

5 1220

HUSZONKETTEDIK ÉVFOLYAM

1978/1



magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:

KÉRI ELEMÉR

SZERKESZTŐK:

BALOGH ISTVÁN
GÖRGÉNYI FERENC
VERECZKEI LAJOS

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:

HERMANN ISTVÁN

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

AGOSTON LÁSZLÓ, ALMÁSI MIKLÓS, ANCSEL ÉVA,
BALOGH ISTVÁN, FÖLDESI TAMÁS,
GÖRGÉNYI FERENC, KÉRI ELEMÉR, KISS ARTÚR,
LUKÁCS JÓZSEF, MÁTRAI LÁSZLÓ, POÓR JÓZSEF,
RUZSA IMRE, SZIGETI GYÖRGYNÉ, TÓKEI FERENC,
VERECZKEI LAJOS, VÉSZI BÉLA, ZOLTAI DÉNES

1978/1

TARTALOM

KÖPECZI BÉLA: Gramsci ideológia-felfogása és a művelődéstörténet	1
PANKOVITS JÓZSEF: Antonio Gramsci műveinek hatása az OKP értelmiségi politikájára	7
UNGVÁRI TAMÁS: Az elidegenítés elméletének eredete	34
HERMANN ISTVÁN: A társadalmi lét ontológiája. (Néhány gondolat az Ontológia megszületéséről)	69
FEHÉR FERENC—HELLER ÁGNES—MÁRKUS GYÖRGY—VAJDA MIHÁLY: Feljegyzések Lukács elvtársnak az Ontológiáról 1968—1969	88

TÁJÉKOZÓDÁS

RÓZSA ZOLTÁN: Gramsci és a Magyar Tanácsköztársaság	116
FOGARASI MIKLÓS: Irodalmi nyelv és nyelvjárás Antonio Gramsci feljegyzéseiben	124
SÁRKÖZY PÉTER: Benedetto Croce esztétikájának marxista kritikája Antonio Gramsci irodalomszemléletében	131
TAKÁCS JÓZSEF: A „köznapi gondolkodás” kategóriája	140
SZABÓ TIBOR: Az „aktivitás” problémája Gramsci fiatalkori írásaiban	144

SZEMLE

SZIGETVÁRI SÁNDOR: N. I. Kondakov: Logikai szótár	149
NYÍRI KRISTÓF: Magyarázat és megértés	152
KISS ENDRE: Progresszív folyamatosság — folyamatos progresszió (Adalékok Gaál Gábor gondolkodásához)	154
KOVÁCS MIHÁLY: Arnold Gehlen: Az ember	158
SELMECZI JÓZSEF: A munkatevékenység ösztönzése mint az irányítás módja	163

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.

5 1220/a

A MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE 1978. ÉVI TARTALOMJEGYZÉKE

<i>Köpeczi Béla</i> : Gramsci ideológia-felfogása és a művelődéstörténet	1	1– 6
<i>Pankovits József</i> : Antonio Gramsci műveinek hatása az OKP értelmiségi politikájára	1	7– 33
<i>Ungvári Tamás</i> : Az elidegenítés elméletének eredete	1	34– 68
<i>Hermann István</i> : A társadalmi lét ontológiája (Néhány gondolat az Ontológia megszületéséről)	1	69– 87
<i>Fehér Ferenc–Heller Ágnes–Márkus György–Vajda Mihály</i> : Feljegyzések Lukács elvtársnak az Ontológiáról 1968–1969.	1	88–114
<i>Kósa Erzsébet</i> : Az életmód változásának néhány kérdése – különös tekintettel a családra.	2	177–191
<i>Horváth Dénes</i> : A képi-vizuális rendszerben érvényesülő dialektikus logikai folyamatok elemzése	2	192–223
<i>Horváth József</i> : Adalékok időfelfogásunk ismeretelméleti és gyakorlati tartalmi vonatkozásainak analiziséhez	2	224–240
<i>Jenei Ilona</i> : Totalitás és fejlődés. Az élővilág fejlődése vizsgálatának metodológiájához	2	241–254
<i>Ludassy Mária</i> : A magányos lelkiismeret és az általános akarat (A moralista Jean-Jacques és a törvényhozó Rousseau)	2	255–276
<i>Farkas János</i> : Tudomány–politika–munkafolyamat	3	305–316
<i>Novák Zoltán</i> : A Vasárnap Társaság	3	317–336
<i>Darvas György</i> : Egy topologikus tudományrendszerezési modell körvonalai	3	337–359
<i>Benedikt Szvetlana</i> : A gondolkodási folyamatok gépi modellezésével kapcsolatos filozófiai problémákról	3	360–381
<i>Hernádi Miklós</i> : A mindennapi élet fogalmának felbontása	3	382–410
<i>Falus Róbert</i> : Hésiodos ars poeticája	4	437–457
<i>Szabó Tibor</i> : A fiatal Gramsci gyakorlat-filozófiája	4	458–472
<i>Harsányi Istvánné</i> : A francia egzisztencializmus és a zene	4	473–488
<i>Varga Csaba</i> : A formális racionalitás kérdése a jogban	4	489–504
<i>Nagy Endre</i> : Szabó Ervin ellentmondásai. A dialektika problémája Szabó Ervin gondolkodásában	4	505–527
<i>Ágh Attila</i> : A Grundrisse „metaetikája”	5	569–593
<i>Poszler György</i> : Az elbeszélés metamorfózisa	5	594–610
<i>Molnár Ilona</i> : Látszólagos valóságlenyomatok a nyelvben	5	611–629
<i>Bálint Mária</i> : Tudományelmélet–neopozitivizmus–neveléstudomány	5	630–650
<i>Mészáros András</i> : Vandrák András gnoszeológiája, nyelvfilozófiája és filozófiájának nyelve	5	651–665
<i>Katona Péter</i> : Dialektikus materialista válasz a filozófia alapkérdésére	6	713–721
<i>Kovács László</i> : A törvények történetiségéről	6	722–741
<i>Horváth József</i> : Az idő általános természetének ontológiai vizsgálatához	6	742–765
<i>Rózsahegy Edit</i> : Gyakorlat-központúság Kant jegyében.	6	766–784
<i>Vas Ida</i> : Még egyszer az anyagfogalomról	6	785–801
<i>Farkas Miklós</i> : A társadalmi rendszer fejlődésének katasztrófaelméleti modellje	6	802–808
<i>Szöke Péter</i> : A zene három szférája a fizikai, az állati és az emberi lét szintjén	6	809–849

MŰHELY

<i>Kapitány Ágnes–Kapitány Gábor</i> : Néhány megjegyzés a nyelv és az esztétikum szerepéről a megismerésben	3	411–422
--	---	---------

TÁJÉKOZÓDÁS

<i>Rózsa Zoltán:</i> Gramsci és a Magyar Tanácsköztársaság	1	116–123
<i>Fogarasi Miklós:</i> Irodalmi nyelv és nyelvjárás Antonio Gramsci feljegyzéseiben	1	124–130
<i>Sárpóczy Péter:</i> Benedetto Croce esztétikájának marxista kritikája Antonio Gramsci irodalomszemléletében	1	131–139
<i>Takács József:</i> A „köznapi gondolkodás” kategóriája	1	140–143
<i>Szabó Tibor:</i> Az „aktivitás” problémája Gramsci fiatalkori írásaiban	1	144–148
<i>Rupprecht, Frank:</i> Tervezés és munkaszervezés a marxista–leninista filozófia területén az NDK-ban (Tóth Pál fordítása)	2	277–280
<i>Sasvári László:</i> Tokaj görög és orosz lakói a felvilágosodás korában	2	281–286
<i>Rathmann János:</i> Spinoza a német felvilágosodásban és Herder filozófiájában	4	528–531
<i>Rathmann János:</i> A lipcsei Spinoza-konferenciáról	4	532–535
<i>Steinberg, B. A.:</i> A környezetvédelem globális és nemzeti problémáinak társadalmi aspektusai (Kéri Elemér fordítása)	4	536–542
<i>Frank Tibor:</i> Marx és Zerffi Gusztáv (1852–1853)	5	666–678
Beszámoló a marxista–leninista filozófusok Várnai Nemzetközi Nyári Iskolájának 1977. évi nyolcadik üléséről (Kovács András fordítása)	5	679–684
<i>Monal, Isabel:</i> José Martí – a liberalizmustól az antiimperialista demokratizmusig (Fordította, rövidítette és szerkesztette Koroncz Ágnes)	6	850–864

SZEMLE

<i>Szigetvári Sándor:</i> N. I. Kondakov: Logikai szótár	1	149–151
<i>Nyíri Kristóf:</i> Magyarázat és megértés	1	152–154
<i>Kiss Endre:</i> Progresszív folyamatosság – folyamatos progresszió (Adalékok Gaál Gábor gondolkodásához)	1	154–158
<i>Kovács Mihály:</i> Arnold Gehlen: Az ember	1	158–162
<i>Selmeczi József:</i> A munkatevékenység ösztönzése mint az irányítás módja	1	163–168
<i>Áron László:</i> A személyiségfejlődés egy új modelljének problémái	2	287–289
<i>Balogh Zoltán:</i> Polányi Károly: Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet	2	289–294
<i>Szabó Tibor:</i> Gramsci – Togliatti írásainak tükrében	2	295–297
<i>Redl Károly:</i> Megjegyzések egy új szemantikáról	3	423–429
<i>Balogh Tibor:</i> A társadalomlélektan realitása	4	543–546
<i>Éles Csaba:</i> A német polgár erkölcsi rendeltetése	4	546–553
<i>Erdős Ferenc:</i> Erkölcs és jog kapcsolatának kérdéséhez	4	553–557
<i>Szigetvári Sándor:</i> A természet és a társadalom kölcsönhatásának modern problémái	5	685–689
<i>Kálmán C. György:</i> Lotz János: Szonettkoszorú a nyelvről	5	689–692
<i>Kiss Endre:</i> Eszmék a társadalomban – eszmék a történelemben	5	692–695
<i>Lányi Gusztáv:</i> Ítélet az előítéletekről	5	696–701
<i>Rozsnyai Ervin:</i> Umberto Cerroni: Eszmei válság és a szocializmusba való átmenet	6	865–871
<i>Kardos András:</i> Mihail Bahtyin: A szó esztétikája	6	871–874
<i>Bacsó Béla:</i> Forma és kultúra	6	874–878
<i>Kálmán C. György:</i> Chomsky: Elmékedések a nyelvről	6	878–882
<i>Balogh Tibor:</i> A szociálintropológia és a határozatlanná válás tünetei	6	882–887
<i>György Péter:</i> Lukács György: Ifjúkori művek	6	887–891
<i>Csörögi István:</i> Narszkij, I. Sz.: Kant	6	892–895

NEKROLÓG

<i>Bretter György halálára</i>	1	169
<i>Fényes Imre (1917–1977).</i>	1	170
<i>Lukács József:</i> Szemere Samu (1881–1978)	4	564–565
<i>Görgényi Ferenc 1942–1978</i>	5	702

GRAMSCI IDEOLÓGIA-FELFOGÁSA ÉS A MŰVELŐDÉSTÖRTÉNET

KÖPECZI BÉLA

1. A társadalomtudományokban ma általános igényként merül fel a *módszer* tisztázásának kérdése, amely nem egyszerűen az új technika, hanem sokkal inkább az új szemlélet, megközelítési mód, értelmezés gondját veti fel.

Évtizedek óta folyik a vita arról, hogy miben áll ezeknek a diszciplínáknak a *tudományossága*. Sokan úgy adták meg a választ, hogy a matematika és általában a természettudományok bizonyos eredményeit akarták alkalmazni ezekben a tudományágakban is a különböző neopozitivistá filozófiák szellemében. Kiderült azonban, hogy a kvantitatív vagy formális módszerek nem adnak választ az alapkérdésre, legfeljebb azt teszik lehetővé, hogy a jelenségek egyik vagy másik aspektusát jobban megismerjük, – ami persze nem kevés, de a totális megismerést, illetve az arra való törekvést nem helyettesíthetik. A totális megközelítés lett mára a polgári kutatók követelménye is s az a válsághangulat, amely körükben jelentkezik a tudomány lehetőségeit illetően, abból a felismerésből fakad, hogy nem a jó úton jártak.

A társadalomtudományok marxista művelőinél is feltűnik a metodológiai nyugtalan-ság, de ha jól érzékelem, más okokból. A dialektikus és történelmi materializmus eleve feltételezi a jelenségek totális megközelítését, összefüggéseikben való vizsgálatát, lényegük felfedését. A probléma az, hogy ezt a célkitűzést a gyakorlatban, és most a tudományos gyakorlatról beszélek, mennyire sikerül megvalósítani.

A legnagyobb gondot a történettudományban az jelenti számunkra, hogy miként fogjuk fel az alap és a felépítmény közötti kapcsolatot, s mennyire tudjuk egységben látni a társadalmi fejlődést.

A nehézségekre már Engels figyelmeztetett, amikor 1890. szeptember 21–22-én J. Blochnak írt levelében elhatárolja magát a marxizmusban eluralkodó ökonomista felfogástól. A „materialista történetfelfogás szerint – írja Engels – a történelemben a *végző fokon* meghatározó mozzanat a való élet termelése és újratermelése. Többet sem Marx, sem én nem állítottunk soha. Ha pedig úgy forgatja ki ezt valaki, hogy a gazdasági mozzanat az *egyetlen* meghatározó, akkor ezt a tételt semmitmondó, elvont, képtelen frázissá változtatja. A gazdasági helyzet az alap, de a felépítmény különféle mozzanatai – az osztályharc politikai formái és eredményei ... jogi formák ... politikai, jogi, filozófiai elméletek, vallási nézetek és ezek továbbfejlesztése dogmák rendszereivé –, mindezek szintén hatást gyakorolnak a történelmi harcok menetére és, elsősorban ezek formáját, sok esetben meghatározzák. Mindezeknek a mozzanatoknak a kölcsönhatása az, amelyben a véletlenségek végtelen tömegén keresztül ... végül is mint szükségszerű, a

gazdasági mozgás érvényesül. Ha nem így volna, akkor az elmélet alkalmazása bármely történelmi korszakra könnyebb volna, mint egy egyszerű elsőfokú egyenlet megoldása.”¹

Gramsci Engels útját folytatja, amikor az ökonomista leegyszerűsítést elutasítja és nagyobb hangsúlyt tesz – Labriola és részben Croce hatása alatt is – a felépítményi tényezőkre. Eközben bizonyos mértékig háttérbe szorul nála a természet és ember, a gazdaság és ember kapcsolatainak részletesebb tanulmányozása,² de az nem állítható – mint ahogy némelyek teszik –, hogy ezeket az elemeket teljesen elhanyagolta volna és hogy történetiség- és emberfelfogása csak a szubjektív tényezőket vette volna számba.³

2. Ennek előrebocsátása után vizsgáljuk meg, hogy mit mond Gramsci az alapról és a felépítményről és a kettő közti viszonyról. Idézem: „Az alap és a felépítmények, 'történelmi blokkot' alkotnak, vagyis a felépítmények bonyolult, ellentmondásos és heterogén egésze a társadalmi termelési viszonyok egészének a tükröződése.”⁴

Gramsci az alapot a társadalmi termelési viszonyok egészének tekinti, s ennek tükröződése – szerinte – a felépítmény. Sokan állítják, hogy Gramsci elvetette a tükröződési elméletet s ez az, ami Lenintől elválasztja. Nem kétséges, hogy van felfogásbeli különbség Lenin és Gramsci között a tudatunktól független lét kérdésével kapcsolatban, de Gramsci a tükröződést az alap–felépítmény vonatkozásában nem veti el. A felépítményt másodlagosnak tekinti az alappal szemben s ez utóbbi tükröződésének tartja.

Az alap kérdését persze nem szűkíti le a termelőerőkre, a társadalmi-termelési viszonyokat érti rajta, ezzel azt is jelzi, hogy bizonyos felépítményinek tartott elemeket is az alaphoz sorol. Ez nem jelenti azt, hogy a felépítménynek kisebb jelentőséget tulajdonítana, sőt bizonyos felépítményi elemek szerinte adott helyzetben az alap funkcióját is betölthetik. „A gyakorlat filozófiája szerint – írja Gramsci – a felépítmény objektív és működő valóság.”⁵ Az „objektív és működő valósággként” felfogott felépítmény Gramsci felfogásában a történelem aktív tényezője, de nem független az alaptól.

Buharin tankönyvével kapcsolatban írja, hogy nincs „feldolgozva ez az alapvető pont: hogyan jön létre az alapon a történelmi mozgás”.⁶ Ezzel kapcsolatban Marxnak „A politikai gazdaságtan bírálatahoz” írt „Előszavára” utal, annak két tételére, arra, hogy az emberiség mindenkor csak olyan feladatokat tűz maga elé, amelyeket meg tud oldani, és arra, hogy egyetlen társadalmi alakulat sem pusztul el, amíg ki nem fejlődtek mindazok a termelőerők, amelyek számára megfelelők és nem foglalták el a helyüket az új, magasabb szintű termelési viszonyok, illetve amíg ez utóbbiak anyagi létfeltételei meg nem érlelődtek magában a régi társadalom méhében.

Gramsci szerint – mint láttuk – az alap és felépítmény „történelmi blokkot” alkotnak s az egységet a kettő között a társadalmi gyakorlat valósítja meg. A gyakorlatot fel-

¹ Marx és Engels Művei 37, Kossuth, Budapest 1977, 453.

² Gramsci körüli vitákról az 50-es években: „Studi Gramsciani”. Atti del Convegno tenuto a Roma nei giorni 11–13. gennaio 1958, Editori Riuniti, Róma 1958. A 60-as években: Prassi rivoluzionaria e storicità in Gramsci; a „Critica Marxista” különszáma, Róma 1967. A Gramsci-irodalomról vö. Sárközy Péter: A Gramsci-irodalom legújabb eredményei; „Filológiai Közöny”, 1974 1–2.

³ Vö. L. Althusser: „Marx: Az elméletek forradalma”, Bp 1968, 186–189.

⁴ Gramsci: „Filozófiai írások, Bp. 1970, 94.

⁵ Gramsci, i. m. 267.

⁶ Gramsci, i. m. 187.

építményű szinten lehet tudatosítani. „A struktúra – írja Gramsci – az emberek tudatában felépítménnyé dolgozódik át.”⁷ A struktúra alapot jelent s a folyamatot, amellyel ez az „átdolgozás” megtörténik, Gramsci katarzisznak nevezi. „Ha az emberek a felépítmények területén ébrednek tudatára társadalmi helyzetüknek és feladataiknak – írja –, akkor ez azt jelenti, hogy alap és felépítmény között szükségszerű és vitális kapcsolat van.”⁸ Mindebből következik, hogy a felépítmény megváltozása is hathat az alapra, s ezért feladatul kell kitűzni – adott gazdasági és társadalmi helyzetben – a felépítmény tudatos megváltoztatását.⁹

3. A második gondolat, amellyel foglalkozni szeretnénk, Gramsci társadalmi tudatfel-fogása. Ebből a szempontból nagy újítása, hogy különleges jelentőséget tulajdonít a köz-napi tudatnak. Buharin tankönyvének bírálatát azzal kezdi, hogy kifogásolja, a szerző miért nem indul ki a köznapitudatból. A köznapitudat, a *senso comune* Gramscinál a józan észnek felel meg (néhol azonosítja is a *buon senso*-val) s a nagy tömegek tudatát fejezi ki, amely amorf konglomerátum, benne a valósághoz való alkalmazkodás reális mozzanatai fedezhetők fel, de fő elemei a vallásból erednek s túlsúlyban vannak a naiv, „realista”, naturalista mozzanatok. Kétértelmű és ellentmondásos, többarcú fogalom, formailag rendkívül szilárd és éppen ezért sok elavult elemet is tartalmaz.

Gramscinak mint ideológusnak és politikusnak egyik fő célkitűzése, hogy ezt a köznapitudatot megváltoztassa a marxizmus elmélete és gyakorlata alapján. „A gyakorlat filozófiája – írja – elsősorban tömeg-világnézet, tömeg-kultúra, mégpedig „olyan tömegé, amely egységesen cselekszik”, amelynek tehát nemcsak eszmeileg egyetemes, hanem a társadalmi valóságban „általánosított” magatartásnormái vannak.”¹⁰

A köznapitudat mellett Gramsci megkülönböztet ideológiákat is. „A gyakorlat filozófiája szerint a felépítmény objektív és működő valóság . . . ez a filozófia explicite le-szögezi, hogy az emberek az ideológiák területén tudatosítják társadalmi helyzetüket, tehát feladataikat, ami nem csekély jelentőségű ténymegállapítás; a gyakorlat filozófiája maga is felépítmény, az a terület, ahol meghatározott társadalmi csoportok tudatára ébrednek saját társadalmi létüknek, erejüknek, feladataiknak, fejlődésüknek.”¹¹ Az ideológiák a marxizmus előtt lényegében a hamis tudat megnyilvánulásai voltak, de sohasem voltak önkényesek. „A gyakorlat filozófiája számára az ideológiák éppenséggel nem önkényesek; reális történelmi tények, amelyeket le kell küzdeni és leleplezni mint az uralom eszközeit, nem erkölcsi stb. okokból, hanem a politikai harc szükségleteinél fogva.”¹² Gramsci megkülönböztet olyan ideológiát, amely a nagy tömegeket befolyásolja és olyat, amely a „filozófusok”, az értelmiségiek, az elit ideológiája. (Meg-jegyzendő, hogy a köztudat, az ideológia és a felépítmény közti különbség nem mindig világos Gramsci fogalmazásában.)

⁷ Gramsci, i. m. 95.

⁸ Gramsci, i. m. 269.

⁹ Vö. „Olasz marxista filozófusok írásaiból” és J. Texier: Gramsci; théoricien des superstructures; „Pensée”, 1958.

¹⁰ Gramsci, i. m. 261–262.

¹¹ Gramsci, i. m. 267.

¹² Gramsci, i. m. 267.

Az ideológiát a filozófiák is befolyásolják. Gramsci azonosítja a filozófiát a történelemmel abban az értelemben, hogy a filozófia annyiban történeti, amennyiben elterjedt és egy társadalmi tömeg valóságfelfogásává válik a megfelelő etikával együtt. „Aki gyakorlatilag tevékenykedve történelmet csinál, az egyúttal 'implicit' filozófiát is csinál – amely 'explicit' lesz, ha filozófusok koherensen kidolgozzák –, a megismerés körébe vágó problémákat vet fel, amelyek megoldásuk 'gyakorlati' formája mellett, előbb-utóbb az elméleti formát is megkapják a szakemberek tevékenysége révén, miután naiv formájukat közvetlenül megkapták a népi köznapi gondolkodástól, azaz a történelmi átalakulások gyakorlati cselekvőitől.”¹³ A filozófia tehát lényegében ideológia, de ez nem jelenti azt, hogy ne létezne szakfilozófia is, amelynek funkciója, hogy *elméleti* formát adjon a köznapi tudatnak.

4. Hogyan lehet most már egy korszak tudati képét rekonstruálni? „Egy történeti korszak filozófiája ... nem más – írja Gramsci –, mint ugyanannak a korszaknak a történelme, nem más, mint a variációknak az a halmaza, amelyet az uralkodó csoport az előző valóságban alakított ki: történelem és filozófia ebben az értelemben elszakíthatatlanok, és egységes 'blokkot' alkotnak. A tulajdonképpeni filozófiai elemek között azonban 'különféle fokok' szerinti megkülönböztetéseket tehetünk – így a filozófusok filozófiája, az uralkodó csoportok felfogásai (filozófiai kultúra) és a nagy tömegek vallásai között, és akkor látni fogjuk, hogy e fokok mindegyikén az ideológiai 'kombinációk' különféle formáival van dolgunk.”¹⁴ Eszerint három fokot kell megkülönböztetnünk: a filozófusok filozófiáját, az uralkodócsoportok felfogásait vagy ideológiáját és a köznapi tudatot, a nagy tömegek vallásait, de mindegyik fokon különböző kombinációkkal is kell számolnunk.

Mindez nem jelenti, hogy az alap problémáit figyelmen kívül kellene hagyni egy-egy korszak elemzésénél. Machiavellihez írt jegyzeteiben a történelmi változásoknak egy általa elképzelt sémáját mutatja be. Tételezzük fel – mondja –, hogy az alapon ellentmondások kerültek felszínre, de a rendszer konzerválásán és védelmén fáradozó politikai erők bizonyos határok között igyekeznek leküzdeni azokat. Ennek az *esetlegességnek* a talaján szervezkednek a rendszerrel ellenséges erők és be akarják bizonyítani, hogy megvannak a változás feltételei. „A történelmi politikai elemzések gyakran esnek abba a hibába – írja Gramsci –, hogy elsikkad a szerves és az esetleges közötti helyes viszony: így vagy arra lyukadnak ki, hogy közvetlenül ható okként mutatják be a valóságban közvetetten ható okokat, vagy arra, hogy egyedül a közvetlen okokat nyilvánítják hatékonynak; az egyik esetben az ökonomizmus túlhajtásával vagy pedáns doktrinériséggel van dolgunk; a másikban az ideologizmus túlhajtásával; az egyik esetben a mechanikus okok túlértékelésével, a másikban a voluntarista és egyéni elem dicsőítésével ... A kétfajta mozgás, és így a kétfajta kutatás dialektikus kapcsolatát nehéz pontosan megállapítani; ha a történetírásban súlyos a hiba, még súlyosabbá válik a politika művészetében.”¹⁵

Mindezzel kapcsolatban említeni kell Gramsci kultúrafelfogását. Szerinte „nincs olyan történelmi aktus, amit ne a 'kollektív ember' hajtana végre, vagyis minden történelmi

¹³ Gramsci, i. m. 264–265.

¹⁴ Gramsci: „Marxizmus – kultúra – művészet”, Bp. 1968, 44–45.

¹⁵ Gramsci: „Az új fejedelem”, Bp. 1977, 81.

aktus egy „kulturális-társadalmi” egységet feltételez, melynek révén a különmemű célokat követő, szétszórt akaratok sokasága összeforr ugyanannak a célnak az érdekében, egy azonos és közös világnézet alapján (az utóbbi lehet általános vagy különös, átmenetileg – érzelmi úton – ható vagy állandó, s általa az intellektuális bázis annyira meggyökerezik, asszimilálódik és élménnyé elevenedik, hogy szenvedéllyé válhat).¹⁶

A kultúrának tehát egységesítő funkciója van, mégpedig *azonos és közös* világnézet alapján. Így függ össze Gramscinál az ideológia és a kultúra. Ez a felfogás természetesen maga után vonja egyrészt a hegemonia fogalmát, másrészt az értelmiség Gramsci által értelmezett funkcióját és egyben az ideológiai-kulturális harc (*lotta culturale*) szükségességét.

A kultúra az emberhez kapcsolódik, az ember pedig Gramsci szerint folyamat, mégpedig saját cselekedeteinek folyamata. A cselekedetek objektivációk is, amit a történelemnek tanulmányoznia kell, éppen ez. Ha a kultúrát szélesen értelmezem, akkor minden emberi objektiváció, nemcsak a tudomány és művészet. Gramsci erre a tágas kultúra-felfogásra épít, s nála tulajdonképpen az emberiség története az emberi kultúra története.

E történet megismerésének kiindulópontja azonban a tudat. „Immár közhely – írja Gramsci –, hogy az embert csak mint társadalomban élő lényt lehet felfogni, mindazonáltal nem vonják le belőle az összes szükségszerű – köztük az individuális – következtetéseket; hogy egy meghatározott emberi társadalom előfeltételezi a dolgok egy meghatározott társadalmát, s hogy az emberi társadalom csak annyiban lehetséges, amennyiben adva van a dolgok meghatározott társadalma, szintén közhely... Olyan tanítást kell kidolgozni, amelyben mindezek a viszonyok aktívák és mozgásban vannak, s világosan le kell szögezni, hogy ennek a tevékenységnek a székhelye a megismerő, akaró, csodálkozó, alkotó egyes ember tudata, amennyiben már megismer, akar, csodálkozik, alkot stb., és önmagát nem elszigeteltnek fogja fel, hanem tudja, hogy bőségesen rendelkezik a más emberek által és a dolgok társadalma által felkínált lehetőségekkel.”¹⁷

A tudat vagy a világnézet kérdése Gramscit nem önmagában érdekli, hanem mint egységesítő és egyben aktivitásra serkentő tényező. „Minden világnézet – írja – átmegy a neki megfelelő erkölcsbe, a „szemlélődés” a „cselekvésbe”, a filozófia a tőle függő politikai cselekvésbe.”¹⁸ Ezt a tételt történeti példával illusztrálja: „Azt hiszem, a világnézetből a gyakorlati magatartásnormába való átmeneteknek klasszikus formája az, ahogyan a kálvinista predesztinációból kinő a gyakorlati kezdeményezés leghatalmasabb impulzusainak egyike a világtörténelemben.”¹⁹ Ezzel nem azt akarja mondani, hogy a predesztináció tanából lehet megmagyarázni a kapitalizmus kialakulását, de azt igen, hogy az embert és az emberi cselekvést objektív tényezők megléte esetén mily mértékben indítja cselekvésre a világnézet. Így lesz a világnézet a kultúra szervező elve.

5. Milyen következtetéseket vonhatunk le Gramsci gondolataiból főleg a művelődéstörténet módszertana szempontjából?

Az egyik a szemléletet érinti. Egyet kell értenünk Gramscival abban a tekintetben, hogy az alap és felépítmény közötti kapcsolatot alapvetőnek tekintjük, de egyben a felépítményt aktív tényezőnek tartjuk a társadalmi fejlődés szempontjából.

¹⁶ Gramsci: „Filozófiai írások”, 74–75.

¹⁷ Gramsci, i. m. 79–80.

¹⁸ Gramsci, i. m. 97.

¹⁹ Gramsci, i. m. 98.

Termékenynek látszik Gramsci tudatfelfogása is. A köznapi gondolkodás, az uralom eszmerendszereként felfogott ideológia, a filozófia, amely történelem, illetve olyan ideológia elméleti alapja, amely a valóságot tükrözi és nem a hatalom eszköze, de amelyet a hegemonia eszközével kell a köznapi tudatban uralkodóvá tenni – ezek azok a gondolatok, amelyeket a tudományos módszertanban is alkalmazni lehet.

Mindez segíthet a kultúra fogalmának meghatározásában és tanulmányozásában is. Ha a kultúra – egy adott világnézet alapján – az egység tényezője a társadalomban, akkor annak vizsgálatában az ideológiai megközelítés alapvető.

Természetesen Gramsci egyes gondolatai és főleg egyes megfogalmazásai vitathatók és vitatandók, de úgy érzem, hogy nem kis mértékben tudnak hozzájárulni művelődéstörténeti szemléleti és módszertani problémáink tisztázásához.

ANTONIO GRAMSCI MŰVEINEK HATÁSA AZ OKP ÉRTELMIÉGI POLITIKÁJÁRA

PANKOVITS JÓZSEF

A téma politikai időszerűsége evidens: az OKP erejének, befolyásának növekedésével Olaszországban a „kommunista kérdés” első számú probléma. Olyan pártról van szó, amelynek irányvonalát elméletileg-filozófiaiilag Antonio Gramsci tevékenysége készítette elő, az ő teoretikai munkái alapján tanulmányozhatjuk sui generis az OKP stratégiai-taktikai koncepcióját. Közismertnek tetsző az, hogy Gramsci mennyire centrálisan kezelte az értelmiségi-kulturális problematikát, saját vizsgálati anyagából leszűrt következtetéseinek önmaga is fontos jelentőséget tulajdonított, s ezek kétségtelenül szerepet játszottak az OKP tömegpolitikai munkájában, valamint a kommunistává vagy szövetségessé szervezett értelmiség által az értelmiség egészére és más osztályokra, rétegekre gyakorolt politikai organizációs, mozgalmi, agitációs és kulturális munkában.

Gramsci negyven éve halt meg és hatása jó tíz évvel halála után kezdett kibontakozni. Három évtizede folynak a Gramsci-stúdiumok, miután a háborút követően közzétették levelezését és műveit. A börtönből írt leveleinek első kiadási éve 1946. Az OKP eddig halálának 20. és 30. évfordulójára rendezett nagyszabású emléküléseket. 1977 őszén volt a következő hasonló rendezvény, de 1977 folyamán egész évben a Gramsci-emlékév eseményei váltogatták egymást. Külföldön 1967-ben és már 1977-ben is sorra kerültek különböző megemlékezések. Az idei külföldi rendezvények között említhetjük a budapesti ELTE Bölcsészettudományi Kar, a moszkvai Marxizmus–Leninizmus Intézet, a Munkásmozgalmi Intézet, a Társadalomtudományok Akadémiája és az SZKP Központi Bizottsága és végül a Polytechnic of Central London tudományos üléseit.

A tanulmányok objektív alapjául szolgálnak a „Börtönfüzetek” 1975-ben a torinói Einaudi kiadó gondozásában megjelentett kritikai kiadása és a különböző válogatások Gramsci írásaiból. A Gramsci-írások hitelesítésére irányuló kritikai sajtótevékenység a jelenlegi Gramsci-irodalomnak nem egyedül a terjedelmét és mennyiségét, hanem a minőségét is remélhetőleg meghatározza majd. Amennyire öröndetes ugyanis a Gramsci-tanulmányok körének bővülése, annyira visszatetsző az, hogy művét nem egy esetben hibásan interpretálják, téves, megalapozatlan következtetéseket vonnak le.

Elfogadottá kezd válni immár az a felismerés, hogy Gramsci politikai teóriája nemcsak az olasz kommunista mozgalom számára kiindulási pont, hanem több más nyugat-európai és fejlett vagy közepesen fejlett tőkésország munkásmozgalma számára is tartalmaz lényeges elméleti premiszákat. Moszkvában is legutóbb elhangzott Alekszander Szoboljev referátumában, hogy a világforradalmi folyamat részeként a Chilében és Portugáliában kialakult szituációk Gramsci fogalmainak fényénél értelmezhetőek és elemezhetőek.¹

¹ Lásd Carlo Benedetti tudósítását a moszkvai tudományos ülésről; „L'Unità”, 1977. május 3.

Christine Buci-Glucksmann viszont – aki az egyik legújabb figyelemre méltó Gramsci-publikációt mondhatja magáénak² – legutóbbi írásában elfogadhatatlan következtetésre jut. Úgy tűnik a francia szerzőnek, hogy az „állam mindennemű ökonomiai és eszközszerű felfogásának (a reformista ökonomizmustól a sztálini vagy neosztálini felfogásig) gramscianus kritikája egybeesik az egyik legaktuálisabb politikai feladattal: meghaladni azt a történelmi alternatívát – a szociáldemokráciának és a sztálinizmusnak a furcsa bűnrészességét –, amely fedezte és akadályozta Nyugaton a forradalmat”.³

Gramscitól mi sem állt távolabb, mint a történelmi korszakok és tartalmuk elemzéséből származó következtetéseknek tollvonásokkal történő összezavarása, avagy annak a feltételezése, hogy bármely „eszme-erő” (Gramsci terminusa) beleértve a sajátját is képes lenne konkrét történelmi folyamatokra hatást gyakorolni elvonatkoztatva a konkrét viszonyok megszabta lehetőségektől. Vajon nem ez-e az igazi értéke a nyugati viszonyok gramscianus elemzésének, ahogyan a konkrét helyzetekben vizsgálja a történelmi erők játékát (risorgimento, post-risorgimento, I. világháború után jövő krízis). És ez utóbbiban a történelmi erők harcában az olasz s a nyugati munkásosztály vereségét, a fasizmus uralomra jutását Európa számos országában. Gramsci elemzése elsősorban 1919–22 csomópontjainak a történelmi korszakára épül, és az foglalkoztatja, hogy Olaszországban és a nyugati országokban milyen módon lehet forradalmi változásokat, forradalmi folyamatokat előidézni és megérlelni, miután a szocializmus „egy országban” győzött; miután ennek elvi-eszmei és elméleti koncepcióját a gyakorlatban a sztálini vezetés vitte sikerre a Szovjetunióban, majd védelmezte meg e történelem legpusztítóbb, legvéresebb világháborújában, amit már Gramsci nem ért meg. Nem tagadva a sztálini vezetés immanens ellentmondásainak súlyos, bonyolult, a szocializmus perspektívájára morális, eszmei, ideológiai árnyékot vető örökségét, mégis éppen Gramscival lehet visszakérdezni Buci-Glucksmann hipotézisére, amennyiben az a II. világháborút követő évtizedekre is vonatkozik. Nem a reális politikai erőviszonyok – Buci-Glucksmann honfitársa Hugues Portelli szerint is az alap–felépítmény viszonyát a komplex és dialektikus metodológiával vizsgáló Gramsci számára a különböző gazdasági, szociális, kulturális, eszmei, politikai elemek rendszerében a politikai–katonai momentum⁴ meghatározó volt – determinálták-e a világforradalmi folyamat kibontakozását segítő szovjet állami és pártpolitikai irányvonalat? Nem a Szovjetunió léte, fejlődése és sokoldalú internacionalista támogatása volt – többek között – a forrása a haladó, felszabadító, népi-nemzeti, demokratikus és forradalmi mozgalmaknak, köztük a nyugat-európai kommunista pártok megerősödésének is a II. világháború után? Nem lehet kétséges a kérdésekre adandó válasz. Ha el akarnánk hanyagolni ezeket a nem elhanyagolható körülményeket, amelyek a politikai erőviszonyokban a II. világháború után megszilárdultak, akkor is csupán Gramsci gondolatainak egyik epicentrumát kell szembeszegeznünk a francia szerző megállapításának, a „Börtönfüzetek”-nek azt a passzusát, ahol Gramsci felállítja az olasz és a nyugat-európai politikai harcoknak mint pozícióharcoknak a tézisé: „Illici megértette,

² Christine Buci-Glucksmann: „Gramsci e lo stato”, Róma 1976.

³ Christine Buci-Glucksmann: *La classe operaia e lo stato*; „L'Unità”, 1977. április 27.

⁴ H. Portelli: „Gramsci e il blocco storico”, Bari 1973, 71.

hogy a Keleten 17-ben győzelmesen alkalmazott manőverező háborúról át kell térni az állóháborúra, mert Nyugaton csak ez lehetséges.”⁵

A nemzetközi kommunista mozgalom a „szocializmus egy országban” koncepció megvalósításától fogva gyakorlatilag új és új pozíciók megszerzéséért folyó harcokat vívott lényegében véve egy folyamatos „állóháború” keretében, aminek jellegét átmenetileg a II. világháború megváltoztatta. Ekkor dominálnak a katonai momentum dinamikus „mozgó” elemei, jóllehet a népfrontösszefogást, az antifasiszta stratégiát át meg átszőtték a politikai pozícióharcokért folyó csatározások az összefogásban érdekelt erők között és a fő veszély megszűnésével, a fasizmus vereségével a pozícióharcok politikai elemei teljes mértékben előtérbe kerülnek az osztályharc nemzetközi színterén és az egyes nemzeti síkokban is. Újra visszatér az „állóháború”, ami természetesen csak szűk katonai értelemben az, valójában politikai mozgóháború, pozícióharc.

Amennyire a marxista elmélettörténet hiányzó fejezetére utal ebben a vonatkozásban Gramsci jelentőségének homályban maradása, olyannyira félrevezető annak emlegetése, hogy Gramsci „nem használta a szocializmus egy országban” tézist. (Vö. Ch. Buci-Glucksman, i.m. 314.) Ennek, úgy érzem, nincs elmélettörténeti jelentősége, s nem is lehet a Gramscinál megnyilvánuló esetleges „jeltárhányra” elméletet alapozni. Gramsci valóban nem használta „a szocializmus egy országban” kifejezést, viszont Lenin komplex forradalom-elméletét szem előtt tartva húzta alá expressis verbis Lenin európai-ságát Trockijjal szemben.

Polemikus megjegyzéseink kedvcsinálók kívánnak lenni a közreadott tanulmányhoz, amely konkrét vizsgálódásokkal kutatja Gramsci hatását, s amely része a szerzőnek az MTA TMB-hez benyújtott kandidátusi értekezésének.

AZ OLASZ TÁRSADALMI, POLITIKAI ÉS KULTURÁLIS HELYZET FEJLŐDÉSE AZ 1945 UTÁN KÖVETKEZŐ ÉVTIZEDBEN

Az 1948. április 18-án megtartott – a köztársaság történetében első – parlamenti választások a hidegháború „feszültséggel terhes légkörében”⁶ zajlottak le. Az eredmények ezt és egyúttal az egész világon kialakult politikai képletet is tükrözték. A kereszténydemokrata pártra az 1946-os 35,2% helyett 48,5% adta a voksát, s ezzel lehetősége nyílt a hatalmi monopóliuma létrehozására.⁷ Annak sem volt akadálya, hogy a háborús Olaszországot az amerikai tőke segítségével (Marshall-terv) a kapitalizmus kontinuitásán belül állítsák helyre. Ez a továbbiakban természetesen azt jelentette, hogy a kereszténydemokrata vezetésű hivatalos Olaszország helyet kért és kapott a nyugat-európai országok nemzetközi gazdasági és politikai szervezeteiben.

A kapitalizmusnak az 50-es években kibontakozó kontinuitása nem tudta megoldani az olasz gazdaság alapvető problémáit – a Dél fejlesztését, a munkanélküliség felszámolását, a különböző ágazatok egymás közti arányaiban harmonikusan fejlődő gazdasági élet kialakítását: tehát a mezőgazdaság, a hegyvidéki gazdálkodási formák, az ökológiával

⁵ A. Gramsci: „Quaderni del carcere”, Torino 1975, 866.

⁶ Kis Aladár: „Olaszország története 1748–1968”, Budapest 1975, 284.

⁷ Uo.

összefüggő gondok forrásai mind erre az időszakra mennek vissza –, de ennek ellenére óriási gazdasági fellendülésnek veti meg az alapjait. A „gazdasági csoda” azonban még nem érződik. Nyomor, tömeges munkanélküliség, szociális feszültségek teszik súlyossá az olaszok millióinak az életét. A későbbi fejlődéstől is messze elmarad a társadalmi fejlődés egésze: érthetően, hiszen az osztályviszonyok érintetlenek, a társadalom szerkezetét a fasizmust szült olasz kapitalizmus több évszázados ásatagsága, alapvető ellentmondásai feszegetik. A kulturális élet pedig, ahogyan az OKP vezetőségének 1948. márciusi dokumentuma rámutat, a történelmi pillanatnak mostohán kezelt szektora. Alapvető létérdekeiben súlyos veszélyek fenyegették. Az OKP nem üres propagandához folyamadt, amikor mindezt felvetette, hanem tényszerű komoly politikai küzdelemben tudott bocsátkozni „az olasz kultúra megmentéséért” összefoglalású jelszával, politikai és ideológiai sikon vitt osztályharcával nem fejesztett, hanem szervezett organikus, erősítő, megóvó és éppen a kultúra területéről bizonyos ellencsapásokkal is operáló visszavonulást tudott megvalósítani a kereszténydemokrata támadás idején.

Az OKP 1948-as dokumentumában – feszült, fenyegető nemzetközi és belső politikai helyzetben – állást foglalt a nemzeti, a szabad, a korszerű, a haladó kultúra, az olasz kultúra egységének megteremtése és programja mellett. A nemzeti kultúra jelszával küzdött „az imperialista körök ideológiai-propagandisztikus offenzívája ellen, az olasz értelem monopóliumának amerikai ügynökségek részéről való kolonizálási kísérletei ellen, a kultúra mindennemű imperialista és autarchikus felfogása ellen, az olasz tradíciók termékeny kulturális kapcsolatairól, az európai és a világ minden haladó gondolkodói áramlatával”.⁸ A szabad kultúra jelszával szót emelt a párt a „kereszténydemokrata totalitarizmus”^{8*} által foganatosított módszerek ellen, a „fasiszta és imperialista típusú kényszerítések és szájbekötési kísérletek ellen”: „minden szabad kezdeményezés bürokratikus elfojtása”^{8*} ellen. A modern kultúra jelszávalban azt az igényt fogalmazta meg a párt, hogy „az olaszok előtt újra megnyíljanak azok a horizontok, amelyeket a klerikális középkoriség makacsul elzárt előlük”^{8*}: hogy ne értékelődjék le maradi módon a műszaki és tudományos kultúra. A progresszív kultúra jelszávalban pedig kifejezte a néptömegek törekvéseit, amelyekkel „a szocializmus országának és az új demokrácia országainak haladó és grandiózus kulturális tapasztalatai”: „a nemzetközi demokratikus és munkásmozgalom”^{8*} felé fordultak.

Ugyanakkor az 1948-as dokumentumból tudjuk, hogy az OKP vezetősége a kultúrpolitikai munka megerősítésére szervezeti intézkedéseket is hozott. Külön munkabizottságot és apparátust szerveztek a Központi Bizottságnál és a föderációknál a kulturális pártmunka irányítására és elvégzésére. Addig a sajtó- és propagandaosztály ágazataként működött az értelmiségi szekció. A vezetőség úgy értékelte, hogy ez a konstrukció a kulturális munka alulértékeléséből származott. A vezetőség egyértelműen megállapította: „a párt kulturális munkája nem kell és nem keveredhet össze propagandisztikus tevékenységével, és nem azonosulhat az értelmiségi dolgozók védelmében való szakszervezeti típusú tevékenységgel sem.”^{8*} Már csak azért sem, mert a kulturális munkánál arra is ügyelni kell, hogy „ne csupán az értelmiségi elvtársak”^{8*} feladata legyen, hanem „minden pártszervezeté”^{8*}: tehát a kulturális politika legyen a politikai munka szerves része.

⁸ „Documenti di partito tra VI. e VII. congresso del PCI”, Róma é.n., 20.

A határozatban még egy nagyon lényeges törekvés öltött testet. Az értelmiségi spontaneitás és elzárkózás helyett változatlanul a tömegekhez való közeledésben jelölte meg a vezetőség a párt egyik legfontosabb kultúrpolitikai feladatát, a tömegek kultúrájának marxista eszmeiségű fejlesztését. A párt számos akciót kezdeményezett ebben az időszakban a tömegek kulturális színvonalának emelésére. Fokozták az ismeretterjesztési tevékenységet. Ebben az időszakban szilárdultak meg a háborút követően újjászületett vagy ekkor létrejött, a munkásmozgalomhoz kapcsolódó tömegkulturális intézmények és szervezeti formák.

„Valójában az 1945. szeptember 22-i 624-es számú dekrétum változtatta meg a munka utáni nemzeti tevékenység elnevezést a munkások segítségének nemzeti hivatalára . . .”⁹ A fasiszta korszakban közismert „dopolavoro” helyébe lépett az olasz eredeti elnevezés kezdetbéli szerinti ENAL intézménye, amely hivatva lett volna szabadidős programok és rendezvények gondozását végezni. A politikai harcok azonban lehetetlenné tették az olaszországi kulturális rekreáció egységes struktúra alapján való működését. Az egyes pártoknak megfelelő kulturális szervezetek jöttek létre. A legmarkánsabban megnyilvánuló katolikus–kommunista–szocialista polarizálódást mutatja ezen a síkon az ACLI (Olasz Katolikus Munkások Társulása) 7 ezer kulturális körével, illetve az ARCI (Olasz Kulturális Rekreációs Társulás) 2 ezerrel.¹⁰

Ezenkívül említésre méltó a még 1945-ben Giulio Trevisani által alapított és még ma is működő „Nép kalendárium” folyóirat és a körötte megszervezett kiadó tevékenysége. Még 1946. december 7–8-án a „Nép kalendárium” kezdeményezésére Milánóban tartották a folyóirat szerkesztői és olvasói közötti első találkozót. Ekkor határozták el a találkozó résztvevői, hogy népi szövetkezeti kiadót és úgynevezett könyvközpontot szerveznek. Demokratikus színházak és könyvtárak, illetve demokratikus társadalmi szervezetek segítségével vetik meg a népi kultúra szervezetének alapjait. Valóban ebben a periódusban a munkahelyeken és a lakótelepeken a dolgozó ember találkozhatott a kultúrával egyrészt az újságokon, a könyveken, a kiállításokon és egyéb rendezvényeken keresztül, amelyeket kizárólag a baloldali kulturális erők szerveztek meg. Ezenkívül a baloldal erőfeszítései nyomán létrejöttek különböző társas, kulturális formák is. Ekkor kezdi sokoldalú ismeretterjesztő és politikai nevelő tevékenységét kifejteni az Itália–Szovjetunió Társaság, a Szövetkezetek Országos Ligája; az Olasz Nők Egyesülete (UDI) is bekapcsolódik a tömegkulturális tevékenységbe. Különböző népszerű színházi, zenei színjátszói, olvasó- és filmklubok jönnek létre. Egyes kulturális, művelődési formák országos hálózattá szerveződnek. Élénk lett a népházak kulturális munkája. Mindez nem volt más, mint eleven, pezsgő, különböző közösségi formákban gyakorolt ismeretterjesztési, közművelődési tevékenység, amely szoros kapcsolatban állt a kommunista párt gyakorlati politikai tevékenységével. A párt minden erejét mozgósítva óriási erőfeszítéseket tett szervezeteiben, sajtójában, a népházakban, a politikai élet különféle szervezeteiben aktivistáinak agitációs tevékenységével és minden lehetséges módszerrel,

⁹ Pio Baldelli: „Politica culturale e comunicazioni di massa”, Pisa 1968, 290.

¹⁰ Uo. 291. (NB. Az ARCI az olasz tömegkultúra és közművelődés ma is működő szervezete, amelyet főként kommunisták irányítanak.) Hasonló folytonosságot mutat a „Nép kalendárium”, amelynek jelenlegi kiadója, a Teti nagy példányszámokban, ismeretterjesztői színvonalon folytatja a baloldali, elsősorban a kommunista irányú propaganda- és szépirodalom, tudományos művek publikálását.

hogy szembeszegüljön az obskurantizmussal, a kereszténydemokrata ideológiai-eszmei előretöréssel szemben. Az ideológiai harc valóságos tevékenységével igyekezett leleplezni az ellenfelet, annak tőkés érdekeket fedező magatartását. A legdurvább és legritimisebb szovjetellenes, antikommunista rágalmozgások időszakában a kommunisták védtek, magyarázták a szovjet fejlődés nagyszerű eredményeit, agitáltak a Szovjetunió és politikája, a népi demokratikus országok és a gyarmati felszabadító mozgalmak mellett.

Egyik jellemző példája ennek a sajátos politikai és kulturális szituációnak az 1948-as áprilisi választási kampány feszült légkörében Rómában megszületett „tömegszínház” mozgalom. Az OKP szekcióiban, kommunisták csoportjaiban keresve a kulturális kifejezéssel való aktuális politizálás eszközeit a párt propagandájának hatásosabbá tétele érdekében, a színházszínházhoz folyamodtak. 1949 októberében „Egy nép harcban” címmel Modenában, a rendkívül erőteljesen kommunista és gazdaságilag is virágzó vitális emiliei városban megtartották az első előadást, amely anyagiakban is megnyilvánuló jelentős sikert hozott. Ezután november 27–29 között Ferrarában megvitatták, hogyan lehetne szervezett keretek között fejleszteni a kommunista színházmozgalmat és 1950. február 15-től március 2-ig Bolognában húsz pártbizottság 24 küldöttének tanfolyamot szerveztek, akik Észak- és Közép-Olaszország városaiban 6750 kommunista, illetve szimpatizáns aktivistára terjesztették ki a mozgalmat. (Igaz, ebből 4 ezren a modenai provincia területén éltek.)¹¹

A „Nép kalendárium” folyóirat újabb kezdeményezésére, 1953. január 9–11-én tartják Milánóban, a népi kultúra kongresszusát, amelyen dolgozók, politikusok és értelmiségiek együttesen vitatkoztak a tömegkultúra feladatairól, az olaszországi közművelődés korabeli tennivalóiról. Kiemelkedik Giuseppe De Vittoriának, a baloldali szakszervezeti mozgalom (CGIL) vezetőjének hozzászólása, amelyben keresztes hadjáratot hirdetett az akkor még mindig széles körű analfabetizmus ellen.¹² A kongresszuson 1200-an kértek szót. Ezek 20%-a pedagógus, 19%-a hivatalnok, 23%-a munkás és paraszt, 10% pedig egyetemista volt. A kongresszuson képviseltette magát több mint száz helyi közigazgatási szerv, ugyanannyi film- és színházművészeti szervezet, körülbelül száz kulturális kör és könyvtár. A tömegkultúra feladatait a következő bizottságokban vitatták meg: ismeretterjesztési, könyv- és könyvtári, közösség és film, művészet és irodalom, iskola és analfabetizmus, üzemi újságok, közgazdasági és műszaki kultúra, folklór, a nők kulturális színvonalának emelése; fiatalok nevelése és népi turizmus. A bizottsági üléseken és plenáris vitákban sokoldalú elvi és gyakorlati útmutatásokkal, javaslatokkal segítettek a résztvevők a demokratikus, baloldali, marxista ihletésű kultúra hatásugarának növelését.

Olaszországban addig soha nem volt a tömegek körében olyan kitűnő feltételrendszere a marxizmus terjedésének, mint a 40-es évek végétől kezdve napjainkig. Vagy az OKP kezében, vagy közvetlen befolyása mellett működtek az említett „Nép kalendárium”-n kívül az Einaudi, a Milano-Sera, a Rinascita, az Edizioni sociali, a Cultura Nuova, az Editrice Coop könyvkiadók, amelyek tekintélyes példányszámokban jelentették meg Marx, Engels, Lenin, Sztálin klasszikus műveit és az aktuális politikai irodalmat.

¹¹ „VII. Congresso nazionale del PCI (documenti per i delegati)”, Róma é. n.

¹² Pio Baldelli: „Politica culturale ecc.”, 281. 1951-ben 5 456 005 analfabétát tartottak nyilván Olaszországban. (Lásd Enzo Santarelli „Italia analfabeta” c. írását; „Rinascita”, 1956/10.)

A „Rinascita” és az antifasiszta illegalitás legendás kiadványairól ismert Edizioni sociali egyesüléséből 1953-ban szerveződött meg a párt kiadóvállalata, az Editori Riuniti, amely óriási feladatokat vállalt magára – rentabilitásának biztosításán túl – a marxizmus klasszikusainak, a pártirodalomnak terjesztésében.

Megkezdtek Gramsci – a börtönből írt levelek 1946-os kiadását követően – posztumusz alkotásainak publikálását is 1948–51 között. Könyvvásárlási, olvasási és a népi könyvtárakat alapító akciók egymást érték. A párt sajtója már nem csak az eddig említett orgánumokat: az „Unitá”-t, a „Rinascitá”-t és a „Società”-t jelenti, hanem a „Noi donne” és valamivel később a „Vie Nuove” képes magazinokat is, amelyek több millió olasz állampolgár kezébe jutnak el. Az olasz kommunisták e folyamat kezdetekor vetik meg alapjait annak, amit Mario Sansone, a kor egyik polgári művelődéstörténeti specialistája nem kíván elismerni: azt nevezetesen, hogy a marxizmus kilép az OKP és a szocialista párt kereteiből és behatol az olasz tömegek viszonylag széles rétegeibe. Pontosan Sansone fogalmazásával ellentétben¹³ megállapítható, hogy a marxizmus Itáliában a továbbiakban már nem „szűk szektakultúra”, „pártkultúra”, avagy egyszerűen egy „sajátos ideológia”, hanem tömegek millióinak a tudatában kezdett el gyökeret verni, hogy később anyagi erővé, milliók életének, kultúrájának elidegeníthetetlen részévé váljon.

Mindennek nem mond ellent az, hogy ebben az időszakban a kommunista mozgalomban jelentkeztek a politika szektás, dogmatikus torzulásai. A fasizmus legyőzésében legnagyobb terheket viselő és legnagyobb áldozatokra kényszerített Szovjetunió, továbbá az egyes európai országok kommunista pártjai lettek céltáblái a legvadabb, a legelvakultabb politikai hajszáknak. Az antikommunista kampányok szításában, amint erre az OKP 1948-as dokumentuma is rámutat, fejlett tőkésországok vezető burzsoá csoportjai mellett a katolikus egyház vatikáni központja vitte a főszerepet. A vatikáni Szent Hivatal XII. Pius pápa jóváhagyásával és tevékenységével összhangban 1949 nyarán – nem sokkal a NATO létrehozása után, a „hidegháború” kulminálásakor – nagyon is anakronisztikusan a „kiátkozás” fenyegetésével igyekezett korlátozni a kommunista párt tömegek közötti befolyását. Egész sor tilalomfát állítottak a kommunisták és a velük rokonszenvezők közé. Tilosnak minősült mindenekelőtt a kommunista pártba belépni, tevékenységét bármilyen módon támogatni; kommunista irodalmat közreadni, olvasni, terjesztetni, avagy főként szerzőséget vállalni ilyennek a megszerkesztésében.¹⁴ Hiába rendelkezett az OKP V. kongresszusán elfogadott szervezeti szabályzatával és általános politikai irányvonalával, amelyek kizárták a vallásháborút mint eszközt a politikai konfrontációra: az egyház a kommunista pártban látta legfőbb ellenségét, és a konfrontáció módszereit választotta. Az OKP vállalta ezt a harcot, mert az ideológiában nem ismert el kompromisszumot a reakciós idealizmus javára. A marxizmus eszméit nem rendelte hátrább, a politikai visszavonulás sáncaiba.

1949. augusztus 12-én, közvetlenül a Szent Hivatal kiátkozással fenyegetőző állásfoglalása után közli az „Unitá” a párt vezetőségének a kulturális munkára vonatkozó,

¹³ „Dieci Anni dopo 1945–1955”, Bari 1955, 520. Mario Sansone írja: „... a szocialisztikus kultúra megmaradt túlnyomóan pártkultúrának és ideológiának.”

¹⁴ Vö.: „Új- és legújabbkori egyetemes történet szöveggyűjtemény”, 3, Tankönyvkiadó, Budapest 1971, 395–396.

újabb határozatát. „Az imperialista és klerikális obskurantizmus ellen” című dokumentumban megállapítást nyer az a tény, hogy folytatódik a támadás a modern, demokratikus, nemzeti, laikus kultúra ellen.¹⁵ A dokumentum szerkesztői kifejtik, hogy ez a támadás minden modern tudományos világfelfogás, a kritikai gondolat minden formája ellen irányul. A klerikális körök a haladó kultúrával szembehelyezik a természetfölötti és az irracionális eszmei áramlatokat, a „földöntúli” eszmények kommercializált kulturális „szolgáltatásait”, kiiktatják azokat a világnézeti felvilágosításokat, „amelyek célja az ember saját megismerő, munkálkodó képességébe vetett bizalom megvonása, amely szerint az ember képes lenne ezen a földön humánusabb jövőt meghódítani magának. A klerikális obskurantizmus újból, visszatérően szembehelyezi a maga középkori tekintélyelvét, dogmatikus intoleranciáját, egyházi fenyegetéseit és tilalmait mind a kulturális, mind a politikai és forradalmi síkon való minden újító erjedés ellenében.”^{15*}

A párt vezetése aprólékosan, kilenc pontban, praktikus részletezéssel jelölte meg a kulturális harc feladatait:

- a) a demokratikus könyvkiadói termés rendszeres felhasználása;
- b) tudományos, közgazdasági és műszaki argumentumokról rendszeres konferenciák szervezése nem csupán a nagyobb központokban, hanem városnegyedenként, minden faluban és az értelmiségiek (orvosok, agronómusok, mérnökök, tanárok, tanítók) és a kulturálisan kvalifikált elemek széles mozgósításával;
- c) a „Nép kalendárium” köreinek és a népi egyetemek kurzusainak szervezése;
- d) a kultúra ifjúsági olimpiáira a diákok és dolgozók tömeges részvételének megszervezése;
- e) a művészeti, irodalmi, tudományos produkciók, a kultúra és irányzatainak témáiról viták szervezése;
- f) rendezők és színészek részvételével találkozók szervezése a legfontosabb filmekről: a filmkörök terjesztése;
- g) terjesztése és szervezése mindazoknak a kulturális tevékenységeknek, amelyekben a legközvetlenebb formákban valósul meg a néptömegek részvétele (színjátszó-, kórus-, zenekari stb. tevékenységek);
- h) művészeti kiállítások, előadások, koncertek kezdeményezése népszerű jelleggel, ami elősegíti a vitát, a közvetlen kapcsolatot az alkotók és a néptömegek között;
- i) Olaszország–Szovjetunió Társaság tevékenységének fejlesztése.^{15*}

Az OKP kultúrpolitikai erőfeszítéseivel, a tömegkultúra szerteágazó problémáinak kulturális irányvonalának tengelyébe állításával sem érhetette el azt, hogy az olasz tömegek általános kulturáltsági foka és színvonala lényegesen emelkedjék és változzék meg. A befolyásolása alatt levő milliók nem jelentették az egész olasz társadalmat. Az olasz társadalom többségére a hivatalos, állami kulturális politika hatott, amely legfőbb feladatának tartotta a demokratikus, haladó, szocialista szellemű kultúra terjedésének megakadályozását. Ezért kontrollálta – cenzúrával is – a művészeti életet, de más területeken is felvette a harcot a munkásosztály kultúrája és kultúrpolitikai munkája ellen, a kommunista párt ellen.

Az állami rangú kulturális irányítás megtorpanást tudott előidézni a filmművészet lendületes fejlődésében. Elképesztő mértékben sikerült visszafejlesztetniök a színházi

¹⁵ „L'Unità”, 1949. augusztus 12.

életet. Olaszországi nagyvárosok egész sorában – olyanokból mint Torino, Firenze, Bologna – szinte kihalt a színművészet, csupán a legkiemelkedőbb együttesek tudták fenntartani magukat.¹⁶ Egyik alapvető művészetpolitikai törekvése a kereszténydemokrata kulturális irányításnak néhány vezető alkotó korrumpálása volt. Írókat, rendezőket, művészeket bőkezű ösztöndíjakkal utaztattak külföldre, elsősorban az Egyesült Államokba azzal a céllal, hogy érdeklődésükben és világlátásukban döntő változásokat eszközöljenek. Eklatáns példa erre Vittorio de Sica esete, akit ezzel a módszerrel szakítottak el radikális baloldali alkotótársától, a forgatókönyvíró Cesare Zavattinittól. De Sica művészi fejlődését a polgári giccs zátonyára futtatták: elérték, hogy realista, katartikus művészeti elveit és koncepcióját feladva a szórakoztatás műfajában élje ki ambícióját.

A kereszténydemokrata vezetést történelmi mulasztások súlya terheli az iskolaügy vonatkozásában, amint ezt az egy évtized múltán kirobbanó igen mély és mind a mai napig tartó válság megmutatta. Az iskolaügy hiányosságai jelentősen meghatározták a tömegek kulturálódásának általános helyzetét, az olasz közművelődés súlyos tehertételeit. A kereszténydemokrata kormányok nem folytattak a tömegek korszerű műveltségének emelésére irányuló közművelődési politikát, ez egyszerűen nem állt érdekükben. Olaszországban és a világban bekövetkezett változásokkal, a szocializmus észméivel és valóságával összefüggő ismeretanyag terjedése, amely nélkül elképzelhetetlen lett volna korszerű művelődési programokkal operálni, ellentétes volt ezeknek a kormányoknak alapvető politikai céljával, a baloldali visszaszorításával. Közművelődési tevékenységet – erejükhez mérten – az egyes politikai pártok végeztek politikai, mozgalmi eszközökkel. Természetesen a kereszténydemokrata párt is – harcban a munkáspártokkal – kifejtett ilyen tevékenységet, pontosan azért, hogy ellensúlyozza a kommunista és szocialista párt kulturális munkájának hatását.

Az olasz társadalom összképe közművelődési szempontból – nem kell külön hangsúlyozni – rendkívüli sajátosságokat produkált. Jelentékeny tömegek mindenoldalú kulturális befolyásolás alól csúsztak ki, illetve egy részük az egyházi formák – amelyek egyet jelentettek a kereszténydemokrata párt törekvéseivel – legsilányabb, legelavultabb keretei között elégtették ki kulturális igényeiket. Ezek a tömegek ki voltak téve az állami és burzsoá kézen levő tömegtájékoztatási eszközök információs özönének és manipulációjának. Milliós tömegek kulturális élete ebben az egyetlen formában és pótszerben nyert kielégítést. A közművelődést háttérbe szorította a közvélemény formálása. Ez a helyzet igen sajátossá tette az ideológiai osztályharc feltételeit. Ez a sajátosság abban volt, hogy milliós tömegek ki voltak rekesztve valós ismeretek és összefüggések megszerzésének lehetőségeiből, viszont eléggé széles körű informálódási lehetőségek álltak a rendelkezésére, még ha ezek manipulációs szempontoknak alárendelten működtek is. A párt hatékony eszközzel – saját sajtójával – harcot folytatott a manipuláció ellen. A párt kezdeti törekvése az volt, hogy ellensúlyozza a manipuláció hatását, és ha ezt a kérdést folyamatában és sokoldalú tényszerűségében szemléljük, meg kell állapítanunk, hogy tagadhatatlan eredményeket ért el. Ma Olaszországban a kommunista sajtóra odafigyel a közvélemény. A burzsoá sajtó nem manipulálhat ma már olyan átlátszó módon,

¹⁶ Vito Pandolfi („Teatro italiano contemporaneo 1945–1959”, Milánó 1959) mindössze tizenegynéhány színházi társulatról, illetve csoportosulásról számol be ebben a korszakban.

mint az 50-es években. Ennek a ténynek osztályharci értékét és eredményét értékelni igazán a folyamat kezdetére való történelmi visszatekintés alapján lehetséges. A burzsoá sajtó könyörtelenül dolgozott ebben a harcban. Támadott, bírált minden olyan jelenséget, amely a szocialista eszmével és gyakorlattal függött össze. Mindenekelőtt a szocialista országokban kialakult valóság ellentmondásait, a nyugati közvélemény előtt feltűnethető hibákat és a tényleges fogyatékosságokat, hibákat, az objektív fejlődéssel járó buktatókat és rendellenességeket bemutató tendenciája került az ideológiai harc kereszttüzébe. A szocialista országok kulturális életével – a pártirányítással, a szocialista realizmusra vonatkozó formális korabeli esztétikai posztulátumokkal – kapcsolatos felületes információk és értékelések is gyakran váltak az ideológiai viták tárgyává a különböző sajtótermékekben.

IDEOLÓGIAI ÉS KULTURÁLIS VITÁK AZ OKP KORABELI GYAKORLATÁBAN

Az ideológiai, kulturális fogantatású viták felölelték természetesen az olasz kultúra belső problémáit is. Mint látni fogjuk, továbbra is egyik központi kérdés, amint ez már a Politecnico-vita¹⁷ esetében is így volt: a politika–kultúra viszonyának értelmezése. De ezen belül is számos kulturális és művészeti műhelygond került napirendre a neorealizmussal kapcsolatosan. Egyfelől a neorealizmus válságba jutott a politikai-társadalmi helyzet alakulásával párhuzamosan, ugyanakkor mint művészeti irányzatot az irodalomtörténészek, kritikusok alaposabb filológiai-esztétikai vizsgálódás tárgyává tették és ezek szigorú mércéje – részben polémiában az ünnepélyeskedő, kritikátlan megítélésekkel – felszínre hozta azokat a kétségtelen esztétikai értéktelenségeket is, amelyek szükségszerű velejárói voltak a nagy ütemű antifasiszta fellendülés álértékeket is mozgósító jelenségeinek. Ezek az álértékek megnyilvánultak bizonyos közvetlen, irodalomellenes, népieskedő, helyenkénti dialektális, nemegyszer zsargonszerű kifejezések átvételében és alkalmazásában. Az irodalmi megoldások egy része így módon nélkülözötte a nyelvi-filológiai felkészültséget és állást foglalt a széppróza maradandó hagyományaival szemben a „dolgok” közvetlen ábrázolása mellett, ez azt eredményezte gyakran, hogy egyes „szerzők” rosszul írtak, ocsmány kifejezéseket használtak, ebből kívántak egy új típusú „retorikát” alkotni. Ezek a jelenségek kiváltották jelentős irodalmi, művészeti szaktekintélyek ellenzését, heves bírálatát. Mindez természetesen éles ideológiai köntösben jelentkezett, érintette az ideológiai „frontvonalakat”, az ideológiai és politikai elkötelezettségeket. Kellő differenciálásra volt szükség, amit a kommunista kritikusok többsége felkészülten és jól oldott meg. Az irodalmi-művészeti életben viszont ezek a viták, a kritikai álláspontok és minősítések kiváltották az elkötelezettségről való lemondás tendenciáját is, ami a valóságtól való művészi elmenekülés új formáját öltötte. Az OKP ezekben a vitákban, kritikusai révén, higgadtan és irodalmi eszközökkel vett részt. Természetszerűleg politikai érdekét érvényesíteni óhajtotta. Ez a magatartás különös-

¹⁷ A „Politecnico” Milánóban az OKP támogatására és ösztönzésére 1945. szeptember 29-én jelent meg hetilapként. Szerkesztője, Elio Vittorini az antifasiszta neorealizmus, majd az új-avantgarde irányába forduló kiváló író volt, aki a kultúra (elvont) autonómiájának kérdéseiről folytatott hasznos, tanulságos vitát a fiatal Mario Alicatával és Palmiro Togliattival. A politika–kultúra viszony azóta is visszatérő tematikájának ma is egyik kiindulási pontja ez a vita az olasz értelmiség köreiben.

képpen jellemezte a pártot, ha a nemzetközi kommunista mozgalom érdekeinek védelméről volt szó.

Az OKP-t a szocialista országok iránti teljes szolidaritás jellemezte ebben az elkeseredett ideológiai küzdelemben. Emilio Sereni, a kulturális politikáért felelős pártvezető mondotta Bolognában az 1949-es szovjet–olasz barátsági rendezvények befejező konferenciáján tartott előadásában: „... mégis mindig igaz marad, hogy a szocialista humanitás új kultúrája és tudománya képviselik mintegy az osztályharc bekoronázását, a kiteljesedett formát, amelyben ez a harc kifejeződik és megvalósul a történelmi cél, ami egy új humanizmus, egy új humanitás, egy új ember megteremtése”.¹⁸ Beszédében állást foglalt a szovjet kultúrpolitikai irányítás elvei – a kultúra pártossága, a pártirányítás szerepe – és eredményei mellett. Az OKP kiállt tehát az olasz közvélemény előtt és támogatott minden jó vagy rossz ügyet, amely a szocialista országok életében, valóságában fogant, a zsdánovi irányítású kulturális politikát is. Luciano Gruppi írja idevágóan: „... semmilyen rés nem maradhatott nyitva a szovjetellenesség behatolására, avagy olyan jelenségek előtt, amelyek igen súlyos bizalomveszteségek lettek volna”.¹⁹

A szocialista országokhoz való viszony kérdése kiindulási pont és vízválasztó volt egyszerre. A két világrendszer általános konfrontációja idején a Szovjetunió és a szocialista országok képezték az egyetlen biztos zálogát a szocialista erők további előretörésének. Ez minden kétséget kizáróan így van ma is, ellenben a konfrontáció és a kölcsönös elzárkózás helyébe a békés koegzisztencia, a két világrendszer versenye, az együttműködés sokoldalú kapcsolatrendszere lépett. A szocialista országokról a nem szocialista világban differenciált kép alakult ki, amelynek alapján az OKP levont egy sor következtetést és kidolgozta a maga önálló irányvonalát. Az OKP politikája többek között az 50-es évek kultúrpolitikai kérdéseinek kritikus elemzéséből is sokat merített. Mindez nem ok arra, hogy az 50-es évek kommunista mozgalmának történelmi-politikai küzdelmeinek értékelését aktuális, jelenkori viták elvi fényében végezze el ma az OKP egyik vezető ideológusa. A Szovjetunió és a szocialista országok ma sem fideizmust várnak el a testvérpártoktól, hanem a proletár internacionalizmus elviségén nyugvó szolidaritást. Más kérdés az, hogy a fejlődés, az erőviszonyok megváltozása új politikai irányvonalat tett lehetővé és szükségessé; ezzel párhuzamosan felszínre kerültek múltbeli hibák és tévedések, revízió alá kerültek egyes kérdések leegyszerűsítő elemzései, amelyeknek a maguk idején megvolt a magyarázata. Mindez indokolta a politikai irányvonal korszerűsítését, folytonos korrekcióját. Ennek alapján azonban a mozgalom korábbi fejlődési szakaszainak állapotmeghatározóit nem lehet megtagadni. Ez a mozgalom diszkontinuitásának teóriájával lenne egyenlő. Gruppi imént idézett írásában írja: „A Szovjetunióhoz való viszony magában foglalta... a fideizmus számos elemét: korlátokat, a szocialista társadalom súlyos hibáit is megmagyarázhatták könnyen azokkal a hallatlan nehézségekkel, amelyekkel a szovjet rendszernek szembe kellett néznie. Eközben még nem ragadták meg a kritikai tudat elégtelen fejlődése folytán, a történelmi folyamat keménysége okozta deformálódásokat és emberek hibáit...”

„... a szovjet életből nem csak az egyetlen lényegi vívmányt valorizáltuk: nemcsak a szűken vett politikai funkciót, de a párt eszmei, nevelői funkcióját, azt a képességét, hogy

¹⁸ Emilio Sereni: *Scienza, marxismo, cultura*, Róma 1949, 15.

¹⁹ P. Togliatti: „La politica culturale”, Róma 1974, 27. (Luciano Gruppi előszava.)

szoros viszonyt teremtsen a politikai folyamat és az eszmék szintjén való megnyilatkozása között: hogy megvalósítson egy hegemoniát, és mint ilyen kulturális síkon is meg kell valósítani a társadalomnak mint totalitásnak egy magasabbrendű felfogásában. De igazolást nyert a különböző síkok összekeverése is, amely a párt vezető szerepének akciójában gyakorolt hatást. Kevésbé érvényesült a politika és kultúra közötti közvetítés, az elméleti kutatás, a művészi kutatás, ami szintén létezik, és amit meg kell óvni a társadalmi élet egészének egyidejűleg tagolt és egységes látásában. Íme akkor az olasz kommunista párt ezért védi az SZKP Központi Bizottságának határozatait és beavatkozásait az irodalom, a filozófia, a zene, a biológia területére és nem tudja fenntartani azokat a megkülönböztetéseket, a közvetítésnek azt az érzékét, amelyek azonban benne vannak Togliatti beszámolójában a VI. kongresszuson.²⁰

Gruppi módszere és értékelése elvileg és történelmileg nem fogadható el, azonban nem ok nélkül merül fel a kérdés, hogy vajon tartható volt-e az OKP részéről az 50-es évek kulturális vonalvezetése a későbbiekben, amikor közvetlenül már azokban az időkben is fehéren-feketén bebizonyosodtak – olasz sajtópolémiaikban is – a zsdánovi kultúrpolitikai irányítás hibái? Az egész nemzetközi kommunista mozgalom szektás-dogmatikus hibái erősen éreztették hatásukat az OKP kulturális politikájában is. A kialakult irányvonal zavarokat okozott a párt és az értelmiség viszonyában. Elég hivatkozni Togliattinak ezúttal egy zenetudóssal, Massimo Milával való vitájára 1949 végén.

*

Massimo Mila, a szovjet zeneszerzők 1948-as moszkvai első országos kongresszusán, az elnöklő Zsdánovot felszólalásáért zenei kérdésekben egyenesen tudatlannak és illetéktelennek minősítette. Zsdánov elítélte a formai kísérletezést, a modernista törekvéseket képviselő szerzőket, ideértve Sosztakovicst is.²¹ Mila jogos kritikai észrevételeket tett, de ugyanakkor nem tudván kilépni a művészet autonómiájának hagyományos zsákutca vezető értelmezésének bűvköréből, kétségbe vonta annak jogosultságát, hogy a párt a Szovjetunióban vagy más kommunista párt bárhol zenei, avagy művészeti kérdésekbe beleavatkozzék.²²

Togliatti vitába szállt ezekkel a nézetekkel, és természetesen követve a nemzetközi kommunista mozgalom korabeli monolitikus egységének mechanizmusát Zsdánov tekintélyéért is sikraszállt. Érvei azonban meglehetősen sikerületlennek bizonyultak. Még csak az olasz hangversenyéletről sem rendelkezett kellő tájékozottsággal, innen eredő tévedéseivel rontotta esélyeit az egyébként is vesztesre ítélt csatában.²³ Togliatti ebben a

²⁰ Uo. 28. (Az OKP 1948-ban tartott VI. kongresszusáról van szó.)

²¹ Vö. „Rassegna musicale”, 1949/3, 247. (M. Mila recenziója Alexander Werth „Musical Uproar in Moscow” c. könyvéről.)

²² P. Togliatti: „La politica culturale”, 28. (Előszó.)

²³ „A moszkvai gyűlésen a zene különös elfajulását bírálták, azt, amit ma a normális emberek többsége kritizál és visszautasít. (Vagy nem vette észre Massimo Mila, hogy még a kifinomult ízlésűek koncertjein is elkezdének kiabálni Schönberg és fütyülni Malipiero hallatára.” („Rinascita”, 1949/10. Roderigo di Castiglia aláírással.) A következő szám közölte M. Mila válaszát és Togliatti újabb írását. Mila írta: „Hol él Roderigo di Castiglia? Talán Kasztíliaiban, talán Oroszországban; bizonyára nem Olaszországban... Olaszországban abbahagyják Schönberg kikiabálását és Malipiero kifütyülését.”

vitában kénytelen volt „sportszerűen állni az ellenfél ütését”.²⁴ És amikor valamivel később Massimo Mila javasolja a német kommunista zeneszerző, Hans Eisler megszólaltatását a „Rinascita” hasábjain, akkor Togliatti politikusan jár el, közli Eisler írását, amelyben a „zenei nyelvet és kommunikációs képességének problémája más módon, gazdagon és magas szinten vetődik fel”.²⁵ Togliatti érdeme valójában ebben a vitában az, hogy nem zárja le azt adminisztratív-politikai eszközökkel. Togliatti és a párt nem alkalmazott más értelmiségi vitapartnerekkel szemben sem ideológiai-politikai nyomást, retorziót, szankciókat. Togliatti maga ez idő szerint Roderigo di Castiglia aláírással írja glosszáit, vitacikkeit, mintegy a magánember köntösében, nem mint a párt főtitkára, ami enyhített a viták élességén és nyomasztó jellegén. A szektás viszonyok között is fennmaradt az értelmiség számára a vita lehetősége a kommunistákkal, ami részben védte az OKP-t a fokozódó izolációs kísérletektől és a kommunista politika akkori velejárójaként jelentkező elzárkózástól, begombolkozástól is.

Az értelmiségnek viszont kibővült az érvelési anyaga, nagyobb lett a pártot érintő kritikai felület; az értelmiségi kérdésfeltevésekre a párt nem tudott minden esetben pozitív válaszokkal reagálni, s ez taszította az értelmiség egyes csoportjait.

Az értelmiség és a kommunista párt viszonyában a Togliatti–Milva-vita felfed előttünk bizonyos problémákat, bizonyos gondokat, a 45 utáni szituációtól eltérő jellegű súrlódásokat és konfliktusokat. A kérdés egészének vizsgálatára nem vállalkozhattunk. Az eredeti források feltárhatatlanságának és ezek feldolgozásának hiányában az értelmiség politikai mozgásának nyomonkövetésében az egyes bennünket érdeklő tendenciák megjelölésére szorítkozunk.

Az látható volt a háborút, az ellenállást és a kommunista párt megerősödését követően, hogy az értelmiség – nem egészében – jelentős csoportjai és rétegei balra tolódtak. Sokan beléptek a kommunista pártba, vagy állásfoglalásaikkal, magatartásukkal a párt vonzási övezetében helyezkedtek el. A szocialista párt is elkönnyvelhetett magának szép számmal értelmiségieket, a kiemelkedőek közül is. (Pl. a volt akciópárti De Martino, a közelmúltig főtitkár, vagy Franco Fortini, a költő stb.) Mások pedig balratolódásuk közben politikai pártoktól független pozíciókat foglaltak el, mint például Carlo Levi. Ilyen típusú politikussá vált az Akciópárt felbomlása után Ferruccio Parri is. A közéletben teljes aktivitással résztvevő Parri, Levi és mások mögött számottevő, egymástól persze elkülönülő értelmiségi csoportok és alakzatok öltöttek testet.

A kommunista párt kiterjedt, bár nem minden esetben megbízható kapcsolatokra tett szert az értelmiség körében. Kétségtelen tény az is, hogy a „minden esetben” tulajdonképpen in extremis értendő: az olyan pillanatra, mint 1956, amikor az átélt válság hatása alatt az értelmiségiek egyike-másika (nem kevesen) a megbízhatóság, az elkötelezettség iránti odaadási hűség próbáján elbukva nem tudta vállalni a kommunista párthoz való tartozást és szakított vele.

²⁴ P. Togliatti: „La politica culturale”, 29.

²⁵ Uo.

A párt és az értelmiség jó kapcsolatára igen pozitív hatást gyakorolt Gramsci „Börtönfüzeteinek” kiadása 1948 és 1951 között. A „Börtönfüzetek” megjelentetése politikai és művelődéstörténeti momentum volt Olaszország életében, amely a marxizmus egész olaszországi történelmi perspektívájában szemlélendő.

Ismeretes az, hogy Itáliában milyen bonyolult ideológiai útvesztőkön keresztül tört utat magának a marxizmus. Andriano Seroni írja erről azt, hogy „az első olasz marxistának, Antonio Labriolának a tudományos munkássága elveszett az őt követő csendben és Croce a marxizmus végéről beszélhetett. Az avantgarde érdekesebb mozgalmait, mint amilyeneknek Prezzolini „Voce”-ja állt az élén, nem hagyták figyelmen kívül a szocializmust, de teljesen kívülrekedtek a tudományos szocializmus ismeretén. Az I. világháború utáni években sem terjedtek Itáliában Lenin írásai, ami ellenben más országokban megtörtént. Másrészt a szocialista mozgalom a pozitivizmus befolyása alá került és a fiatal Gramsci által elkezdett harcnak nem volt következménye a bekövetkező események miatt és az ő fundamentális vitája a crocei filozófiával csak az újabb háború utáni időkben vált ismertté, amikor kiadták a „Börtönfüzeteket”.²⁶

Gramsci több helyen is ebben az általa alapvetőnek tartott vitában felveti egy „Anti-Croce” megírásának igényét, amit ő maga szerves műben börtönélete során nem valósíthatott meg, de a „Börtönfüzetekben” lépten-nyomon elszórt kritikai elemzések és megjegyzések a crocei filozófiáról végeredményben a „Börtönfüzeteknek” pontosan ezt az „Anti-Croce” funkcióját is megszabják. Gramscival rajzolódna ki az olasz kulturális-értelmiségi világban a crocei idealista hegemonia helyén egy új, a marxizmus, a munkásosztály ideológiájára építendő hegemonia alapjainak a körvonalai, jóllehet az új, baloldali ideológiai hegemonia kiépítésében Croce után meg kellett küzdeni az egzisztencializmussal és más modern polgári eszmeáramlatokkal is, amelyek Croce helyén egyre inkább tételeződtek mint a marxizmus ellenfelei. Gramsci a marxizmus általános rendszerén belül sokoldalú gondolatébresztő munkásságával tulajdonképpen ehhez is hozzájárult. Jelentőségének mérlege azonban abban vonható meg, hogy az OKP stratégiai koncepciójának – ezen belül kulturális vonalának – alapvetését végezte el, s műveinek posztumusz publikálásával is nagy lendületet biztosított az OKP politikája fejlődéséhez.

Alapvető – s a II. világháború utáni szituációban is az érvényesség szintjére emelkedő – stratégiai kiindulás, Gramsci részéről az, hogy elvégzi az olasz, és bizonyos fokig általánosítottan a nyugat-európai osztályharcú sajátosságok elemzését. Felveti, hogy Nyugaton az I. világháború utáni forradalmi válság nem szült győztes proletár szocialista forradalmakat, sőt Olaszországban és Magyarországon uralomra jutott a fasiszmus (másutt is jelentkezett a veszélye), ezért szükségesnek látja a probléma nyugat-európai, nemzeti okainak feltárását.

Kelet és Nyugat társadalmi viszonyainak, a történelmi-politikai feltételrendszer eltéréseinek, különbségeinek elemzéséből indul ki. Ezt írja: „Azt hiszem, Ilici megértette, hogy a Keleten 17-ben győzelmesen alkalmazott manőverező háborúról át kell térni az állóháborúra, mert Nyugaton csak ez lehetséges: itt – amint Krasznov megjegyzi – a hadseregek rövid idő alatt mérhetetlen mennyiségű löszert halmozhatnak fel, s a

²⁶ Adriano Seroni: „Il decadentismo”, Palermo 1970, 57–58.

társadalmi keretek még mindig képesek arra maguktól, hogy kitűnően felszerelt lövészárkokká legyenek. Azt hiszem ezt jelenti az 'egységfront' formulája, amely megfelel a Foch egységes parancsnoksága alatt álló egyetlen antantifront koncepciójának. Illicinek azonban nem volt ideje rá, hogy formuláját elmélyítse, még ha figyelembe vesszük is, hogy csak elméletileg mélyíthette volna el, miközben a voltaképpen megoldandó feladat nemzeti jellegű volt, azaz megkívánta a terep felderítését, valamint a polgári társadalom elemei által képviselt erődítmény- és lövészárkok-elemek rögzítését stb. Keleten az állam minden volt, a polgári társadalom pedig kezdetleges és kocsonyás; Nyugaton az állam és a polgári társadalom között helyes volt a viszony, s valahányszor az állam megremegett, mögötte mindannyiszor feltűnt a polgári társadalom erőteljes szerkezete. Az állam csupán előretolt lövészárkok volt, mögötte az erődítmények és kazamaták erős láncolata; ez a helyzet államunként erősebben vagy gyengébben érvényesült, az nyilvánvaló, de éppen ezért volt szükség a nemzeti jelleg gondos felderítésére.”²⁷

Gramsci 1922. június 23-án érkezik Moszkvába, ahol a Kominternben 1923 novemberéig képviseli az olasz pártot. Tanúja és hallgatója volt tehát Lenin utolsó Komintern-beli beszédének 1922. november 13-án, a IV. kongresszuson. Erre visszatekintve börtönében, 1930 folyamán vetette papírra fentebb idézett gondolatait. Lenin a kommunista pártok általános taktikájára vonatkozóan, amelyet már az előző kongresszus a munkásegységfrontban jelölt meg, a következőket fejtette ki: „... jóformán egyáltalán nem vettük fontolóra az esetleges visszavonulásnak és e visszavonulás biztosításának kérdését. Márpedig ez olyan kérdés, amelyre ma, amikor ilyen gyökeres változások mennek végbe az egész világon, mint a kapitalizmus megdöntése és a szocializmus építése a velejáró óriási nehézségekkel, feltétlenül figyelmet kell fordítanunk. Nekünk nem csak azt kell tudnunk, hogyan cselekedjünk, amikor közvetlenül támadásba megyünk át és a támadással győzelmet aratunk. Forradalmi időben nem olyan nehéz ez, de nem is olyan fontos, vagy legalábbis nem ez a döntő. Forradalom idején mindig vannak olyan pillanatok, amikor az ellenfél elveszti a fejét, és ha ilyen pillanatban rontunk rá, akkor könnyen győzelmet arathatunk. De ez még semmit sem jelent, mert ellenfelünk, ha eléggé kitartó, jó előre erőket gyűjthet össze stb. Ebben az esetben könnyen kiprovokálhatja, hogy támadjunk, és aztán sok évvel visszavethet bennünket. Ezért úgy vélem, igen nagy jelentőségű az a gondolat – mégpedig nemcsak elméleti szempontból –, hogy elő kell készítenünk a visszavonulás lehetőségét. Gyakorlati szempontból is fontos, hogy mindazok a pártok, amelyek arra készülnek, hogy a közeljövőben közvetlen támadásba menjenek át a kapitalizmus ellen, már most gondoljanak arra is, hogyan biztosíthatják maguknak a visszavonulást.”²⁸

A visszavonulásról és az újabb támadásba való átmenetről szóló lenini gondolatok jelennek meg Gramscinál a katonai terminológiából kölcsönzött politikai értelműre változtatott kategóriákban, mint a manőver, azaz mozgóháború és állóháború. Gramscit az foglalkoztatja, hogy a fejlett nyugati társadalmak osztályharca – miután a burzsoázia nagyarányú ellentámadásával, a munkásosztály visszavonulásával és az általános forradalmi krízis lanygulásával egyre inkább a világháborúban alkalmazott állóháború megmerevedett frontvonalaira emlékeztetett – miként alakítható át eredményes, a

²⁷ A. Gramsci: „Quaderni del carcere”, 866.

²⁸ Lenin Összes Művei 45, Kossuth, Budapest 1975, 284.

pozíciók és végső fokon a hatalom megszerzésével együtt járó manőverező, mozgóháborúvá. Közbeveti a nyugati polgári társadalmak (società civile) jellegzetességeit. Összehasonlítja ezeket a keletiekkel.

A nyugati társadalmi-politikai viszonyok előrehaladottabbak, tagoltak, fejlettek, a politikai intézményrendszer, a társadalmi tudatformák is struktúrákat alkotnak. Az, ami Keleten „kezdetleges és kocsonyás”, az Nyugaton változatos módon és országról országra eltérő sajátosságok között már átment a polgári társadalom intézményeibe, szervezeteibe, gazdasági, politikai, jogi, kulturális és ideológiai tagozódásaiba. Az osztályharc és a hatalom meghódítása más módszereket követel ezekben az országokban, mivel az állam itt nem jelent „mindent”. A polgári társadalom politikai-hatalmi viszonyai az államon kívül kifejeződtek az állam körüli erős „lövészárkok”, „kazamaták”, „erődítmények”, védvonalakban. Az osztályharc ezek mentén jól kiépült pozíciókért folyt, amelyek mind külön tételt jelentettek, és amelyek megszerzéséért a leszúrt tanulságok alapján új típusú politikai küzdelmeket kell indítani, amint ezt Gramsci felvetette. A nyugati polgári társadalmak hatalmi-politikai pozíciói, a gazdasági élet mellett az ideológiában, a kultúrában, az emberi fejekben, a társadalmi tudatban, a kulturális szervező munkától, az iskolai neveléstől, a vallástól, a sajtópropagandától, a politikai intézmények és szervezetek agitációjától befolyásoltan húzódnak. Ebben a nyugati burzsoázia társadalomirányítói és szervezői képessége, ereje is megnyilvánult. Nyilvánvalóan Keleten sem volt abszolúte „minden” az állam, de ami az államon túlmenően alkotta volna a megfelelő politikai-hatalmi-társadalmi kohéziós szilárdságot, az még „kezdetleges és kocsonyás” volt. Ezért volt az, hogy a cári uralkodói szisztéma ostobának, a nyugati burzsoázia pedig rafináltabbnak tűnt fel. A szubjektív oldalakat felnagyították a társadalmi-történelmi fejlődés objektív tényezői. Amikor a cári uralkodó osztály visszavonulási és manőverezési lehetőségei kimerültek, a nyugati burzsoa hatalmak még mindig találtak maguknak mozgásterepet és tartalékokat. Manővereztek, visszavonultak és ellentámadásba lendültek. Közülük a legkétségbeesettebbek és legfenyegetettebbek – először a magyar, később az olasz, majd a német – a fasiszmus manőveréhez folyamodtak, a fasiszta mozgalom valószínű „mozgóháborújával”, rohamaival mérték csapást a munkásosztályra. Az egységszöveg taktikája mint alternatíva egyre erőteljesebben került napirendre,²⁹ eredeti anti-imperialista tartalma később kiegészült az antifasisztával. A fasiszmus új jelenség volt, újdonságait azonban a hagyományos polgári rend struktúráiban terjesztette el új módszerekkel, erőszakkal, kíméletlen diktatúrával, látványos és folytonos „mozgóháborúval” politikai, később pedig katonai értelemben is. A polgári társadalmak totalításában építette ki uralmát. A tagolt polgári rend minden ízébe, minden eresztékébe betört és befészkelte magát. Az antifasiszta harc céljából aktuálisabb lett, mint bármikor korábban a polgári társadalom politikai-hatalmi viszonyainak, struktúráinak és pozicionális tagozódásának tanulmányozása. Gramsci „Börtönfüzeteinek” ilyen értelemben is vannak történelmi értékei, ezek azonban akkor nem materializálódhattak, ellenben amikor felismerései napvilágra kerültek, az antifasiszta harc szükségszerű állomását követő új fázis politikai pozícióharcai szempontjából lettek aktuálisak. A fejlett polgári társadalom viszonyai között hogyan juthat a munkásosztály új és új pozíciókra, végül hatalomra? Ebben a kérdésfeltevésben segítettek sokat Gramsci börtönbeli elmélkedései az OKP-nak.

²⁹ Vö. „A Kommunista Internacionálé története”, Kossuth, Budapest 1971, 161.

Elősegítették a felkészülést az antifasiszta harcot követő új politikai osztályküzdelmekre, új politikai pozícióharcokra, ugyanis, amint az I. világháború, úgy a II. világháború után sem sikerült az olasz munkásosztálynak meghódítania a hatalmat.

Gramsci a „Börtönfüzetekben” dolgozza ki azt a koncepcióját, amely szerint választ kapunk arra, hogyan kell a burzsoá viszonyok között megkezdeni a politikai és kulturális szervező munkát, az eszmei nevelést stb., amelyet eddig szisztematikusan csak a burzsoázia végzett, de amelynek hegemoniáját pontosan ezen az úton lehet megtörni. Új hegemoniát, a munkásosztály hegemoniáját kell megteremteni. Egyedül hegemoniája révén válhat a munkásosztály vezető osztállyá még a hatalom meghódítása előtt. „Egy társadalmi csoport, mielőtt meghódítja a kormányzati hatalmat, vezetővé válhat és vezetővé kell válnia (ez magának a hatalom meghódításának egyik legfőbb feltétele); és utána, amikor gyakorolja a hatalmat és erősen tartja kezében, uralkodóvá válik, de folytatnia kell azt is, hogy „vezető” legyen.”³⁰ Hegemonia nélkül, a társadalmi struktúrákban elfoglalt, kivívott, megszervezett stb. hegemon-pozíciók nélkül nem tud vezetni a munkásosztály sem, uralmát fenntarthatja különböző módszerekkel, de a hegemonia hiányában támadt vákuumban kialakulnak, megszerveződhetnek uralmának megdöntésére szövetkező csoportok, azok eszmei, ideológiai, kulturális és politikai erői, amelyek támadásba lendülhetnek ellene és legyűrhetik.

Gramsci a proletárdiktatúra lenini eszményéből származtatja a maga hegemonia-értelmezését.³¹ A lenini gondolatok megtermékenyítő hatását és továbbfejlesztett eredményét kell látnunk abban, hogy Gramsci hegemonia-értelmezése és társadalompolitikai vizsgálódásai a polgári demokrácia összefüggéseibe helyeződnek. A polgári demokrácia viszonyai között megszervezendő hegemoniáról írt az olasz fasiszta fordulat után, nem értékelve alul a polgári demokrácia másik arcát, az elnyomó „kényszerítő” aspektusát. Olyannyira igaz ez, hogy kitartott az erőviszonyok elemzésében a politikai-katonai momentum meghatározó jellege mellett, ha mindazonáltal nem is korlátozta magát erre az egyetlen aspektusra: képesnek bizonyult a nem „kocsonyás”, hanem a kibontakozott polgári demokratikus keretek közötti politikai mozgást értelmezni és leírni korának teljes gazdagságában. A kulturális és ideológiai irányítás felől való megközelítések teljesítik ki

³⁰ A. Gramsci: „Quaderni del carcere”, 2010–2011.

³¹ Ennek bizonyítását Luciano Gruppi törekedett elvégezni. Lásd „Il concetto di egemonia” c. könyvét (Editori Riuniti- Istituto Gramsci 1972), amelyet így kezd: „Antonio Gramsci a marxizmus teoretikusai közül kétségtelenül az, aki legjobban ragaszkodott a hegemonia fogalomhoz; és sajátos módon Leninre hivatkozva tette ezt. (Lábjegyzetben: A hegemonia terminusa a görög eghesthai-ból származik, ami jelenti a „vezetni”, „vezetőnek lenni”, „főnöknek lenni” kifejezéseket; vagy eghemoneuo igéből, ami jelenti a „vezetőnek lenni”, „előtte járni”, „vezetni” kifejezéseket, és ebből ered a „főnöknek lenni”, „parancsolni”, „uralkodni”. Eghemonia alatt a régi görög a hadsereg legfőbb vezetését értette. Katonai kifejezésről van tehát szó. Hegemon volt a zsoldosvezér, a vezető és a hadsereg parancsnoka. A peloponnészoszi háborúk idején beszéltek hegemon városról annak a városnak az apropójából, amely irányította az egymással harcban álló városok szövetségét.) Van egy szakasz, amelyben Gramsci írja: „Minden politikai, a filozófia is vagy a filozófiák, és az egyedüli filozófia a levésben levő történelem, azaz maga az élet. Ilyen értelemben lehet interpretálni a német proletariátusnak mint a klasszikus német filozófia örökösének a tézisést és meg lehet állapítani, hogy a hegemonia Ilie általi teoretizálása és megvalósítása egy nagy metafizikai esemény is volt.” (Lábjegyzetben: A. Gramsci: „Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce”, Editori Riuniti, Róma 1971, 32.) A továbbiakban Marx, Lenin műveiből keresett szöveget hasonlítja össze Gramsci-szövegekkel.

elemzésének képét. Ezek „fontosságának aláhúzása lesz a célja a hegemonia és a polgári társadalmak tanulmányozásának...”³² A munkásosztály hegemoniája szolgáltatja éppen azokat a politikai, ideológiai és eszmei, kulturális és intellektuális, morális kereteket, amelyek között létrejön a munkásosztállyal szövetséges társadalmi erők összefogása. Ez volt az az új történelmi blokk, amelynek megszervezését Gramsci felvázolta. Erről az oldalról is felfedezhetjük azokat az indokokat, amelyek alapján filozófiai-politikai koncepciójának csomópontjába került az értelmiség, amely „nem egyik volt a börtön-problematika változatos argumentumai között: az a csomópont volt, amely körül minden forgott”.³³

Az értelmiségről való vizsgálódásokkal és következtetésekkel Gramsci tulajdonképpen a leglényegesebb mozzanataiban klasszikus kifejtésű kultúrpolitikai stratégiát hagyott az olasz kommunisták örökébe. Ebben a kulturális stratégiai koncepcióban a kultúra széles értelmezésben és egy-egy része – közoktatás³⁴, közművelődés, művészetpolitika, kritika,

³² H. Portelli: „Gramsci e il blocco storico”, 71.

³³ „Gramsci e la cultura contemporanea”, I, Róma 1965, 65.

³⁴ Bizonyításul álljon itt Gramsci kultúrpolitikai koncepciójából a közoktatásra vonatkozó néhány gondolat. „A társadalmi és a természeti rend között létrejövő, az ember munkáján, elméleti-gyakorlati tevékenységén alapuló egyensúly fogalma teremti meg az első elemeit egy olyan világszemléletnek, amely megszabadult mindenfajta mágiától és boszorkányságtól, s támasztékul szolgál egy történeti, dialektikus világnézet későbbi kifejlődéséhez, a mozgás és a levés megértéséhez, mindazoknak az erőfeszítéseknek és áldozatoknak a megbecsüléséhez, amikbe a jelen került a múltnak és a jövő kerül a jelennek; ahhoz, hogy az aktualitást úgy fogjuk fel, mint a múltnak, valamennyi elmúlt nemzedéknek a jövőbe vetített szintézisét. Ez az elemi iskola alapja; más kérdés, hogy meghozhatja-e minden gyümölcsét, hogy a tanítók testülete tudatában volt-e feladatának és feladata filozófiai tartalmának – ez a kérdés összefügg annak bírálatával, hogy a polgári öntudatnak milyen fokára jutott a nemzet egésze, amelynek a tantestület csak kifejeződése volt, egyelőre még elnyomóított kifejeződése, és minden bizonnyal nem élcspat. Nem egészen helyes az a nézet, hogy az oktatás nem nevelés is egyben: e megkülönböztetés túlzott hangsúlyozása súlyos hibája volt az idealista pedagógiának, s láthatók már a hatásai abban az iskolában, amelyet ez a pedagógia szervezett újjá. Ahhoz, hogy az oktatás ne legyen egyúttal nevelés is, a növendéknek pusztán passzivitásnak kellene lennie, elvont fogalmak, „mechanikus befogadójának”, ami képtelenség, s amit egyébként „elvont módon” tagadnak is a tiszta nevelés hívei, éppen a pusztán mechanikus oktatás elleni harcukban. A „bizonyos”, „igazzá” lesz a gyermek tudatában. De a gyermeki tudat nem „egyéni” (még kevésbé egyénített) valami, hanem a polgári társadalomnak azt a részlegét tükrözi, amelyben a gyermek részt vesz, azokat a társadalmi viszonyokat, amelyek a családban, a szomszédságban, a faluban stb. szövődnek. A gyermek túlnyomó többségének egyéni tudata az iskolai tantervek által képviselt polgári és kulturális viszonyoktól eltérő és azokkal ellentétes viszonyokat tükröz: egy fejlett kultúra „bizonyossága” egy megkövült és idejétmúlt kultúra kereteiben lesz „igazzá”, nincs egység iskola és élet között, éppen ezért nincs egység oktatás és nevelés között. Elmondhatjuk tehát, hogy az iskolában az oktatás-nevelés kapcsolatot csak a tanító eleven munkája képviselheti, ha a tanító tudatában van az általa képviselt társadalom- és kultúrátípus, és a tanítványai által képviselt társadalom- és kultúrátípus ellentétének, s tisztában van feladatával, amely abban áll, hogy – harcban az alacsonyabb típussal – gyorsítsa és szabályozza a gyermeknek a magasabb típussal összhangban történő képzését. Ha a tantestület gyenge, s az oktatás-nevelés kapcsolat megbomlik, mert a nevelési szempontot túlzottan hangsúlyozó papírizú sémák szerint próbálják megoldani az oktatás kérdését, a tanító munkája még fogyatékosabb lesz: az iskola retorikussá válik, nélkülözni fogja a komolyságot, mert hiányzik majd a bizonyosnak anyagi jellegű testisége, az igaz pedig pusztán szavak igaza lesz, tehát retorika. Még világosabban látható az elfajulás a középiskolákban, az irodalom- és filozófiaoktatásban. Azelőtt a tanulók legalább megszerezték a konkrét ismereteknek egy bizonyos „poggyászát” vagy „felszerelését” (kinek melyik kifejezés tetszik jobban); ma, amikor a tanárnak speciálisan filozófusnak és esztétának kell lennie, a tanuló elhanyagolja

a tudomány, a társadalom irányítása, a párt szerepe – a szocialista forradalom perspektívájában, a munkásosztály hatalma felől került tárgyalásra. „Művészetpolitikai” oldalról közelítve írta a következőket: „Új kultúráért, azaz olyan új morális életért vívott harcról kell beszélni, amely a legszorosabb benső kapcsolatban áll egy új életlátással . . .”³⁵ Ez a gondolat felismerhető kapcsolatban áll a „Szocializmus és kultúra” című írásban foglalt gondolatokkal.³⁶

A NÉPI-NEMZETI KULTURÁLIS IRÁNYVONAL A PÁRT POLITIKÁJÁBAN ÉS A KONKRÉT GYAKORLATI ALTERNATÍVA

Az OKP valójában a Gramsci-művek által elmélyített, értelmiségiekkel való párbeszéd alapján fűzte szorosabbra kapcsolatait az értelmiség bizonyos csoportjaival, mert a párt politikája harmonizált a rájuk mély intellektuális hatást gyakorló írásokkal. Egyetértés jött létre egyesekkel – másokkal nem – a népiség praktikus intenciójában. A párt irányvonalának ezt az elemét ténylegesen jelentős értelmiségi csoportok támogatták, az

a konkrét ismereteket, és olyan formulákkal és szavakkal „tölti meg a fejét”, amelynek többnyire nincs az ő számára semmi értelmük, és nyomban el is felejtí őket. A régi iskola elleni harc helyes volt, de a reform nem volt olyan egyszerű dolog, amilyennek látszott, nem tantervi sémákról, hanem emberekről volt szó, s nem azokról az emberekről, akik közvetlenül adva vannak mint tanítók, hanem egy társadalmi egészből, amelynek az emberek a kifejeződései. A dolog úgy áll, hogy a közepes tanító elérheti ugyan, hogy tanítványai tanultabb emberekké legyenek, de nem érheti el, hogy műveltebbekké legyenek; aggályosan és bürokratikus lelkiismerettel fogja elvégezni az iskolai munka mechanikus részét, s a tanítvány, ha tevékeny elme, a maga erejéből és társadalmi környezete segítségével rendezi majd el összegyűjtött „poggyászat”. Új tantervek esetén, ha ezek a tantestület színvonalának általános süllyedésével esnek egybe, egyáltalán nem lesz elrendeznivaló „poggyász”. Az új tantervnek teljesen el kellett volna törölniök a vizsgákat; a mai vizsga sokkal, de sokkal nagyobb mértékben hazárdjáték, mint valaha. Egy dátum mindig dátum, bárki legyen is a vizsgáztató tanár, és egy „meghatározás” mindig meghatározás; de hát egy ítélet, egy esztétikai vagy filozófiai elemzés? . . . A hagyományos iskola azért volt oligarchikus, mert a vezető csoportok új nemzedékét volt hivatva szolgálni, amelyet szintén vezetésre szántak; oktatási módját illetően azonban nem volt oligarchikus. Nem az irányító képességek megszerzése, nem a felsőbbrendű emberek kialakításának tendenciája nyomja rá egy-egy iskolatípusra a társadalmi bélyeget. A társadalmi bélyeg abból adódik, hogy minden társadalmi csoportnak saját iskolatípusa van, amelynek az a feladata, hogy állandósítson e rétegekben egy-egy hagyományos – irányító vagy eszközjellegű – funkciót. Ha tehát szét akarjuk vágni ezt a szöveget, nem a szakmai iskolatípusokat kell szaporítanunk és fokozatokra osztanunk, hanem létre kell hoznunk egy egységes típusú előkészítő (elemi, közép-) iskolát, amely elvezeti az ifjút a pályaválasztás küszöbéig, s közben olyan személyllyé formálja, aki tud gondolkodni, tanulni, irányítani, vagy tudja ellenőrizni az irányítókat. A szakmai iskolatípusok szaporítása tehát a hagyományos különbségek örökössé tételét mozdítja elő, minthogy azonban e különbségeken belül belső rétegződésre vezet, ezzel kelti azt a benyomást, mintha demokratikus irányzatú volna. Például segédmunkás és szakmunkás, paraszt és földmérő vagy kis agronómus stb. Ám a demokratikus tendencia, lényege szerint nem jelenthet pusztán annyit, hogy a segédmunkásból segédmunkás lesz, hanem azt kell jelentenie, hogy minden „állampolgárból” „vezető” lehet, s a társadalom – ha csupán „elvontan” is – megteremti számára az általános feltételeket, hogy azzá lehessen: a politikai demokrácia arra irányul, hogy kormányzók és kormányozottak egybeessenek a kormányzottak egyetértésével való kormányzás értelmében, biztosítva minden kormányzott részére az e célra szükséges képességek és általános technikai feszültség ingyenes elsajátítását.” (A. Gramsci: „Quaderni del carcere”, 1542–1548.)

³⁵ A. Gramsci: „Quaderni del carcere”, 2192.

³⁶ A. Gramsci: „Marxizmus–kultúra–művészet”, Kossuth, Budapest 1965, 187–193.

olasz kultúra olyan kiválóságai, mint Pavese, Pratolini, Vittorini, Calvino, Guttuso, a legtöbb jelentős filmrendező és sokan mások. Az állásfoglalások és nyilatkozatok esetenkénti polemikus hangvétele tisztította és erősítette a párt vonalához csatlakozók elvi alapját. Cesare Pavese még 1946-ban utalt az egyes értelmiségi, „népi” magatartástipológián belül kialakulható veszélyforrásokra. Arra figyelmeztetett, hogy a néphez való közeledésben, a „nép felé menésben, különösképpen Olaszországban” adódhatnak problémák. „A nép felé – írta – a fasiszták mennek. Vagy az urak. És odamenni azt jelenti, hogy átöltöztetjük, a mi jóakaratumk és ízlésünk tárgyává tesszük. A szabadság nem ez. Nem lehet a nép felé menni. Néppé kell lennünk.”³⁷

Kiemelkedő jelentőségű tényező volt ez idő szerint az is, hogy jelentős olasz marxista tudósok – mint Antonio Banfi, Ranuccio Bianchi Bandinelli, Concetto Marchesi, Galvano della Volpe, Lucio Lombardo Radice, Carlo Salinari, Antonello Trombadori, Gastone, Giuliano és Mario Alighiero Manacorda és sokan mások, akiknek tudományos és pedagógiai munkássága nyomán növekedtek fel új, fiatal értelmiségi generációk – a népi kultúra megteremtésén fáradoztak, ennek az ügynek a szolgálatába állították tevékenységüket. Példa erre Banfi „A népi kultúra” című tanulmánya, amelyben ezt írja: „Igaz, az, hogy a népi tömegek most már megtalálták a vezetési és irányzati egységüket. A társadalmi válságból napfényre került a munkásosztály osztályöntudata, a szervezete és a harca, és körülötte, vele szövetségben a kapitalista rendszer elnyomott tömegei összefognak a társadalmi struktúra radikális megújításáért. Ehhez a mozgalomhoz csatlakozik egy új kultúra irányának kibontakozása, egy új kultúráé, amelynek alanya a nép, és amely egyszerre univerzális és organikus, konkrét és produktív.”³⁸

Ezek a jelenségek pozitíve befolyásolták a párt és az értelmiség viszonyát, elősegítették az ellenállási időszakban megindult folyamatok kibontakozását és megerősödését. Az értelmiség körében lezajló folyamatok azonban sokféle színárnyalatot öltöttek, alapvetően kettős tendenciát fedtek fel. Az ellenállás balra tolta az értelmiség számottevő csoportjait. Egyrészt ez a tendencia bizonyult alapvetőnek. Sokan azonban spontán, a tudatosság híján tolódtak balra. Ezért a későbbiekben megindult egy ellenkező irányú mozgás is, főként a politikai erőviszonyok rendeződésével, a reformista, szociáldemokrata ideológiák felélesztésével, a jobbszárny stabilizálódásával, az osztályharc éleződésével. Ez volt a másik lényeges tendencia, amelynek izmosodásához természetesen hozzájárultak a kommunista mozgalom szektás vonalvezetéséből adódó általános politikai, szövetség-politikai és a kulturális politika „műfajában” elkövetett hibák is.

Togliatti vitája Massimo Milával nem gyakorolt pozitív hatást egyes értelmiségi csoportok politikai magatartására. Ez a vita szimptomászerűen mutatta a kulturális politika hibáinak természetét. Az ellenállásban keletkezett értelmiségi kapcsolatok nem fejlődhettek, nem bővíültek tovább az előző évek ütemében. Az értelmiségi mozgás-folyamatoknál meg kell állapítani, hogy az osztályharc éleződésével és a kereszténydemokrata nyomással párhuzamosan lejátszódó, előző balratolódással szembeni ellenkező irányú mozgás nem jelentett antikommunista vagy baloldal-ellenes jobbra át-ot. A baloldal, ezek közül a kommunista párt megtartotta a megszerzett értelmiségi kapcsolatok jelentékeny részét egészen az 50-es évek közepéig, amikor a látványos balratolódást

³⁷ Cesare Pavese: „Saggi letterari”, Torino 1973, 214–215.

³⁸ „Rinascita”, 1949/10.

követően kétségtelenül megindul a másik irányú mozgás. Az értelmiségnek ugyancsak jelentős csoportjai ezt igyekeznek úgy végrehajtani, hogy politikailag függetlenedjenek és elhatárolják magukat az egymással élesen szembekerülő pártformációktól. Ezek a csoportok elsáncolják magukat a szabadság, a tradicionális értelmiségi státus elvont és utópisztikus eszményei, s csupán a képzeletükben megjelenő illuzórikus bástyái mögé. Sőt egyesek még abban az ábrándban is ringatják magukat, hogy a politikai pártok között önállóan, sajátos pozíciókon politikai vállalkozásokba foghatnak.

Jellegzetes példája volt ennek Norberto Bobbio személye és folyóirata, a „Comunità” köré lazán, félmozgalom módjára tömörülő értelmiségiek tevékenysége. A résztvevőket heterogén ideológiai alapjaik szinte ösztönözték arra, hogy egyenlő erősségű „védelmet” követeljenek a kultúrának és elsősorban önmaguknak a kereszténydemokrata jobboldali és a kommunista baloldali hegemonikus törekvésekkel szemben. Soraikban fellelhető volt az antikommunistává lett egykori kommunista Ignazio Silone, a becsületesen antifasiszta, de további „elkötelezettséget” nem vállaló Carlo Cassola és a laikus antiklerikalista, de egyben antikommunista Enzo Forcella is. A folyóirat neve alatt rendezték mozgalmi eseményeiket. Központi bizottságuk, végrehajtó bizottságuk működött; üléseztek; programatikus dokumentumokat szerkesztettek. Be akarták vezetni az elképzeléseik szerinti „Közöségnek Federális Államát”.

A „Rinascita”-ban Luciano Gruppi élesen bírálja zavaros és naiv ideológiai, politikai és gazdasági nézeteiket,³⁹ de az OKP-nak a mozgalom irányában tanúsított bizonyos respektjére utal az a tény, hogy 1952. október 15–21. között tartott üléseiken megjelent a párt vezetősége részéről Giancarlo Pajetta és részt vett a vitában. Ugyanígy Antonio Banfi és Carlo Muscetta is.⁴⁰

Tehát az OKP nem fagyasztotta be értelmiségi kapcsolatait a változások, a viták, a jobboldali előrenyomulás ellenére sem. A mozgalom vezetője, Norberto Bobbio ettől az időszaktól kezdődően vált az olasz kommunista vezetők és értelmiségiek egyik állandó vitapartnerévé. Az 50-es évek elején a szabadság értelmezése, a politika és a kultúra viszonya, a kultúra pártyszerűségének kérdése volt vitájuk tárgya. Bobbio felveti és elutasítja a kultúra pártyszerűségének elvét; „reakciónak” minősíti azt, abban az értelemben, hogy káros lehet a kultúra fejlődésére.⁴¹

Az OKP-ban mély nyomot hagytak az ilyen típusú értelmiségi pozíciók és érvelések, de – érezve a vita szükségét – vitába szálltak Bobbióval. Kiálltak a kultúra pártyszerűségének, a kultúra pártirányításának elvisége mellett. Az elvi vitát Bobbióval a

³⁹ „Rinascita”, 1950/7.

⁴⁰ „Comunità”, 1953. február.

⁴¹ „Società”, 1952/3. Dialogo sulla libertà. Bobbio itt Bianchi Bandinellihez fordul levélben felidézve a „Rassegna Sovietica” 1951. június–júliusi számát, amelyben a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának Közgazdasági Intézetében lezajlott vitáról szóló információt közölt. A vitában „ünnepélyesen kijelentették, hogy a tudománynak nem objektívnek (az objektivizmus a burzsoá degenerálódás kifejezése), hanem pártyszerűnek kell lennie . . . Te, mint a kultúra embere, mindig azt gondoltad, hogy a modern korszakban a tudomány nagy kifejlődése a kutatás szabadságának volt a köszönhető. Itt ellenben megtudhatod, hogy a kutatás szabadsága polgári előítélet, hogy a tudománynak a párttól kell utasításokat kapnia, egyszóval nem kell szabadnak lennie . . . Te mindig azt gondoltad, hogy a tudomány annál igazibb, minél függetlenebb a politikától. Itt megtudhatod első alkalommal (úgy vélem valóban, hogy a kultúra történetében ez egy abszolút újdonság), hogy az igazi tudomány az, amelyik a pártirányítástól függ. Egy igazi és valódi aberrációval állunk szemben, egy filozófiai és morális elferdüléssel.”

szabadság értelmezéséről vállalta maga Togliatti is,⁴² s ez – mint láttuk – nem volt egyedi eset. A viták, az értelmiségi kapcsolatok jelentős kohéziós erőt fejlesztettek ki az OKP és az értelmiség között. A kulturális politika kérdéseiben Bianchi Bandinelli válaszolt Bobbiónak a „Soceità”-ban, s írásaiban, a történelmi átmenetek éles ütközésénél tapasztalható eltérő világnézeti és kulturális osztálytartalmak küzdelmére, az osztályharc általános törvényszerűségein belül a kultúra alárendeltségére hivatkozva – az adott történelmi és osztályharc körülmények között helyesen – védelmezte a nemzetközi kommunista mozgalom kultúrpolitikai irányvonalát.

Hasonló viták az OKP képviselői vagy kommunista értelmiségiek és kulturális, illetve szaktudományos folyóiratok között különböző pártállású és világnézetű szerzőkkel, értelmiségiekkel is lezajlottak. Az értelmiségnek ezek a csoportjai egyenlő mértékben tiltakoztak a kereszténydemokrata hatalom obskurantista kulturális politikája ellen és a szocialista országokból származó értesülések alapján az itteni, már hatalmon levő kommunista pártoknak úgymond a kultúra szabadságát el nem ismerő politikája ellen: ezeket az információkat rosszul általánosítva a kommunista pártok intolerans „pártos” kultúrpolitikai irányítása ellen foglaltak állást.

A korszak politikai harcának viszonyait kitűnően szemlélteti éppen az a mozzanat, az a sajátos olaszországi tapasztalat, ahogyan a kulturális politika síkjában eredetileg a kereszténydemokrata vezetés élt az intolerancia politikai elemével. 1949 tavaszán a kereszténydemokrata parlamenti frakció kezdeményezésére sikerült megszavaztatni azt a törvényjavaslatot, amely eltörölte a szeptember 20-i nemzeti ünnepet. 1870. szeptember 20. Róma bevételének és a risorgimento végén ily módon Olaszország fővárosává válásának évfordulója. Joggal minősítette Togliatti ezt a parlamenti produkciót a „párttűtő egységellenes, szabadságellenes intolerancia kifejezésé”-nek.⁴³ És tulajdonképpen arról van szó, hogy az egész időszakban az intolerancia egyik eleme lett a burzsoázia politikájának, amit a kommunista mozgalommal szemben alkalmazott. A történelem „fintoraként” is értékelhetjük, hogy az intolerancia mint politikai elem ezután megjelent a kommunista pártok politikájában és ezen belül széles körű alkalmazással a kulturális politikában. Együtt járt ez a pártosság elvének szektás, leegyszerűsített értelmezésével, a pártosságnak mint kizárólagos kultúrpolitikai vezérelvének a felfogásával és alkalmazásával. A pártosságnak ebből a felfogásából következett egy adott és meghatározott kulturális jelenségnek – a szektás szűkkeblűséggel értelmezett szocialista realizmusnak – a kommunista pártok „hivatalos” irányzatának rangjára emelése, ami kétségtelen károkat okozott a kulturális életben. Az alkotó értelmiség egyes csoportjaiban ezeket a veszélyeket érzékelték, de az 50-es évek általános politikai követelményei között ezekről a problémákról folytatott viták zsákutcába jutottak a vitázó értelmiségiek téves általánosításai és az értelmiségiek érvelésének, a kommunista politikusok részéről való, nem eléggé alapos tanulmányozása miatt. A kommunista pártoknak ezek a hibái szűkítették a kulturális politika eredményes fejlődésének lehetőségét.

Bobbio, a polgári tudós hagyományos felfogása, világnézete alapján nem érthette meg, a tudomány, a kultúra, a művészetek érdekeit alá is lehet és alá is kell rendelni a

⁴² Lásd Togliatti (Roderigo, di Castiglia aláírással) cikkeit; „Rinascita” 1954/11–12. és 1955/7–8. számokban.

⁴³ P. Togliatti: „La politica culturale”, 103.

munkásosztály harcát vezető párt érdekeinek. Ugyanakkor a pártérdekek előtérbe helyezése – helyes politikai irányvonal esetén – nem okozhat károkat a tudománynak, mert a kommunista politika és tudomány azonos célokat követnek, azonos célokat kívánnak szolgálni: a valóság feltárását, illetve megváltoztatását. A tudomány pártosságának az elve gyakorlati megvalósításában pedig nem hat ugyanúgy a természettudományok művelésére, mint a társadalomtudományokéra és megint másképp hathat a kulturális élet különböző szektoraiban. Igaz azonban az is, hogy a tárgyalt periódusban ez a hiányosság az OKP és más kommunista pártok kulturális politikáját is jellemezte.

Az olasz művészetpolitikai helyzet fejlődése az 50-es évek közepéig szoros összefüggésben volt a kommunista párt és az értelmiség viszonyának általános alakulásával. A II. világháború után ugyanis a művészeti életben, egyes irodalmi, képző- és filmművészeti körökben ment végbe leglátványosabban, legkarakterisztikusabban a balra tolódás, majd ugyanígy a legkézzelfoghatóbban itt voltak érzékelhetők a további mozgásirányok, természetesen művészeti-esztétikai vitákba transzponáltnan.

Számos író, költő, filmrendező, képzőművész tevékenysége és magatartása mutatta a háború utáni olasz társadalom változásait. A történelmi körülmények átrendeződésével ahogyan az ellenállás élményei veszítenek hatásukból, ahogyan a jobboldal kezdi kétségbe vonni politikai eredményeit, az irodalom és a film úgy kerül viszonylag gyorsan mély válságba. Ennek jelei mindenekelőtt a (neo)realizmus kifulladásában, kimerülésében nyilvánultak meg. Az irányzat elhalványult, alkotói nem tudták folytatni az egyértelműen sikeres produkciók sorát. Felbukkant a sematizmus veszélye is.⁴⁴ Éles polémikák bontakoztak ki a művészi alkotás gondjairól, a (neo)realizmus megítéléséről, szerepéről, igazságáról. Az irányzat válságával és filológiai-irodalomtörténeti álláspontok kikristályosodásával, nem utolsósorban a kereszténydemokrata-klerikális kultúrpolitikai ellentámadással párhuzamosan a (neo)realista jelző rosszalló jelentéstartalmat öltött magára.⁴⁵ Az irodalmi-művészeti élet két alapvető csoportosulásra oszlik: az elkötelezettekre és el nem kötelezettekre.

Az OKP ebben a helyzetben művészetpolitikájában következetesen képviselte a népiség jelszavában összefoglalható irányvonalát. Ugyanakkor erőfeszítéseket tett, hogy az irodalmi és művészeti kritikában erősödjének a marxizmus eszmei pozíciói. Saját orgánumaiban, de másutt is, az irodalmi folyóiratokban, az egyetemi oktatásban marxista tudósok, irodalomtörténészek és kritikusok jelentős csapata (Alicata, Banfi, Muscetta, Salinari, Seroni, Trombadori, Trombatore és mások) kiterjedt polemikus és hatásos

⁴⁴ „1952-ben Karlovy Varyban Lizzanival és az olasz delegációval nagy szópárbaj kerekedett. Lizzani Achtung! Banditi! c. igen sematikus filmjét mutatta be, és mi, magyarok őszintén megmondtuk: nem tetszik, jobbnak tartjuk az olyan filmeket, mint a Biciklitolvajok.” („Filmkultúra”, 1975/2. sz. Kovács András: „Harminc év vitáiból”). Az olasz filmesek is otthon nagyon alaposan és áthatóan vitatkoztak ezekről a problémákról annak idején.

⁴⁵ G. Manacorda: „Storia della letteratura italiana contemporanea”, Róma 1974, 44. A szerző a „neo” szócska zárójelbe vételével kívánta érzékeltetni álláspontját ebben a kérdésben, amely természetesen eltér a neorealizmus mindennemű rosszallásától. A neorealizmus csupán Olaszországban keletkezett megjelölés, amely keresztülment a maga történeti fejlődésén, és amely különböző időpontokban különféle kritikai, esztétikai értelmezéseket eredményezett, ezek azonban nem kérdőjelezhetik meg azt, hogy az irányzat esztétikai értékei a realista vívmányok között foglaltak helyet egyszer s mindenkorra.

publikációs tevékenységgel, illetve oktatói-pedagógiai munkával dolgoztak a párt politikájának megvalósításáért.

A népiségi orientációval igyekezett a párt továbbvinni az antifasiszta ellenállás és népi összefogás által előidézett (neo)realista irányú művészeti fejlődés eredményeit a soron következő történelmi szakaszba. Egy meghatározott politikai irányvonalat egészében és részleteiben, a kulturális politikában, vagy ezen belül a művészetpolitikában sem lehet folytonos egyenes vonalban előrehaladva, a buktatók gondos elkerülésével, kockázatmentesen vagy a kudarcok nem vállalásával végrehajtani. A művészetpolitikában kiváltképp azért, mert bizonytalan a várható produkciók esztétikai színvonala. A népiségre vonatkozó intenciók és elképzelések valóra váltása is igen bonyolult feladat volt az adott olasz viszonyok között. Pavese korábbiakban idézett írása megvilágított néhány értelmezéssel és gyakorlati problémát, néhány buktatót az OKP művészetpolitikai koncepciójának realizálódási útján.

A Vittorinivel való vita is fölfedett egyes összefüggéseket a párt és a kultúra viszonyában, amelyeknek sok és közvetlen közük volt a vita utáni években is a népi irodalomhoz, mert mind a párt, mind Vittorini magáénak vallotta azt. Az 50-es évek elején és közepén is tehát számos alkotói műhelygond, a kulturális politika tárgykörébe tartozó kérdés változatlan intenzitással foglalkoztatta a politikai és művészeti életet.

Az 50-es évek elején az olasz viszonyok bonyolultsága – a kiélezett osztályküzdelmek mellett – abból eredt, hogy „körülbelül 1952-től”⁴⁶ kezdetét vette az az óriási lendületű modern kapitalista gazdasági fejlődés, ami egy évtizeden át megtorpanás nélkül zajlott, és amit eredményeinél fogva majd „gazdasági csodának” is fognak elnevezni. Ez az évtized átalakította Itália gazdasági, társadalmi szerkezetét és arculatát. Ma már megállapítható, hogy a politika–kultúra viszonyról foglalkozó rengeteg tapogatózó vitában főképpen a várakozás kételyei és bizonytalanságai is visszatükrözödtek. A gazdasági fellendülés kezdetén érzékelhetőek voltak a változások előkészületei, de igazi jelentőségét – feltehetőleg – csak nagyon kevesen tudták felbecsülni. Nem lehetett tudni, mit hoz a jövő az olasz népnek, és egyáltalán milyen változásokon megy át majd ez a nép, hogyan lehet a hagyományos értelmezésű népfogalmat évek múltán majd pontosan újrafogalmazni. Hová, milyen irányba fejlődik a sajátos olasz politikum, hogyan alakul a nemzetközi helyzet? Ezek a kérdések plasztikusan nem kerültek napirendre, de művészi és politikai intuíciókban egyaránt hatottak és természetesen nem zárhattak le egyetlen nyitott kérdést sem. Egy új fázis kiindulópontját alkották ezek az évek, amelyek mögött ott sorakoztak a közvetlen múlt eszmei-ideológiai, politikai, morális, társadalmi és emberi revelációi mérhetetlen zsúfoltságban, amit a fasiszmus, a háború, az ellenállás, a balratolódás és végül a jobboldali ellentámadás eredményezett. Ilyen körülmények között a művészi lelkiismeretnek, az „írástudói felelősségnek” bőven volt elszámolni és számbavételezni valója.

Kinek, kiről és hogyan szóljon a művész? Erre a kérdésre nehéz volt a válasz. Nem akadt kiemelkedő személyiség vagy kollektív társadalmi, politikai erő, intézmény, szervezet, amely rendelkezett volna a kérdésre adandó válasszal. Az OKP sem rendelkezett a válaszokkal, de nem is burkolózhatott hallgatásba. A párt belebocsátkozott a vitákba, kifejezte orientációját, amelyekért mindenkor felelősséget is vállalt. Politikai alapja: az olasz és a nemzetközi munkásmozgalom forradalmi céljaihoz való hűsége nagy

⁴⁶ Kis Aladár: „Olaszország története 1748–1968”, id. kiadás. 289.

biztonságot és bátorságot nyújtott számára a kulturális politika irányításában, a művészeti vitákban kialakított állásfoglalásaiban. Az OKP-val szövetségben működő írók és művészek, kritikusok és kultúrpolitikusok szilárd kiindulási pontja az 50-es évek bonyolult helyzetében is az olasz munkásosztályhoz való viszonyban rejlett. A népiségre vonatkozó pártintencióknak – amelyeket különböző formákban és módon juttatott kifejezésre a párt – mindig ez volt az egyik sarkalatos pontja. Kifejezésre jutott ez magukban a párt dokumentumaiban, a pártvezetők megnyilatkozásaiban, a marxista kritika pozícióiban, de többször is maguk a művészek hallatták szavukat.

Sokatmondó ebből a szempontból Italo Calvino felszólalása a torinói vasmunkások szakszervezetének 1954-es tartományi kongresszusán: „A Dél nyomorának drámája – nem igaztalanul – majdnem szimbólumává vált az összes olasz problémának, és a film is megszokott témájává tette. De mi tudjuk, hogy csak Észak munkásainak akciója és szövetsége Dél szegényparasztjaival determinálhatja Olaszország újjászületését. És világos az, hogy ma még a munkásproblémák, a gyárak világának ismerete nagyon korlátozott helyet foglal el az olasz kultúrában, és ezért kívül marad a közvéleményt befolyásoló területekről. Az olasz kulturális világ nem ismeri alapvető fontosságával arányos módon az üzemek problémáit . . .”

„Bizonyos, hogy a gyári életnek nincsenek azok a folklorisztikus, pittoreszk reklámjai, amelyek megtalálhatók más tragikus olasz problémáknál. És ez részben elfogadható annak igazolására, hogy a gyár oly kevésbé ihlette meg például az olasz realista elbeszélő irodalmat és a filmet. De világos, hogy vannak még alaposabb érvek: a gyárak problémáit tárgyalni azt jelenti, hogy az olasz helyzet döntő billentyűjét érintjük. A munkásosztály nem jelenhet meg más alakban, mint a főszereplőben. . .”⁴⁷

Azok után beszélt így Calvino, hogy az ellenállás nagy élményeiből táplálkozó prózája mély válságba került ennek az időszaknak az elején, 1950 táján, amikor megírta a „Kettészelt őrgörög” című művét. A torinói beszéd mellett konkrét műalkotás, a „Hadbalépés” (1954) igazolja, hogy nem szakított az elkötelezett művészi munkával, de később – igaz: 1956 eseményeinek hatása alatt – nem tudja a torinói vasmunkások előtt világosan kifejtett programját megvalósítani, újra visszazuhan alkotói válságába, amely azonban mélyebb és hosszabban tartó mint az előző, és politikai jelleget is ölt. Calvino egyike lesz azon számos értelmiségieknek, akik 1956-ban kilépnek a párt tagjai sorából.

Még ennek az időszaknak a problematikája azonban Vasco Pratolini „Metello” című műve és az erről kialakult, az esztétikai álláspontokat egymástól vízvázasztószerűen differenciáló vita. A regény 1961-ben – hat évvel az olasz kiadást követően magyarul is megjelent,⁴⁸ de vitájának tanulságait – újabb hat év múltán is csak kivonatosan és érdemben egyáltalán nem ismerhettük meg.⁴⁹

Pratolini regénye egyfelől kulcsponti helyét foglal el a szerző irodalmi pályáján, de kulcsmű is az időszak kulturális és művészetpolitikai vitáihoz. E mű – alkotójának szándéka szerint – az OKP kulturális politikájának irodalmi produkcióival való támogatá-

⁴⁷ Italo Calvino: *Civiltà operaia* in *Contemporaneo* 6 novembre 1954.

⁴⁸ Vasco Pratolini: „Metello” (Olasz történet), Táncsics Könyvkiadó, Budapest 1961. (Szabolcsi Éva fordítása.)

⁴⁹ A vita fő pozícióinak felvázolását lásd Katona Jenő Pratoliniről szóló tanulmányában. („Az olasz irodalom a huszadik században”, Budapest 1967, 473.)

sának jegyében született meg, ezért üdvözölte elismerőleg Salinari. Pratolini hőisével, Metellóval munkáshőst kívánt teremteni, a párt kulturális politikájának igényei szerinti munkáshőst, népi hőst. Metello sajtósági gyermekszünet után – megszökik a Firenze környéki paraszt nevelőszüleitől – és ösztöneinek engedelmeskedve a nagyvárosban építőmunkásnak szegődik, ahol elhunyt apja, az egykori anarchista barátjára lelve fedezi igazi életközegét és elindul az öntudatos munkássá válás egyéni és közösségi megpróbáltatásokkal tűzdelt útján. Apja még anarchista, aki az olasz munkásmozgalom legkezdetibb szakaszában élt és nemzette fiát, Metellót, akit viszont a századfordulói tartó harcok érlelnek és edzenek olyan típusú munkássá, aki már képes lett az olasz társadalom új vezető osztályának megszervezésére és harcainak irányítására. Metello története 1902-ig vezeti az olvasót ebben a folyamatban, amit a tervezett regényciklus második része, „A pazarlás” folytatott.

Pratolini hatalmas történelmi-politikai igények művészi-esztétikai kielégítését vállalta a ciklus első és legvitatottabb darabjával, a „Metello”-val. A regény kétségtelenül felcsillantja az olasz próza és a szerző írásművészete fejlődésének sok szép lehetőségét, de a mű nem tökéletes – Salinari is megállapítja ezt az elismerés mellett.⁵⁰ A „Metello” esztétikai hibái és gyengeségei megosztották magának a kommunista kritikának a sorait is. Carlo Muscetta, a párt egyik vezető kritikusja teljes elutasításban részesíti a regényt.⁵¹ Az egyik legkiválóbb olasz irodalomtörténész, Luigi Russo is negatív értékelte a könyvet.⁵² A másik oldalon, Salinari mellett is azonban sok tekintélyes irodalmár sorakozott fel.⁵³

Végeredményben a „Metello” nem töltötte be az olasz irodalom fejlődésében azt a funkciót, amit a regény szerzője és feltehetően az OKP némely kultúrpolitikusa szánt volna neki. Nagy vitákat váltott ki, de a továbbiakban a művészeti élet mozgására nem gyakorolt lényeges hatást. Ebben megnyilvánult az, hogy számos íróra, az irodalmi élet egészére még nem volt jellemző a forradalmi irányzatú ideológiai tájékozódás és felelős gondolkodás, a kommunista ideológia még nem vert mély gyökereket az olasz művészeti életben, amint erre 1956 is rámutat majd. De az sem jellemezte a művészeti életet, hogy szembenéztek volna írók és művészek az olasz valóság történelmi fejlődésének kérdéseivel és megnyugtató módon tudtak volna perspektívákat nyitni a művészi ábrázolás útjai előtt. Ez nem volt jellemző a pozitív ábrázolás útjai előtt. Ez nem volt jellemző a pozitív kezdeményezést vállaló Pratolinire sem, de a vele vitába szállókra sem. Az OKP maga is sematikus szemléltette még ezeket a problémákat, jóllehet pontosan a „Metello”-vita abban az időben szemléletesen és gazdagon bizonyította, hogy irodalmi, művészeti, esztétikai kérdésekben a párt álláspontja nem emelkedhet automatikusan és előzetesen szakmai viták fölébe. Annál is inkább nem, mert a párton belül is különböző álláspontok alakulhatnak ki, és ezek reális értéke csak a kritika harcában mérhető le. Ezek a tanulságok általános kultúrpolitikai jelentőségre tettek szert a későbbiekben.

A „Metello”-vita tanulságai segítették az olasz kommunistákat abban a felismerésben, hogy irodalmi, művészeti és esztétikai kérdésekben a párt politikája szempontjából

⁵⁰ C. Salinari–C. Muscetta: Conclusioni su Metello e il neorealismo; „Società”, 1956/3.

⁵¹ C. Muscetta: „Realismo e Controrealismo”, Milánó 1958, 81.

⁵² Lásd: Katona Jenő, id. tanulmányát.

⁵³ Marxisták is mint Giuseppe Petronio, nem marxisták mint Gian-Carlo Vigorelli, Cesare Cases stb.

hatékonyabb azt a módszert követni, amely nélkülözi az előregyártott sémákat és uniformizált álláspontokat. Ha a párt ezt az utat választja, akkor a művészetpolitikai közegben pezsgés, jó légkör alakulhat ki. Egyre erősödtek azok a vélemények, hogy a pártnak ezen az úton kell haladnia.

A „Metello” momentumával a kulturális élet fejlődésében is végérvényesen lezárul egy szakasz. Ez volt az a szakasz, amelyben bebizonyosodott, hogy Olaszország kultúrájában a Gramsci által jövendölt és az OKP intenciója szerint népi-nemzeti fejlődés az adott történelmi szakaszban nem vihető végig. Az ellenállásból kijövő kultúra és társadalom ettől eltérő módon – a társadalmi fejlődés modern állami monopolkapitalista útján – vitte a hagyományos kultúra és modern kultúra harcának és fejlődésének különböző kérdéseit.

Mindezzel összefüggésben – a változó valóság újólagos elemzései alapján – az OKP egész stratégiai koncepciója is bizonyos változásokon ment át Gramsci alapvetéséhez viszonyítva. Gramsci elméleti öröksége és hagyománya azonban a későbbiekben is jelen volt és hatott. A leninizmus folytonossága az OKP életében Gramscin, majd Togliattin keresztül érvényesült.

AZ ELIDEGENÍTÉS ELMÉLETÉNEK EREDETE

UNGVÁRI TAMÁS

Epikus vagy nem-arisztotelészi színháznak Brecht már a „Mahagonny”-hoz írott jegyzeteiben elkeresztelte radikális újítását, majd pályája során megannyi szinonimát használt művészi irányzatának jellemzésére. Élete végén már inkább dialektikus színháznak hívta az ábrázolásnak azt a módját, mely a társadalmat nem megrögzült és dermedt állapotában, hanem mozgásában és ellentétében ábrázolta.

Az ábrázolás módszere: a *V-Effekt*, vagyis a *Verfremdungs-Effekt*, az *elidegenítés*. A Brecht-szakirodalom nem lebecsülendő fáradozással igyekszik kideríteni a módszer eredetét, miközben kevesebb figyelmet fordít arra, hogy például mi a különbség Brecht esztétikájának két alapfogalma, az *epikusság* és az *elidegenítés* használatában. Holott e használat különbözőségeinek felismerése adhatja a kulcsot az *irányzat* és *módszer* egybehangoltságának és egységének megértéséhez.

A különbség szembeötlő. Az epikus színház kifejezés nem Brechttől származik. Eredetét már egy tanulmányomban felvázoltam* s utaltam Reinhold Grimm kutatásaira, aki a szóhasználat gyökereit Spielhagen s a német ezüstkor más esztétikusainak téziseiben bámulusos szorgalommal kinyomozta. Grimm vizsgálódásai tájékoztatják fel, hogy itt nemcsak egy szóhasználat kölcsönvételeéről van szó, melyet Piscator gyakorlata közvetített Brechthez, hanem a dráma epizálódási folyamatának megértéséről. Spielhagen és a negyvennyolc utáni német esztétika valós folyamatot figyelt meg, amikor a regény dramatikusabbá és a dráma epikussá válásában határozott s letagadhatatlan tendenciát érzett. A regény különös koncentrációra kényszerült, míg a dráma a környezetnek mint önállósuló s külön háttérnek a felmutatására. A folyamatnak csak az észlelését érdemes Spielhagen közléséből nyugtázni. Magyarozatára ez a hanyatló esztétika nem volt képes. De épp a *V-Effekt* elméleti kidolgozásával nagyjából egyidőben született „A történelmi regény” (Lukácsnak a harmincas évek vége felé írott munkája) – rögzíti magyarázattal ezt a tényt: a „dramatikusság” az epikában az életanyag viszonylagos szűkösségét jelenti, miképpen a drámában az igazi konfliktusok teljességének helyébe a környezet hatalmának ábrázolása lép.

Az epikusság irányzata tehát bármily töredékesen, bármennyire is csak elemeiben – ott élt az irodalmi mozgás bűvópatakjaiban. Ezért is, hogy Brecht, szinte a gyakorlati felhasználása előtt volt képes elméleti általánosítására. Az epikus színház legalább annyira program is volt, mint amennyire kísérlet – részben megelőzte az irányzatához tartozó Brecht-drámák sorát.

* „Nagyvilág”, 1977. jún.

Az *elidegenítés* kifejezést azonban a feltételezések szerint 1936 végén használta először, s nyomtatásban csak 1938-ban, a „Kerekfejűek és csúcsosfejűek” koppenhágai bemutatójának alkalmából írott jegyzeteiben említi – vagyis úgy rémlik, hogy itt már használt egy alkotói módszert, anélkül, hogy elnevezésére lelt volna, vagy olyan pregnáns, kifejező megfogalmazására törekedett volna, mint az epikus színház esetében.¹

Egy további, de nemigen elhanyagolható mozzanata ennek a szembeállításnak a két kifejezés között az, hogy míg az irányzat elnevezésében Brecht az epikus színházra megannyi szinonimát használt – az *V-Effekt* konzekvens és kitartó használata szinte egyedülálló Brecht esztétikájában. Már említett, korábbi írásom céloz rá, hogy szórakoztatás és tanítás ellentétét Brecht később feloldotta a „Kis Organon”-ban, amikor mintegy bejelentette, hogy az epikus színház is letelepszik „a mulattatás birodalmában” – cselekményellenessége is feloldódott a nagy drámák idejére.

A *V-Effekt*, első kifejtésétől kezdve saját munkásságának is mércéje volt – alkalmazásán vagy a tőle való eltérésen mérte elvei hűségét és igazságát. A *V-Effekt* tehát egy praxisban kialakult módszer, melyet Brecht totálisan alkalmazott: nemcsak a megírásban, hanem a játékban, beszédben, díszletezésben is. Forrásai tehát nem közömbösek, bár nem árulják el teljes alkalmazásának körét és ismeretelméleti jelentőségét. Az elidegenedés elméletében az a lényeg, amit Brecht adott hozzá a forrásokhoz, amivel nála gazdagodott és teljeseedett ki átfogó módszerre.

A MEGSZOKÁS ELLEN

Magyarázatunkban vissza kell kanyarodnunk a próza dramatizálódásának, a dráma epizálódásának jelenségéhez.

A folyamatot a legszélesebb ölelésben Hegel tette vizsgálata tárgyává. S hogy éppen Hegel tekintetének sugarából világítjuk meg, annak kézenfekvő oka, hogy a Brecht-szakirodalom is Hegel műveiben keresi az *Entfremdung*–*Verfremdung* kifejezés és gondolat fontos forrását.

Hegel a polgári évszázadot a költészettől idegen fázisnak látta a világszellem megvalósulásában. Igent mondott erre a fejlődésre, de az árát a „művészet korszakának” lezáródásában jelölte meg. A görög világ az emberiség ifjúkoráé volt – olyan korszak, melyben az egyéni és a közösségi célok harmonikusan egybeestek. A művészet a fejletlen társadalmi szervezetek kifejezési formája – a polgári kor beálló alkonyában Minerva baglya kezdi el röptét; a tudomány százada köszönt ránk. De az epika még ezen az alkonyi órán is rátalálhat feladatára. Bár ellentmondást ábrázol a szív végtelen joga és a szembenálló viszonyok prózája – „a szépséggel és a művészettel rokon baráti valóságot” helyezhet a művész a „készentalált próza helyébe”.

A regényköltő feladata így a valósággal kötött kibékülés ábrázolása lenne.

Hegelnek ez az elméleti alapvetése – mely a prózai kor vezető műfajára, a regényre vonatkozik – nem kapcsolódik közvetlenül Brecht elméleteihez. Ám voltaképpen negatív ellenpéldája annak, amit Brecht a művészet feladataként vallott.

Brecht célja a valóság kritikája.

¹ Brecht: Die Rundköpfe und die Spitzköpfe; „Schriften zum Theater”, IV, Berlin–Weimar 1964, 104.

Ugyanakkor érdemes figyelni rá, hogy Hegel *diagnózisa* mennyire alapmintáját, előképét kínálja a brechti érvelésnek. Brecht maga is úgy érzi, hogy kora a tudományé; ám ezt a fejlődést nem a művészet kárára, hanem javára írja. A tudományos vizsgálati módszerek érvényesítése a művészetben nem idegen Brecht szellemétől. Sőt, épp a *megszokott viszonyok prózaiságának* feloldására keres tudományos választ. A megszokásra, a viszonyok megmereedt rajzára — sugallja Brecht — ugyanazzal a szemmel kell tekinteni, ahogy kedves hőse, Galilei. A már *ismertben az ismeretlent*, a megszokottban az attól eltávolodót, tagadót kereste. Hasonló vagy azonos kiindulópontról az ellenkező eredményre jutott, mint Hegel. Nem a valósággal történő kibékülés, hanem a valósággal szembeszálló forradalmi kritika álláspontjára.

Hegel alapkonceptióját Marx radikálisan értelmezte át. A görögség gyermekkoráról mint az emberiség fejlődésének normális útjáról szóló megjegyzése „A politikai gazdaságtan bírálatához” „Bevezetésében” csak látszatra egyezik Hegel nosztalgikus nézeteivel. „Lehetséges-e Akhilleusz puskaporral és ólommal? Vagy egyáltalában az Iliasz a nyomda-présszel vagy éppen a nyomógéppel? Nem hallgat-e el a rege, a monda és a múzsa szükségképpen a sajtóprés zajában, nem tűnnek-e el tehát az epikus költészet szükséges feltételei?”²

Marx számára e gyermekkor a történelem része, s mint ilyen épp kontinuitásával kötődik a magasabb fejlődési lépcsőfokokhoz. Ezért lehetséges „örök varázsa”, ezért nem a nosztalgia, hanem a *fejlődés ellentmondásossága* az az eszme, melyben „minden korszakban a korszak saját jellege a maga természetes igazságában” jelenik meg.

Brecht számára 1926-tól a marxi kritika eszméi szolgáltak az esztétika vezérfonalául. A Feuerbach-tézisek, melyek a világ megváltoztatásáról és nem csupán magyarázatáról szóltak: kulcsot adtak Brechtnek a hegeli filozófia értelmezéséhez is. Ami Hegelből — feltehetően Karl Korsch közvetítésével — a leginkább eljutott hozzá, az a dialektika aktív mozzanata, a tagadás szelleme volt — a mozdulat, mellyel az adott folyamatok átformálása, összefüggéseik tevékeny megragadása biztatott.

Brecht a valóság megváltoztatására törekvő dialektikát olvasta ki Hegelből. Ez természetesen azzal járt, hogy elutasította Hegel idealizmusát. Nem csupán azt a jól ismert formulát, hogy a valóság Hegel szemében a szellem elidegenülése, eltárgyasulása. Brecht számára kulcsfontosságú volt a valóság materialista felfogása. Ezért bármennyire is Hegelből merítette az *elidegenedés* alapfogalmát — mint a következőkben látható lesz —, annak egy egészen speciális vonatkozását fejlesztette tovább.

Vegyük tehát szemügyre a hegeli valóságfogalmat — azért, mert épp a művészetelméletben a hegeli iskola nyomán született elméleti összegeзések (Lukácsé például) bizonyos vonásokban megőrizve-megszüntetve, ugyanerre a forrásra nyúlnak vissza. Hegel felidézése nem csupán önkényes szempont s még csak nem is azért az elemzés kiindulópontja, mert az elidegenedés elméletének első nagyszabású kidolgozása a „Szellem fenomenológiájá”-ban található. Azért is, mert a művészetelméletben egyaránt forrása a kor valamennyi jelentős, esztétikai összegeзésének. Csak a *proletkult* és a *rappizmus* utasította el Hegelt. Ellenzőik viszont — Bloch, Eisler, Lukács és Brecht — épp a vulgáris materializmussal szemben fordultak a marxizmus forrásainak felderítéséhez. A harmincas években Marx ismeretlen műveinek megjelenése — a „Német ideológiá”-tól

² Marx és Engels Művei 13, Kossuth, Budapest 1965, 176.

a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ig — nyilvánvalóan felerősítette ezt a kíváncsiságot. Ha Brecht szóhasználatába viszonylag későn kerül a *V-Effekt*, ennek egyik oka az is lehet, hogy a marxizmus klasszikusainak e jelentős művei Németországban 1932-től váltak ismeretessé. A Hegel-tanulmányokat tehát reaktiválta az a kritikai feldolgozás, melyet Marx és Engels példája mutatott. Lukács is a harmincas évek elején, Berlinben kezdi írni a „Junge Hegel”-t, Lifsic a Marx-tanulmányokkal párhuzamosan írja meg a Hegel esztétikájáról szóló tanulmányát.

Hegel valóságfogalmának bírálatát végezték el ezek a tanulmányok. A polgári társadalom — írja Hegel — „átalakult . . . az állam szilárd, biztonságos rendjévé, úgyhogy most rendőrség, bíróság, hadsereg, államkormányzat lépnek” a régi világ esetlegességeinek helyébe. Vagyis — már Hegel észreveszi, hogy a polgári társadalomban megszületik az a Marxtól elemzett világpiac, mely elidegenedett törvényeivel egy totális gazdaságot teremt meg s e totalitással mintegy lezárja az egyén előtt a lázadás horizontját. Épp ezért már Hegel is mind e meghatározásokat, mint „szubsztanciális életvonatkozásokat” jellemzi — vagyis olyanokat, melyek e valóság végső, megfellebbezhetetlen meghatározói.³

E szubsztancialitás vagy végső meghatározók művészi ábrázolására Hegel a kompromisszumot tartja szükségesnek, itt is, e merőben esztétikai kérdésben az objektív és a szubjektív elem kibékülésre hajlik. Hegelnél a valóság előtt szükséges behódolást még a regény fejlődésének elméletéből is kiolvashatni.

Az élet meghatározottságai tehát totalitást teremtenek.

Hogyan kerülhetnek azonban e meghatározottságok ábrázolásra?

A kérdésre a Hegel-reneszánsz két értelmezése felelt meg kiható érvennyel. Az egyik Lukács Györgyé volt. A másik Brechté.

Lukács értelmezésében a totalitás, a meghatározók egybefüggése, a közöttük fennálló konkrét viszony és annak hierarchiája dönti el a mű valósághitelét, érvényét. „Az író az összefolyamatot mint valódi hajtóerőinek totalitását, mint az alapjául szolgáló dialektikus ellentmondások állandó, magasabb szintre emelt reprodukcióját ismerje meg és ábrázolja.”⁴

Az objektív összefolyamat tükrözése Lukács valamennyi ekkor írott tanulmányának középponti elve. A műalkotásban: „A részletnek, mint részletnek eleve úgy kell kiválasztva és ábrázolva lennie, hogy benne az egésszel való összefüggés belsőleg hatékony legyen.”⁵ „A forma a valóság visszatükrözésének egy neme — olyan neme, melyben ennek a totalitásnak, mint zártságnak kell megjelenie.”⁶ „A művészi absztrahálás csak a konkrétságon keresztül vezethet — sőt ezt a konkrétságot mint a meghatározottságok összességét állítja helyre közvetlen érzékiségében a művész.”⁷

Azokból a tanulmányokból idéztünk csupán, melyeknek már Brecht is olvasója lehetett, sőt egy-egy passzusában érintette is — hiszen első idézetünk épp a „Riport vagy ábrázolás?” című tanulmányból származik, melyben Brecht név szerint is szerepel, mint a tételek megszegője és társával, sőt társszerzőjével, Ernst Ottwalttal, egyik ellenzője is.

³ Hegel: „Esztétikai előadások”, III. Budapest 1956, 263.

⁴ Lukács György: Művészet és társadalom; „Válogatott esztétikai tanulmányok”, Budapest 1968, 94.

⁵ Uo. 125.

⁶ Uo. 127.

⁷ Uo. 128.

A hegeli kitérő azonban éppen arra jó, hogy megmutassuk: — Lukács kétségkívül szisztematikusabb és Brecht gyakorlatközelibb esztétikája ugyanegy forrásból merítve — eltérő következtetésekre és nézetekre jutott. A közös gyökér mégis fontos. Mert — s ez ismét csak a továbbiakban kerülhet bizonyításra — a közös források megteremtik e két, a marxizmus ihletében született esztétikai gondolkodás és megközelítés párhuzamos érvényesülési lehetőségét, sőt arra is alkalmat adnak, hogy épp e párhuzamos vagy egymást kiegészítő-támogató hatásuk történelmi utóéletükben tovább finomítsa alap-tételeiket. A finomítás itt azt jelenti, hogy túlzásaik, kizárólagosságuk igénye csiszolódhat le. Mindkét esztétika — s ez adja jelentőségüket — nem csupán azonos forrásból, hanem azonos szenvedéllyel és igénnyel lépett fel. A marxizmus esztétikájának egyetemességét próbálta bizonyítani Lukács is, Brecht is akkor, amikor ez az igény korántsem volt általános vagy elfogadott. Mehring még tudatosan párosította a kanti esztétikát a marxi társadalomelmélettel; az ökonomizmus reformistái pedig azt hirdették, hogy az esztétika kívül marad a marxizmus ölelésén. Természetes, hogy a marxizmus esztétikájának olyan igénnyel történő érvényesítése, mint Lukácsé vagy Brechté, nem csupán az esztétikára hatott. A marxizmus egészének vívott ki magasabb rangot, mint amit a reformisták vagy a rappizmus ideológusai tulajdonítottak neki. Ám épp az *egyetemesség* érvényesítésében lépett fel ez esztétikákban a *kizárólagosság* igénye — holott az egyetemesség épp a kizárólagosság ellentéte. Nem eklektikus békítés, hanem épp ennek az egyetemességnek hangsúlyozása az, ha Brecht és Lukács művészeti gondolkodását a marxizmuson belüli jogos kérdésfeltevések sorának tekintjük, ha e kérdésfeltevések közös gyökerét feltárjuk s válaszaik kizárólagossága helyett mozgatóik érvényét és határát felderítjük.

A totalitásnak, a műalkotás zártságának, a szubsztancia valamennyi konkrét meghatározása ábrázolásának elveit Brecht elutasította. Az ő dialektikája más közvetítésekre és más olvasatokra támaszkodik. Ugyanakkor azt se feledjük, hogy a forrásoknak is számos merítése volt lehetséges. Ha Lukács számára Hegel és Marx totalitáselmélete kínálta azt a sugallatot, melyre esztétikáját alapozta, Brecht kíváncsisága a totalitás kategóriáját mintegy megkerülve, az elidegenedésre mint a totalitás hamis látszatának leküzdésére irányult. A *V-Effekt*, az elidegenítő módszer így maga nem teljes művészetmagyarázat, nem fogja át a meghatározások konkrét egészét — hanem épp szerény megközelítéssel, pusztán egyetlen mozzanatra szorítkozik — a *megszokás* és a *váratlanság* ellentétére.

Ama Galileitől ellesett pillantás: a friss és naiv rácsodálkozás a dolgokra, ez a gyakran didaktikával vádolt Brecht újításának ösztönzője.

NAIV VAGY SZENTIMENTÁLIS KÖLTÉSZET?

„Mi az elidegenítés?

Egy történés vagy jellem elidegenítése először is egyszerűen a történet vagy jellem megfosztását jelenti mindattól, ami magától értetődővé, ismerőssé, ismeretessé, evidenssé teszi, ehelyett a történésnek vagy jellemnek csodálkozást és kíváncsiságot kell ébresztene”⁸

⁸ Brecht: „Színházi tanulmányok”, Budapest 1969, 153. (Ezentúl SZT.)

Brechtnél, amikor egyszerűen fogalmaz, rendkívül bonyolult redukcióra kell gyanakodnunk – a lapidáris, a tudatos didaktikára törekvő, a szellemtörténet körmönfontásával stilisztikailag is szembeszálló fogalmazás azonban érintői és asszociáció révén rendkívül bonyolult összefüggéseket rejthet.

A rácsodálkozás, a friss és naiv szemlélet követelésében ugyanaz a gond munkál, amit már Hegeltől és Marxtól idéztünk. Akhilleusz története nem lehetséges a nyomdaprés korában – hangzik a marxi megállapítás –, vagyis, ahogyan a „Bevezetés „A politikai gazdaságtan bírálatához” felveti: eltűnt és mindörökre az emberiség gyermekkorába utalható vissza az a művészi alkotásmód, mely a mitológia alapján egyéni és közösségi cél, létezés és látszat objektív egységének művészi tükrét kínálhatta. Ám e sóvárgás a naivitás szépségére, teljességére középponti gondja volt már a Hegelt megelőző német klasszikának – gondoljunk csak a Herdertől Schilleren át tartó fejlődésre, mely a természeti népek költészetét a modernekével szembeállította és épp e naivitás hiányának okán dolgozta ki egy új (szentimentális) költészet szükségét.

A naivitás itt kulcsszó, bár egyszersmind az a fogalom, mely félrevezető tartalmakat is sugall. Schiller vagy később Brecht mindig leküzdötték a naivitás iránti nosztalgiát. Tudták, hogy elérhetetlen példa, hisz épp elérhetetlenségében nőhetett példává. A „naivitás” mindkettőjüknél provokatív eszme: a tudatos teremtés pátozát állították vele szembe. Brecht számára mindig a *natura naturata*, a teremtett természet a magasabbrendű, noha nemegyszer szólt maga is bizonyos fájó tűnődéssel azokról a szerencsésekről, akik a „szórakoztatás” vagy a „művészet” birodalmában végképp letelepedhettek.

Schiller és nyomában Brecht tudatosan felmérte művészi szituációja „ismeretelméleti” helyzetét. A létezés és szemlélet naiv és eredeti egységének múltán: csak tudatos törekvés teremtheti meg eszme és valóság harmóniáját. Az elveszett egység voltaképp sarkalló ösztönzés: valamilyen új összhang megteremtésére. A helyreállítás, az új formálás gesztusa itt rendkívül szembeötlő. Brecht mindig valamilyen „mesterséges” eljárás gyógyírját kereste lényeg és jelenség, látszat és valóság szétesettségének megszüntetésére.

Erre vall különben Brecht Hegel-tanulmányainak iránya is. Számára a hegeli fenomenológiából az analitikus kiszakítás, a dialektikus tagadás elve hatott revelációként. A tagadás új összefüggéseket teremt: a tagadás tagadása helyreállítja – magasabb fokon – lényeg és jelenség egységét.

S itt érdemes egy villanásnyira párhuzamot vonni Brecht és Lukács György Hegel-élménye között. Ha Lukács számára a hegeli–marxi örökségből az objektív totalitás a sarkalatos tétel, Brecht számára a Feuerbach-tézisek szemnyitó hatásának nyomán – a tudatnak és a szubjektumnak az aktivitása. Vagyis a „Szellem fenomenológiája”-nak azok a passzusai, melyek a képzet valóságának dialektikus mozgását és új összefüggésekben való elrendeződését írják le.

„Amit általában ismerünk, csak azért, mert ismerjük még nem megismert valami”⁹ – írja Hegel, s a Brecht-szakirodalom hangsúlyosan és egybehangzóan mutat rá, hogy ebben a mondatban és a rá következő elemzésben az elidegenítés elméletének egyik fő forrása fedezhető fel. Hegel itt az analízisről, a szétbontásról beszél – a megismerésnek arról a folyamatáról, mely az ellentmondások mozgását mutatja fel. „... A konkrét dolog csak azáltal a magát mozgató, hogy szétválik és nem valóságossá lesz. A szétválasztás

⁹ Hegel: „A szellem fenomenológiája”, Budapest 1961, 24.

tevékenysége az *értelem* ereje és munkája, a legcsodálatosabb és legnagyobb . . . A kör, amely magában zárva nyugszik s mint szubsztancia tartja mozzanatait, a közvetlen és ezért nem csodálatos viszony. De hogy a kerületétől különválasztott akcidentális, mint olyan, a megkötött és csak a mással való összefüggésben valóságos saját létezését és külön szabadságot nyer, az a negatívnak roppant hatalma.”¹⁰

Hegel itt a megismerés folyamatáról beszél, a gondolkodás erejéről. Mozgatója a negativitás, vagyis a tagadás, mely az általában ismertet, a mozdulatlan, még szétválasztás előtti anyagot mintegy kiemeli a képzetek sűrűjéből, s a tagadás kritikájával olyan szabadságot kínál, melyben az új összefüggések mintegy megjelenítik a rejtőző ellentmondást.

Hegel a tudomány századát köszöntötte a művészeté helyett – Brecht is a tudományos korszaknak megfelelő ábrázolás lehetőségének kikísérletezéséről beszél esztétikájában: Hegel abban is példakép, hogy metódusában a valósággal szembeni kritikus magatartást fogalmazta meg. Hogy filozófiájában aztán a valósággal való megbékélést hirdette, az Brechtet nem zavarta. Volt kulcsa Hegel értékeléséhez. Hegelhez az utat – mint annyi kortársa és mestere – Marx révén találta meg.

Az *elidegenítés* így a marxizmustól „talpára állított” hegeli dialektikában találhat rá egyik forrására. Igaz: Brecht sohasem csupán filozófiai tézisek nyomán jutott el a színpadi praxishoz. Inkább fordítva járt el: a gyakorlatban, spontánul kialakult eljárásaihoz keresett és talált elméleti igazolást. De Brechtnél roppant óvatossággal kell eljárunk, ha elmélet és praxis „különbségéről” beszélünk. Brecht számára a marxizmus egyik vonzását jelentette, hogy elmélet és gyakorlat között forradalmian közvetít.

Brechtben volt valami a felfedezők szigorából, a forradalmárok alázatából. A marxizmust Brecht, amint elfogadta, a gyakorlat vezérfonalának is érezte: elméletileg legbonyolultabb részeiből is mindig közvetlen átjárót igyekezett vágni a praxishoz. A „Szellem fenomenológiájá”-nak vagy a „Német ideológiá”-nak ihletéséről és befolyásáról az egész életmű ismeretében is bátran beszélhetünk, bár ezen túl és innen is megannyi bizonyíték sorolható a szívós önművelésnek arra a programjára, mely Brecht életmódjának szerves része volt.

A szakirodalom már 1957 óta beszél Brecht életművének hegeli és marxi alapozásáról. Heinz Schäferé az érdem, hogy elsőnek dolgozta ki ezt a kapcsolatot. Az előbb idézett hegeli passzust Schäfer így montírozza össze Brecht nézeteivel. „Hegelhez hasonlóan Brecht sem vállalkozik másra az elidegenedéssel, mint a látszatra önmagában nyugvó és meghatározott 'ismertet', 'készen találtat' annak tagadásába vezesse át, hogy 'elidegenítse' s azt az ilymódon elért 'kritikus magatartással' az analitikus tudat azon lehetőségeivel szembesítse, melyben 'a szétválasztás tevékenysége az *értelem* ereje és munkája', mint 'kritikus', 'saját létezését' nyer a negatívban. A brechti elidegenítés tehát mint a 'tagadás erejének', 'demonstrációja' is elfogható, ahogy az korábban Hegelnél felmerült . . .”¹¹

¹⁰ Hegel, i. m. 24. „Diese Analyse kommt zwar nur zu *Gedanken*, welche selbst bekannte, feste und ruhende Bestimmungen sind. Aber ein wesentliches Moment ist dies Geschiedene, Unwirkliche selbst; denn nur darum, dass das Konkrete sich scheidet und zum Unwirklichen macht, ist es das sich Bewegende.” In: „Phänomenologie des Geistes”, J. Hoffmeister, Hamburg 1952, 30.

¹¹ Schäfer, H.: „Der Hegelianismus der Brecht'schen Verfremdungstechnik in Anhängigkeit von ihren marxistischen Grundlagen”, Stuttgart 1958. „Ebenso (wie Hegel) unternimmt Brecht mit seinem

Schäfer érvét és bizonyítékait egyszerűsíthetjük. Az általában ismertet megismertté, valóságossá akarja formálni ez a módszer. A valóságnak azonban itt nem azzal a „szubsztanciális”, vagyis a meghatározottságoktól béklyózott alakjával találkozunk, ahogy azt a hegeli „Esz­tétika” már idézett passzusa leírta. A szív végtelen jogával szembenálló próza meghatározottságait itt a tudatos elemzés felbontja és épp mozgásában megragadva, új összefüggésben mutatja meg.

A *V-Effekt* tehát bizonyos kiemelési technika. A folyamatokat nem totalitásában, hanem egy-egy részletében, elszigetelten és kiemelten mutatja be. Ahogy a „Kerekfejűek és csúcsosfejűek”-hez írott jegyzet mondja (a *V-Effekt* első megfogalmazásában). „A darab meghatározott eseményeit kell, mint önmagukban zárt jeleneteket a hétköznapi, a magától értetődő, a kiszámítható köréből kiemelni, elidegeníteni.”¹² Brecht­nél tehát már az első megfogalmazás nagy­on pregnánsan utal a „részek” önállóságára, de továbbá arra a dialektikából jól ismert terminusra, mely az „aufheben”, a felemelve megszüntetés gondolati technikájára vonatkozik – arra az aktív mozdulatra, mely a tagadás tagadásával mintegy reprodukálja: új összefüggésében mutatja meg az ellentmondást.

Ernst Schumacher, a „Kerekfejűek” jegyzetét magyarázva még azt is megjegyzi, hogy ennek a technikának lényegéhez tartozik bizonyos „Abstand”, távolságtartás, is – a hétköznapi elidegenedett összefüggéseiből való kiemelés az *elidegenítés* szóból egy­szersmind felidézi az *idegenül rácsodálkozást*, azt az érzelmenélküliséget, mellyel Brecht férfi­eveinek derekán, a felvilágosítás megszállottjaként, az értelem jegyében állította elénk a folyamatokat és mozgásokat.¹³

Az érzelemmentességet vagy érzelmenélküliséget sem tanácsos hétköznapi értelmében felfogni. Brecht­nél ez mindössze az illúziók lerombolását jelenti. A „beleélés”, az azonosulás megszüntetését. A látszatvilág áttörését. Más szóval: epikusságot, melynek lényege, az „idegenül rácsodálkozás”, a távolságtartás, az *Abstand*.

A távolságtartás fogalmának holdudvara éppoly kiterjedt, mint a brechti esztétika többi kulcsfogalmáé. Nietzsche az apollóni tekintetben, a távolságtartás hűvös és józan mérlegelésében fedezte fel civilizációnk átkát. Brecht épp a nietzschei kárhozzátással szemben vállalja ennek az apollóni tekintetnek a védelmét – a „Tragédia eredetének” másik és szerzőjétől drámainak mondott dionüszoszi magatartással. A dionüszoszi szellem vad és orgiasztikus egygyéolvasás – („beleélés”). Az apollóni a felfedező, a józan, a kritikus. Thomas Mann az epikai távolságtartás szellemének nevezte Apollónt, aki iróniával tekint a dolgokra. Ez az irónia éppoly „eljárás”, mint amilyen az elidegenítési effektus.

Verfremdungen nicht anderes, als das scheinbar in sich ruhende und bestimmte, ‚Bekannte‘, ‚Vertraute‘ in seine Negation zu überführen, es zu ‚verfremden‘, und es in der dadurch ‚erreichten‘, kritischen Haltung demgegenüber der Möglichkeit des analysierenden Bewusstseins, der ‚Tätigkeit des Scheidens als Kraft und Arbeit des Verstandes‘ auszuliefern; – als ‚kritisches‘ ‚Verweilen‘, beim ‚Negativen‘. Die Brecht’schen Verfremdungstechnik kann also als eine ‚Demonstration‘ jener ‚Macht des Negativen‘ angesprochen werden wie sie worhin bei Hegel Auftrat . . .” (i. h. 90.)

¹² „Bestimmte Vorgänge des Stückes sollten . . . als in sich geschlossene Szenen aus dem Bezirk des Alltäglichen, Selbstverständlichen, Erwarteten gehoben (verfremdet) werden.” In: „Die Rundköpfe . . .”, i. h. 104.

¹³ Schumacher, E.: „Brecht: Theater und Gesellschaft im 20. Jahrhundert”, Berlin 1973, 169.

Korunkban a valóságos mozgatóerők aktív feltárására csupán a távolságtartó szellem képes – vallotta Brecht. Élete alkonyának összefoglaló művében, a „Kis Organon”-ban, az elidegenítés mozgatóerejét, „a szabadon és mozgékony állapotban megőrzött szellemben” látja.¹⁴ Ez a szellem kemény kritikával, bíráló szemmel tekint a jelenségek világára. A világ legfontosabb sajátossága: a megváltoztathatóság. Ezért szaporodnak színpadán a példázatok, paradigmák. A példázat: a megváltoztathatóság sugallatának dramaturgiája. A szabad szellemnek az a kísérlete, mely a dolgok változásának és megváltoztathatóságának lehetőségeit méri fel.

Brecht tudja, milyen árat fizet ezért. Saját szavával: száműzni kényszerült magát a szórakoztatás birodalmából. A húszas évek végén tandrámák sorát írja. A művészet helyébe a didaktikát helyezi. A tandrámák esztétikája azt vallja, hogy a kritikus távolságtartás megkövetel bizonyos lemondást a művészi eszközökről. A kiemelő, elszigetelő (analitikus), bemutató módszer kétségkívül túlhajtott gesztusokkal bizonyít. De ebben a gesztusban benne rejlik, hogy alkalmazója többre becsülte a szellem kritikus szabadságát az ábrázolás kötöttségében megvalósuló szépségnél.

Brecht később túllépett a tandrámák merevségén. A „Kis Organon” felismerése már éppen az, hogy az újításért fizetett ár túlságosan magas lehet. Brecht a negyvenes évek végén bejelenti, hogy letelepszik a „szórakoztatás birodalmában”. Itt nyilvánvaló, hogy Brecht a tapasztalatban érlelte tovább a Hegeltől induló és Marxban kiteljesedett gondolatot a szemlélet és a valóság egységéről, a naivitás és fejlődés ellentmondásairól. „A politikai gazdaságtan bírálatához” írott „Bevezetésből” az a marxi gondolat, hogy Akhilleusz története lehetetlen a nyomdaprés korában, benne munkált Brecht gondolatvilágában. A „Kis Organon” már érett továbbgondolását mutatja. A naiv művészet természetessége – vallotta Brecht – végképp a múlté. De a szemlélet és valóság őseredeti egységének helyébe az ellentmondások dialektikája lép. A forradalmi változás ígérete bőséges vigasz az elvesztett egységért. „Az aktuális hajtóerők veszítenek természetességükből és cselekvésbe átfordíthatók lesznek.”¹⁵

A tömör meghatározás megfejtésre vár. Mit mozgatnak az „aktuális hajtóerők”? Melyek a meghatározottságai?

Az „aktuális hajtóerők” meghatározásának többféle felfogását ismerjük a korból. Aktuális hajtóerőkön Lukács György például azokat a szubsztanciális meghatározókat érti, melyeket a művésznek az absztrakció kerülőútján érzéki konkrétsággal kell kibontania.

A szubsztancialitásnak azonban már láttuk hegeli meghatározását. Ez a polgári társadalom változhatatlan és legyőzhetetlen rendszerét jelenti: a törvény, a család, az emberi viszonyok fellebbezhetetlen állandóit. Egyáltalán: azt az állandóságot, melyet a művész tekintetbe vesz és elfogad. Brecht számára a „szubsztancialitás” nélkülözötte a változás elemét, az aktivitás szellemét. A hegeli módszer és rendszer idealista ellentmondásait érte tetten ebben a tételsorban.

Brecht és Lukács tehát más-más oldalról dolgozta fel a hegeli örökséget. A valósággal való kibékülés hegeli parancsával szemben mindketten a valóság megváltoztatásának szükségével feleltek. Lukács a változás objektivitását hangsúlyozta. A harmincas évek

¹⁴ Brecht, SZ.T. 423.

¹⁵ Uo.

elején a rappizmus és a vulgarizálás szellemével szemben bizonyította, hogy a változást a folyamatok objektív törvényszerűsége képviseli. Felismerésük egyszersmind a tárgyi konkrétság erejét kölcsönzi az ábrázolásnak. A mozgások totalitásának felderítése elvezet az aktuális hajtóerők megjelenítéséhez.

Brecht más oldalról közelítette meg az „aktuális hajtóerők” ábrázolását. Az objektív törvényszerűségeket – vallotta – csupán a szubjektum aktivitása képes kiragadni „szubsztancialitásukból”, merevségükből. A valóság az „analitikus”, kiemelő eljárással jeleníthető meg. Az objektív totalitással szemben egy „teremtett” totalitás áll, melyben a cselekvés mozzanata perdöntő. A „természetességet”, az érzéki konkrétságot a praxis igézete helyettesíti, pótolja.

A ROMANTIKA ÖRÖKSÉGE

A természetességben a megszokottságot, az adott jelenségvilágban a felszín merevségét gyanította Brecht. A meghatározottságok kész rendjének ábrázolásában a valóság elfogadásának veszélye munkál – érezte meg a hegeli rendszer tanulmányozásából. Nem véletlen, hogy az elidegenedés fogalma először a romantikus költészetben tűnik fel s az sem, hogy a romantikus iróniában felfedezhető az elidegenítés módszerének csírája.

Ha az elidegenedés fogalmának történetét nyomozzuk, a romantikus költőkhöz visz el a szóalak története.

Az angol romantikusok költészetük drámájaként élték át a „természetes” és a „teremtett” konfliktusát. A „tavi iskola” „naivitása” után Shelley és Keats egy modern természet feltalálására törekedtek: görögség-ideáljuk bizonyította számukra, hogy a hajdani közvetlenség többé el nem érhető. Szépségeszményüket ezért már a XIX. századi „elidegenedés” felismerésével fogalmazták meg. Keats számára már nem létezik „önálló” szépség, csak az, amihez az igazság társul. Shelley pedig esztétikai gondolkodásának középpontjába állítja a „különössé tevés” módszerét. Egy fontos passzusában így vall az „eljárás” szükségességéről.

„A költészet a világ rejtett szépsége elől húzza el a fátylat, s a megszokott tárgyakat úgy mutatja be, mintha nem lennének megszokottak.”¹⁶

A szépség tehát a világnak már csupán rejtett tulajdonsága; ez nem közvetlenségében csillog, hanem mintegy fátyol mögé rejtezett. A költő valamilyen módszerrel közelítheti meg ezt a szépséget, méghozzá úgy, hogy a megszokottat mint idegent, a „familiárisat” mint sosem-látottat mutatja be. Mintha a „Szellem fenomenológiájá”-nak megfelelő passzusát hallanánk itt: a megszokott és az ismeretlen viszonyáról a modern társadalomban. A romantikus költészet hasonló felismerésből indul ki, mint a hegeli elemzés. A hétköznapot előtönte a modern kor prózája. S e prózával szemben tűnik fel – egyébként Hegelnél is – a görögség eszményi világa, melyet e próza ellenképeként emel fel ideálként a modern hétköznap költője és gondolkodója.

Nem véletlen, hogy Brecht a harmincas évek végének realizmus és népiség vitáira éppen Shelley „Mask of Anarchy” című versének elemzésével felel. Brecht számára e romantikus

¹⁶ „Poetry lifts the veil from the hidden beauty of the world, and makes familiar objects be as if they were not familiar.” In. Shelley, P. B.: „Literary and Philosophical Criticism”, szerk. Shawcross. London 1909, 131.

költészet példa — méghozzá abban az értelemben, ahogy Brecht a példát mindig is értelmezte. Mert lehetőséget kínál „átfunkcionálásra”, arra a radikális átalakításra, ahogyan ő Shakespeare-től a kínai színház eredményeiig mindent a saját igényeihez idomított. Shelley azért akarja ismeretlenné, szokatlanná formálni a költői világot, hogy mögüle előragyogjon a szépség.

Novalis ugyanígy: a kiemeléssel, sőt az idegenné átformálással nem eltávolítani, hanem közelíteni akar. „A romantikus művészet feladata” — írta Novalis a 3053-as töredékben — „kellemes módon elidegeníteni, egy tárgyat idegenné avatni s mégis ismertté és vonzóvá.”¹⁷

Nyilvánvaló, hogy Brecht és Novalis párhuzamát nemcsak a „befremden”, az elidegenedés szó használata valószínűsíti. A „Fremdheit” és a „befremdlich” kifejezést Brecht már a „Háromgarasos regény” jegyzeteiben és az „Egy fő az egy fő”-ben (1930, illetve 1931) is használja.¹⁸ Nem kétséges tehát, hogy Brecht átkölcsönözte Shelley és Novalis romantikus iróniáját: a költészetében éppúgy, mint a drámai alkotásban. Ebből a szempontból igaza van Walter Muschgnak¹⁹, amikor részletesen bizonyítja ezt a kapcsolatot. Ő mutat rá arra, hogy még Kleist falusi bírāja és Puntilla úr között is határozott rokonság fedezhető fel — a furcsaság és különösség a romantikus irónia lázító eszközei közé tartozott.

Abban viszont a szovjet kutató, Ilja Fradkin nézetét kell osztanunk, hogy nem a romantika, hanem Hegel az *elidegenítés* elsőrendű forrása. Mert első pillanatra is nyilvánvaló, hogy a romantikus irónia épp illúzió és valóság végső kibékítésére tör. Shelley a rejtett szépséget akarja egy „eljárással” napvilágra hozni, Novalis pedig épp a „kellemes” szót használja az irónia módszerének jellemzésére. Márpedig a brechti felfogás épp a „kellemes” visszautasítására, a kritikai gondolkodás kifejezésére született.²⁰ A romantikus irónia öröksége a „dialektikus ellentétpár” funkcióját tölti be Brechtnél — olyan előzmény, mely épp tagadásával válhat valóságos esztétikai alkotóerővé.

A romantikus iróniát így, mint dialektikusan megtagadott és továbbfejlesztett forrást bátran emelhetjük a hegeli kiindulópont mellé: a forrás Brecht esetében mindig kritikailag elsajátított ösztönzést jelent.

A SZÓ EREDETE

A *V-Effekt* egyik távolabbi, mégis fontos gyökerére figyelmeztet Ernst Bloch.²¹ Érvelése azért meggyőző, mert rávilágít arra, hogy Brecht elméletei mindig praxishoz kötöttek: nem nyerhetnek középponti jelentőséget, ha már forrásukban, eredetükben nincs valamely gyakorlati vonatkozás. Ahogy Brecht a szórakoztatást (*Unterhaltung*) azért is utasította el egykor, mert a szó gyökerében felfedezte az összefüggést a „meg-

¹⁷ „auf eine angenehme Art zu befremden, einen Gegenstand fremd zu machen und doch bekannt und anziehend”. In: Novalis: GW. szerk. Seelig. 3053-as töredék. Zürich 1946, IV, 301.

¹⁸ Id. Demetz, P.: in: Brecht. Twentieth Century Views. A Collection of Critical Essays. N. J. 1962. 3.

¹⁹ Muschg, W.: „Von Trakl zu Brecht”, München 1963, 349.

²⁰ Fradkin, I.: „Bertolt Brecht. Weg und Methode”, Lipcse, 1974, 157.

²¹ Bloch, E.: Entfremdung, Verfremdung. In Literarische Aufsätze. Gesamtausgabe. 9, Majna-Frankfurt 1962, 277.

élhetéssel” (Unterhalt)-tal s így benne a kapitalizmus árucseréjére jellemző fétisértéket látott — az elidegenedésben is kihallja azt, ami a szó gyökerében kereskedelmi használatra utalt. Bloch említi, hogy latin formájában az abalienare (elidegeníteni) — „vagyis egy dologtól megszabadulni, eladni jelentéssel bír”.²² Az összefüggés éppolyan, mint az *Unterhaltung* s az *Unterhalt* között²³ — s legyőzésében benne foglaltatik annak a merkantil szellemnek az elutasítása, mely a szó eredeti használatában Grimmelhausennál is benne rejtett.²⁴

Nem valószínű, hogy Brecht ismerte volna az „elidegenedés” szó teljes etimológiáját, fogalomtörténetét. De bizonyára ráértett a szó eredetének kapcsolatára a gyakorlattal. Ez még teológiai kifejtéséből is kihallik. Meister Eckhard például ebben a formában említi, „entfrömdেকেit”. Jelentése: hogy az isteni ígét elidegenítsék, tehát a gyakorlatban, a világi használatban terjesszék.²⁵ A világi javak „elidegenítésétől” az ige terjesztéséig tehát gazdag és szerteágazó az elidegenedés fogalmának története.

Éppily érdekes a szó első irodalmi felbukkanása, melyet Bloch említ, Grimm szótára nyomán. Berthold Auerbach — az epikusság jelentős XIX. századi teoretikusának, Spielhagennek barátja — fogalmazott először a szóval szépirodalmi ábrázolásban. „Neues Leben” (Új Élet) című regényében egy családot mutat be. Itt a szülők az elidegenedettség érzésével küzdenek. Jelenlétükben franciául beszélnek a gyermekeik s ők nem értik az új nemzedék szavát.

Auerbach szóhasználatától a brechti fogalomig nagy utat tett meg a szó. Ahogy Bloch fogalmazza: „Az elidegenítési metódus most már mint eltávolítás jelentkezik, mint a folyamatok átalakítása, olymódon, hogy kiemeli a jellemeket a megszokásból, hogy azokat mint kevésbé magától értetődőeket szemlélhessük.”²⁶

Érdemes felfigyelni rá, mit tart lényegesnek a brechti meghatározásból Bloch. A megszokás legyőzését. A távolságtartást. A folyamatok megváltoztatását. Vagyis Bloch a hegeli gyökereket veszi észre s hangsúlyozza.

A Brecht-szakirodalom részletesen foglalkozik a hegeli örökség jelentőségével. Ám jobbra a dialektika módszerének és Brecht elméletének kapcsolatát dolgozta ki. Kevés kivétellel elhanyagolta Hegel „megszokás”-elméletének teljes tartalmi kibontását. Holott a „megszokás” elemzése mutathat rá arra, milyen kritikai szenvedéllyel dolgozta fel Brecht a hegeli örökséget. Bizonyos párhuzamok — Marxszal és Leninnel — pedig arra is rávilágítanak, hogy Brecht nem csupán egyes passzusokat és gondolatfoszlányokat értékesített Hegelből, hanem korszakos átértékeléssel egy új esztétikai gondolkodás sarkpontjává tette a „talpára állított” hegeli hagyományt.

²² „sich einer sache entäussern, sie verkaufen”. Ld. Bloch, i. h.

²³ Brecht, SZ.T. 413.

²⁴ Grimmelhausen; vö. Bloch, i. h. 277.

²⁵ Meister Eckhard: „Werke”, 1857, 507–508.

²⁶ Bloch, i. h. 278. („Der ‚Verfremdungseffekt‘ geschieht jetzt als Abrückung, Vergehung eines Vorgangs, Charakters aus dem Gewöhnten damit er als weniger selbstverständlich betrachtet werden könne.”)

A megszokás Hegelnél az antropológiai fejlődésben a természetiből a társadalmiba vezető utat készíti elő. A megszokás útja két végén nyitott út. A természeti lélek atavizmusával vissza is húzhatja a *Selbst* öntudatát: ezért, hogy míg egyfelől a megszokás az *első* természetből átvezet a *második* természetbe, az erkölcs világába (Sitte), ahol a szellemi válik megszokássá – a teljes megszokás maga a halál. „A lélek középen áll egyfelől a mögötte fekvő természet és másfelől az erkölcsi szabadságnak a természeti szellemből kimunkálódó világa között.”²⁷ A megszokás az összekötő és elválasztó e középütt álló lélek számára. A megszokás emlékeztet a természetiségre, de már rést is nyit az öntudat szabadsága felé. A szokást a *második* természet hozza létre az *elsővel* szemben – s ez az új természet, tudjuk, egyszersmind a tükrözés világa, a művészeté is. A jó és a rossz szokásokat nem pusztán beidegzettségük különbözteti meg, hanem szövetségük a kötöttséggel és partikularitással egyfelől – s a szabadsággal másfelől. „Az ember a szokásban természetes módon egzisztál, s ezért nem szabad benne; de szabad annyiban, hogy az érzet természetes meghatározottságát a szokás az *ember* pusztá létevé fokozza le; az ember többé nem különbözik tőle, s így már nem érdeklődik iránta, nem foglalkozik vele, nem függ tőle. A szabadság hiánya a szokásban részint pusztán *formális*, mert csak a lélek létéhez tartozik; részint csak *relatív*, amennyiben tulajdonképpen csak *rossz* szokásoknál fordul elő, vagy amennyiben egy szokással általában egy másik cél helyeződik szembe; viszont a helyesnek, általában az erkölcsösnek a megszokása a szabadságot tartalmazza.”²⁸

Ami a gondolatból Brechtre – és általában a kommunista etikára és esztétikára – vonatkozóan oly lényeges, hogy a megszokás, mint a magasabb erkölcsiség felé vezető út Leninnél, mint a példa jövőt nyitó lehetősége szerepelt. A megszokás életbeli pedagógiáját vallotta az új ember megteremtése egyik feltételének.²⁹

Hegel dialektikusan kétarcú megszokás-fogalmának az elidegenedettségek körülményei között Brecht elsőnek hátrafelé forduló arcát érzékeli. A megszokás: a látszat világa, ama dermedtségre, mely – Hegel kifejezésével – a szubjektív tudat és a szellemi tevékenység ellentéte. „Az ember meg is hal megszokásból, azaz ha teljesen beleszokott az életbe . . .” – írja Hegel s Brecht így fogja fel a megszokást: mint az erkölcsiségre és jóra való nevelés ellentétét, mint a kiürült, halott burzsoá életet.

Nem véletlen, hogy az *elidegenítés*: a tudat aktív beleavatkozását hangsúlyozza az eseményekbe. A tevékeny élet eszméje munkál mögötte, épp a hegeli értelemben. S hogy mennyire ez a pedagógiai összefüggés derítheti fel csupán az elidegenítés brechti ellentétének forrását, bizonyítja, hogy Hegelnél a *Verfremdung* szó először az erkölcsi (Sitte) neveléssel kapcsolatban merült fel. Itt az elidegenedés mint a teoretikus képzés olyan alapfeltétele szerepel, mely a szemlélet és érzés közvetlenségét tagadja, az egyént önmagába zártságából az általános közösségbe emeli. „Ahhoz, hogy eltárgyasulhasson, a természet és a szellem szubsztanciájának elénk kell lépnie, s ehhez valamely idegen

²⁷ Hegel: „A szellem filozófiája”, Enciklopédia, III, Bp. 1968, 52.

²⁸ Hegel, i. h. 182.

²⁹ Lukács György: „Lenin” Bp. 1970, 223–225.

(*Fremdartiges*) alakot kell öltenie . . . Boldogtalan, akitől érzéseinek közvetlen világa elidegenedik, mert az nem más, minthogy az az egyéni kapocs, mely a kedélyt és a gondolatot szentül köti az élethez, elszakad egyszermind a hittől, szeretettől és bizalomtól. — Az az elidegenedés, mely a teoretikus képzés alapja, nem követeli meg ezt az erkölcsi fájdalmat, sem a szív szenvedését, csupán a képzet (Vorstellung) szenvedését és erőfeszítését, hogy egy valamely — nem-közvetlenséggel, egy idegenséggel, valamely emlékezetbelivel, a memóriához és a gondolkodáshoz tartozóval foglalkozzék.”³⁰

J. Knopf a Hegel-passzus idézetben rámutat, hogy ez a megfogalmazás egybevág a brechti elidegenedés-fogalommal, mert itt az elidegenedés abból a célból történik, „damit verstanden kann”, vagyis a megértés céljából. Az is lényegesnek látszik itt, amire Knopf nem figyel fel: hogy Hegelnél a közvetlenség és az érzés testvérfogalmak. Brecht a „beleélés” elmélete elleni harcában először kivonult a „szórakoztatás birodalmából”, amelyben a színpad csupán érzéseket kínált s hiányzott belőle az a felvilágosító indulat, „damit verstanden kann”, ami a dolgok dialektikus megértéséhez vezet el. A Hegel-forrás — akár közvetlenül, akár közvetve hatott Brechtre — azért oly fontos, mert rávilágít, hogy e felvilágosító-pedagógia vonása az elidegenedés elméletének nem a valóságos és nagy érzések ellentétéként jön létre: nem a „hit, a szeretet és a bizalom” szenvedélyeinek rovására. Azok az érzések, melyeket Brecht száműzött színpadáról, nem tartoznak a *Sitte*, a magasrendű erkölcs körébe. A képzet (olykor a hamis képzet) érzéseit száműzi, „damit verstanden kann” — az értelem nevében és érdekében.

Brecht épp abban a vonatkozásban korrigálta Hegelt, amennyiben csak magyarázta a világot, s itt elsőnek Brecht közvetlen Hegel-kritikájára gondolunk. Ebben az arisztotelészi tükrözés-elmélet egyszerű átvételét kifogásolja. A személyiség mindenoldalú kifejlődését célzó hegeli elmélet hibája, hogy egy olyan szubjektum—objektum kapcsolatot tételez fel, mely a porosz állameszme szellemében hozna létre egy feltételezett egységet.

Talán nem véletlen, hogy Brecht a moszkvai „Das Wort” expresszionizmus-vitája idején (1938–39) a realizmus jegyzetek kidolgozása közben fordul ismét Hegelhez. A „Történelem filozófiájá”-nak olvasása közben ezt jegyzi fel: „Ennek a Hegelnek a TÖRTÉNELEM-FILOZÓFIÁJA kellemetlen egy mű, a módszere nemcsak azt engedi meg, hogy a pozitívát és negatívát felfedezze minden történelmi jelenségben, hanem azt is, hogy ezt az ellentétet a fejlődés okaként ábrázolja.”³¹

A dialektika hegeli kidolgozásában Brecht a polgári filozófia csúcsát látta. „A burzsoázia legnagyobb filozófiai teljesítményeként egy dialektikát teremtet, ez olyan szemléletmód, mely az egységesen fellépő formációkban növekvő ellentéteket sejdít meg,

³⁰ Hegel: *Gymnasial-Rede*, 1809. szept. 29. In: Hegel, „*Studienausgabe*”, Frankfurt–Hamburg 1968, 35. Idézi Jan Knopf: Bertolt Brecht: Ein kritischer Forschungsbericht. *Fragwürdiges in der Brecht-Forschung*, Frankfurt 1974, 22. „Um aber zum Gegenstände zu werden, muss die Substanz der Natur und des Geistes uns gegenüberstehen, sie muss die Gestalt von etwas fremdartigem erhalten haben. . . . Für die Entfremdung, welche Bedingung der theoretischen Bildung ist, fordert diese nicht den sittlichen Schmerz, nicht das Leiden des Herzens. . . .”)

³¹ Brecht: „*Arbeitsjournal*”, szerk. W. Hecht, Majna-Frankfurt 1973, I, 41. 1939. II. 25. („die PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE diese Hegel ist ein unheimliches werk, seine methode gestattet ihm nicht nur, das positive und negative jeder geschichtlichen erscheinung zu sehen, sondern auch diese polarität zur causa der entwicklung zu gestalten”).

ezért ez a változásokra, forradalmasításokra, fejlődésre irányuló szemléletmód. Ez a dialektika, ez a forradalomfilozófia hatalmas kibontakozását (Hegel által) nyeri el.”³²

Brecht elismerte a dialektika polgári megfogalmazását. De a merő szemléletiséggel, mely a hegeli dialektikában rejtett, elégedetlen volt. Amikor egyéb jegyzeteivel némi ellentmondásban, kijelentette, hogy az epikus színház elméletének nincs köze a polgári filozófiához, erre célzott.³³ Ahogy az eddigi Hegel-megjegyzésekből is kitűnik: Brecht marxi szellemben értékelte és bírálta Hegelt. Marx számos megjegyzése közül itt csupán a „Szent család”-nak arra a megjegyzésére utalunk, mely épp a merő szemléletiséget, a praxistól való elszakadást bírálja Hegelben. „Hegel . . . felemáság bűnébe esik . . . mert az abszolút szellemmel mint abszolút szellemmel csak *látszatra* csináltatja a történelmet. Minthogy ugyanis az abszolút szellem csak *post festum* a filozófusban jut *tudatra* mint teremtmő világszellem, ezért történelemcsinálása csak a tudatban, a filozófus véleményében és elképzelésében, csak a spekulatív képzelődésben létezik.”³⁴

Brecht Filozófusa – a „Messingkauf”-ban (Sárgarézvásár) – gyakran szól a praxisról, a világ forradalmi megváltoztatásáról. A *valóság mindig konkrét* – ez Brechtnek éppoly vezérmotívuma volt, mint a Feuerbach-tézisek – s talán nem véletlen, hogy a gondolat ugyancsak Marx „A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai”-ból származik.³⁵ Amikor Brecht a „Kis Organon”-ban összefoglalóan fogalmazta meg az elidegenítési effektust – akkor ezt írta: „Az elidegenítési effektus igazi, mély, mélyreható alkalmazása feltételezi, hogy a társadalom történelminek és javíthatónak tekinti a maga állapotát.” Brecht valamennyi megnyilatkozása – egész színpadi gyakorlatának példája is – azt igazolja, hogy a hegeli dialektikát a praxis kritikájával sajátította el.

MARX HATÁSA

Joggal véli tehát Grimm, hogy a gondolatnak és a szónak is (Verfremdung) közvetlen forrása a „Német ideológia”, a hegeli gondolat kritikájának mesterműve. „A társadalmi hatalom, vagyis az a megsokszorozott termelőerő, amely a különböző egyéneknek a munka megosztásában megszabott együttműködése által létrejön, ezen egyének számára . . . nem mint saját, egyesült hatalmuk jelenik meg, hanem mint idegen, rajtuk kívül álló erő, amelyről nem tudják, honnan és hova tart, amelyen tehát nem lehetnek már úrrá . . . Ez az *elidegenülés* – hogy a filozófusok számára érthetően fejezzük ki magunkat – természetesen csak két *gyakorlati* előfeltétellel szüntethető meg . . .”³⁶

A töredékes idézet azért igyekszik összefogni Marx és Engels érvelését, hogy azt mutassa fel, ami Brecht figyelmét felkeltette s azt, ami ebből az ő teóriáiban vissz-

³² Brecht: Die proletarische dialektik; In: alternative. 1965=41, 93. „die bourgeoisie produziert als ihre grösste philosophische leistung eine dialektik, diese ist eine betrachtungsweise, welche in einheitlich auftretenden formationen wachsende gegensätze aufspürt, eine auf veränderungen, umwälzungen, entwicklung das interesse lenkende betrachtungsweise. Diese dialektik, dieses revolutionsphilosophie erfährt ihren grossartigen ausbau (durch Hegel).”

³³ Vö. Brecht: GW. („Werkausgabe”), 15, 227.

³⁴ Marx és Engels Művei 2, Kossuth, Budapest 1971, 85.

³⁵ Vö. Marx és Engels Művei 46/I, Kossuth, Budapest 1972, 26–27.

³⁶ Marx és Engels: A német ideológia; MEM 3, Kossuth, Budapest 1960, 35.

hangzott. Brecht a Feuerbach-tézisek szellemében értelmezte az elidegenülést: megszüntetésük szemszögéből. A gyakorlat egyszerre jelentette számára a mozgalmi és a színházi praxist. Az *elidegenülés*re – az *elidegenítés* tudatos aktusa válaszul: – a cselekménynek, az alakok magatartásának olyan kísérleti bemutatása, ahol már feltűnik az elidegenülés gyakorlati megszüntetésének lehetősége.

Brecht számára megvilágítóan hatásos volt Marx Hegel-korrektója – ugyanilyen lényeges volt az, hogy a húszas években akadtak már olyan filozófusok, akik a Hegel–Marx kapcsolatot, a reformizmus sivár közjátéka után helyreállították. Karl Korsch „Marxizmus und Philosophie”-ja (Marxizmus és filozófia, 1923) és Lukács „Történelem és osztálytudat”-a (1923) egyaránt e hegeli kapcsolatot állították reflektorfénybe: a dialektikát mint a forradalom tudományát. Korsch tanára volt Brechtnek a MASCH-on (a kölni marxista Arbeiterschulén) – s az, hogy Korsch könyvének második kiadásában (1930) már Lukács „Történelem és osztálytudat”-ának párhuzamosságáról és hatásáról beszél, ugyancsak közismert. Lukács és Korsch – bár felfogásuk később gyökeresen eltért, a vulgáris materializmussal szemben a szubjektív tényezők aktív és forradalmi szerepét hangsúlyozták épp Hegel „visszacsatolásával” – nem véletlen, hogy 1924-ben Zinovjev kritikája mindkettejüket egyaránt érintette.³⁷

Brecht Korsch ihletésére is, de egyben a saját praxisának szükségletéből tanulmányozta Marxot. Elisabeth Hauptmann a „Joe der Fleischhaker” megírása körüli időkre (1926) teszi Brecht Marx-tanulmányainak kezdetét.³⁸ Brecht a tőzsde titkait akarta megérteni. Még Bécsbe is elutazott egy ügynök után, hogy magyarázná el a részvények manipulációjának működését. A választ azonban nem a tőzsdéstől, hanem Marxtól kapta meg.

A Marx-tanulmányoknak azonban sajátos iránya, meghatározott célja volt. A „praxis”, melynek igézetéről Brecht minden jegyzete vall. Hegelben a dialektika csupán mint szemlélet jelenik meg. Marxnál mint forradalmi filozófia. Egy töredékes jegyzete a hegeli és marxi dialektika viszonyát úgy magyarázza, hogy a burzsoázia már a proletariátus fellépésének fenyegetésében mint legnagyobb filozófiai teljesítményét, létrehozta a dialektikát. A proletariátus azonban átveszi ezt a dialektikát, de az átvétel „ist eine Expropriierung, diese Verwendung ist eine Zerschmetterung”. (Kisajátítás, az alkalmazás: szétzúzás.) „A polgárság már gyáva és gátlásos alkalmazója a dialektikának. Helyzeténél fogva a proletariátus jobb sáfára. A dialektika törvényeinek lefektetői nincsenek abban a helyzetben, hogy múltjukban felállított elveiket a jelenben vagy a jövőben hatékonyan elmagyarázhassák. A törvények íróinak szerepét a proletariátus vette át.”³⁹

³⁷ Pjati Vszemirij kongressz Kommuniszticeszkovo Internacionala. Sztenyograficeszkij otcot. Moszkva 1925, I. – Angolul idézi: Watnick, M.: Relativism and Class Consciousness: Georg Lukács; In: „Revisionism. Essays on the History of Marxist Ideas”, szerk. L. Labedz. London 1962, 146.

³⁸ Hauptmann, E.: Notizen über Brechts Arbeit, 1926. In: „Sinn und Form”, 1957/1–3, 243. – Brecht vallomása Marx tanulmányozásáról. „Tagebücher – Autobiographische Aufzeichnungen”, Berlin–Weimar 1976, 205–206. – és „Schriften zum Theater”, I, 195.

³⁹ Brecht: Die proletarische dialektik; „Schriften zur Politik und Gesellschaft” (ezentúl SZP.), I, Berlin–Weimar 1948, 248.

A feljegyzés kéziratához Karl Korsch fűzött megjegyzéseket. A zárómondat, Korsch kézírásával maradt fenn: „A kapitalista dialektikát materialistává alakítjuk át és a cselekvésben valósítjuk meg.”⁴⁰

A mondatot Brecht is vállalhatta. Bőséges a dokumentációnk a Brecht–Korsch viszonyról s tudjuk, hogy épp a leninizmus és a Szovjetunió fejlődésének kérdésében Brecht vitatkozott Korschsal. De a dialektika aktív mozzanataiban, cselekvésközpontúságának kérdésében egyetértés uralkodott közöttük. A színház Brecht épp a cselekvés-értelemben kötötte össze a filozófiával. Brecht helyet követelt a filozófusnak a színházban. A filozófia, akár a színház, a valóság megváltoztatásának tudománya. Ezért „a színház a filozófusok ügye lett, mindenesetre olyan filozófusoké, akik a világot nemcsak magyarázni akarták, hanem megváltoztatni.”⁴¹

A hegeli dialektika marxista átváltoztatása Brecht szemében determinizmus-ellenes, s ezért felszabadító jelleggel bírt. A költő és a filozófus szemléletében már megjelenik az ellentmondások megoldásának lehetősége. Erről vallanak Brecht jegyzetei Korsch Marx-könyvéhez. „Amikor arról beszélsz, hogy mi determinál egy folyamatot, ne felejtsd el, hogy te magad is determináló faktor vagy.”⁴²

Korsch számára a művészet, a költészet és a filozófia egyaránt „geistige Aktion” (szellemi cselekvés): a tudat megváltoztatása egyben a valóság megváltoztatásához nyit utat. Brecht e Korschtól táplált – s olykor politikailag „ultrabaloldaliság”-hoz vezető – nézetet még a modern fizika elméleteivel is megtámogatta. A „Flüchtlings-gespräché”-ben a fizikus Ziffel Heisenbergre hivatkozik. „A társadalmi folyamatok vizsgálata nem hagyja érintetlenül ezeket a folyamatokat, hanem erőteljesen befolyásolja azokat.”⁴³

A társadalmi vizsgálat Brechtnél nem az egyéni „megfigyelő” szükségképpen torzító optikáját jelenti, hanem valamely kollektív cselekvést. „Du bist immer Partei” – Te mindig pártos vagy, jegyezte fel éppen a Korsch-kiegészítésekben Brecht. Az „egyéni” és a „megfigyelést” így mindig a pártosság többes számával, a megfigyelést pedig a „cselekvéssel” helyettesítette. Filozófia, cselekvés és kísérlet számára egységet jelentett.

A filozófus „javaslatokat” tesz a társadalom megváltoztatására; a drámaíró laboratóriumot rendez be a színpadon (Versuche), ahol a társadalmi cselekvés lehetőségeinek hatását a közönség aktív tanításával és közbeavatkozásával gyakorolja ki.

Nem követhetjük itt Brecht politikai állásfoglalásának változásait, a húszas évek eleje USPD-tagságától a harmincas évek fordulójáig, majd a pályája második nagy fordulójáig, a *V-Effekt* módszerének meghirdetéséig. Filozófiai keresésének indítékai azonban meglehetősen azonosak a húszas évek derekától. Politikailag a Korsch nézeteihez való vonzódást (és így, közvetve, a „Történelem és osztálytudat” nézeteinek elfogadását) természetszerűleg motiválta Brechtnél, hogy kiutat keresett a háború utáni sivárság anarchizmusából, olykor nihilizmusából. Amikor marxistává fordult, ezt olyan elszánt-

⁴⁰ „Die kapitalistische Dialektik wird materialistisch umgewandelt und durch Tat verwirklicht.” Id. Werner Hecht: SZP. II, 301.

⁴¹ Id. Vajda György Mihály: „Hagyomány és újítás”, Budapest 1966, 349.

⁴² Brecht: SZP. I, 113. „Wenn du davon sprichst, was einen Prozess determiniert, so vergiss nicht dich selbst als einen der determinierenden Faktoren!”

⁴³ „Die Untersuchung der sozialen Vorgänge lässt diese Vorgänge nicht unberührt sondern wirkt ziemlich stark auf sie ein.” Id. Rasch, W.: Brechts marxistischer Lehrer; In: alternative, 105. 261.

sággal és vehemenciával tette, hogy szinte természetesen az időnként felbukkanó szélsőségek, túlzások. A tudatnak és a cselekvésnek azt az aktív szerepét, amit a húszas évek elején Korsch és Lukács Németországban, Graziadei Olaszországban meghirdetett, a politika frontjáról ösztönözte az Internacionálé álláspontja, mely minden bukások után is még a proletárdiktatúra kivívásának közvetlen lehetőségét látta feltűnni a horizonton. Épp Korsch és Lukács megbírálása jelezte a fordulatot — a Komintern szembefordulását az ultrabaloldali és szektás tendenciákkal. Brecht, bár még a húszas évek végén sem tartozott szervezetiileg a proletáriórok németországi szövetségéhez (BPRS) — osztozott velük olyan nézetekben, melyek szűkkeblűségről s a forradalmiságnak csupán merő retorikájáról tanúskodtak. Filozófiai érdeklődése volt az, ami megóvta Brechtet a proletáriórok ökonomizmusától. Lukács, amikor Brecht számos hívével (s ennek örvén Brechtel) is vitázott (például Ottwalttal vagy Gotschével) — a fő tüzet a spontaneitás és a tudatosság — dialektikátlan felfogása ellen irányította.⁴⁴ Meglehet: Brecht osztotta a tényirodalomra, a riportázsra vonatkozó nézeteiket. Ám őt e nézetek bizonyos vulgáris vonásaitól, a tények merő kultuszától, az eltúlzott „életközelségtől” mindig elkülönözte marxista képzettsége, Brecht, ahogy Eisler mondja visszaemlékezéseiben, nem csupán Marxot tanulmányozta, hanem Lenint is — és Lenin épp azért gyakorolt rá oly nagy hatást, mert — mint a jóbarát, oly költőien kifejezte — „ő ismét Hegel szemüvegével olvasta újra Marxot —, amit a reformisták sohasem tettek. Ezáltal Leninnél — folytatja Eisler — a marxizmus új lüktetést, dialektikát, mozgást, ellentmondásosságot nyert — s ez Brechtet mérhetetlenül fellelkesítette.”⁴⁵

AZ ÚT LENINHEZ

Brecht jegyzetei különben elárulják, hogy Lenin műveiben is az objektív történelmi folyamat és a cselekvés lehetőségének viszonyát vizsgálta. A történelmi szükségszerűség új és forradalmi felfogását látta Leninnél. Egyik jegyzetében például „brechtizálja” Lenint — vagyis igyekszik a maga számára, mintegy szemináriumszerűen átírnifelfogni a lenini objektum—szubjektum dialektikáját. S itt a történelmi folyamat apologetikus felfogását bírálja. Akik csupán a történelmi szükségszerűségre hivatkoznak, meglehet, hogy a tények talaján állnak. De mindenképpen a fennállót dicsőítik. Brecht ezzel az osztályálláspont következetes érvényesítését szegezi szembe. — „Ne állj meg a szükségszerűségről szóló beszédnél, hanem állapítsd meg, melyik osztálynak érdekében áll ez a szükségszerűség.”⁴⁶ A kiutat éppen ez a szigorú osztályálláspont fogja megmutatni. Az osztályálláspont következetes érvényesítése magában rejti azt a cselekvési lehetőséget, mely feloldja a szükségszerűséget.

A heisenbergi analógiának épp a Leninhez fűzött jegyzetekben találjuk meg filozófiai megalapozását. „Ha egy ténsorozat szükségességét megállapítod, ne feledd, hogy magad is egyike vagy ezeknek a tényeknek, ezért pontosan határozd meg ezt a szükségszerűséget,

⁴⁴ Lukács, G.: Gegen die Spontaneitätstheorie in Literatur; „Die Linkskurve”, 1932/4, 30–33. Újranyomása in: Klein, A.: „Im Auftrag ihrer Klasse. . .”, Berlin–Weimar 1972, 735–740.

⁴⁵ In: alternative, 105. 257.

⁴⁶ Brecht: SZP. I, 110. „Begnüge dich nie mit der Rede von der Notwendigkeit, sondern stelle klar, welche Klasse gerade diese Notwendigkeit festlegt.”

mert ahhoz, hogy szükségszerűség lehessen, egészen pontosan meghatározott cselekvésre van szükség.”⁴⁷

A brechti cselekvésközpontúságban megbújik számos illúzió. A következetességében, mellyel a történelemben beavatkozó szubjektív faktort kiemeli s fontosságát szinte kizárólagosnak tekinti – benne zeng a „Történelem és osztálytudat” hegelianizmusa, a megígézettség attól, hogy a történelem menetén változtatni is lehet. Nincs itt most alkalmunk rá, hogy Lukács és Brecht pályájának párhuzamát és nézeteik ellentétét még csak akár körvonalazzuk is. Ezt e sorok szerzője megtette másutt.⁴⁸ Ám annyi bizonyos, hogy ha kettejük nézetkülönbsége olykor ellentétévé szélesbedett, úgy részben azért is, mert míg Lukács 1924 után hátat fordított a „Történelem és osztálytudat” illuzionizmusának –, Brechtnél a Hegel szemüvegén át olvasott marxizmus termékeny ösztönzője maradt drámai praxisának.

Politikailag ez az illuzionizmus olykor az „ultraradikalizmus” színeit is felöltötte. Brecht nehezen értette meg a nemzetközi munkásmozgalom nagy fordulatát, a népfrontmozgalommal kibontakozó egységet, mely a polgárságból is szövetségeket keresett a fasizmus ellen. Az első nemzetközi antifasiszta írókongresszuson, Párizsban ő a szövetség helyett az osztályharc álláspontját hangsúlyozta (1935); a harmincas évek végének realizmus-vitáiban is az osztályálláspont feladását sejtette Lukácsnál.

Különösképpen ez a „radikalizmus” egyik ihletője és forrása lett színpadi forradalmának. Minél távolabbra napolódott el, vagy késett a forradalom a mindennapokban – annál sürgetőbbnek érezte Brecht, hogy a kísérleti laboratóriumban, a színházban érvényesüljön ez a forradalmiság. A kísérlet első lépése az epikus színház elméletének megteremtése volt – a gondolati próbái: felbontani az „osztály oldaláról” azt a szükségszerűséget, mely a tények sorának szempontjából fellebbezhetetlennek és megváltoztathatatlanak látszott. Az epikusság – a cselekmény egységének és az alakok jellemének „felbontása” – Brecht Lenin-jegyzeteiben nyeri el magyarázatát. Lenin dialektikája segítette hozzá Brechtet a cselekvés lehetőségének pontosabb meghatározásához.

A TOTALITÁS ÉRTELMEZÉSE

Nem véletlen, hogy az epikusság elméletének nyomán Brecht a parabola-darabokhoz és a krónikás-művekhez jutott el („Jó embert keresünk”; „Galilei”; „Kurázszi mama”). A parabola: a kísérlet-jelleget domborítja ki, a példabeszéd az elvontság szintjén bonthatja fel a valóságnak azt a felszínét, melynek széttörését és felbontását – az adott helyzetben – Brecht szükségesnek látta.

A hegeli dialektika olvasatának radikalizálása Brecht szemében egyet jelentett a totalitás kategóriájának elutasításával.

Lukács számára a totalitás visszaállítása jelentette a reformizmussal vitázó marxizmus igazát. Filozófiájának egyik középponti kategóriája továbbra is a totalitás eszméje maradt

⁴⁷ Brecht: SZP. uo. 111. „Wenn du die Notwendigkeit einer Reihe von Tatsachen feststellst, so vergiss nicht dass du selbst auch eine dieser Tatsachen bist, und bestimme die Notwendigkeit möglichst genau, sie braucht nämlich, um eine Notwendigkeit zu sein ganz bestimmte Handlung.”

⁴⁸ T. Ungvári. Avantgarde oder Realismus? ; Act. Lit., 1977/2.

a harmincas évek elején Németországban közzéadott cikkek sorában.⁴⁹ Lukács itt a kapitalista valóságnak a válságban megnyilatkozó totalitásával bizonyította, hogy a töredékesség művészi lenyomata merőben hamis látszat. Lukács későbbi vitája (1938-ban) Ernst Blochkal – ugyancsak a totalitás kategóriája körül forgott.

Brecht azonban magát e totalitást vélte a valóság látszatának. Akik a totalitást csupán az objektív valóság részének tekintik: metafizikusan gondolkodnak. S itt ismét Brecht aktivitás-impulzusa tör fel: a totalitás-elv a valóság megismerésének olyan eszköze, melyet a forradalom élcsapata, mint feladatot fog fel és érvényesít. „Egy totalitást csupán megépíteni, megszerkeszteni, összeállítani lehet, s ezt teljes nyíltsággal kell tennünk, meghatározott terv szerint, meghatározott célból.”⁵⁰

A megállapítás Brecht filozófiai-esztétikai meggondolásainak középpontjában áll. Számára a valóság merő tükrözése halott és hamis képet ad. Mindaz, ami egy eleve feltételezett egység vagy totalitás szemszögéből közelíti meg a folyamatokat, eleve kirekeszti a szerkesztést, az építés álláspontját, mely ezt a valóságot feltárhatná. E valóság a határozott osztályálláspont érvényesítésével válik igaz önmagává: – az objektivitás csupán ez új (Brecht terminológiájában lenini) tudatossággal deríthető fel. A harmincas évek realizmus-vitáihoz írott jegyzeteinek felfogása erről még eltökéltebben szól, mint a csaknem tíz esztendővel korábbi totalitás-jegyzete. „A realizmus kérdéséhez – írja naplójába – a szokásos szemlélet az, hogy egy műalkotás annál realiztikusabb, minél könnyebben ismerjük fel benne a realitást, ezzel szemben én azt a meghatározást szegezem, hogy egy műalkotás annál realiztikusabb, minél felismerhetőbben uralkodnak benne a valóságon, s a merő újraráismerést olykor megnehezíti az, ami a valóságon uralkodni tanít.”⁵¹

Az eddigiekből talán már kitetszik, hogy Brecht itt a *valóság önmozgásának totalitása* helyett e mozgás feltűnő és áttetsző megmutatására, a *művészi alakítás* előtérbe helyezésére gondol. A valóságnak azt a töredezettségét, erővonalainak áttekinthetetlenségét – mely a század művészetében minden formabontás közös kiindulópontja – Brecht nem fogadja el. „Meistern” – uralkodni e valóság visszatükrözésén annyit jelent, hogy a műalkotás egy újfajta – s nem spontánul érzékelhető – totalitás-eszme jegyében születik. A totalitást csak „csinálni”, teremteni lehet.

S itt ismét óhatatlanul felidéződik Lukács neve. Nemcsak azért, mert Brecht totalitás-kategóriája felismerhető polémia Lukács következetesen kifejtett nézeteivel, hanem azért is, mert a „künstlich erschaffene totalität” a „mesterségesen létrehozott totalitás” éppen-séggel Lukács első „hegeliánus” művének, a „Theorie des Romans”-nak volt vezérlő gondolata. A „művészi korszak” múltán – fejtegette Lukács – nem lehetséges már

⁴⁹ Lukács, G.: Tendenz oder Parteilichkeit? „Die Linkskurve”, 1932/6, 13–21. – Magyarul: „Művészet és társadalom”, i. h. 86–96. – Reportage oder Gestaltung? ; „Die Linkskurve”, 1932/7–8, 23–30., 26–31. Magyarul: uo. 96–112.

⁵⁰ Brecht: SZP. I, 223. „Tatsächlich kann man sich eine Totalität nur *bauen*, machen, zusammenstellen, und man sollte das in aller Offenheit tun, aber nach einem Plan und zu einem bestimmten Zweck.”

⁵¹ Brecht: „Arbeitsjournal”, i. h. I, 142. – 1940. VIII. 4. „zur frage des realismus: die gewöhnliche anschauung ist, dass ein kunstwerk desto realistischer ist, je leichter die realität in ihm zu erkennen ist, dem stelle ich die definition entgegen, dass ein kunstwerk desto realistischer ist, je erkennbarer in ihm die realität gemeistert wird, das pure widererkennen wird oft durch eine solche darstellung erschwert, die die sie meistern lehrt.”

látszat és lényeg a görögökre egykor jellemző egysége. Az új korban, „a bűnösség korában” olyan műfaj lép az élre, melynek alapvető elve, *principium stilisationis* a „mesterségesen megteremtett totalitás”.

Lukács, tudjuk, túllépett e gondolaton, pontosabban feltárni igyekezett ennek az objektív idealizmusban fogant gondolatnak materiális valóságát. A totalitás Lukácsnak a harmincas években írott irodalmi kritikáiban az objektív valóság természetéhez tartozik, s mozgásának leglényegesebb jele. Megragadásának lehetőségét a kapitalista fejlődés elidegenedése akadályozza – ám mindazok, akik nem esnek áldozatul az elidegenedés látszatának, nem fogadják el e látszat sivárságát s nem emelik törvényerőre a felszín jelenségeinek töredezettségét – áthatolhatnak a totalitás összefüggéseinek mélyéhez.

Brecht – éppúgy Hegelből kiindulóan – egy hosszabb korszakon át s más megoldási kísérletekkel visszhangozza a fiatal Lukács totalitás- és osztálytudat fogalmait. Nincs közvetlen bizonyítékunk rá, hogy Brecht merített volna e művekből. Ám Karl Korsch „Marxizmus és filozófia”-jának Lukácsra vonatkozó megjegyzéseinek ismeretét bizvást feltételezhetjük. Bármily oldalról közelítjük meg azonban Brecht és Lukács kapcsolatát, sohasem szabad elfelednünk a közös – hegeli, sőt lenini – gyökereket. Lehetetlen is a kor művészi törekvéseit ábrázolnunk anélkül, hogy – Brecht szavával – Lukács nagy hatását „javaslatainak” továbbélését fel ne kutatnánk. A Hegel-élménynek és a „Hegel szemüvegével olvasott Marxnak”, majd Lenin tanulmányozásának az is egyik jelentősége, hogy bármily ellentétes törekvéseket fogalmazott meg Lukács és Brecht esztétikai kísérlete, a közös források azt árulják el, hogy a divergáló megoldási kísérletek hasonló kérdésekre adnak választ, s ezért ellentétük nem feltétlenül antagonisztikus, kibékíthetetlen.

Mielőtt az elidegenítési effektus genezisének nyomozásában az ellentétekre rátérnénk, próbáljuk meg először a közös Hegel-forrás, vagy még pontosabban az elidegenedés korszakos felismerésének Lukácsnál és Brechtnél közös, a korszak által kikényszerített gondolkodói élményét megragadni.

Még Brecht olyan ellenfele is, mint Otto Mann rámutat arra, milyen vízvázalásztóhoz érkezett el Hegellel a művészi gondolkodás. Hegel, bár a világszemlélethez idejének közvetítésével, a történelmi valóság hatalmas fordulatára mutat rá. A polgári korszak kiteljesedésével: elveszett a világképek az az immanenciája és transzcendenciája, mely a „művészi korszakra”, Goethe és Schiller szemléletére oly jellemző volt. Az idealizmustól „megtisztított” Hegel, a Marxtól radikalizált dialektika a művészi ábrázolás számára rendkívül problematikus világot hoz létre: „Miután a filozófia elébb az istent, aztán a független tudatot vetette el, a filozófia a lét beszűkülésének és a lét elsötétülésének modern veszélyét ismeri be.”⁵²

Mindez röviden azt jelenti, hogy a filozófia az ember evilágiságában próbálja megkeresni a létezés formáit és lehetőségeit. Mann – akinek érveivel aligha érthetünk egyet – adott szempontból igazat szól. Felhívja a figyelmet arra a metafizika nélküli keresésre, melynek egyik első képviselője a hegeli filozófia baloldali kritikájából kiinduló Heine volt.

⁵² Mann, O.: „Bertolt Brecht – Maß oder Mythos?” – Brechts Weg zum Marxismus. Heidelberg 1958, 62. „Nachdem die Philosophie dem Menschen zuerst Gott, dann die eigenständige Vernunft genommen, ihn mehr und mehr auf diese Welt und auf das bloße Dasein verwiesen hatt, bekennt die Seinsverengung und Seinsverdunkelung als die moderne Gefahr.”

Lukács is, Brecht is érintette a heinei felfogást a „művészi korszak végéről”. Már Hegel is kijelentette „Eszztetikájá”-nak bevezetőjében (melynek olvasatát Brecht jegyzetei és Eisler emlékezései egyaránt bizonyítják), hogy „a művészet számunkra nem az a legmagasabb mód, melyben a valóság magának egzisztenciát teremt”.⁵³ A hegeli esztétika szerint csupán a patriarkális korokban volt és lehetett a művészet (a szellemtől elidegenedett és ismét tárgyiasuló valóság) az egzisztencia, a létezés megjelenési formája. A hegeli rendszer lépcsőzetes elképzelésében a művészet helyét a vallás, majd a filozófia vette át.

A kiemelt szerepben, amit a művészetben a filozófusnak juttat Brecht, a hegeli gondolatot folytatja. Brecht a művészetnek a filozófia (vagyis a legmagasabb egzisztencia jogára való) szerepét biztosítja: de épp a hegeli gondolat radikalizálásával. A filozófia nem azért a legmagasabbrendű egzisztencia-teremtő, mert benne az elidegenedett szellem talál magára, hanem azért, mert a filozófálás – Brecht szerint – cselekvést jelent. A művészetet alacsonyabb rangú egzisztencia-teremtőből magasabbrendűvé ez a cselekvő jelleg emeli.

A hegeli gondolat magában rejti a „művészi korszak végének” eszméjét. A 48 utáni baloldali német értelmiség számára a kérdés az volt, hogy milyen módon fogja fel a művészetnek ezt a „degradációját”. Két út nyílt itt, melynek állomásait épp Marx és Engels irodalomról tett megjegyzéseiből, írásaiból és leveleiből követhetünk nyomon. Az egyik: a művészi korszak végének olyan radikális felfogása, mint Heinéé – a másik az „ezüstkor” német íróinak Vischertől igazolt fejlődéséé. A korszak irodalomtörténetét Marx és Engels nyomán Lukács György éles kritikával tekinti. Raabét, Mörikét kisszerű realistáknak ábrázolja Lukács – ugyanakkor Heine radikalizálódásának szerepét drámai színekkel emeli ki.

Az 1830-as júliusi felkelésnek, mint történeti határnak, a felfogása éppenséggel Heine gondolatainak középpontjában áll: A proletariátus fellépésének történelmi jelentőségét a költők közül elsőnek ő ismerte fel. A korszakhatár a hegeli örökség felbomlásának és – Lukács szemében – a polgári dekadencia korszakának kezdete.

A „művészi korszak vége” tehát mind Brecht, mind Lukács esztétikai gondolkodásának, irodalomtörténet-képének kiindulópontja. De e kiindulópontból különböző következtetéseket vonnak le. Esztétikailag a „művészi korszak vége” azt jelenti, hogy a szubjektivitásnak és az objektivitásnak az a találkozása, végső összeforrása, mely a hegeli rendszer alapjául szolgált, nemcsak illuzórikusnak tűnik fel, hanem harmonikus egybefűzése, organikus megvalósulásának lehetősége is egyre nehezebbé válik. Maga Hegel is mint a „reflektáltság” periódusát elemezte a művészetnek ezt az új korszakát. „Eszttiká”-ja bevezetője szerint: az érzéki teljesség már nem érhető el többé.

E nehézségek leküzdését Lukács totalitás-koncepciója abban fedezi fel, hogy a művészek megnyílik még a valóság teljes megragadásának bármily keskeny útja akkor, ha annak mozgástendenciáit, fejlődését (akár világnézetének kikapcsolásával, felfüggesztésével)

⁵³ Hegel: „Ästhetik”, Berlin 1955, 139. „Uns gilt die Kunst nicht mehr als die höchste Weise in welcher die Wahrheit sich Existenz verschafft.”

követni tudja. Lukács a megfigyelés közvetlenségének s az ábrázolás közvetettségének egységében látja a realista ábrázolás nyitját.

A „Szellem fenomenológiája” ott fordult reakciós ábrándba, amidőn idealista alapjából rajzolta meg a felszín halott és eltárgyasult világát. Hegelből hiányzik a jelen dimenziója, hiszen azt mint a beteljesülést ábrázolta egyfelől s minden idő végét másfelől. A marxizmus a történelmi alapra helyezett dialektikával egy eleven és mozgó jelen képét is megteremti: a jelent – ahogy a „Történelem és osztálytudat” kifejti, nemcsak mint bekövetkeztet (ein Gewordenes), hanem mint folytonosan keletkezőt is ábrázolja.⁵⁴

A „reflektáltság” leküzdésével már Heine viaskodott. S az ő esztétikai megfontolásai – minden közvetlen átvétel nélkül – Brecht esztétikájában erősödnek fel. Heine a hegeli rendszer felbomlásában a totalitás elvének bukását is látta. A haladás feltartóztathatatlan ereje nem csupán azzal szorítja vissza a művészetet az érzéki teljesség köréből, hogy Minerva baglya kezdte el röptét és a filozófia korszaka köszöntött ránk a művészeté helyett, hanem azzal is, hogy az új fejlődés ellentmondásossága még a viszonylagos teljesség lehetőségét is megvonja tőle.

Heinének ezt a dilemmáját – társadalmi haladás és művészet között – Lukács György is részletesen bemutatta.⁵⁵ Idézi a „Lutétia” francia kiadásának sokatmondó előszavát.

„A jövőben, ha a kommunizmus érvényesülni fog, kipusztítják babérligeteimet és helyükbe krumplit ültetnek majd... A rózsákat, a csalogányok tétlen menyasszonyait ugyanaz a sors fogja érni; a csalogányokat, e haszontalan dalnokokat pedig elkergetik és ah, könyvem, a ‚Dalok könyve’ jó lesz a szatócsnak, hogy zacskókat csináljon belőle, amikbe majd kávé vagy dohányt mér a jövő vénasszonyai számára.”⁵⁶

Hogy a művészet és a társadalmi funkció, a szórakoztatás és a tanítás így szembe fordulhat egymással – ezt a Brechtben újrafogalmazódó gondot a német irodalomban elsőnek Heine élte át. Benne, a hegelianizmust a saint-simoni szellemben korrigáló forradalmárban a társadalmi haladás fontossága és a művészet semmisége persze még egy jellegzetesen polgári dilemma kifejezése. Amikor Brecht a hegeli örökséghez visszanyúl, Heinével egybehangzóan és bizonyára Heinétől függetlenül: újra megküzd ezzel az ellentmondással. A szórakoztatásban, a „kulináris művészet”-ben a hanyatló burzsoázia eszközét látja. Az új proletárművészet valóban „zacskót csinál” a „Dalok könyvé”-ből s a költészetnek csupán társadalmi funkcióját ismeri el.

Mindez nemcsak egy magatartás történelmi továbbélése és értelmezése.

A „Lutétia” dilemmáját újjászülte a XX. század valósága: „elefántcsonttorony” vagy „lövészárók” szembeállítás jelzi, hogy erkölcsiség és művésziesség szükségképpen vitára kelnek olyan társadalmi helyzetekben, melyek egy történelmi válság viharában élnek meg a haladás ellentmondásait.

⁵⁴ Vö. Cerutti, F.: Hegel, Lukács & Korsch. On the Emancipatory Significance of the Dialectic in Critical Marxism; „Telos”, 26 (1975–76), 166.

⁵⁵ Lukács, G.: „Heinrich Heine” (először oroszul, „Heine, Germanija”) Moszkva 1934, 9–47. – u. a. Heinrich Heine als nationaler Dichter; „Internationale Literatur”, 1937, 9–10, 84–110. Kötetben: „Német Realisták”, Bp. 1955, 73–123. – Heine und die ideologische Vorbereitung der 48er Revolution; „Kommunistische Internationale”, 1941, 3, 164–181. – Kötetben magyarul: „Heine és a 48-as forradalom ideológiai előkészítése”, Új magyar kultúráért. Bp. 1948, 54–74.

⁵⁶ „Német realisták”, 92.

Heinz Brüggemann, aki finom érzékenységgel dolgozta ki Heine és Brecht esztétikájának kapcsolatát, arra is rámutat, hogy a hegei örökséget a „Dalok könyvé”-nek költője ugyancsak egy áhított aktivitás szempontjából bírálta.⁵⁷ „A goethei költészet – írta Heine – nem idézi fel úgy a cselekedetet, mint a schilleri. A tett a szavak gyermeke és Goethe szép szavai gyermektelenek. Ez az átka mindennek, ami csupán a művészet által teremtetett.”^{58a}

Heine a cselekvés ihletében fordul szembe a merő művésziességgel éppúgy, ahogyan száz esztendővel később Brecht. És a cselekvést, Hegelen túllépő tanítványként a totalitás teremtményének tartotta, akárcsak a XX. század epikus színházát követelő költője. Ismét csak Brüggemann figyelmeztet rá, hogy Heine a totalitás kategóriában „merő harmonizálást látott”, hogy már 1831-ben egy kiállítás – kritikában megszólal a „Ganzheit” eszméje ellen és a „Bäder von Lucca” IV. fejezetében már a szakadozottság, töredékesség esztétikáját fejti ki. „Oh, kedves olvasó, ha valamely szakadozottságról óhajtanál panaszkodni, akkor inkább arról panaszkodj, hogy maga a világ szakad ketté.”^{58b}

Heine tehát az első, aki az „átmenet korszakának” esztétikáját dolgozza ki, aki az átmenetben nem lát lehetőséget a totalitás objektivitásának művészi kifejezésére. Az elveszett objektivitást a cselekvés hódíthatja vissza: a szavaknak tettekké kell válniuk és a tettek állíthatják helyre az a szakadozottságot, amely egyébként a valóság sajátja.

Heine művészi megoldása a szakadozottságra valamely eltávolító romantikus ironia volt, s nem véletlen, hogy számos kutató e romantikus ironiában a brechti epikusság és elidegenítés előzményét fedezi fel. A merő távolságtartás, a merő felbontás, az egyszerű epizálás természetesen nem szabja meg annak művészi célját, irányát. Brecht hangsúlyosan figyelmeztet rá, hogy az epikusság mint olyan, egyaránt felfogható idealista és materialista módon „a nem-arisztotelészi dramaturgia elvileg megengedi mind a realisztikus, mind az idealista drámaírást . . . A realisták éppúgy, mint az idealisták, képet adnak a valóságról és gondolatokat, az idealista mégis egy szépség- vagy művészet-ideálból indul ki, míg a realista minduntalan hiányolja a valóságból az ideálisat és a róla való elképzeléseket minduntalan korrigálja. Realizmusa magába foglalja a relativizmusnak egy elemét, ábrázolásai relatíve realisztikusak, ha szabad magunkat így kifejezni, vagyis ha megértik, hogy ő a valóságot „ütközésbe viszi”.⁵⁹

Ismét Brecht középponti gondolata: a művészet a valóságot nem csupán tükrözi, hanem „ütközésbe viszi”, a totalitást: „csinálja”. A fenti idézet, miként a Heinével való kapcsolat végül elvezet bennünket arra a felismerésre, miért volt szükséges a harmincas évek derekán az elidegenítési effektussal kiegészíteni az epikus színház elméletét. Ha az epikus színház a valóság bizonyos szétbontását, elemi helyzeteinek olykor didaktikus

⁵⁷ Heine: „Werke”, IX, 46. Idézi, Brüggemann, H.: „Literarische Technik und soziale Revolution”. Versuche über das Verhältnis von Kunstproduktion, Marxismus und literarischer Tradition in den theoretischen Schriften Bertolt Brechts. Reinbek, 1973, 53.

^{58a} „Die Goetheschen Dichtungen bringen nicht die Tat hervor wie die Schillerschen. Die Tat ist das Kind des Wortes, und die Goetheschen schönen Worte sind Kinderlos. Das ist der Flucht alles dessen, was bloss durch die Kunst entstanden ist.” Brüggemann, i. h. 54–55.

^{58b} Heine: „Werke”, V, 254. Idézi Brüggemann, uo. 57. „Ach, teure Leser, wenn du über jene Zerrissenheit klagen willst, so beklage lieber, dass die Welt selbst mitten entzwei gerissen ist.”

⁵⁹ Brecht: „Arbeitsjournal”, I, 191. – 1940. X. 17.

felmutatását jelenti – az elidegenítési effektus azt a folytonos korrekciót képviseli, amely az „idealizálásokat” szűri ki, s olyan mozgását tárja fel, melyben a szubjektivitás valóban találkozik az objektivitással, melyben a történelem *formáló* és a gazdasági folyamatoktól *formált* tendenciái „találkoznak”, ahol az eltárgyasult felszín mögé behatol az elidegenítés aktív mozdulata, leleplezi elidegenedett jellegét, s felmutatja a felszín valóságának „relativitását”.

A TECHNIKA SZEREPE

Nem véletlen, hogy ehhez az elmélethez szervesen kapcsolódik a művészi-írói technika *semlegességéről* vallott brechti tézisek sora.

A technika – pl. a belső monológ, a montázs – merőben a leképezés eszköze. Nincs több funkciója, mint a közvetítés, a töredezett valóság és e töredezettség megszüntetésére irányuló művészi aktivitás között. Amikor Brecht Tollertől Joyce-ig a tőle szellemben idegen írók technikai eljárásait elfogadja és dicséri, úgy ezt azért teszi, mert nem hisz a művészi ábrázolás olyan organikusságában, mely a tartalom, a forma és az írói technika hierarchikus és kölcsönös feltételezettségéből indul ki. Mint a Hegelhez visszanyúló esztétikák, Brechté is a közvetítésen és közvetettségen alapszik. De míg például Lukács e közvetítést az egyestől az általánosig a típus érzéki megragadásában, a valóság folyamatainak cselekményesen eggyé fogott rendszerében fedezi fel, addig Brecht magát e világot is már csupán közvetettségben fogja fel – olyan második természetnek, melyet az elidegenedés teremtett s amelyet elemeire bontani s újra összerakni a művészet igazi feladata.

Az eleve feltételezett egységes valóság éppenséggel ezt az aktív közbeavatkozást zárja ki. A művészi technika hozzásegíthet a kettő összekötéséhez, újáteremtéséhez. Amikor Brecht arról beszél, hogy a *mimetikus* elvet a művészetben a *gesztikus* győzi le: akkor nem arra gondol, hogy a művészet valóságábrázoló funkcióját értelmezze át, csupán arra, hogy a valóság passzív tükrözése helyett egy megmutatót, aktívát helyezzen. „Az emberi magatartást, mint megváltoztathatót kell megmutatnunk, az embert, mint aki függ bizonyos gazdasági-politikai feltételektől, és *ugyanakkor* képes arra, hogy azokat megváltoztassa.”⁶⁰

A kettősség feloldása, totalitássá átformálása: az elidegenítés feladata. A gesztus-rendszeré, mely totalitásigényét már azzal is bejelenti, hogy a színházi megjelenítés valamennyi eszközét és eljárását átjárja, összehangolja s ezáltal új egységgé formálja. A színészi magatartás éppúgy, mint a díszlet, a jelmez, a világítás olyan illeszkedést kíván, amely e megváltoztatás lehetőségére „gesztusainak rendszerével” rámutat.

Az *organikus* helyett a *teremtett*, a magától keletkezett egység helyett a *létrehozott* Brecht esztétikájának magva.

Az a felismerés, hogy a valóság merő leleplezése csupán az ábrázolás egyik összetevője, továbbá az, hogy az összetevők új „keverése” vezethet az igazi művészi képhez, már benne rejtett a fiatal Brecht gondolatvilágában. Egy eddig meglehetősen elhanyagolt

⁶⁰ Brecht: „Schriften zum Theater”, 242. „Das Menschliche Verhalten wird als veränderlich gezeigt, der Mensch als abhängig von gewissen ökonomisch-politischen verhältnissen und *zugleich* als fähig, sie zu verändern.”

összefüggésre világíthat rá Brecht jegyzeteinek egyik bejegyzése, mely a szavakat mint a *dolgokat eltakaró jeleket* szemléli. Éppen a legmegszokottabb szavak – mondja Brecht –, mint a „ház” vagy „az ember” fedik el leginkább azt a lényeget, amit a ház és az ember jelenthet. „Mindezt (a valóságot) agyonveri a ‚házak’ szó, mely megül az agyunkban és megakadályozza a dolgok megostromlását.”⁶¹

Ha eltekintünk a fogalmazás expresszionisztikusságától, feltűnő, hogy már itt a megszokás hegeli kritikájának egyik változatát kapjuk. Ahogy az „Enciklopédia” megfogalmazta, „a megismert attól, mert ismerjük, még nem megismert” – vagyis a megszokás elhomályosítja a dolgok lényegét.

Itt azonban nem csupán Brechtnek a megszokás elleni küzdelméről van szó, hanem egyszersmind arról is, hogy ezt a megszokást a *szavak* felől is megközelíti. Egy későbbi jegyzete nagyon érdekesen utal vissza a korai gondolatra, amikor Kantot tanulmányozva ezt írja fel: „A megismerés elméletének elsősorban a nyelvi kritikánál kell kezdődnie.”⁶²

A szavaknak ez az elfáradása ismét közös élménye volt a század *izmusok* felé orientálódó művészeinek. Feltűnik a futurizmus korai manifestóiban éppúgy, mint az expresszionizmusban. Felemlíteni itt e közös gyökereket csak azért lényeges, mert a Brecht-szakirodalomban elterjedt nézet, hogy az elidegenítés elméletének egyik – sokak szerint legfontosabb és kizárólagos – forrása Sklovszkij korai nyelvkritikai munkáiban lelhető fel.

Mielőtt ez érveket megvizsgálánk, hadd emlékeztessünk eddigi megállapításainkra Brecht esztétikai nézeteinek forrásairól. Közvetlen forrásokat igencsak nehéz bárhol kimutatnunk – még Hegel vagy Marx esetében is emlékeztetnünk kellett arra, hogy maga Brecht utasította el a közvetlen kapcsolat feltételezését. „Az epikus színház elveinek kevés közül van az előző évszázad első fele német filozófusainak esztétikájához.”⁶³

Am ugyanakkor láthattuk, hogy a közvetett kapcsolatok megannyi szála köti vissza Brecht esztétikai nézeteit Hegelhez, Heinéhez vagy Marxhoz. Ugyanígy a „nyelvi kritika” gondolatköre csak *közvetetten* kapcsolódik az orosz formalista iskola elképzeléseihez; a közvetlen bizonyítékokkal épp ezért kell óvatosan bánnunk. A Brecht-filológia a Sklovszkij-kapcsolat bizonyításában e közvetlenségre törekszik, hiába figyelmeztet rá például Lev Kopelev, hogy ez legfeljebb egy „internationale unverabredete Übereinstimmung”, vagyis egy „eltervezetlen nemzetközi egybehangzás” esete lehet csupán.⁶⁴

BRECHT ÉS AZ OROSZ FORMALISTÁK

A Sklovszkij-kapcsolat természetesen nemcsak elvileg érdekes, hanem Brecht pályájának állomásai szempontjából is. Tényszerűen bizonyítható ugyanis, hogy az elidegenítés kifejezés meghatározott gyakorisággal és elvi kifejezésben az 1935-től sorjázó elméleti cikkekben, vagyis Brecht második szovjetunióbeli útja után tűnik fel. Ha, a

⁶¹ Brecht: SZP. I, 22. (nyugatnémet kiad.). „Dies alles ist totgeschlagen durch das Wort Häuser, das uns im Gehirn sitzt und uns sichert gegen den Ansturm des Dinges.”

⁶² Brecht: SZP. I, 234. „Erkenntnistheorie muss vor allem Sprachkritik sein.”

⁶³ Brecht: GW. 15, 277. „Die Prinzipien des epischen Theaters haben wenig zu tun mit der Ästhetik der deutschen Philosophen aus der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts.”

⁶⁴ Kopelev, L.: lásd a 80. lábjegyzetet.

„Kivétel és a szabály” már a *fremd* és a *befremden* szavakat használta is, az elidegenítésnek, mint a brechti esztétika középponti kategóriájának feltűnése 1936-tól, illetve 38-tól bizonyítható.

Elsőnek John Willett angol kutató⁶⁵ említi, hogy feltételezhető a kapcsolat Sklovszkij „prijom otsztranyenija”, a „különössé tevés” eljárása és Brecht elidegenítési elmélete között. Willett és később R. Grimm, P. Böckmann, egybehangzóan vallják a közvetlen átvételt.⁶⁶

Mindenesetre feltűnő az időpontok egybeesése: Brecht moszkvai látogatása és az elidegenítés elméletének alkalmazása között. Bonyolítja a helyzetet, hogy Brecht barátainak visszaemlékezései megerősíteni látszanak ezt a feltevést. Így például B. Reich azt vallja, hogy „ismét magam előtt látom a Szpiridonovkán Tretyakov sötét szobáját. Ott ültem együtt Tretyakovval és Brechttel, aki különben nála szállt meg. Egészen rendkívüli színházi eseményről beszéltünk, hogy Mei Fan lan-ról vagy Ohlopkov egyik rendezéséről, arra már nem emlékszem. Én az előadás egyik részletére utaltam, amikor Tretyakov azt így igazította ki: „Igen, ez elidegenítés”, és ezzel cinkos pillantást vetett Brechtre. Brecht bólintott. Ez volt az első eset, hogy én az elidegenítés (*Verfremdung*) kifejezést hallottam. Ezért azt kell feltételeznem, hogy Brechthez Tretyakov közvetítésével jutott el a kifejezés.”⁶⁷

Bernard Reich visszaemlékezését még könnyű lenne hitelében megkérdőjelezni. De később Sklovszkij megerősítette ezt a feltevést egy Vlagyimir Posnernak adott nyilatkozatában.⁶⁸ Sklovszkij maga is azt vallja, hogy „Szergej Tretyakov egy nagyszerű ember – általa jutott el (az én felfedezésem) Brechthez, aki azt *Verfremdung*nak keresztelte. De ami engem illet, bevallhatom, hogy aztán később Novalisnál is rábukkantam. Ezen kívül pedig Tolsztojnál is.”⁶⁹

Meglepő, hogy Sklovszkij a német romantika Brechttől is kritikailag elsajátított „íroniáját” jelöli meg mint az „idegenné tevés”, „különlegessé avatás” formalista elméletének forrását. Éppen ez mutatja azonban, hogy itt vándorgondolatról van szó. Méghozzá a hegeli „megszokás”-nak olyan, a valóság fejlődésétől egyre nyilvánvalóbbá tett jelenségről, melyet különböző módokon és különböző oldalakról dolgoztak fel a jelenségek fetisizáltságát észrevevő és azt kifejezni próbáló művészek.

Brecht épp azért, mert saját korszakát határvonalnak érzekelte, a radikális újítás szellemében túllépett az eredetiségnek – a polgári tulajdonviszonyokkal összefüggő – nézetein. Esméinek tartalma nem csupán pályatörténetéből (már említett plágiumpereiből) olvasható ki, hanem abból is, ahogyan az *idézet* és a *montázs* eszközeire tekintett.

Az idézet és a montázs felhasználása a valóságalelemek változott szemléletét fejezi ki. A kultúra hagyományainak a tulajdonszemlélettől különböző felfogását. A montázs: a kultúra elidegenedésének felismerésén alapszik – az örökségben éppúgy nincs szerves

⁶⁵ Willett, J.: „The Theatre of Bertolt Brecht”, London 1959, 179–208.

⁶⁶ Grimm, R.: „Bertolt Brecht”, Stuttgart 1963, 33. – Böckmann, P.: „Provokation und Dialektik in der Dramatik Bertolt Brecht”, Krefeld 1961, 31.

⁶⁷ Reich, B.: „Im Wettlauf mit der Zeit”, Berlin 1970, 371–372.

⁶⁸ „Les Lettres Françaises”, 1964, 12.3 és 1965, 1.6.

⁶⁹ Id. Grimm, i. h. 154.

egység, miként a valóság felszíni összefüggései sem tükrözik belső kapcsolatait. A szerves egység felbomlásának diagnózisából a montázs egy *teremtett* – újjáteremtett – egység felé tör: mintegy befejezni akarja azt a folyamatot, melyet megfigyelt.

Nem véletlenül merült fel a montázs esztétikájának kérdése a harmincas évek vitáiban (például Ottwalt és Lukács között)⁷⁰, ugyanígy az évtized végének expresszionizmus vitájában (Bloch és Eisler hozzászólásában).⁷¹ Ernst Bloch a montázs és az örökség viszonyának legjobb kortársi kifejtője volt. A kulturális hagyomány egységének szétesése biztatja arra a század művészeit, hogy annak romjaiból idézetek és kivágatok segítségével új összefüggéseket igyekezzenek feltárni – Sztravinszkij zenei idézetei erre éppúgy utalnak, mint Eliot „Átokföld”-jének átemelt citátumai. A tegnap csupán egy kiemelés, átfunkcionálás segítségével illeszkedhet a mához s joggal figyelte meg Volker Klotz⁷², hogy ez a felbontás és átvétel a tegnapi formák idézete az irodalmi művészeteken belül a színházi mozgalmakban volt a legerősebb: az olasz Teatro del Grottesco, Chiarini vagy Rosso di San Secondo művészetében, Mejerhold biomechanikus színházában és – Brechtnél.

Itt ismét „eltervezetlen nemzetközi egybehangzásról” van szó, ahogy azt már Kopeljev nyomán idéztük. Amikor Eisler joggal mutat rá arra, hogy Brecht minden elméletnél erősebb befolyása volt a vásári komédiának, akkor ezzel e véletlen nemzetközi találkozás tényét erősíti. A marionett, a vásáros komédia vagy a Kasperltheater (paprikajancsi-színház) és Schaubudedemonstration (vásári mutatóványosok) nemzeti változatai annak a magas kultúra mögé szorult népi színjátéknak, melyet idézetként és montázként az avantgarde színházak felhasználtak.

S itt a kapcsolat a Sklovszkijtől felfedett ábrázolási mód, valamint az elidegenítés módszere között nagyon világos – immár épp attól, hogy csupán *közvetettségében* érvényes. A kontaktust – bár e forrásokat csupán kellő kritikával vehetjük át – Bernard Reich vagy éppen Sklovszkij szerint Szergej Tretyakov teremtette meg. Brechtnek ez a „szovjet összekötője” azonban nem csupán Sklovszkij nézeteiről tájékozathatta. Hanem a húszas évek szovjet áramlatainak olyan soráról, melyeknek Brechttel párhuzamos törekvései szembeszökőek. Tretyakov erősíthette fel Brecht érdeklődését Majakovszkij iránt, akit épp a realizmus vitában említ fel mint jelentékeny formarombolót.⁷³ Ejzenstein filmjeinek „montázstechnikája” se kerülhette el Brecht figyelmét: Tretyakov akkor volt Mejerhold munkatársa, amikor Ejzenstein is vele dolgozott.⁷⁴ Végül egy, az eddigi szakirodalomban elhanyagolt körülmény, hogy Sklovszkij a húszas évek végének irodalmi harcaiban a „Novij lef” folyóirat munkatársainak gárdájához tartozott: – a lapot ekkor Tretyakov szerkesztette.

⁷⁰ Lukács György: Riport vagy ábrázolás? ; „Művészet és társadalom – válogatott esztétikai tanulmányok”, Budapest 1968, 96–112. – Ottwalt és Brecht a „radikálisan új” művészetéről. „Adalékok az esztétika történetéhez”, II, Budapest 1972, 446–454.

⁷¹ Bloch, E.–Eisler, H.: Die Kunst zu erben – In Pinkernell-Zmegac; „Literatur und Gesellschaft”, Frankfurt 1973, 223–227., eredetileg: „Die Neue Weltbühne”, 1938/1.

⁷² Klotz, V.: Zitat und Montage in avantgardistischer Literatur und Kunst; Sprache im technischen Zeitalter”, 1976. okt. 274.

⁷³ Brecht: GW. 19, 334., 339.

⁷⁴ Vö. Hoover, M. L.: Brecht's Soviet Connection. Tretyakov: „Brecht Heute/Brecht Today”, szerk. John Fuegi, Frankfurt 1973, 39.

Józan és mérlegelő álláspontot foglal el ebben a kérdésben Ilja Fradkin: „Az elidegenítés konkrét kérdésének tisztázásával nem szeretném annak a szovjet baloldali művészetnek kétségkívül jelentős befolyását kisebbiteni, melynek Brecht húszas évekbeli művészi fejlődésére oly nagy hatása volt.” Fradkin szerint Mejerhold és a TRAM, valamint Eizenstein és Pudovkin filmjei nemcsak eljutottak Brecht-hez, hanem alakító módon befolyásolták szemléletét, sőt „a LEF esztétikai és politikai pátosza” egészében közel állt hozzá.⁷⁵

Az elidegenítési effektus persze csupán az egyik – bár kétségkívül elhatározó jellegű eljárása Brecht színházi esztétikájának. A Sklovszkij nézeteivel való egyberímelés viszont még ennek is csak egy részét világíthatja meg. A két nézet összefüggését különben tartalmilag is elégséges megvizsgálni ahhoz, hogy ellentétes vonásaik kidomborodjanak.

Sklovszkij 1914-ben adta ki a „Voszkraszennyje Slova” (A szó feltámasztása) című tanulmányát. Ebben szerepel először a brechti elidegenítés előképének felfogható fogalom: a „meglátás”. „A megszokottat már nem megismerjük, csupán felismerjük.”⁷⁶ Sklovszkij a megszokás, a felszín ellen a dolgok és a szavak új életrekeltését szorgalmazza: a „világ élményét” csupán új formák eleveníthetik meg. A dolgok „felébredésének” módszere: a megújított forma az új látás, mely elsősorban a nyelv, a közlésmód frissességében jelenik meg. Az új nyelv – épp, mert nem a megszokás kliséiből táplálkozik, ellenállást fejt ki – ezzel serkenti a valóság észrevételét, megismerését.

Az „új látás”-t Viktor Sklovszkij 1917-es dolgozata „A művészet mint módszer” címen fejtette ki. Benne a híressé vált fogalom, a „prijom osztranyenija”.

Az osztranyenija jelentése: ritkává, sajátossá, különössé tenni. Igazi értelmét persze csak a *megszokás* szóval szembeállítva lehet megfejtetni, hiszen az osztranyenija a *sztrannoj* (idegen) szóból származik, s felismerhetően a hegeli szembeállításra megy vissza, a megszokás és az újrafelismerés ellentétére. Nyelvészetileg persze csak kényszerítetten értelmező fordítással lehetne az „idegenné tevést” az „elidegenítéssel” azonosítani.⁷⁷ Brecht orosz fordítója, Viktor Klujev az *otcsuzsgyenyije* szóval fejezi ki az „elidegenítést”.⁷⁸ Igaz, a két fogalom egybehangzásának a szovjet kritikában is vannak pártfogói⁷⁹ – egészében véve azonban a nyelvi megfelelés kérdése mellékes.⁸⁰ Az azonos kérdésfeltevés az esetleges nyelvi egyezéseken és különbségeken túl, mindenképpen rokonítja Sklovszkij és Brecht művészi törekvését.

Sklovszkij – ahogy azt Brecht egyik korai jegyzete is követelte – a „szavak kritikájának” oldaláról támadta a nyelvnek azt az automatizálódását és kiürültségét, mely az elidegenedésnek a köznapi kommunikációban és művészi tükrözésben egyaránt feltűnő jegye.

Brecht ugyanígy foglalkozik a „szavak kritikájával” Egyfelől igyekezett lehetőlni az egyszerű beszéd automatizmusoktól érintetlen rétegeibe; másfelől a „gesztusok nyelvének” kimunkálásával megkereste a mondatok világánál ősbib és érintetlenebb közlési

⁷⁵ Fradkin, I.: „Bertolt Brecht. Weg und Methode”, 472.

⁷⁶ Sklovszkij, i. h. 3. „Mű nye perezsivajem privicsnoje, nye vigyim evo, a uznajem.”

⁷⁷ Veszélyeiről lásd Fradkin, I.: Bertolt Brecht – hudozsnik műszáji; „Tyeatr”, 1956/1, 147.

⁷⁸ Klujev, V. G.: „Tyeatralno-eszteticeszkije vszladi Brehta”, M. szkva 1966, 143.

⁷⁹ Singermann, B.: O tyeatre Brehta; „Jean Vilar i drugije”, M. szkva 1964, 141–142.

⁸⁰ A vitát ismerteti Kopelew, L.: Brecht und die russische Theater-Revolution; „Brecht Heute/Brecht Today”, 25.

szisztémát. Sklovszkij „prijom osztranyenijja”-jával ott érintkezik Brecht felismerése, hogy mindketten feléreztek a nyelvet pusztító polgári világ banalitására. Ha Brecht a *paprika-jancsi-színházban* s a vásári komédiában kereste a szó és mozdulat felfrissítésének ősforrását, úgy Sklovszkij is a népi műfajokhoz való visszatérésben. Ahogy a „Szentimentális utazás” visszaemlékezéseiben mondja: „Alapjában véve a művészet ironikus és romboló. Benépesíti a világot. Feladata, hogy egyenlőtlenségeket teremtsen. S ezt hasonlatokban teszi. A művészet új formákat teremt, azáltal, hogy az alacsonyabb formákat kanonizálja. Puskin a *Stambuch*-költészetből merített, Nyekraszov a bohózatból bűjt elő, Blok a cigányrománcokból, Majakovszkij a humoros költészetből.”⁸¹

A Sklovszkij-párhuzamot persze némi — bár kritikával fogadandó — életrajzi vonatkozás is valószínűsíti. Ugyanakkor számos olyan művészi kezdemény sorolható fel, melyek az elidegenítési effektussal ugyanígy harmonizálnak, egybehangzanak, mint az „osztranyenijja”. A nyelvi automatizmus, a társadalmi kapcsolatok elhomályosodását, az élet drámaiatlanságát megannyi elméleti és gyakorlati kísérlet próbálta feloldani. Eljárások és eszközök sorának története a húszadik század avantgarde-jának múltjából szép számmal felsorakoztatható: Reinhold Grimm és Renate Lachmann összegyűjtötte az elidegenítéssel párhuzamos kísérletek sorát.⁸² Így utalnak Wolfgang Kayser szóhasználatára, aki Chirico festményeinek „render strano” (idegenként bemutatni) fogalmát németre a *Verfremdung* (elidegenítés) szóval fordítja. Marianne Kesting Cocteau „rappel à l'ordre”-jában fedez fel az elidegenítési effektushoz hasonló vonásokat.

De maga Sklovszkij is — ezúttal akaratlanul — utal egy olyan összefüggésre, mely az ideáknak ezt a kölcsönhatását jellemzi, s melynek a szakirodalom eddig kevés figyelmet szentelt. „A széppróza”⁸³ bevezetésében felemlíti, hogy a „meglátás” és „megismerés” ellentétének elmélete — különböző közvetítőkön át — eljutott John Deweyhez és az amerikai behavioristákhoz. Brecht — mint erre Schumacher és Fradkin is utal⁸⁴ — maga is tanulmányozta s egyetértéssel fogadta a behavioristák törekvését, hiszen ennek az elméletnek egyik lényeges elve a viselkedés automatizmusának felismerésén alapszik. Ha Brechtnek csakugyan közvetítette Tretyakov az orosz formalisták és Sklovszkij nézeteit — úgy azok már megművelt talajra hullottak. Meglehet, hogy az ideák történetének érdekes vándorútján — egy világljáró eszme más és más formáinak kereszteződése formálta ki Brechtben az elidegenítés elméletét.

Az elidegenítés elméletének analógiái persze arra is rávilágítanak, hogy a megszokás, az automatizmus, az elidegenedésnek e nyelvi és viselkedésbeli tünetei csakugyan kínzó gondot jelentettek a század avantgarde mozgalmaiban. Középponti helyüket éppen az analógiák nagy száma tárja fel. Egymástól függetlenül, de egymásra rímelően született meg az elidegenedés legyőzésének egy-egy „eljárása”, módszere.

Brecht különleges szerepét persze az is elárulja, hogy nála egyedül érvényesülhetett következetesen és egyetemesen a megoldás kísérlete, a *V-effektus*. Brecht nem csupán technikai eljárásra, hanem egy világnézetre alapított módszerre talált rá.

⁸¹ Vö. Sklovszkij: „Sentimentale Reise”, Frankfurt 1964, 321.

⁸² Vö. Lachmann, R.: Die Verfremdung und das „Neue Sehen” bei Viktor Sklovszkij; „Poetica”, 1970/3, 229. — Grimm, R.: Verfremdung. Beiträge zu Wesen und Ursprung eines Begriffs; „Revue de Littérature Comparée”, 1961/35, 207–236.

⁸³ Sklovszkij, V.: „Hudozsjesztvennaja Proza”, Moszkva 1959, és Budapest 1963, 9.

⁸⁴ Fradkin, i. h. 154. — vö. még White, J. J. — A Note on Brecht & Behaviorism. — Forum for Modern Language Studies, Vol. VII. N. 3.

Nem elhanyagolható tehát ebből a szempontból sem az a Hegeltől Marxig, majd Leninig húzódó elméleti vonal, melynek tanulmányozása Brechtet hozzásegítette gyakorlatának kialakításához. Eisler joggal figyelmeztet rá, hogy nem elég Brecht marxizmusáról beszélni; többet és alaposabban tanulmányozta Lenint, mint azt eddigi életrajzírói bemutatták. S bár Brecht olvasmányairól még nincsenek kimerítő adataink: feltehető, hogy a „Filozófiai füzetek” megjelenése – a harmincas évek elejének egyik szenzációja – ugyancsak felébresztette Brecht figyelmét.

Lenin itt megvilágítóan foglalkozik a megszokás leküzdésének ismeretelméleti gondoljaival. Sklovszkij például a „Filozófiai füzetek” megjelenése után épp ebben a szövegben kereste az automatizmus felszámolására irányuló művészi eljárásának igazolását. Az ideák kereszteződésének újabb példája, hogy a megszokásra vonatkozó Lenin-jegyzetek épp Hegelnek a „Logika tudománya” című művéhez fűződnek,⁸⁵ a passzusokhoz, melyekből Brecht elmélete indult útjára. „A szokásos elképzelés megragadja a különbséget és az ellentmondást – írja Lenin –, de nem ragadja meg az egyikből a másikba való átmenetelt, pedig ez a legfontosabb.”⁸⁶

Lenin itt a megszokásból támadó automatizmust bírálja: az észrevevés hibáit. Azt a jelenséget veszi szemügyre, hogyan fosztja meg a dolgok dialektikus viszonyát az „alacsonyabbrendű” szemlélet merevsége.

Csak a gondolkodó ész győzheti le ezt a merevséget. A gondolkodó ész – folytatja Lenin – „a különböző letompított különbségét, a képzelet puszta különféleségét *lényegi* különbséggé, ellentétte élezi ki. A különféleségek csak az ellentmondás csúcspontjára emelve lesznek mozgékonyak (regsam) és elevenek egymással szemben, csak így kapják meg azt a negativitást, mely az *önmozgás és elevenség belső lüktetése*.”

Lenin itt a gondolkodó észnek juttat olyan szerepet, mely az ellentmondásokat kielezi, méghozzá éppen a hétköznapi szemlélet banalitásával, megszokásával szemben. Sklovszkij ebben a felfogásban látja igazolását az osztranyenyijának, a felszín „megváltoztatására” törekvő művészi eljárásnak. „A megértés kiélesítésének egyik módja az, ha a dolgokat egymással ellentétbe állítjuk a jelzés (a szó) megváltoztatásával, és a dolgokat új sorrendbe, új viszonylatba, élő láncolatba helyezzük.”⁸⁷

Brecht hasonlóképpen fogta fel módszerét: ez a dolgok kiélezésének, az ellentmondások csúcspontjának megjelenítésére szolgáló eljárás.

Sklovszkij és Brecht felfogásának persze eltérései is jelentősek. Míg az orosz formalisták merőben a művészi eljárás aspektsaiból indultak ki – a művészi mint olyan Brechtnél a gondolatnak nem végeredménye, csupán kiindulópontja. Brecht „hegelianizmusát” az választja el az „eljárások” kísérleteitől, hogy mindig cselekvésre orientált. Brecht a formában egyszerű funkciót lát. Megismerő funkciót, persze. A már idézett naplóbejegyzésben a realizmust kiemeli a „widererkennen”, az újrafelismerés, ráismerés Hegeltől is bíralt kategóriájából: nem véletlen, hogy itt is a realizmus „megszokott” (gewöhnlich) szemlélete ellen szól. A realista az, aki „az érzéki csalódások és

⁸⁵ Sklovszkij: „A széppróza”, i. h. 121.

⁸⁶ Lenin: Filozófiai füzetek; LÖM 29, Kossuth, Budapest 1972, 116.

⁸⁷ Sklovszkij: „A széppróza”, i. h. 121.

elfátyolozottságokkal szemben a cselekvés eszközével tárja fel a valóságot”.⁸⁸ Az elidegenítési effektus tehát nem más, mint eszköz az ellentmondások kiélezésére, azért, hogy – a lenini értelemben – a különféleségek az ellentmondás csúcspontján teljes mozgalmasságukban jelenhessenek meg.

Brecht módszerének rendkívül jelentős a filozófiai megalapozottsága. E napló-bejegyzést azért idéztük többször is, mert a nem közvetlenül nyomdafestéknek szánt sorokban a hegeli fogalmak mintegy a brechti gondolkodás anyanyelvének látszanak: az „*Erkennen*” és a *Widererkennen*” – a megismerés és az újraráismerés, a megszokottság s a dialektika cselekvő oldalának hangsúlyozása – látható – mélyen szervült Brecht gondolkodásához.

Brecht realizmus-fogalma tehát egy sajátos rendszert épít fel, melynek elemei csakis összefüggésükben értelmezhetők teljességükben. Brecht a *V-Effekt*tel voltaképp a különösségnek azt az esztétikai kategóriáját kereste, mely a valóság és a művészi kép között közvetít. Ám ez a különösség – az elidegenítés – nem jöhet létre organikusan, az alkotás – elvonatkoztatás magától értetődő rendjében. Létrehívója csupán a „gondolkodó ész” lehet, a kiélezés, az eljárás, a módszer. A dialektika cselekvő felfogása azt jelenti, hogy az író tudatos aktivitással a valóságot nem csupán ábrázolja, hanem – „meister”: uralkodik rajta. Ahogy Bacont idézve Brecht már az epikus színház kapcsán is kijelentette: a természet azt szereti, ha parancsot adnak neki. Mindazt azonban, ami ez eljárásban „mesterséges”, tehát szubjektív – a brechti módszer folytonosan korrigálja. S itt ismét egy – a klasszikus német irodalomból jól ismert – ellentétpárt fordít meg dialektikusan Brecht.

A naiv és a szentimentális költészet ellentétéről van szó.

A POLÉMIA SCHILLERREL

Schiller művészete erőteljesen foglalkoztatta Brechtet. A természetes és a teremtetett művészet korszakainak ellentétét talán Schiller fejezte ki a legpregnansabban, amikor az egyiket a *naiv*, a másikat a *szentimentális* költő típusával jellemezte. A Goethe–Schiller-levelezés egyik legfontosabb gondja pedig éppenséggel a *rapszodosz* és a *mimus*, vagyis az epikus és a drámai költő különböző tulajdonságairól szól. Épp e különbségtéves meghaladottságára mutat rá Brecht.⁸⁹ E Schiller-bírálatok ellenére is túlzásnak rémlik a Käthe Rülicke-Weiler közlésében megőrzött kijelentés: „Alapjában véve – a német esztétikában – én polemizálok Schillerrel.”⁹⁰

Ez a polémia nem egyértelmű. Nem véletlen, hogy Dürrenmatt nevezetes Schiller-emlékbeszédében a kortárs színpadi költők közül Brechtet nevezte igazán schillerizálónak. „Ez a nagy író a szentimentális költő megszélsőségesebb esetét példázza. Túllépett a

⁸⁸ Brecht: „Arbeitsjournal”, i. h. I, 142. – 1940. VIII. 4. „Die realität gegenüber allen verschleierungen und täuschungen zur geltung bringt und in das reale handlung seines publikum eingreift.”

⁸⁹ Brecht: GW. 16, 684.

⁹⁰ Rülicke-Weiler, K.: Bemerkungen Brechts zur Kunst. Notate Brecht-Sonderheft. Weimarer Beiträge, 5. 1968. „Im Grunde Führe ich – in der Deutschen Ästhetik – eine Polemik mit Schiller.”

lázadás stádiumán, hogy forradalmár legyen, színházával megváltoztathassa a valóságot.”⁹¹

Dürrenmatt itt az élet közvetlen megváltoztatására törekvő akaratot azonosítja a schilleri magatartással: a szentimentális pedig a naiv-természetesség ellentéte: a mesterséges világot létrehozó költőé.

Brecht meghaladottnak és korszerűtlennek érezte az organikus-mesterséges művészi tükrözés merev ellentétét.⁹²

Brecht az elidegenítési effektussal nem a szó köznapi értelmében akart „elidegeníteni”. Az *elidegenítés* a közélhozás módszere; épp az *elidegenedést* szünteti meg. S az eredmény – Brecht törekvése szerint – az új felismerésének és a cselekvésnek egysége, vagyis a „naivitás” helyreállítása. Módszerében a *mesterséges*, a *teremtett* csupán mint mozzanat szerepel – mint a lenini *gondolkodó ész* mozzanata: mely a tagadással, az ellentétek kiélezésével tesz „szert ama negativitásra, mely az *önmozgás és elevenesség bennlakozó érverése*”.⁹³ Az elidegenítésnek, ebben a lenini értelemben kell visszavezetnie a „naivitáshoz”, az események önmozgásához, elevenségéhez. Brecht óvatosságból jegyezte fel figyelmeztetésként, hogy „az elidegenítés: megértési módszer, a tagadás tagadása”.⁹⁴ A mesterségesen létrehozott totalitás: a dolgok naiv egységének visszaállítására szolgál.

S ezzel visszaérkeztünk a hegeli kiindulópontához. Brecht dialektikus formulája nem véletlenül idézi vissza minduntalan Hegelt. A „művészi korszak végével” az eredeti naivitás, a lényeg és létezés egysége közvetlenül nem helyreállítható. De éppen bizonyos kerülőutakon (Hegelnél még a reflektáltság) bejárható ez az egység. Brecht egyik végső és testamentumként is felfogható megjegyzése volt: „A naiv: esztétikai kategória, a legkonkrétabb.”⁹⁵ A konkrétság marxi értelemben azt jelenti, hogy sokféle meghatározottság eredménye. A konkrét mindig közvetettségekből épül. A naiv nem a maga „naivitásában” jön létre, hanem áttételek révén valósulhat meg.

Ezért igazi és tartalmas naivitás.

Joggal mondja erről Wekwerth: „Érdekes lenne . . . az elidegenítést egyszer nemcsak filozófiai oldaláról leírni . . . hanem a naivitás felől . . . Csupán az elidegenítésnek a naivitás oldaláról történő leírása mutatja meg először legsajátabb lényegét, ami a művészeti . . . Itt ugyanis a tudományosság az elidegenítés révén a naivitás impulzusát nyeri el.”⁹⁶

Az elidegenítésnek azonban mindkét „leírása” – a filozófia és praxis felől is: jogos. Hiszen benne – mint ezt Wekwerth is jól látja – egy filozófiából származó fogalom nyeri el gyakorlati-művészi felhasználását.

Mindkét leírás jogos. Mint ahogy nem ellentétes, hanem egymást kiegészítő azoknak a véleményeknek sora, melyek egyfelől a filozófiai forrásokat, másfelől csupán a művészi

⁹¹ „A dráma művészete”, szerk. Ungvári Tamás, Budapest 1974, 153.

⁹² Lásd „Arbeitjournal”, i. h. II, 808. – (1948. I. 3.)

⁹³ Lenin: Filozófiai füzetek; LÖM 29, 117.

⁹⁴ Brecht: GW. 15, 360. „Verfremdung als ein Verstehen. (Verstehen – nicht Verstehen. Negation der Negation.)”

⁹⁵ Id. Wekwerth, M.: Auffinden einer Ästhetischen Kategorie; „Sinn und Form”, 1957/2, 266. „Das Naive ist eine Ästhetische Kategorie, die konkreteste.”

⁹⁶ Wekwerth, M.: „Theater und Wissenschaft”, 1972, 8.

önállóságot emelik ki. Ludwig⁹⁷ felsorolja az erről vallott vitázó nézeteket. Idézi például Alexander Dymshitzét: „Az elidegenítési-effektust ... ezt az úgynevezett 'távolságtartást', mely az igazsághoz vezető legrövidebb utat jelenti, Brecht nem feltalálta, hanem az felfedezte. Megtalálta Shakespeare-nél és Breughelnél, a népek folklórjában, de ugyanígy E. T. A. Hoffmann-nál és Gogolnál.”⁹⁸ Ez az álláspont egy már létező világirodalmi gyakorlat örökösének mutatja be Brechtet. De ugyanakkor nem vet számot azzal, hogy Brecht mindezt *kizárólagos módszerre* avatta, másrészt Dymshitz ezt merőben művészi eszköznek jellemzi s ezzel filozófiai világnézeti szerepét csökkenti.

Dymshitzhez hasonló nézeteket hangoztatott Hanns Eisler is. „Brecht igazából az elidegenítéssel született. Ez az a nagy elidegenítés, a paprikajancsiké, a vásári színházé, a népművészeté. Nem Brecht találta ki az elidegenítést.”⁹⁹

Egyfelől tehát úgy rémlik, hogy a művészet „naiv” örökségének elsajátítása vezetett volna az elidegenítési effektus felfezéséhez, újraalkalmazásához. Másfelől azonban ugyanilyen jogosnak látszik azoknak a kutatóknak az álláspontja, akik az elidegenítési effektus forrásául a filozófiai örökséget tekintik.¹⁰⁰ Brecht az elidegenítés művészi eljárását a dialektikus materializmusból fejlesztette ki.

Valóságos-e az ellentmondás a „naiv” és a „filozófia”-pártiak között? Brecht filozófiai fejlődésének fontos állomásán, a Descartes-tanulmányokban foglalkozik az egyéninek és objektivitásnak, a gondolkodásnak és a létnek kategóriáival. Descartes-ban éppen a „*cogito*”-nak (az egyéninek, a gondolkodó én-nek) és a „*sum*”-nak (a létezésnek) egybefonódását csodálja. Ugyanitt jegyzi meg Brecht, hogy ezt a *cogitót* az hitelesíti, hogy cselekvő filozófiává, magatartássá tudott válni: vagyis a gyakorlatban kapcsolta össze a gondolkodást a léttel.

Descartes-tól Hegelig mindig azt kutatta Brecht, hogyan sikerült a gondolkodónak a cselekvésben (a magatartásformában) összekötnie az eszmét a valósággal. Tudatosság és naivitás, kitalálás vagy felfedezés számára ezért meghaladható dialektikus ellentétpárok voltak. Csak a kettő együttes érvénye, magasabb szintézisbe történő felemelése jelenthette Brecht számára egy fogalom valóságát.

A dolgok ravaszságát éppen ellentétességük jelentette Brechtnek. A mindenkori kizárólagossággal – egy eszme vagy tény egyoldalú kimerevítésével szemben – az ellentétekben gondolkodás ironiáját szegezte Brecht. Ilyen értelemben igaz, hogy az elidegenítés elméletének egyik forrása a romantikus ironia.

Brecht szemében Hegel is ezt az ironiát képviseli. A dialektikában megtestesülő magatartás – melyet Descartes-nál éppúgy keresett, mint Hegelnél – a kételkedésé, a szkepszisé.¹⁰¹ Ezért nevezheti Brecht egyik alakja a hegeli logikát „a világirodalom leghumorosabb művének”.¹⁰² Egy további megjegyzésében Marx és Engels „humorát” (azaz ellentétekben gondolkodó módszerét) jellemzi. „Emellett javukra szól, hogy

⁹⁷ Ludwig, K. H.: „Bertolt Brecht philosophische Grundlagen und Implikationen seiner Dramaturgie”, Bonn 1975. (Jegyzetek 16–17.)

⁹⁸ Dymshitz, A.: „Brecht-Dialog”, 1968, 85.

⁹⁹ Bunge, H.: „Fragen Sie mehr über Brecht – Hanns Eisler im Gespräch”, München 1970, 150.

¹⁰⁰ Mittenzwei, W.: „Gestaltung und Gestalten im modernen Drama”, Berlin–Weimar 1965, 241.

¹⁰¹ Vö. Riedel, M.: Bertolt Brecht und die Philosophie; „Die Neue Rudschau”, 1971, 76.

¹⁰² Brecht: Flüchtlingsgespräche; „Prosa”, II, 235.

humoruk van. Én még nem találkoztam olyan emberrel, aki humor nélkül képes lett volna Hegel dialektikáját megérteni.”¹⁰³

Az elidegenítés elmélete így már gondolati formájában is felmutatja a kritikai magatartásának azt a sajátosságát, mely előbb a romantika iróniájában, majd a hegeli filozófiában, végül a dialektikus materializmusban teljesedett ki. Az élet ravaszságának megértésére való törekvés Brechtben csakugyan egybekapcsolt számos hagyományt. Ezek önálló értelmezése, újrafelfedezése teszi az elidegenítés elméletét jelentős művészi kísérletté. Teljes megértéséhez tehát éppúgy szükséges a Brechtől feldolgozott filozófia örökségének feltárása, mint az eljárás „naiv” oldalának története: a vásári színháztól, a népi groteszken át Pirandello és az expresszionisták törekvéséig.

A források nem azonosak a végeredménnyel. De épp a források gazdagsága emeli ki a brechti eljárás eredetiségét.

¹⁰³ Brecht: „Prosa”, II. 236. „Nebenbei es spricht für sie (Marx und Engels), das sie Humor haben. Ich habe nämlich noch keinen Menschen ohne Humor getroffen, der die Dialektik des Hegel verstanden hat.”

A TÁRSADALMI LÉT ONTOLÓGIÁJA (Néhány gondolat az Ontológia megszületéséről)

HERMANN ISTVÁN

Mindenki előtt ismeretes, hogy Lukács mint esszéista indult pályáján. Az esszéekkel párhuzamosan azonban már korai korszakában igyekezett egy-egy probléma monografikus feldolgozását is nyújtani. Így jelent meg a „Lélek és a formák” mellett „A modern dráma” című monográfia, s később, a háború idején írta meg azt a művét, ami csak posztumusz jelent meg — „A heidelbergi esztétiká”-t. Csupán a felszabadulás után volt azután lehetősége arra, hogy addig esszéisztikusan kifejtett gondolatait nagyobb és általánosító egészben foglalhassa össze, s élete utolsó évtizedei — kisebb kitérőktől eltekintve — három monografikus munkát teremtettek meg, mégpedig az „Ész trónfosztása”-t, az „Esztétikum sajátossága”-t s végül a „Társadalmi lét ontológiája”-t.

Az „Esztétikum sajátossága”-nak problémavázlatai és valóságos elemzései már egyaránt arra utaltak: a társadalmi lét ontológiájának vizsgálata lesz Lukács következő lépése. Hiszen az „Esztétikum sajátossága”-ban kellett megvizsgálnia a mindennapi élet szemléleti és gondolati viszonyainak a tudományos és a művészi gondolkodáshoz, szemlélethez való kapcsolatát. Már ott kiderült, hogy a mindennapi élet a maga szerkezetével és ennek következtében a mindennapi élet által diktált gondolkodás egészen sajátos viszonyban van az ideológiai területeken létrejövő gondolatokkal, megismerési módokkal és formákkal. S nem minden esetben jelent ez hátrányt a mindennapi élet számára, mert hiszen a mindennap közvetlen valósághoz kötöttsége bizonyos értelemben gondolati és érzéki csalódásokon alapul ugyan, másfelől mégiscsak kontrollt jelent különböző gondolati elrugaszkodásokkal, konstrukciókkal szemben.

Ugyanígy már az „Esztétikum sajátossága”-ban is elemezte Lukács az egyvesszős jelzésrendszert, s megpróbálta — természetesen nem a pszichológus igényével — megrajzolni ezen belül egyfelől a mindennapi élet, másfelől pedig a művészi szemlélet és látásmód közötti sajátos viszonyt. De ha ezeket a kérdéseket fölvetette, és hogyha ezek mellett a mimézis problémáját mint általános jelentőségű problémát tárgyalta, szükségszerűen jó néhány olyan társadalmi létkérdést kellett érintenie, amely önmagában és összefüggésrendszerében is mintegy meghatározza az ideológia, a művészet fejlődésének különböző területeit. Ilyen módon az ötvenes évek vége felé tulajdonképpen már számos olyan probléma merült fel Lukács előtt, mely szükségképpen az ontológiai kérdés felé vezette érdeklődését.

Ehhez azonban éppen-ebben az időszakban — az ötvenes évek végén és a hatvanas évek elején — hozzájárult még néhány rendkívül fontos mozzanat. A filozófia történetének ismerői számára nálunk nem titok az, hogy Lukács terve az volt: az esztétikai problémák első komplex sorának megoldása után etikát fog írni és csak ezután tér vissza a konkrét

műfajelméleti fejtegetésekhez (ez jelentette volna az „Eszztétikum sajátossága”-nak harmadik kötetét) és végül a történelmi materialista elemzést adta volna mint az esztétikum problémáinak második kötetét (ezt a részt azért hagyta utolsónak, mert véleménye szerint az eddigi marxista irodalomban leginkább a történeti problémákat közelítették meg a különböző szerzők helyesen). Viszont Lukács tanítványai közül többeknek is az volt a véleménye, hogy, minden etikai probléma voltaképpen a társadalmi lét objektív problematikájára vezethető vissza. Lukács ezért elhatározta azt, hogy mintegy százhusz oldalon be fogja vezetni etikáját, s ez a százhusz oldalas bevezetés foglalkozik majd a társadalmi lét objektív törvényszerűségeivel. Ez a munka azonban mind gondolati igényében, mind pedig terjedelmében messze túlhaladta az említett tanítványok elképzelését is és Lukácsét is. Csakhamar — a hatvanas évek közepe táján — megszülettek azok az elemzések, amelyek a most a Magvető Kiadó által közrebocsátott „A társadalmi lét ontológiája” legfontosabb fejezetei voltak. Így például megszületett a neopozitivizmust bíráló, a Nicolai Hartmann, Hegel, valamint Marx ontológiáját bemutató tanulmányok első szövege, ugyanígy megszületett a Munka-fejezet is, ahol Lukács a munkát mint az emberi cselekvés modelljét elemzi, továbbá az elidegenülésről szóló fejezet első kézírata is. A munka ezután a következő fejezetek kidolgozásával, valamint az előzőek átnézésével, megvitatásával folytatódott. Végeredményben nem fejeződött be, hiszen ezek a fejezetek most mintegy egymás mellé állítva s kiegészítve, pl. az eszmei mozzanatokról szóló, valamint a reprodukcióról szólóval, a társadalmi lét ontológiájának két különálló kötetét jelentik, mégpedig az első kötet a történeti fejezetek, a második pedig a szisztematikus fejezetek címszó alatt foglalja össze Lukács tanulmányait.

Egészen külön, tulajdonképpen az elgondolt könyv gerincét megfogalmazva jelenik meg Lukács életének utolsó munkája, a „Prolegomena”, mely amennyire bevezetés akar lenni a „Társadalmi lét ontológiájához”, olyannyira a problémák összefoglaló és gondolatilag csaknem egységes újrafelvetése. Ne feledjük el persze, hogy magának a könyvnek a születése közben jelent meg 1967-ben a „Gespräche mit Georg Lukács”, ahol Theo Pinkus kezdeményezésére Hans Heinz Holz, Leo Kofler és Wolfgang Abendroth folytattak beszélgetést Lukáccsal, s e beszélgetés leírt és autorizált szövege jelent azután meg a Rowohlt Verlagnál. Ez a beszélgetés — annak létrejötté, majd a beszélgetés kiadása — világosan jelezte, hogy a társadalmi lét ontológiájának problémái a filozófiai életben nagy érdeklődésre tarthatnak számot. Ennek oka az volt, hogy éppen a hatvanas évek közepére a frankfurti iskolának és a nyugatnémet, valamint más polgári államok baloldali gondolkodóinak szükségképpen választ kellett adni arra a kérdésre, mit is jelent számukra a társadalmi lét a maga objektivitásában. Ez volt az a korszak, amikor az úgynevezett neopozitivizmus vita lezajlott, amikor még utoljára komoly vitákba bocsátkozott Theodor Wiesengrund Adorno és a frankfurti iskola régi gárdája és amikor határozottan állást kellett foglalni abban a kérdéskörben: vajon a radikális gondolkodás a társadalmi lét objektív elemzésére és megváltoztatására, vagy pedig pusztán a társadalmi léttel kapcsolatos instrumentumok, technikák stb. megváltoztatására törekszik. Hans Albert például a vita lezajlása után a következőket írja könyvének egy jellegzetes című fejezetében (A cím: „A történetfilozófia mint a teológia öröksége”): „A teológiai üdv-elgondolások ... elemei az utóbbi évszázad társadalmilag leghathatósabb ideológiáiba is behatoltak, mégpedig olyan ideológiákba, melyek részlegesen maguk is tudományos jellegűek és ezáltal igényelték maguk számára a tudomány presztízsét és melyek

mindenekelőtt hasonló jellegű követőiket erről a jellegről meg tudták győzni, holott ezek az ideológiák de facto általában inkább voltak fogékonyak a tudományosan átöltöztetett teológiai maradványokra és ezért eme rendszerek vonzása nagymértékben jelentőségükre mint üdvtanra és mint saját érdekük igazolásának eszközére vezethető vissza. A szituáció annyiban komplikált, amennyiben kétségtelen, hogy ezen területről származó eszméktől a tudományos kutatás is gyümölcsöző módon befolyásolódott, ami új és érdekes problémafelvetésekhez és megoldásokhoz vezetett. Egy olyan szellemi és társadalomtörténeti jelenség, mint pl. a marxizmus, különböző árnyalataiban természetszerűen semmiképpen sem lokalizálható minden további nélkül a tudományon belül vagy kívül egészében. . .” (Hans Albert: „Konstruktion und Kritik”, Hamburg 1972, 380.)

Mint látható, a neopozitivista Hans Albert egész felfogásmódjából szükségképpen következik az az elgondolás, hogy – mint erre rendkívül durván utal is – minden típusú általános lételméleti elgondolás szükségképpen teológiai maradványokat tartalmaz magában.

Ha most ezt végiggondoljuk, akkor világosan fogjuk látni: egyáltalán nem véletlen dolog, hogy Hans Albert éppen a marxizmus példáját említi meg ebben a vonatkozásban. A marxizmusét azért, mert ő maga is nagyon világosan érzi: a saját tudományelméleti elképzelései szerint Marx felfogása s általában a marxizmusé vagy egészben, vagy pedig részben szükségképpen kívül esnek azokon a határokon, amelyeket a neopozitivizmus egy tudományos elmélet számára meg képes adni. Vagyis a mögött a vita mögött, ami az úgynevezett társadalomontológia vitája volt, és melynek egyes hullámai hozzánk is elértek, voltaképpen a marxizmus jelentőségének, társadalmi szerepének kérdése merült fel. Igaz ugyan, hogy ezt megelőzően az egzisztencialista ontológia, s különösképpen Heidegger ontológiája még igen széles körben hatott és természetszerűen igaz az, hogy társadalomontológiát egészen különféle alapokon, pl. heideggeriánus alapon is lehet csinálni, s ugyanígy igaz az, hogy a társadalomontológiával foglalkozók közül igen sokan egy vagy más kérdésben tisztán polgári állásponton álltak, de a marxista filozófus számára szinte lehetetlen volt fel nem venni az eldobott kesztyűt és szinte belső kötelességszerűen kellett szembeállítania a hamis ontológiai kérdésfelvetést a valóságossal, vagyis rekonstruálnia kellett azt az ontológiát, amelyet Marx Károly teremtett meg. Más kérdés természetesen, hogy itt objektív dialektikáról is, ontológiáról is lehet beszélni, s nem tudom, hogy esetleg az objektív dialektika kifejezése nem fedné-e jobban azt a tartalmat, ami Lukács könyvének lényege, azonban nem a szavakról van szó, hanem a kifejtés gondolati újdonságáról, a gondolati problémák mélységéről. Lukács tehát a hatvanas évek folyamán kidolgozta a társadalmi lét általános elméletét, s különösképpen a társadalmi lét marxizmus elméletét, s ezt állította szembe a kor ontológia nélküli polgári filozófiájával, de egyúttal azokkal az antropológiai és hamis ontológiai kérdésfelvetésekkel is, melyek a hatvanas évek folyamán újra és újra felmerültek.

S itt persze meg kell említeni azt is, hogy Lukács „Ontológiá”-ja nem pusztán a neopozitivizmussal, illetve a frankfurti iskola ontológikus tendenciáival áll szemben. Az „Ontológia” hatalmas felzúdulást vált ki az úgynevezett újbaloldal köreiből is. S ez szükségszerű. Az „Ontológia” ugyanis egyáltalán nem illik bele abba a képbe, amit az újbaloldal korántsem valóban új, baloldali felfedezésként vall Lukácsról. Ennek a felfogásnak húszas évekből gyökereit nem akarjuk e helyütt mélyebben feltárni, csupán utalni szeretnénk arra, hogy az újonnan megfogalmazott és az új gondolatok jegyében

megszületni látszó Lukács-kritika voltaképpen Karl Korsch húszas évekbeli álláspontjának felel meg és ha nem is ilyen határozottsággal és élességgel, de végig jellemezte Lucien Goldmann álláspontját is. E felfogás lényege a következő: Lukács eredetileg – tehát a „Történelem és osztálytudat”-ig terjedő korszakaiban – forradalmi, mégpedig a kanti és fichtei etika alapján lázadó álláspontra helyezkedett. Ezt az álláspontot azonban részben a hegeli Versöhnung mit der Wirklichkeit előbb gyűlölt jelszava alapján, valamint a hegeli filozófia kategóriái alapján átváltoztatta „belső oppozícióvá”. 1956 után „a nyílt krízis periódusába lépett be”, majd újabb fordulatot hozott létre saját gondolatvilágában. Ez utóbbit Lukács interjúiból vélik kiolvasni. Elég lesz megemlíteni például Michael Löwy cikkét (I. Michael Löwy: Lukács and Stalinism; „New Left Review”, 91. 1975. máj.–június, 25–41.), mely nagyon is karakterisztikusan képviseli ezt az álláspontot.

Azonban az „Ontológiá”-ból kiderül, hogy Lukács sem nem tért vissza korai kanti–fichtei etikai álláspontjához, sem pedig nem mondott le a hegeli dialektika kategóriáinak „talpraállításáról”, marxista átdolgozási lehetőségeiről. Löwy álláspontja a következő: „Ily módon Lukács nyolcvanhárom éves korában politikai ideológiai fejlődésének új korszakába lépett, mely bizonyos mértékig ifjúságának forradalmi orientációjához való visszatérést jelenti. Nyilvánvaló, a történelem nem ismétlődhet meg és az 1969–71-es Lukács nem azonosítható a 1919–24-es Lukáccsal. A visszatérés szót metaforikusan használjuk, kiemelendő a két különböző jelenség közötti analógiát . . . Lukács visszatért ifjúságának forradalmi problematikájához és meghaladta azt, amit 1926-tól 1968-ig alakított impliciten vagy expliciten a sztálinizmussal való nehéz kompromisszumának filozófiai bázisát: a megbékélés eszméjét.” (I. h. 39.) Mint az olvasó látni fogja, Löwy szavai minden szempontból hamisan írják le a helyzetet. Tudja már az eddigi tanulmányokból, hogy Lukácsnál semmiféle megbékélésről elvi szempontból a dogmatizmussal nem volt szó. De ugyanígy tudja, hogy a sztálini korszak sem tekinthető újbaloldali módon egységesnek és tudja azt is, hogy a harmincas évek, sőt a negyvenes évek is speciális világhelyzetet teremtettek, ahol a lényeges választások nem egyszerűen a szocialista politika ellenében történhettek haladó oldalról, hanem megfordítva. De ugyanígy látni fogja azt is, hogy már csak a történeti háttér más volta miatt is, de Lukács egész gondolkodása és gondolkodási kontinuitása következtében is szükségszerűen nem a régi felfogástól gyökeresen eltérőt, hanem e felfogás speciális kidolgozását teremtette meg az „Ontológiá”-ban.

MIÉRT VAN SZÜKSEG ONTOLÓGIÁRA?

A történeti részek lényegileg a fentebb megfogalmazott kérdésre adnak választ. A gondolatmenet alapvetése abban áll, hogy magát a filozófiai szkizist Lukács visszavezeti a galilei időszak nagy útelválására. Ez volt az az időszak, amikor kialakult Bellarmin bíboros felfogása, melyet úgy lehet karakterizálni, hogy szerinte el kell választani egymástól a lételméleti és az ismeretelméleti álláspontot. Bellarmin véleménye tudniillik az volt, hogy a fizika bizonyos konkrét és gyakorlati szükségletekre ad a maga fejlődésének és lehetőségeinek megfelelő választ. Ugyanakkor viszont ugyancsak a fizika ezeket a válaszokat nem szükségszerűen építi bele a lételméletbe, a létre vonatkozó felfogásába. Ez viszont azt is jelenti, hogy egyfelől van a természettudományos világkép, melyet függetleníteni lehet attól a kérdéstől, hogy milyen a lét valóságos szerkezete.

Az utóbbi kérdést azután a vallás vagy az egyház úgy válaszolhatja meg, ahogyan az neki éppen érdeke.

A felfogás-elválásnak szükségszerű következménye volt az újkori filozófiának az a beállítódása, hogy elsősorban az ismeretelméletre fordította a figyelmét. Maga a descartes-i kérdésfelvetés, mely természetesen magában tartalmazta a kételyt mint principiumot, végső soron és különösen hatásában ismeretelméleti jellegű volt, s ezek az ismeretelméleti-módszertani kérdések egyre inkább előtérbe nyomultak a polgári filozófiában, hogy azután csúcspontjukat végeredményben a kanti filozófiában érik el. Ez a filozófia, mely magáról a létről – ismeretelméleti szempontból – mint megismerhetetlen magábanvalóról szól, s ezzel szemben a valóság jelenségeit csupán a jelenségvilágba sorolva a priori tartja megközelíthetőnek, talán a legkonzekvensebben mondta ki az újkori filozófiában meglevő – noha nagy gondolkodók által s különösképpen ebből a szempontból jelentős Spinoza által többszörösen áttört és mégiscsak létproblémákat is felvető – irányzat titkát.

Ami a polgári filozófia egészét illeti, egyes kísérletek ellenére is, mint pl. a híres heideggeri kísérlet és általában az egzisztencializmus lételméleti kísérletei – végső soron nagyon erősen kapcsolódik a Bellarmin-féle felfogáshoz. Ezért ennek a felfogásnak megújulásait, új megjelenési formáit elemzi először Lukács részletesen, majd azokat a gondolkodókat tárgyalja, akik eme áramlattal szemben a polgári filozófián belül mégiscsak megkíséreltek egy lételméleti koncepciót felállítani. Könnyen megérthetjük, hogy például az egzisztencializmuson belül részben a fenomenológia hatására szükségképpen kialakult azoknak a problémafelvetéseknek új formája, melyek a Bellarmin-féle felfogáshoz kapcsolódtak. Világos ez a neopozitívizmusban, hiszen a neopozitívizmus eleve a lételmélettel szembeni közömbösségét jelenti ki és a maga természete szerint a tudományt a valóságos törvényszerűségekkel való manipulatív kapcsolatra szűkíti le. De ugyanígy igazolja ezt Lukács pl. Jaspersnél is, aki azt mondja: „Nincs tudományos világkép. A történelemben ma először látjuk ezt, a tudományok segítségével, kivételes tisztasággal. Korábban voltak olyan világképek, amelyek egész korszakok gondolkodásmódján uralkodtak, csodálatos rejtjelírások, amelyek még ma is mondanak nekünk valamit. Ezzel szemben az úgynevezett modern világkép, amely a Descartes által képviselt gondolkodásmódon alapul, a filozófiának mint áltudománynak az eredménye, jellegét tekintve már nem rejtjelírás a létezés számára, hanem egy mechanikus és dinamikus apparátus az értelem használatára.” (Ld. I. 120.)

Jaspers gondolata, melyet Lukács idéz, nagyon világosan mutatja azt, hogy Jaspers véleménye szerint a modern világkép végeredményben csak az értelem számára ad eszközöket, s ezeket megadván önmagát illetéktelennek jelenti ki a lételmélet kérdésében. S pusztán kevesen voltak, akik igen határozottan és elszántan hajlandók voltak felvenni a küzdelmet ez ellen a még Bellarmintól származó elválasztás ellen. S Lukács éppen azt elemzi legátfogóbban és legmélyebben itt, hogy mégis milyen módon alakulhattak ki olyan kísérletek, melyek lételméleti szempontból is hajlandók voltak felvetni a filozófiai problémákat. Tudniillik eléggé világos dolog, hogy az emberi technika s így a filozófiai technika segítségével viszonylag könnyűszerrel lehetséges bármely jelenségformát elemzés alá vetni, e jelenség-kategória egyes részeinek, belső viszonyainak összefüggését megrajzolni, anélkül, hogy arról nyilatkozni kellene, vajon az adott jelenség létezik-e. Nos, az egyik ilyen filozófus, aki gondolatilag még a XX. században sem riadt vissza ennek a

feladatnak a vállalásától, Nicolai Hartmann volt. Hartmann érdemeit Lukács igen sok tekintetben kiemeli. Többek között értékeli azt a gondolatot, amely Hartmann intenciók megkülönböztetéseihez vonatkozik, ahol is Hartmann kétféle intenciót differenciál, mégpedig az *intentio recta*-t és az *intentio obliqua*-t. *Intentio obliqua*-nak Hartmann az ismeretelméleti és logikai állásfoglalási módszereket nevezi. S közben azt hangsúlyozza: „Az ontológiának az a feladata, hogy kritikailag ragaszkodjék az *intentio recta*-hoz, és minden egyes jelenség vizsgálatakor ügyelni kell arra, hogy megértését ne zavarja meg olyan formáknak és tartalmaknak, tendenciáknak és struktúráknak a bevétele, amelyek nem a magábanvaló jelenség jellegzetességében gyökeredznek, hanem amelyeket egy *intentio obliqua* szubjektum–objektum-viszonyaiból visznek be az önmagában létező tárgyba.

Könnyű észrevenni, hogy Hartmann itt radikálisan megfordítja a kanti és a Kant óta uralkodó ismeretelméleti kritikát: ez a szubjektum–objektum-viszony a szubjektum megismerő funkcióira való visszavonakoztatásából akar fórumot teremteni a megismerés helyességének megállapítására; Hartmann az önmagában létező tárgyat tekinti a megismerés egyetlen mércéjének. Ugyanis a szubjektum–objektum-viszony minden formája származtatott és mindig tartalmaz lehetőségeket a jelenség igazi, minden szubjektivitástól szabad, független jellegének eltorzítására.” (I, 134–135.)

Természetesen Lukács álláspontja Hartmann-nal kapcsolatban is igen erősen kritikus, hiszen úgy véli, hogy Hartmann az *intentio recta* ilyen hangsúlyával leegyszerűsíti a problémát, mert „abból a tényből, hogy ez az egyetlen helyes út az ontológiához, még távolról sem következik, hogy ez az irány, ha megindulnak rajta, szavatolhatná a kutatás helyességét”. (I, 151.) Lukács azonban a Hartmann-nal szembeni főntartásai ellenére is értékeli Hartmannban a gondolati merészséget és még akkor is, ha Hartmann-nak a valóság és mimézis azonosításáról vallott felfogását élesen utasítja el, végeredményben a hartmanni megindulásban az ontológiai problémák felvetése felé pozitív indítékot lát.

Még inkább vonatkozik ez természetesen arra az ontológiai kísérletre, amelyet hasonlíthatatlan éleselméjűséggel annak idején Hegel hajtott végre. Természetesen Lukács Hegellel kapcsolatban is érinti azokat a kifogásokat és ellenvetéseket, melyeket Hegel filozófiájával szemben Marxnál, Engelsnél és Leninnél lehet megtalálni. Azonban a hegeli gondolati módszernek dialektikus lényegét Lukács hasonlíthatatlan szellemességgel és gondolkodói analízissel tárja fel, megmutatva azt, hogy a különböző hegeli felfogások gondolati megindulások milyen lételméleti összefüggésrendszert alkothatnak és így azt, hogy a hegeli gondolkodásmód mögött valójában egy összefüggő ontológiai elképzelés áll, amelyhez éppen úgy hozzátartozik Hegelnek fiatalkori, Reinholddal szemben folytatott vitája (vö. I, 188.), mint ahogyan hozzátartozik Hegel *élidegenülés-felfogása* (vö. I, 212.) és az a gondolat, hogy a gyakorlat logikai következtetés. Ez utóbbi problémát Lenin alapján fejti ki, mikor így ír: „Lenin például helyeselte azt a végletes hegeli megfogalmazást, amely szerint a gyakorlat logikai következtetés. Ennek a helyeslésnek azonban egy spontán-ontológiai átfordítás volt az előfeltétele. Nem a következtetés formája, valósul meg a gyakorlatban, hanem a minden gyakorlati aktusban meglevő legáltalánosabb formai elemek sűrűsödnek az emberi gondolkodás gyakorlatában egy mind elvonakoztatottabb formává, amíg végül „milliárdnyi ismétlődés következtében” axiómává szilárdulnak.” (I, 221.) Ami azonban a legfontosabb Lukács számára a hegeli filozófiában, az éppen a totalitás gondolatának kidolgozása, de Lukács állandóan figyelmeztet arra, hogy az a hegeli módszer, amely a logikai és ontológiai kategóriákat mintegy egybe-

és összefogja, ami természetesen a hegeli objektív idealizmusból szükségképpen következik, szükségszerűvé teszi, hogy a marxizmus ne egyszerűen megfordítsa a hegeli kategóriarendszert, hanem a materialista talpraállítás egyúttal a kategóriák olyan újraértékelését kell hogy jelentse, mint ahogy ez a gyakorlat–következtetés viszonylatában Leninnél történt meg.

Azonban magának a történeti bevezetésnek egész felépítése arra szolgál, hogy bemutassa: a marxizmus már a problémák megközelítése szempontjából is döntő változást jelent az újkori filozófia történetében. Nem csupán azért jelenti ezt, mert a marxizmusban a hegeli dialektikus kategóriák átértelmezetten, átdolgozottan jelennek meg. Elsősorban az az oka a marxizmus döntően forradalmi voltának, hogy egyedül Marx volt képes arra: az eddigi ismeretelméleti kérdésfelvetést, valamint az ismeretelmélettel összefüggő, illetve összekevert kérdésfelvetéseket mintegy ontológia utáni, az intentio obliqua alapján megszületett vagy megszületendő kérdésfelvetésként kezelni. Marx volt az egyetlen, aki teljes határozottsággal és minden szempontból radikálisan utasította el a Bellarmin-féle elgondolást, s ezáltal az ontológiai kérdésfelvetést mintegy a filozófiai kérdésfelvetés alapjának tekintette. Mindez kifejeződik abban a híres marxi tételben, mely szerint a kategóriák egzisztencia-meghatározások, vagyis hogy a kategóriákat csak úgy lehet és érdemes alkalmazni, hogy azok magának az egzisztenciának elvonatkoztatott és közelítő leírásai s mozgásukat is a kategóriák lényegileg a valóság objektív mozgásából, változásából kapják. Ezért válik Lukács számára a dialektika lelkévé, alapjává az a hegeli fogalom-leírás, mely szerint minden egyes kategóriánál az igazi belső mozgást csak az azonosság és nem-azonosság azonossága fejezheti ki.

Ilyen módon már az első történeti fejezetekből igen pregnánsan előtűnik az, hogy a szerző interpretációja mennyire világosan és határozottan arra irányul, hogy éppen a marxizmusnak legdöntőbb és legáltalánosabb megközelítési módjait magyarázza meg. Vagyis az egész munkának éppen az az egyik legfontosabb célja, filozófiatörténeti szempontból, hogy mintegy végigtekintve a modern filozófia rendkívül változatos és elvont problémafelvetésein, megmutassa, hogy a változatosság és elvontság nem minden esetben magának az objektív valóság igazi szerkezetének a tükrözése, hanem a modern filozófia által felvetett problémákban egészen sajátos módon keveredik össze az, ami ezeknek a filozófiai problémáknak a valóságos létre vonatkozó, ezzel a léttel összefüggő mozzanata és az, ami pusztán abból következik, hogy az objektív létet s ezen belül pedig a társadalmi létet mintegy zárójelbe téve tárgyalja a modern filozófia. Ezzel szemben a marxizmus klasszikusainál fordul elő egyedül az, hogy a kategóriákat mintegy valóságos objektív összefüggésbe állítva alkotja meg, hogy a régi kategóriákat ilyen értelemben értékeli újra és ennek következtében egy olyan filozófiai-gondolati módszert sikerül itt nyújtani, mely elvileg és gyakorlatilag egyaránt teljesen új alapra helyezi a filozófia kérdésfelvetését.

NÉHÁNY TANULSÁG A SZISZTEMATIKUS FEJEZETEKBŐL

A szisztematikus fejezetek című kötet mint második kötet voltaképpen négy problémával foglalkozik: a munkával, a reprodukcióval, az eszmei mozzanat és ideológia kérdéseivel, valamint az elidegenüléssel. Természetesen egy rövid írásban nem lehet teljes részletességgel ismertetni az itt felvetett rendkívül gazdag problematikát. Azonban igenis

lehetséges kiemelni néhány alapvető kérdést, ami részben különböző témák elemzése közben szerepel, másrészt ezen elemzéseken túlmenően olyan jelentősége van, hogy nyilvánvalóan befolyásolni fogja a későbbi tudományos kutatás útját. Ami a munkát illeti, ez Lukácsnál kiindulópont, nyilvánvalóan azért, mert a munkát a társadalmi gyakorlat modelljének tartja. S itt a modell szó jelentése nagyon fontos. Az is bizonyos, hogy a gondolat arra a híres, a „Német ideológia”-ban szereplő meghatározásra megy vissza, mely szerint az embert az állattól sok mindennel lehet megkülönböztetni, az emberek azonban azáltal különböztették meg önmagukat, hogy munkafeltételeiket termelni kezdték. Itt szükségképpen tételeződik az a probléma, hogy az emberiség igazi magasra emelkedése, emberi sajátságainak kidolgozódása a munkatevékenység eredménye. Azonban egészen bizonyos az is, hogy magát a genezist Marx nem csupán és nem egyoldalúan kötötte a munkához. Lukács ezt tudomásul is veszi, mikor a „Nyersfogalmazvány”-ból idézi a következőt: „A természetadta törzsi közösség, vagy ha úgy tetszik, a horda – a vér, a nyelv, a szokások stb. közössége – első feltételei annak, hogy életük objektív feltételeit és magát reprodukáló és tárgyasító tevékenységét . . . elsajátítsák. A föld a nagy laboratórium, az arzenál, amely egyaránt szolgáltatja a munkaeszközt, a munkaanyagot és a közösség székhelyét, bázisát . . . a munka folyamata által történő valóságos elsajátításnak ezek az előfeltételei, amelyek maguk nem a munka termékei, hanem természeti vagy isteni előfeltételeiként jelennek meg.” Lukács ehhez hozzáfűzi: „Itt egészen világosan látható, hogy miben rejlik az ilyen közösségekben a ’természetiiség’ lényege. Főként abban, hogy az így működő komplexusok szervező és összetartó ereje a munka, de az olyan munka, amelynek előfeltételei még nem magának a munkának a termékei.” (II, 294.)

Mindebből világosan látható, hogy a munka modelljét semmiképpen nem szabad úgy értelmeznünk, mint valamit, ami szembenáll a társadalmisággal, sőt, éppen ellenkezőleg, az ember zoon politikon léte voltaképpen magára a munkára, a munka alapvető feltételeire is érvényes és éppen a primitív ember primitív társadalmisága alapozza meg egyáltalán a munkavégzés objektív lehetőségét. Ez a probléma még egy más vonatkozásban is szerepel a könyv hasábjain, tudniillik azt olvassuk: „. . . az elemi társadalmiságnak a hatóköre sokkal kiterjedtebb, mint ezt az anyagi dokumentumok közvetlenül mutathatják. Például a növények gyűjtése feltételezi, hogy ismerik már az ehető és mérges növényeket, és ez az ismeret már fölöttébb gazdag szókinccsel jár.” (II, 458.)

Azonban mindeme felismerések ellenére – vagy ha akarjuk ezeken belül – merül fel a munkának mint modellnek a problémája és a munkamodell elemzése szükségszerűen a teleológiai gondolkodás vizsgálatához vezet. A teleológiai gondolkodás vizsgálatán belül azután Lukács igen sok fontos problémát fejt ki, többek között azt, hogy a teleológiai gondolkodás semmiféleképpen nem azt jelenti a valóságban, hogy ezen belül teleológikus sorok jönnének létre. Éppen ellenkezőleg, a teleológiai gondolkodás érvényesülésének módja a valóságban semmiféleképpen nem teleológikus láncolatok teremtése, hanem a teleológiai gondolkodás a maga egészében a szükségszerűségi láncolatok felmérésére épül. A teleológiai tételezés tehát pusztán egyetlen mozzanat, mely szükségszerűségi láncolatok új összefüggését hozza létre és ezáltal tételezi. Ilyen módon mindaz, ami az idealista filozófiák számára pusztán a teleológia uralmának a bizonyítására szolgál, itt megfordítva jelenik meg, a teleológia pusztán a szükségszerűségek helyes felismerésének és összefüggésrendszere új összeállításának megteremtését végzi.

Ha ezt végiggondoljuk, akkor természetszerűen válik világossá számunkra az, hogy az emberi tevékenységek a maguk teljességében, egységében a szerves és szervesetlen világ objektív törvényszerűségeire épülnek. Kétségtelen azonban, hogy részben maga a munka modellje, részben pedig az emberi társadalmiság a szervesetlen és szerves világ fölött olyan létszférát alkotnak, melynek törvényszerűségei sajátosak, de semmiképpen nem függetlenek az objektív lét feltételeitől. Ha tehát Lukács úgy vallja: „...látható, hogy a teleológiai célnak és megvalósítása okozatilag működő eszközeinek tételezése olyan tudati tevékenységek, amelyek nem hajthatók végre egymástól függetlenül. A teleológia és a tételezett okozatiság szétválaszthatatlan összetartozása a munka elvégzésének ebben a komplexusában tükröződik és valósul meg.” (II, 67.) Ebből szükségszerűen következik az, hogy az olyan egészen sajátosan társadalmi kategóriákat, mint amilyen pl. a szabadság, a legnagyobb és a legóvatosabb differenciáltságában tárgyalja.

A szabadságról többek között ezt mondja: „A szabadság jogi értelemben lényegbe-vágóan mást jelent, mint politikai, morális, etikai stb. értelemben. Így hát a szabadság kérdésével a tárgynak megfelelően csak az etikában foglalkozhatunk. Az ilyen különbség-tétel elméletileg igen fontos, már csak azért is, mert az idealista filozófia mindenáron a szabadság egységes-rendszeres fogalmát kutatta és mindenkor úgy vélte, hogy meg is találta ezt. Itt is megmutatkoznak annak az igen elterjedt tendenciának a zavaró következményei, amely logikai-ismeretelméleti módszerekkel próbálja megoldani az ontológiai kérdéseket.” (II, 212.) S hasonló alapon tárgyal olyan fogalmakat a könyv, mint például a nyelv fogalmát, mint az embernek az időhöz, az értékhez való viszonyát, a véletlent stb.

A NEMBELISÉG PROBLÉMÁJÁRÓL

Azok közül az objektív kategóriák közül, melyeknek társadalmi életünkben döntő jelentősége van, kiemelkedik a könyv lapjai során az egyik legérdekesebb probléma, melyet már „Az esztétikum sajátossága” is felvetett. A „Esztétikum sajátossága” olyan módon jutott el ehhez a problémához, hogy meg akarta magyarázni a történetiség és megmaradás viszonyát az egyes művészeti alkotások esetében. Durván fogalmazva és különösképpen leszűkítve a problémát azt mondhatjuk, hogy ott a nembeliség kérdése a partikularitással ellentétben körülbelül azt jelentette: egyes emberek, mégpedig kivételes emberek s főként tragikus élethelyzetekben vagy spontánul, vagy tudatosan olyan cselekvési módokat választanak, melyek tökéletesen megfelelnek az emberi nem előtt álló, a nem céljaival összhangban levő tendenciáknak, míg mások – ha nem feltétlenül helytelenül cselekszenek is – végső soron a partikularitás színvonalán maradnak meg. A probléma ilyen váza, illetve ilyen értelmezése, melyet igen sok interpretátor és postinterpretátor és post-postinterpretátor adott számára, tartalmilag rendkívül élesen ellenkezik Lukács irracionális-ellenes tendenciáival és igen közel jár ahhoz, amit az irracionálisban általában és Heideggernél különösen fellelhetünk az emberi lét sajátos értelmezési tartományában. Arról van ugyanis szó, hogy Heideggernél az átlagember, a tömegember a das Man szükségképpen belesodródik és beleszik egyfajta partikuláris szemléletbe, s viszont a másik oldalon egyes kiválóan gondolkodó és önmagát az átlagembertől elszigetelő egyéniségek számára adott csupán az autentikus élet lehetősége. Most már akár autentikus, akár nembeli létnek nevezzük is ezt az emberek számára adható és

adott, de ugyanakkor csak a tragikusan mély életsorsot választó emberek számára meglevő életet, végeredményben — mint ezt több kritika önmagában helyesen érintette — az emberi lét lehetőségeinek indokolatlan megkettőzése történik meg ezen fogalmi rendszeren belül.

Még bonyolultabbá válik ennek a kategóriának problémája akkor, ha meggondoljuk: az emberi lényeg fogalma szükségképpen tartalmaz magában egyfajta teleologikus tendenciát, amely felé az emberiségnek törnie kell. Ennek következtében minden időszakból kiemelkednek azok az emberek, akik történetileg egy lépéssel — ami persze a történelem és a világtörténelmi tendenciák divergálása esetén a világtörténelmi tendenciák győzelmét jelenti — előbbre járnak, mint koruk többi emberei. Így persze az egész kérdés-komplexum hihetetlenül leegyszerűsödik és végül is egy idealista ontológia alapjául szolgál, éppen ellentétben azzal, amit a könyv a teleológiáról mint mozzanatszerű, de ugyanakkor az emberi munkával és tevékenységgel kapcsolatos jelenségről elmond. Hogy ilyen értelmezés lehetőségét kikapcsolja, Lukács nemcsak több ízben idézi azt a Feuerbach-tézist, mely szerint az emberi nembeli lényeg nem más, mint a társadalmi viszonyok összessége. (Megjegyzem, hogy a könyv posztumusz jellegének, átfűsületlenségének és megszerkesztetlenségének egyik fontos következménye az, hogy különböző idézetek, melyek közül csak egyik az emberi lényeg és társadalmi viszonyok összességére vonatkozik, igen sok helyen fordulnak elő. Az ilyen sokszor előforduló idézetek közé tartozik az „Esztétikum sajátossága”-nak mottója, a „nem tudják, de teszik”, valamint az a marxi gondolat is, mely szerint a szabadság birodalma a szükségszerűség birodalmára épül rá.)

Persze az előbb említett idézet pusztán az egyik eszköze annak, hogy a nembeliség fogalmát megtisztítsa Lukács a történelmietlen értelmezésektől. Azoknak a fejtegetéseknek egy része, melyek ezt a fogalmat kibontják, nem hagynak kétséget afelől, hogy a szerző állandóan megpróbálkozik ennek a fogalomnak történeti kidolgozásával és így egy időben, egy korban nem egyféle nembeliséget tételez, hanem itt a fejlődés folyamatának sodrában a különböző lehetőségeket villantja fel. Így ír például egy helyütt: „Az emberiségnek nem lehetne történelme, ha az ember magáértvalósága és nembelisége között nem lennének újból és újból felbukkanó és történelmi aktualitásuk idején gyakran elvileg megoldhatatlan konfliktusok. De nem vennénk észre azt, ami ebben a problémában a leglényegesebb, ha nem ismernénk fel mindezekben a konfliktusokban, még ha történelmi időszervezetekben megoldhatatlanok is, a magáértvalóság és a nembeliség mély, végső soron történelmi konvergenciáját. Ez a konvergencia lényeges összefüggéseket fejezi ki. De ezt csak akkor érthetjük meg, ha egyikükben sem látunk történelemfeletti entitást, ellenkezőleg, mindkettőt — éppen legigazibb szubsztancialitásukban — a történelem termékeinek és együttes termelőinek fogjuk fel. Igaz ugyan, hogy a nembeliség némaságának már a társadalom legősibb kezdetei is véget vetnek. De a nembeliség csak nagyon lassan, egyenlőtlenül és ellentmondásosan artikulálódik és — mint korábban kimutattuk — az itt a fontos, hogy csak a társadalmi integrálódásának folyamán bontakoztathatja ki objektíve és szubjektíve igazi meghatározásait mind nagyobb, fejlettebb (társadalmibb) egységformákká. Ennek az útnak a folyamán a társadalomban gyakran a nembeliség különböző fokai vannak egyidejűleg jelen: a nembeliség uralkodó típusa a maga létében az éppen elért fokot képviseli, egyúttal azonban megvannak benne a meghaladott nembeliség nyomai, amelyekhez sok ember gyakorlata igazodik sokféle

módon, és nem ritka az sem, hogy a jövőbeli formák már a nembeliség teljes megvalósulását is megmutatják mint perspektívát. (Gondoljunk csak a késő-antik filozófiára.) Világos, hogy ilyen esetekben ezek a lehetőségek is az alternatív döntések mozgásterének részeivé válnak.” (II, 281–282.)

Láthatjuk tehát, hogy az a felfogás, amely valamiféle nembeliséget kölcsönöz egy magatartásnak, s ugyanakkor mindennemű más magatartást a partikularitásba utasít vissza, sem történetileg, sem pedig a fiatal Marx és Feuerbach, valamint Lukács fogalomrendszerének nem felel meg. Persze világos, hogy a késői Marx a nembeliség fogalmát a történelmi totalitással helyettesítette, mely sokkal konkrétabb, összefüggőbb és megragadható fogalom, ahol a történetiség uralma a legkülönbözőbb emberi tendenciák fölött a történetiség és világtörténeti perspektívák egységében fogalmazódik meg, azonban a lukácsi megszorítások az idézett helyen éppen eme marxi fogalomátalakítás irányában törnek utat. Még inkább alátámasztja ezt az, hogy azután a későbbiekben Goethe és Spinoza alapján nagyon hangsúlyozottan ez a totalitás-gondolat kerül előtérbe, mégpedig úgy, hogy itt a probléma valóságos dialektikája bomlik ki. Ekkor Lukács már így fogalmaz: „Ezt az utóbbi lehetőséget (a személyiség bornírt beteljesüléséről van szó – *H. I.*) különösképpen ma nem szabad túlbecsülnünk (mint Tolsztoj tette), de annak van némi általános jelentősége, ha lehetőség-jellegét hangsúlyozzuk. Ugyanis csak így mutatkozik meg itt a társadalmi és az egyéni fejlődés azonosságának és nem-azonosságának azonossága. Ebben rögtön elénk tárul e komplexus társadalmi egyetemessége: a legegyszerűbb és legmegszokottabb mindennapoktól a legmagasabbrendű társadalmi és ideológiai objektivációkig terjed. Amikor Goethe ezt mondta: „A legjelentéktelenebb ember is lehet teljes’, akkor ezzel helyesen utalt e jelenségkomplexus társadalmi egyetemességére, noha az ilyen beteljesülések kritériumait túlon túl formálisan-általánosan rögzítette.” (II, 731.)

S ha ehhez hozzáfűzzük azt a Goethe-idézetet, melyet a 734. oldalon olvasunk (II, köt.) és szintén helyeslőleg, s mely szerint: „Alapjában véve ostoba kérdés, hogy vajon valaki magából merit-e valamit vagy másokból; hogy valaki önmaga által működik-e vagy mások által: a fődolog az, hogy nagy akaratunk legyen és jártasságunk és szívósságunk a dolog véghezviteléhez; semmi más nem számít.” S Lukács ehhez hozzáfűzi: „Nem szorul magyarázatra, hogy ezzel Goethe megtisztította az utat a személyes szubjektivitásnak mint önálló ‘szubsztanciának’ az eldologiasodásaitól is.” (II, 734.)

Mint látható, ezekben a sorokban a nembeliség egész fogalomköre többszörösen körül van bástyázva azzal a történelmi tartalommal, ami a kategória lényegét jelenti. Egyfelől történeti szempontból a legkülönbözőbb – az emberi történelem összfejlődésével összefüggő – tendenciák merülhetnek fel egy és ugyanabban az időben és egy és ugyanabban a vonatkozásban. Nem pusztán az úgynevezett néma nembeliség, amely lényegileg már az állatvilágra is jellemző mint epifenomenon, vagyis nem az emberi faj biológiailag meghatározott differenciált azonossága az, ami a különböző történelmi korokban megjelenik, hanem különböző történelmi tendenciák adott relációban azonosan jogosult lehetőségei adóttak egyugyanabban a korban az emberek számára. Ha például valaki a „Hamlet”-re gondol, akkor világosan és nyilvánvalóan láthatja, hogy akár ebben az egy drámában is – nem szólván a Shakespeare-korabeli dráma legkülönbözőbb alakjairól – egymástól eltérő magatartások adott szituációban azonos módon lehetnek jogosultak. Hamlet alakja sem Fortinbrasnak, sem Fortinbras seregének jogosultságát nem szünteti meg, éppen úgy,

mint ahogyan nem szünteti meg a Horatio típus jogosultságát sem. S úgy vélem, hogy éppen ennek a különműségnek történeti sajátságaiban rejlik az az erő, ami a „Hamlet”-et évszázadok óta időtállóvá teszi.

Vitathatatlan persze, hogy Lukács egyes elemzései éppen a nembeli lényeg fogalmával kapcsolatban az összefüggésből kiragadva és önmagukban véve más következtetések levonását is engedik, azonban itt a mű összefüggésrendszeréről van szó, amelyben igen nagy erővel szerepel minden fogalom történetiségének megragadása és így a történelemnek mint a marxizmus szempontjából döntő, a különbségeket egyfelől megteremtő, másfelől azonban egy totalításban összefoglaló kategóriája. Vonatkozik ez természetesen olyan aktuális problémákra is, melyek a könyv lapjain különböző formákban szerepelnek. Elég lesz megemlíteni, hogy Lukács alkalmazza Marxnak az öt érzék világtörténelmileg lezajlott fejlődésfolyamatára vonatkozó gondolatait az érzékelés és az érzékiség fejlődésében. S ugyanígy vitát folytat a könyv a modern szex-mozgalom történetietlen szemléletével is. Erről a kérdésről a következőket írja:

„Alkalomadtán más összefüggésekben céloztunk már arra, hogy sok mai szex-mozgalom meg akarja ugyan szabadítani a nőt a férfival való viszonyában rejlő elidegenedéstől, de az ilyen mozgalmak, a gazdasági-társadalmi elidegenedés ellen szabadságharcot folytató forradalmi munkásmozgalom ideológiai mércéjével mérve, pusztán a géprombolás szintjén, tehát tárgyilag nagyon kezdetleges szinten állnak. Joggal hangsúlyozzák, hogy a pusztán gazdasági haladás mint a nő életvitelének gazdasági önállóságát biztosító alap, mint a régtől megszokott társadalmi elidegenedési formák gazdasági szétfeszítése még nagyon kevésbé járult hozzá a probléma valódi megoldásához; a nők tényleges egyenlőségének megvalósulásához a munkában és a családi életben. Az egyenlőséget tehát mindenekelőtt a jogfosztottságuk specifikus talaján magának a szexualitásnak a területén kell kivívni. . . .” (II, 598—599.) S ezután rögtön hozzáfűzi: „Az elszigetelt szexuális felszabadulás egymagában tehát nem oldhatja meg a központi kérdést a nemi viszonyok emberivé válását. Mindenekelőtt azt a veszélyt rejt magában, hogy ismét elvész sok olyasmi, amit az eddigi fejlődés a puszta szexualitás társadalmi emberiesítése terén (erotika) vívott ki. A nemi életben kialakult elidegenedés valóban csak akkor győzhető le, ha az emberek olyan viszonylatokba léphetnek egymással, amelyek elválaszthatatlan módon mint (társadalmivá vált) természeti lényeket és egyúttal mint társadalmi személyiségeket egyesítik őket. E — jogos és fontos — szabadságharc tisztán szexuális mozzanatának egyedüli hangsúlyozása nagyon könnyen, legalábbis időlegesen, újdívatú elidegenedésekkel helyettesítheti az ódívatúakat.” (II, 599—600.)

Az hogy Lukács az újbaloldali ideológiákat olyan módon kritizálja, hogy azok az ódívatú jelszavakat és fogalmakat új dívatú kategóriákkal helyettesítik, hogy végeredményben messze mögötte maradnak gondolatilag és gyakorlatilag a forradalmi munkásmozgalom valóságos tevékenységének — szükségképpen következik koncepciójának egészéből. Mélyen összefügg ez azzal, a teljes mértékben demokratikus és marxista felfogással, mely szerint a legjelentéktelenebb embernek is lehetséges a teljes élet. Itt a jelentéktelenség esetében természetesen arról van szó, hogy az illető nem játszik szerepet név szerint magukban a történelemi eseményekben, hanem egyénileg és személyileg része annak a tömegnek, mely a mindennapi életet és így a történelmet alakítja, formálja s előreviszi. Mindemellett a jelentéktelen ember fogalma, melyet, mint láttuk, Lukács Goethétől kölcsönzött, polemikus fogalom azzal a polgári fogalommal szemben, amely a

közéletben szerepet játszó törpéket is a jelentékenység dicsfényével övezi. Ilyen oppozicionális szempontból tehát a jelentéktelen ember, akinek azért teljes élete lehet, nem más, mint egy egyede annak a tömegnek, annak a das Man-nak, melyről Heidegger oly rideg és közönyös megvetéssel szól.

VAN-E RÉGI KATEGÓRIÁKHOZ VALÓ VISSZATÉRÉS AZ ONTOLÓGIÁBAN?

Aki a fentebbieket elolvasta, nyilvánvalóan arra a következtetésre jut, hogy az a hírverő beállítás, mely különböző politikai célszavakkal azt állítja, hogy az „Ontológia” közvetlen visszatérés akár a „Történelem és osztálytudat”, akár pedig a még előbbi pl. a „Tragédia metafizikája” című esszében megfogalmazódott gondolatokhoz — semmiképpen nem igaz. Ez a fajta beállítás természetesen két szempontból is történhet. Az egyik lehetőség — abban az esetben, hogyha korunk ideológiai fejleményeit tekintetbe vesszük — evidens módon a következő okokból táplálkozik: ha Lukácsot, az „Ontológia” Lukácsát visszavezetjük a „Történelem és osztálytudat” kategóriarendszeréhez, akkor egy egységes Lukács-képet kapunk, mely egyfelől meg nem történtté hazudja át a „Történelem és osztálytudat”-tal kapcsolatos önkritikát, másfelől ilyen módon Lukács ontológiája közvetlenül vagy közvetve — tehát Lucien Goldmann vagy a praxisfilozófia módján bekerülhet a modern újbaldali és általánosságban avantgarde beoltású tendenciákba. Nyilvánvaló az, hogy itt a politikai meggondolások dominálnak ezen problémafelvetéssel kapcsolatban, s az is vitathatatlan, hogy ilyen módon már nem Lukács művei, hanem érzésvilága, esetleg szerelmi világa valami mögöttes benső tragikus tartalom maradna meg elsőként a lukácsi örökségből, s ezt a szubjektív biografikus — tehát teljesen személyes, de áttisztított örökséget támasztaná alá az „Ontológia”.

Nem kevésbé téves azonban az a tartalmilag szintén egészen hasonló beállítás, mely a fentebbieket, illetve magát az egész művet figyelembe nem véve Lukácsot azért tekinti a „Történelem és osztálytudat” plusz az azzal állítólag összeolvasható „Ontológia” szerzőjének, hogy ezáltal a „Történelem és osztálytudat” alapvető tévedései kapcsán állíthassa azt: Lukács a valóságban beleintegrálódott a mai monopolkapitalista polgári rendszerek szellemi életébe és azok egy vonását jelenti. Így azután hihetetlenül megkönnyebbedik a feladat, mert néhány, a szövegösszefüggésből kiszakított idézet és be lehet bizonyítani, hogy Lukács voltaképpen a maga idealista korszakának kategóriarendszerét végeredményben nem tudta leküzdeni, ilyen alapon eltűnik az a belső harc, ami a különböző Lukács-fogalmazások és idézetek állandó ismétlődésében, s ugyanakkor a fejtegetések megfogalmazásbeli ellentmondásaiban jut kifejezésre.

Ami a valóságban ezt a munkát illeti, itt mindenekelőtt hangsúlyozni kell, hogy a munka alapvonalában, gondolati felépítésének tendenciája tekintetében pontosan a fordított vonalat képviseli, mint amit annak idején a „Történelem és osztálytudat” képviselt. Lukács a „Prolegomena”-ban a következőket írja: „Genezis és önkibontakozás egyaránt minden lét történelmi folyamatszerűségének, ha nem is egyöntetű, sőt konkrétan a legkülönbözőbb módokon ható, végső soron mégis azonos mozzanatai, függetlenül attól, hogy a lét egységességében vagy pedig többértiségében kívánjuk gondolatilag megragadni. Ezért nem mondott le Marx soha arról, hogy a lét lényegét egységes, történelmi-dialektikus módon ismerje meg. Ez a nagy gondolat azonban sokszor

nem jutott kellő kifejezésre a marxizmuson belül. Eltorzítják Marx nagyszerű koncepcióját, amikor – mint ez gyakran megesik – statikusan, elszigetelten vizsgálják az egyes létmódokat, a feltárt kategóriális vonatkozásokat pedig elvonatkoztatva abszolutizálják, hogy azután minden így nyert összefüggést más létformákra „alkalmazzanak”. Így születtek azok a lényegében hamis nézetek, hogy a történelmi-dialektikus igazság egyedül a társadalmi létre érvényes, és nem – mutatis mutandis – mint rámutattunk – a lét egészére; utalok korai munkámra, a *Történelem és osztálytudatra* (1923) vagy Sartre jelenlegi állásfoglalására a dialektikus módszerrel kapcsolatban. Csak akkor találhatunk rá a helyes, egyszerre egységes és történelmileg szigorúan differenciált szemléletmódra, ha minden egyes lét kategóriáit konkrét egyetemes történetiségükben gondoljuk el.” (III, 41.)

S itt korántsem csupán az a feltűnő, hogy Lukács korábbi messianisztikus marxista művét, vagyis alapvetően gondolatilag és módszertanilag problematikus „Történelem és osztálytudat”-át valamely hibában marasztalja el. Arról van szó, hogy azok közé a kísérletek közé sorolja, amelyek képtelenek voltak a valóságot a maga objektív létének totalitásában felfogni és amelyek mind a mai napig voltaképpen egyfajta létréteg mozgástörvényeinek olyan általános alkalmazásával próbálkoznak, mely meghamisítja a lét más szféráinak mibenlétét és természetét. Itt tehát a „Történelem és osztálytudat”-nak éppen olyan gyökeres kritikájáról van szó, mint a hatvanas években írott előszóban és ha például az elidegenülés problémájának mostani tárgyalását szemügyre vesszük, akkor egészen világosan látható, hogy az „Utam Marxhoz” című tanulmány, valamint az „Ifjú Hegel” című mű radikális szembefordulása a „Történelem és osztálytudat” gondolatvilágával, az „Ontológiát” is jellemzi. Az értő olvasónak elég, ha azt említem meg, hogy az „Ifjú Hegel”-ben is éppen úgy, mint az „Ontológiában” annak a hegeli felfogásnak a filozófiai jelentőségét kritizálja Lukács, mely az objektiváció és a dologiasodás, valamint az elidegenülés fogalmait összekeveri. Akkoriban és most is éppen a „Gazdasági-filozófiai kéziratok” alapján bírálja ezt a nézetet, mely lényegileg az ő „Történelem és osztálytudat” című művében is továbbélt.

Mindezek ellenére természetesen korántsem állítható az, hogy bizonyos analógiák, de általában oppozicionális analógiák nem találhatók a korai Lukács kategóriarendszere és az „Ontológia” kategóriarendszere között. Mindenekelőtt vonatkozik ez arra a módszertanra, amely végső soron az emberi lét problémáinak most már dialektikus és a szervetlen, valamint szerves létre felépülő problematikáját vizsgálja. Valóban igaz, hogy a „Lélek és a formák” esszéi, valamint a „Heidelbergi esztétika” is – ha nem is centrálisan, de igen sok helyen érintőlegesen – e probléma irányában tett lépéseket. Azonban a megoldások messzemenően nem történetiek voltak akkor, hanem végső soron belecsúsztak egyfajta életvitel – adott esetben a tragikus életvitel – istenítésébe, s ezáltal az emberi lét problémái mint etikai problémák jelentek meg. Itt viszont éppen ellenkezőleg, maga a történelem, a történeti totalitás az, ami a fejtegetés gerincét adja. „Csak ha a marxizmus ontológiája képes lesz arra, hogy Marx profétikus programjának értelmében, következetesen megvalósítsa a történetiség elvét mint minden létmegismerés alapját, csak ha az összes létmód meghatározott és kimutathatóan egységes végső eleveinek elismerése mellett helyesen értelmezik a lét egyes szférái között fennálló, gyakran mélyreható különbségeket, csak akkor tűnik el a természet dialektikájá'-nak a természet és társadalmat uniformizáló-összemosó értelmezése, amely különböző módokon gyakran

mindkét terület létét eltorzítja, és úgy jelenik meg, mint a társadalmi lét kategorialisan felfogott előtörténete. A kontinuitás és diszkontinuitás, a végső egység és a konkrét ellentétesség dialektikája csupán akkor juthat valódi – mert történeti, a fejlődési folyamatokat egyenlőtlenségükben is figyelembe vevő – értelemben uralomra az ontológiában, ha majd helyesen kidolgozzák és alkalmazzák a természet dialektikájának ezt a felfogását. A dialektikus igazság, a lét mint folyamatszerűen előrehaladó komplexusok irreverzibilis (tehát: történeti) folyamata, csak ezáltal vívhatja ki a marxi elméletben azt a helyét, amely ténylegesen, magának a dolognak a lényegéből fakadóan megilleti.” (III, 163–164.)

S ez a gondolatmenet nem csupán azért lényeges, mert itt világossá válik, hogy történetiség, ha különböző mértékben is, de az élet minden létszférájának általános jellegzetessége. Sokkal lényegesebb még ennél, hogy szemben a régebbi tragikus életelvű és az embert, valamint a természetet mereven és szembehelyezően szétválasztó gondolati rendszerrel szemben itt a totalitás gondolata uralkodik. Nagyon világosan fejezi ezt ki Lukács akkor, amikor a fiatal Marxnak a történetiség kozmikus egyetemességéről vallott felfogását idézi fel, majd akkor, amikor ehhez hozzáfűzi: „A marxi világképzeletnek ez a beigazolódott egyetemessége rendkívül fontos hangsúlyeltolódást idéz elő a társadalom és a természet viszonyában. Gyakran még az engelsi ábrázolásban is, de még inkább azoknál, akik ezután következtek, mintha elsősorban arról lett volna szó, hogy mindenekelőtt létezik valamilyen egységes dialektikus módszer, amelyet egyforma joggal lehet alkalmazni a természetre és a társadalomra. Ezzel szemben Marx valódi koncepciójában egy – végső soron, de csak végső soron – egységes történelmi folyamatról van szó, amely már a szervetlen természetben is az átalakulás irreverzibilis folyamatának mutatkozik, kezdve a legnagyobb komplexusokon (mint a Naprendszer vagy még sokkal nagyobb „egységek”), az egyes bolygók történelmi fejlődésén át egészen a folyamatszerűen előrehaladó atomokig és alkotórészeikig, anélkül hogy akár felfelé, akár lefelé rögzíthető határok lennének.” (III, 245.)

Itt azután Lukács felhívja a figyelmet arra, hogy az egyáltalán nem preconcipiált dialektika részben abból táplálkozik, hogy egyfelől a létmódok objektív mozgástörvényeit írja le, másfelől ezekhez a mozgástörvényekhez viszonyítottan világos számára, hogy az átmenetek az egyik létmódból a másikba adott esetben véletlenszerű (tehát szükségszerű és nem törvényszerű) mozzanatoknak köszönhetők. Így azonban mindaz, ami a korai Lukácsnál teljesen terméketlen maradt, ami nála elkeseredést jelentett az embernek a világban való helynemtalálása következtében, itt mint megoldható, elvileg megközelíthető probléma jelentkezik. Világos természetesen, hogy filozófiailag nem is szükséges pontosan leírni vagy akár csak pontosan fölfedni sem azokat a speciális lételemozzanatokat, melyek az egyik létformából a másikba vezetnek át. De ez nem is a filozófia feladata, a filozófia pillanatnyilag a szaktudományokra támaszkodva legfeljebb valószínűsítheti, hogy a szaktudósoknak igazuk van akkor, mikor itt a véletlenszerűségnek azt a fogalmi elemét vezetik be, ami az egyes részterületek leírása esetében másodrangú volt, illetve a tudomány határterületén jelentkezett. Ezzel azonban Lukácsnak nem csupán egységes koncepciót sikerül adni magáról a valóságról, nem csupán visszahozza – most már materialista alapon – azt a filozófiában régen állított és példaképként szereplő monizmust, amelyet a filozófia a maga módján, de lényegében hiába keresgél Spinoza óta. Emellett a monizmus újrateemtése természetszerűleg nem történhetik úgy, hogy egy eleve egységes törvény-

szerűség-rendszert és törvényszerű módszereket alkot meg a világ egésze számára, hanem a különböző létszférák különbözősége és sajátága éppen ezen – sokkal általánosabb, sokkal elvontabb, de ugyanakkor sokkal konkrétebb – a materiális egység-felfogáson alapul. A dialektika tehát itt nem válik valamiféle külső meghatározóerővé, hanem magából az anyagból s a témának megfelelően, a társadalmi lét anyagából bomlik ki.

NÉHÁNY PROBLEMATIKUS KÉRDÉS

Igen könnyű lenne ezek után előszedni azt a szokványos módszert, mely szerint Lukács – mint minden komoly tudós – úgy gondolta, hogy életművének csekély százaléka is elegendő ahhoz, hogy meglegyen a jelentősége a filozófia történetében. Ha ezt a gondolatmenetet visszaidézzük és bármelyik változatát is – vagyis azt, ahol 10%-ban vagy ahol 30%-ban beszélt feltétlen igazáról – egyúttal nagyszerűen sikerül lefedezni önmagunkat, hiszen általában meg is említettük, hogy Lukács művének vannak problematikus oldalai, sőt, még elég nagy százalékot is engedtünk meg neki, másfelől semmit sem szoltunk arról, ami valóban probléma. Természetesen ezt az utat ezúttal nem választjuk, és így mindenekelőtt azt kell kiemelni, hogy már az eddigiekben is érzékeltettük Lukács fogalomrendszerének egy rendkívül fontos problematikus oldalát. A nem-beli lényeg kérdéséről volt szó az eddigiekben, azzal a megjegyzéssel és kiegészítéssel, hogy Lukács természetszerűen a legtöbb esetben ezt a fogalmat, mely eredetileg feuerbach-i származású fogalom a fiatal Marxnál, rendkívül konkrétan igyekszik történelmi tartalmakkal megtölteni. Ennek ellenére nem tudja megmagyarázni azt, hogy Marx miért távolódott el a későbbiekben ennek a fogalomnak a használatától, és miért beszélt a későbbiekben éppen a történelmi tartalmakról. Azt hiszem, hogy akkor, amikor Lenin a „Kik azok a népbárátok”-ban Mihajlovszkijjal szemben azt mondja, hogy Mihajlovszkijnak az a követelése, mely szerint először nagy általános fogalmakat kell alkotni magáról a társadalomról, s azután az általános fogalmakból kell levezetni egy-egy konkrét társadalom törvényszerűségeit és az az érvelés, hogy Marx a tőkés társadalom konkrét elemzése kapcsán jut el a társadalom történelmi szerkezetének vizsgálatához, – nagyon világosan magyarázza meg Marx álláspontját. Marx ugyanis valóban nem az emberi lényegből vezette le a valóságot, hanem megfordítva, a valóság elemzését tekintette lényegesnek és mivel ez társadalmi-emberi valóság volt, ezért ennek társadalmi-emberi lényegét érte tetten.

Ezzel kapcsolatos azonban a másik problematikus mozzanat is Lukács fejtegetéseiben belül. Még az 1967-ben közreadott „Gespräche mit Georg Lukács” című könyvben határozottan az volt az álláspontja, hogy maga a valóság fejlődésében alternatívákat kínál az emberek számára, akik ezekben az alternatívákban foglalnak állást. Világos természetesen, hogy Lukács sem akkor, sem máskor nem gondolta úgy: a valóságos emberi döntések minden pillanatban és minden periódusban döntéskényszerűek, hiszen nagyon jól tudta, hogy minden döntés után a konzekvenciák periódusa következik, hogy a döntések után létrejövő folyamatok történelmileg irreverzibilisek, vagyis éppen ezért történelmi. Viszont mégis hajlandó volt az embert akkor úgy jellemezni, mint „válaszoló lényt”, „antwortendes Wesen”-t, aki csupán a valóságban felmerülő alternatívák eldöntésére vállalkozik és vállalkozhat.

Nos, a társadalmi lét ontológiájának egészében ilyen értelemben már nem merül fel a válaszoló lény kategóriája, azonban több helyen is előfordul, hogy az alternatív szerkezetekről, a valóság kérdésfelvetéseinek alternatív formáiról beszél Lukács. Ez a hallgatólagos önkritika, s ugyanakkor a kategória továbbélése azonban még mindig problematikus egyszerűen azért, mert Lukács fejtegetéseinek egésze éppen azt mutatja, hogy a valóság általában nem alternatív lehetőségeket dolgoz ki az ember számára, hanem az ember maga olyanná alakítja a valóságot, hogy számára a valóságos kérdések a valóság felvetette problematika értelmesen megválaszolható, illetve értelmesen megoldható kérdéssé váljon. Ez az emberi tevékenységnek éppen a leglényegesebb és legalapvetőbb jellegzetessége és meghatározója, hiszen mi más a teleológia, mint adott oksági összefüggések olyan elrendezése és az oksági összefüggések olyan szerkezetének megadása, amelynek következtében az ember számára, a társadalom számára semmiképpen nem alternatívák, hanem adott lehetőségek nyílnak, melyeket vagy képes egy adott technikai színvonalon kihasználni, vagy nem. Itt a lehetségszférának az állandó át- meg átdolgozódásáról, az absztrakt lehetőség konkrét lehetőséggé való alakításáról van szó, ahol is csak határesetben jelenik meg a kérdés alternatív szerkezetben. Sőt, sokkal inkább és sokkal általánosabban, mint sok lehetőség egymással való kapcsolata, egymással összefűződése jelenik meg az igazi kérdés, ahol is nem egyszerűen a megtenni vagy nem megtenni, az ezt vagy az ellenkezőjét megtenni kérdések állnak fenn, hanem azok a problémák, melyek a társadalmi lehetőségek egész szféráját a társadalmi és technikai potencialítások gazdasági és ipari összefüggérendszerét érintik, s így csaknem minden egyes esetben egy adott új dolog bevezetése a várható eredmények sokoldalú mérleglését s egyúttal az új dolog ennek megfelelő módosítását kívánja meg.

Ezek természetesen kiemelt és fontos problémák, de egy több ezer oldalas könyv esetében, ahol ugyanazok a kategóriák más és más megfogalmazásban, sőt, ugyanazok az idézetek – mint láttuk – jó néhány összefüggésben jelennek meg, lehetne a „hiba – hiányjegyzéket” szinte korlátlanul szaporítani. Ehhez hozzáfűzhető még sok minden abból is, ahol maga Lukács akart a könyv menetén, szerkezetén, sőt értékelésén változtatni. Itt azonban azért kell megállni egy pillanatra, mert elképzelhetők ugyan értékelésszerű változtatások, azonban alig hiszem, hogy ezek az értékelésszerű változtatások végül az anyaggal való találkozás után egészen más eredményre vezetnek volna, mint amit a könyvben látunk. Például lehetséges az, hogy Lukács úgy gondolta: Nicolai Hartmann túlbecsülte. A valóságban az a Hartmann értékelés, amelyet Lukács nyújt, mégis pontosan megfelel (ha a nüanszokon változtatni lehet is) annak a polgári kísérletnek, amelyet Hartmann hosszú idő után egyedül produkált, hogy tudnillik egy egyoldalú ismeretelméleti orientáció után Marx ismerete nélkül megpróbál a klasszikus filozófiai örökség tendenciái jegyében egy lételméleti vizsgálatot. Ugyanígy lehetséges élesebb önelhatárolás Hegeltől is. Abban a pillanatban azonban, ha valaki Hegel rendkívül gazdag gondolati dialektikus anyagához hozzányúl és ha például az Ent-äusserung Er-innerung kategóriák fenomenológiai elemzését szemügyre veszi, szinte lehetetlennek tűnik, hogy ez az önelhatárolás olyan határozott és éles legyen, mint amilyen esetleg valamely elvi meggondolás alapján elképzelhető volna. Ugyanez vonatkozik pl. a szubjektum–objektum Hegel által, egyes pontokon hamisan felvetett azonosságának problémájára is. Mert igaz ugyan, hogy a szubjektum és objektum azonossága hegeli interpretációja igen sokszor gondolati bakugrásokon át érvényesül csupán, de a szubjektum és objektum azonossága

speciális esztétikai érvényesülése, sőt, adott esetben történeti érvényesülése is olyan gondolat, amelytől a marxizmus aligha akar elhatárolódni. Hiszen elegendő arra gondolni, hogy egy olyan lenini tétel, mint: nem lehet szabad az a nép, amely más népeket elnyom, bizonyos értelemben a szubjektum és objektum azonosságának leírását tartalmazza.

Így tehát a „Társadalmi lét ontológiája”, Lukács utolsó műve a maga egészében voltaképpen áttörést jelent korunk filozófiai tendenciáiban. Áttörést mindenekelőtt azért, mert nemcsak programatikusan, hanem a filozófiai analízisben is bebizonyítja: az objektív valóság törvényszerűségeinek elemzése nélkül és anélkül, hogy ez az elemzés mintegy helyet teremtenne minden más analízisnek – nem lehet egy lépést sem előre tenni a döntő tudományos kérdések vizsgálatában. Ez az a gondolatkör, aminek következtében Lukács műve ragyogóan bizonyítja be, hogy Marx gondolatvilága a marxi filozófiai előfeltevések, vagyis az objektív valóság alapvető törvényeire vonatkozó marxi felfogás egyszerűen új alapra helyezte a filozófia modern gondolati irányait. Ez az új alap természetesen veszendőbe ment mind a II. Internacionáléban, mind pedig a dogmatizmus – Lukács kifejezésével élve: a sztálinizmus – korszakában. Azonban ha a műveket a maguk realitásában, belső összefüggésrendszerében vizsgáljuk meg, akkor világossá válik, hogy a forradalmi gondolat lényege filozófiai értelemben nem más, mint a valóság oksági törvényeinek, kölcsönhatásainak igen mély analízise annak érdekében, hogy azután ezeknek a törvényszerűségeknek összefüggésrendszerét egy teleológiai tételezéssel a valóság megváltoztatásával, tehát tételezéssel és gyakorlattal koronázzuk meg. Így tehát egészen szükségszerűnek tekinthető az, hogy a mű befejező mondatai szinte summázzák a mű végső tanulságát: „Amikor tehát a kategóriaelmélet szempontjából akarjuk konkretizálni Marxnak a történetiség ontológiailag mindent megalapozó jelentőségéről szóló módszertani alapgondolatait, akkor azt kell mondanunk: a történelem a kategóriák átváltozásának a története. A marxizmus előtti filozófia azt tekintette fő feladatának, hogy olyan kategóriarendszert dolgozzon ki, amelynek birodalmán belül, általa meghatározottan létezhet és történelmivé válhat bármi, ha egyáltalában elismerte az ilyen filozófia a történetiséget mint létmódot. Marxnál egyedül a történelem az egyetemes, irrevezibilis folyamat, amely lehetővé teszi, hogy a kategóriák e folyamat keretei között, a folytonosság és a változások együttesében megvalósíthassák e történetiség által meghatározott részfolyamataikat. A társadalmi lét igen fontos, létszerűen megmásíthatatlan mozzanata ugyan, hogy a kategóriák csak a szubjektum gondolatában tudatosulhatnak, de ez mit sem változtat az összefolyamat objektív, magábanvalóan-létező természetén, sem azoknak a kategóriáknak a mibenlétén, amelyekben a tárgyiassági formák történeti változásai e folyamaton belül mindenkor létezőkké válnak.” (III, 369–370.)

Mint az idézetből is látható, Lukács utolsó figyelmeztetése a filozófia munkásaihoz többértű. De a többértű figyelmeztetésen belül talán a legfontosabb annak a feladatnak a kijelölése, hogy a kategóriakutatásokat minél nagyobb erővel el kell kezdeni. Mert nem a kategóriák elvi meghatározottságai azok, amelyek a valóságban megvalósulnak, hanem megfordítva, a történelmi valóság fejlődése teremti meg a kategóriák módosulásait, metamorfózisait. A kategóriák odüsszeiáját megírni – ez a következőkben azt hiszem a marxizmus egyik legfontosabb feladata.

Végezetül hadd említsem meg, hogy a fordítói munkáról, amely bizonyos belső nehézség ellenére is érthető, világos szöveget teremtett „A társadalmi lét ontológiájá”-ból, külön méltató elemzést kellene írni. Eörsi István, Révai Gábor, valamint a kitűnő

filológus, Beöthy Ottó igen nagy munkát végeztek, s valószínű, hogy fordításuk hosszú évtizedekre meghatározó erővel fog hatni nem csupán a Lukács fordításokra, hanem általában a filozófiai fordítások könnyed és élvezhető, s ugyanakkor tartalmilag megfelelő nyelvezetének kialakítására is. Lehet vitatkozni természetesen egyes, már bevált vagy éppen itt megkísérelt megoldásokon (Sollen mint „legyen” fordításán stb.) – egészében azonban a fordítói munka is nagymértékben segített abban, hogy fontos gondolatok érthető formában jussanak el a magyar közönséghez.

FELJEGYZÉSEK LUKÁCS ELVTÁRSNAK AZ ONTOLÓGIÁRÓL*

FEHÉR FERENC–HELLER ÁGNES–
MÁRKUS GYÖRGY–VAJDA MIHÁLY

ELŐSZÓ A „FELJEGYZÉSEKHEZ”

I. Mikor úgy döntöttünk, hogy nyilvánosság elé bocsátjuk azokat a kommentárokat, amelyeket barátunk és tanítómesterünk, Lukács György számára készítettünk *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* című munkája kéziratának végső elolvasásakor, és együttesen újra áttanulmányoztuk a *Feljegyzések Lukács elvtársnak az Ontológiáról* (továbbiakban: *Feljegyzések*) szövegét, azonnal kitűnt, hogy a szöveghez – különböző okokból – kollektív előszót kell írunk. Ezek közül – nem fontossági sorrendben – az első a szükségesség, hogy a széles körben kommentált, de teljes terjedelmében alig ismert mű *keletkezéstörténetével* kapcsolatban néhány *vázlatos* megjegyzést tegyünk.¹

1961 végén vagy 1962 elején, tehát akkor, amikor *Die Eigenart des Ästhetischen* című nagy munkája I. kötetének német kézírata elkészült, Lukács György szinte haladék nélkül hozzálátott egy másik kedvenc ifjúkori terv, etikája előkészítéséhez. (Ifjúkori tervek öregkori realizálásáról beszélünk, és azt hisszük, joggal. Mert ahogy a heidelbergi kéziratok olvasói minden bizonnyal felfedezik – a marxista világnézet alapjaira helyezkedés aktusának a korábbi koncepciót átrendező jellege ellenére – az öregkori művel való kontinuitást, úgy tűnik világosnak Lukács minden ismerője számára, hogy végső soron a *Szellemi Tudományok Szabadiskolájában* tartott etikai előadások célkitűzésének folytatásával, a modern világkorszak radikális etikájának megírásával állunk itt szemben, természetesen az „átrendező aktust” ismét beleszámítva.) Rendes munkamódszeréhez híven, mindenekelőtt a kérdéskör klasszikusait olvasta újra, belőlük készített részletes jegyzeteket, és már a munkának ebben a fázisában, vagyis 1962 második felében, mind sürgetőbben merült fel benne az a gondolat, hogy az *Etika* elé (melynek provizorikus címét beszélgetésekben gyakran így adta meg: *Die Stellung der Ethik im System des menschlichen Handelns*) egy előszót vagy nagyobb terjedelmű első fejezetet kell írnia, mely megfogalmazná a társadalmi lét ontológiai „alapjellemzőit”, minthogy a „tradicionális” marxista filozófiai rendszerezésre nem tudja alapozni etikai koncepcióját. Mind a szükségességet, mind annak okát előtűnt, és természetesen mások előtt is, több ízben világosan kimondta.

1963 tavaszán ezt a nagy dinamikával induló munkát egy olyan katasztrófa szakította meg, melynek hatásai és belső megpróbáltatásai még Lukács másik, őt a szakadék szélére

*Megjelent a „Telos” 1976/29. számában. Folyóiratunk a szerzők írásában foglalt nézetek elemzésére és kritikájára a későbbiekben még visszatér.

¹ Hangsúlyt fektetünk megjegyzéseink vázlatos jellegére. Valamennyi adatot emlékezetből rekonstruáltuk; filológusok későbbi kutatásaira vár az a feladat, hogy a bőséges Lukács-levelezés alapján a mű pontos keletkezéstörténetét rekonstruálják.

taszító, 1911-es egzisztenciális válságát, a Popper Leó és Seidler Irma halálával kapcsolatosat is felülmúlják: feleségének, Bortstieber Gertrudnak a halála. Felesége eltávoztával, akinek „als bescheidener Versuch einer Danksagung für mehr als vierzig Jahre Gemeinschaft an Leben und Denken, an Arbeit und Kampf” ajánlja megírt *Esztétikáját* és készülő *Etikáját*, felesége eltávoztával, akinek impulzusát életében csak Október hatásával tudta bizalmas beszélgetésekben egybevetni (hiteles jellemzőképpen, mert Bortstieber Gertrud ismétелhetetlen, egy felvilágosodás kori *grande dame* és egy kelleri plebejus hölgy vonásaiból összeötvözött egyénisége hozta őt közel a korábban annyira megvetett, „közönséges élethez”), a szó legszorosabb értelmében a hamleti kérdés merült fel előtte. Közel fél esztendő gyötrelmes megpróbáltatásaiban döntött: visszatért íróasztalához, de most már egy végső munkaaskézis rideg verdiktjével, mely – ismét, mint az ifjúkorban – kizárt minden „életet” világából, és csak a munkát tűrte meg magában és maga körül mint vállalt kötelességet. Mindegy, hogy a „természet” győzelmének vagy a munkaaskézis morális hatásának tulajdonítjuk, ami ezután történt. Az eredmény az volt, hogy a gondolkodás régi dinamikája újra beindult, és Lukács hamarosan tisztázta önmagában: nem ontológiai bevezetést vagy első fejezetet kell írnia, hanem *ontológiát*; anélkül az etika megalapozása nem lehet sikeres. A döntés 1964-ben születik, ekkor is kezd hozzá a mű megírásához, melynek kézírata 1968 tavaszára–nyarára készül el.

Nem az egyenrangú eseménysor tolaakodó és nevetséges igényével közöljük itt saját feljegyzéseink keletkezéstörténetét, csupán tárgyi felvilágosításképpen. Amikor Lukács egy-egy fejezettel elkészült, az általa gépbe diktált szöveget általában átadta olvasásra egyik-másik tanítványának. Az egész mű gépelésének befejeztével, tehát 1968 folyamán, a teljes kéziratot átadta e sorok íróinak, azzal a kifejezett kéréssel, hogy részletes, kritikai szellemű beszélgetést folytassanak vele róla, melynek tapasztalatait a korrigálás vagy az esetleges átdolgozás céljaira felhasználhatja. Ezekre a megbeszélésekre 1968–69 telén került sor, összesen 5 alkalommal (fejezetekként vagy fejezetcsoportonként), a késő éjszakai órákba nyúló vitákban, melyek a kölcsönös teoretikus hajthatatlanságot tekintve gyakran igen élesek voltak, részünkről természetesen mindig a barátság, a személyes szeretet és a tisztelet szordínójával tompítva. Lukács felejtетetlen attitűdjére e sorok lezárásaképpen még visszatérünk. Az alább következő feljegyzések, mint említettük, Lukács személyes használatára készültek, és a vita leegyszerűsítése céljából a *legfőbb* vitatott pontokat foglalják össze. Elkészítésük konkrét módja a következő volt: miután újraolvastuk az egyes fejezeteket, a Lukácsal való találkozások előtt összejöttünk, írásos megjegyzéseinket átadtuk Vajda Mihálynak, aki – mintegy szerkesztőként – a közös álláspontot egységes szöveggé sűrítette, és – a beszélgetést megelőzően – átadta Lukácsnak. Az egységesítés munkája igazi nehézségeket azért nem okozott, mivel négyünk alapvető álláspontja a munkát érintő valamennyi lényeges kérdésben – különösképpen az újraolvasás fázisában – azonos volt.

Az említett beszélgetések számos kérdésben mutattak lényeges elméleti nézeteltérést Lukács és miközöttünk, aminek tényével természetesen kölcsönösen tisztában voltunk korábban is. Természetének mindenkor „munkacentrikussága” amúgy is a teóriát tette a legfőbb közlekedő edénnyé közte és a többi ember között; az említett munkaaskézis utolsó 8 évében, ez szinte kizárólagossá vált, és így az érintkezésünk során egyébként is rendszeres elméleti beszélgetések kiterbélyesedtek, és a mű megírásának folyamatában csaknem minden vitakérdés szőnyegre került. Lukács az említett, 1968–69 telén folyó

vtasorozatban számos ellenvetésünkkel kifejezetten egyetértett, másokra – az eredeti szöveget többé vagy kevésbé átalakítva – a mű átdolgozása során kívánt válaszolni. Mivel ellenvetéseink egyrészt átdolgozásokat látszottak szükségessé tenni, másrészt meg- erősítették a benne régóta lappangó rossz érzést, nevezetesen azt, hogy a munka túlnőtt eredetileg elképzelt és általa is jogosnak ítélt terjedelmén, a rövidítést mindenképpen elhatározta, és először úgy döntött, hogy elhagyja az első három, az „ontológiai gondol- kozás” történetével foglalkozó fejezetet, és helyettük egy rövid, az alapgondolatokat markánsan összefoglaló előszót ír. Ez a kísérlet azonban, amelyhez azonnal hozzá- kezdett, már a kezdet kezdetén – mind terjedelmileg, mind tartalmilag – túlnőtt az eredeti szándékokon, s ekkor úgy határozott, hogy minden korrekciót megelőzve, ezt az önálló köteté vált, általa a *Prolegomena zur Ontologie der gesellschaftlichen Seins* címre keresztelt művet írja meg, s csak ennek elkészülte után dönt az *Ontológia* öt² teoretikus fejezetének esetleges átdolgozásáról és publikálásáról. Az írás munkája igen lassan haladt és legvégső fázisára rávetődött a gyógyíthatatlan betegség tényének és tudatának (példa- adó sztoicizmussal viselt tudatának) árnyéka. Utolsó részét, melyről magunk sem tudnánk megállapítani, hogy ennek a vállalkozásnak a tényleges lezárását jelenti-e, 1970 kora őszén fejezi be. Az utolsó hónapokban többek által desifrizozott és legépelst szöveget átnézni már nem tudta. A végső 7–8 hónapban már nem dolgozhatott. Az 1963-ban fogant könyörtelen verdikt értelmében íróasztala előtt akart meghalni, de csak egy szigorú és kemény munkában töltött élet tragikus groteszkje adatott meg neki; csupasz, szüntelenűf tevékenységre állított életformájának pusztán csontvázát mutató íróasztala mellől szállították a kórházba. Pátoszt nem kedvelő lényének volt egy visszatérő, elutasító fordulata, ha a munkáival kapcsolatos technikai feladatokat ki akarták venni a kezéből: „Az én szennyesem, nekem kell eltakarítani”. Ezt a „szennyesét” már ő maga nem tudta eltakarítani.

II. Mi teszi – erkölcsileg és tárgyilag – indokoltá egy, Lukács kérésére és személyes használatára írt kézirat közreadását, amely ráadásul a szisztematikus filozófiai tanulmány vagy recenzió zártságára sem formálhat igényt?

Egyrészt: az *Ontológia* – amely Lukács utolsó nagyigényű, töretlen egészségi állapot- ban megírt művének tekinthető – ma (magyarul, kisebb zökkenőkkel németül, hamarosan olaszul) folyamatosan megjelenik, és kétségtelenül perdöntő dokumentum utolsó alkotóperiódusának megítélése, az őt foglalkoztató problémáknak és az általa keresett megoldási irányoknak a megértése, ezáltal pedig (figyelembe véve személyisége sikerben és sikertelenségben egyaránt reprezentatív mivoltát) az utolsó évtizedek egész marxista filozófiai problematikájának átlátása szempontjából. Ezzel szemben áll az a *factum brutum*, hogy a ránk maradt szöveget ő maga nem tekintette véglegesnek. Tökéletes tudományos lelkiismeretlenség lenne ma, beszélgetésekre és beszélgetés- töredékekre hivatkozva, az általa tervbe vett átdolgozás átfogó szempontjait „rekon- struálni”, annyi azonban nyugodtan elmondható, hogy a *Feljegyzésekben* emlegetett „két ontológia” közti ellentmondás tényét a legáltalánosabb formában akceptálta,

² Öt teoretikus fejezetet említettünk. A kihagyásra ítélt fejezetek a neopozitívizmus és a vallás ontológiaképéről, valamint a Hegelről és Hartmannról szölók lettek volna, viszont a Marx-fejezet – címe ellenére – inkább szisztematikus, mintsem historikus, és szorosan kapcsolódik az *Arbeit, Reproduktion, Ideologie* és *Entfremdung* fejezetekhez.

kiküszöbölését szükségesnek tartotta, noha a kiküszöbölés irányára vonatkozó javaslataink egy részével vagy egyáltalában nem vagy csupán részlegesen értett egyet. Mesterünk művéhez való „odatolakodás” igénye nélkül mondhatjuk tehát – a mű befejezetlensége és annak következtében, hogy legalábbis az általunk kimutatott alapvető belső ellentmondás kiküszöbölésének irányában kívánta a korrekciókat végrehajtani és a végső fogalmazványt létrehozni –, hogy a *Feljegyzések* hozzátartoznak a mű keletkezéstörténetéhez, s ennyiben talán elősegíthetik helyesebb megértését.

Másodszor: Lukács halála után – s részben, noha nem elsődlegesen az *Ontológia* megjelenésével kapcsolatosan – igen különböző oldalakról hangzott el felénk az az igény, hogy tisztázzuk saját viszonyunkat késői alkotóperiódusához, annál is inkább, mivel az *Ontológiára* vonatkozó, Lukáccsal folytatott vitánk ténye a sajtóban (a *Spiegel* 1971. jún. 14. sz.-ban megjelent cikkben) is napvilágot látott. Mivel hozzá fűződő tanítványi kapcsolatunk, amelyet kölcsönösen mindig vállaltunk és hangoztattunk, ma különböző viták tárgyát képezi tartalmilag, a legcélszerűbbnek, az utólagos belemagyarázások lehetőségét leginkább kizárónak az tűnt, hogy publikáljuk e kritikai feljegyzéseket mint dokumentumot. Ezért a szöveget minden változtatás nélkül, pusztán néhány rövidítéssel közöljük, mely utóbbiak során a teljesen lényegtelen, az egyes megfogalmazásokra vagy kisebb rövidítésekre vonatkozó részletjavaslatainkat töröljük, hisz ezek az olvasó számára nyilvánvalóan tökéletesen érdektelenek. (A törölt részek helyét megjelöljük.)

De éppen azért, mivel változatlan szöveget közlünk, feltétlenül szükségesnek látszott, hogy a *Feljegyzéseket* magyarázó bevezetéssel lássuk el, mely egyes kérdéseket tisztáz. Ez két okból tűnt szükségesnek. Egyrészt a közölt szöveg nem ad *teljes* képet az *Ontológiához* való viszonyunkról. Részben azért, mivel Lukács számára tökéletesen felesleges lett volna hangsúlyozni az egyetértés sarkalatos pontjait, mindazt, amivel az *Ontológiában* foglaltaknak mi magunk tartozunk, mindazt, ami munkánkat ösztönözte; ezek az egyetértésben recipiált eszmék közöttünk magától értetődőek voltak. Részben pedig azért, mivel a kifejezetten gyakorlati célt (az általunk szükségesnek tartott átdolgozás lehetséges szempontjait) szolgáló *Feljegyzések* természetszerűen a főbb tartalmi problémákra koncentráltak, s nem érintették a vállalkozás egészére vonatkozó, legáltalánosabb módszertani kérdéseket. Ez érthető is. Nem kritikai recenziót írtunk, hanem egy már elkészült alapszöveg javításához kértek tőlünk javaslatokat. Amennyiben itt nem a kész szöveg adta keretekhez ragaszkodunk, hanem saját (Lukács által igen jól ismert) kétélyeinket foglaljuk újból – írásban – össze, az ellenérveket és vitákat oly magától értetődő módon fogadó mesterünk és barátunk joggal érzett volna ebben tolakodást.

Másrészt: az elfogulatlan olvasó rögtön megállapíthatja, hogy a *Feljegyzések* (a fenti megszorítások figyelembevételével is) rendkívül *kritikai* viszonyt mutatnak a munkával szemben. Ez a viszony azonban csak egy hosszú folyamat *végeredménye*, mely valóban csupán a munka egészének újraolvasásakor kristályosodott ki, rendeződött el bennünk. A vállalkozáshoz való korábbi viszonyunk – az általános célkitűzés és az egyes részfejezetek ismeretében – sokkal kevesebb fenntartást tartalmazott. Ezt az ellentmondásos vagy annak tűnő tényt megmagyarázni már annál is inkább tudományos és erkölcsi kötelességünk, mert az említett, Lukáccsal folyó vitát megelőző időben a magyar filozófiai és kulturális sajtóban napvilágot látott több, egyértelműen pozitív hivatkozásunk is Lukács még készülöben levő munkájára. Mi több, ez esetenként egyenesen abban a

formában történt (eltekintve a magyarázatra semmiképp sem szoruló, konkrét tartalmi részletekre történő hivatkozásoktól), hogy saját álláspontunkat, félreérthetetlenül a megírás folyamatában levő műhöz kapcsolódva, mint „társadalomontológiai” álláspontot jellemeztük. (Ez különösen világos volt Vajda Mihály „Az ontológia aktualitása” c., 1967 őszén és Márkus György „Viták és irányzatok a marxista filozófiában” c., 1968 tavaszán íródott tanulmányaiban.)

III. Ha az *Ontológiához* való viszonyunkról retrospektíve, a megírás kezdetét alapul véve most már egy évtizedes távolságból kívánunk beszélni, elsősorban arról a hihetetlen felszabadító hatásról kell szólnunk, amelyet e szellemi vállalkozás megkezdésének ténye, a mű *célkitűzése* valamennyiünkre gyakorolt. Ezt az olvasónak valószínűleg nehéz belátnia saját akkori szellemi szituációjuk megértése nélkül. Lényegében az ötvenes évek közepétől (tehát attól az időtől kezdve, mióta magunkat, különböző fokon és formában, filozófiailag önállóan gondolkozó embereknek tekinthettük) éltek bennünk bizonyos – egyre szaporodó, egyre elmélyülő – kételyek, problémák, el nem távolított és mindegyre eltávolíthatatlanabbnak tűnő kérdőjelek a „tradicionális” marxista filozófiai rendszerezéssel szemben, miközben mindvégig, a mai napig sem, ingott meg bennünk a polgári világállapot transzcendálásának igénye és az a meggyőződés, hogy ezt a transzcenzust Marxtól kiindulva kell és lehet elvégezni. A „tradicionális” rendszerezést, L. Kolakowski terminusát átvéve, „terjedelmi irányzatnak” neveztük és gyakran ezzel a megjelöléssel hivatkoztunk rá későbbi cikkeinkben.³ Saját törekvéseink, filozófiai gyermekkorunktól kezdve – nem eredményeiket jellemezve, melyeket, ha ilyenek vannak, nem mi vagyunk hivatottak megítélni, pusztán *irányukra* utalva – egy „praxisfilozófia” felé mutattak, és a filozófiailag jártas olvasónak sürgősségteljes részletezni, milyen szoros összefüggésben volt ez a törekvés azzal a ténnyel, hogy a *Geschichte und Klassenbewusstsein* szerzőjének tanítványai voltunk, akinek radikális elutasítását remekművével szemben soha nem osztottuk. (Természetesen nem volt ez független a Gramsci-recepciótól sem.) Aminthogy az is nagymértékben Lukács hatásával magyarázható, hogy e tisztázódási folyamat során – szemben legalábbis egyes, nemzetközileg jelentkező, rokontörekvésekkel – mindvégig fenntartottuk a marxista filozófia *egyetemességének* elvi igényét. Mivel azonban nagymértékben homályos volt előttünk az út kezdetén, hogy ez az „egyetemesként” posztulált marxista filozófia mégis miképp különbözhet a „legáltalánosabb törvényszerűségek” tanától, mivel a módszertani kérdéseken való gondolkodás kezdeteinél tartottunk, filozófiai „önvédelemből” azt a megoldást választottuk, hogy a „terjedelmi álláspontot” a *részdiszciplínák* keretei között kíséreltük meg – a praxisfilozófia szellemében – részleteiben vagy egy diszciplína teljes extenziójában felülbírálni. Ennek az útkeresésnek az első fontos dokumentumai voltak Heller Ágnes *A szándéktól a következményig* címmel – 11 évvel később – kiadott, 1957–58-ban, egyetemi jegyzet formájában megfogalmazott általános etikai kísérlete, és Márkus György *Az ifjú Marx ismeretelméleti nézeteiről* című, 1959-ben született írása, hogy két szakdiszciplínát is érintsünk. Ezzel természetesen egy – mind terhesebbé váló,

³ Azért „terjedelmi” ez a rendszerezés, mivel a marxista filozófia tárgyát és feladatát azáltal határozza meg, hogy a szaktudományok tanulmányozta jelenségek *különös* jellegével szemben az általa vizsgált törvényszerűségeket mint a természet, a társadalom és a gondolkodás *legáltalánosabb* törvényeit jellemzi.

módszertanilag az előrehaladás első komoly lépéseivel együtt növekvő módon tisztázatlan – filozófiai kompromisszum jött létre. Ezt a kompromisszumot elsődlegesen nem külső korlátok diktálták, hanem az a közös érzésünk, hogy az „egész felülvizsgálatának” hatalmas feladata saját erőinket messze meghaladja.

Talán érthető a habozásoknak, a kételyeknek, a részleges előretörési kísérleteknek és a módszertani – magunk által jól érzékelt – homálynak ebből a komplexumból szemlélve, hogy Lukács elhatározása: megírni „a társadalmi lét ontológiáját”, számunkra, már pusztán mint vállalkozás, felszabadítóan hatott, és ez az élmény évekre meghatározta „látásunkat” is az elkészült részek olvasása közben, noha a szkepszis első tünetei az első fejezetekkel egyidejűleg jelentkeztek. De nemcsak felszabadító hatást jelentett a lukácsi elhatározás akkor számunkra: a *siker biztosítékát* is. Ezért a beállítottságunkért éppúgy érhet az a kritika (melynek jogosultságát magunk is elismerjük), hogy a „tradicionális” marxizmus reformjában elért általános (és Lukács által megvalósított) eredményeket túlbecsültük vagy a dolgok állását – éppen módszertanilag – nem tisztáztuk eléggé, mint az a hatvanas években sokat hangoztatott vád, hogy tanítványi elfogultsággal közeledtünk mesterünkhöz. Ez utóbbi mint fejlődésünk egy pszichológiai ténye bizonyosan helytálló, de – indokolás- és nem mentegetőzésképpen – újra leszögezhetjük: azok is, akik Althusserben, azok is, akik a frankfurtiakban, azok is, akik Sartre-ban látják a megújulás kristályosodási pontjait, bizonyos tárgyilagossággal el kell hogy ismerjék Lukács *mindig reprezentatív* helyét a marxista filozófia fejlődésének utolsó, csaknem félévszázadában. Ezért elfogultságunk talán több volt szubjektív beállítottságnál, elvárásunk talán igényt tarthatott a *remény* Bloch által megfogalmazott szintjére és rangjára.

Ez a „remény” azonban objektív garanciákkal rendelkezett a filozófiai fejlődés közelmúltjában. Lukács *Die Eigenart des Aesthetischen* című, időközben megjelent nagy műve egy ilyen – általános filozófiai – megoldás körvonalait mutatta nekünk. Itt éppen nem a mű szorosan vett esztétikai tartalmára és különösen a modern művészethez való, nemzetközileg sokat vitatott állásfoglalására utalunk, melyet kezdetben egyikünk-másikunk dogmatikusan osztott és képviselt, mások egy pillanatig sem, s amelyet az elmúlt fél évtizedben – a koncepció történelmi funkciója megértésének szándékával – valamennyien magunk mögött hagytunk. A filozófiai novumot számunkra az az egész művet módszertanilag megalapozó, noha csak töredékesen és vázlatosan kifejtett *objektívációelmélet* jelentette, amely valóságos feleletet adott a marxi filozófia megfogalmazott, de soha meg nem válaszolt kérdéseinek legalább egyikére-másikára, amely tehát így Lukács *valóságos*, mert filozófiailag véghezvitt és megtermékenyítő önkritikáját testesítette meg a *Geschichte und Klassenbewusstsein* ellenében, a fiatalkori remekmű apodiktikus ítéletének felülbírlását (hiszen a nembeliség az *Eigenart*-ban nem volt többé Begriffsmythologie, ahogyan a fogalmat a *Geschichte* elutasítóan jellemezte) és egy grandiózus kísérletet jelentett a nagy nembeli objektívációs szférák (legalábbis a szellemi objektívációs szférák) „kinövesztésére” a mindennapi gyakorlatból és gondolkodásból, egységes (vagy egységességre törekvő) koncepció keretében. Egyszersmind a mű egy későbbi, termékeny Methodenstreit mindenkori alapjait is megvetette azáltal, hogy bizonyos nagy nembeli objektívációs szférák és az általuk teremtetett értékek történetileg körülhatárolt, konkrét szituációkra és konfliktusokra való aktív, társadalmilag reprezentatív válaszokként való felfogását nembeli általános érvényességükkel összekapcsolta, és így választ adott, ha mégoly egyoldalút és vitathatót

is, a *történeti* értékproduktumok egymásraépülésének és *normatív-kanonikus*, vagyis általános formában való érvényességüknek régi dilemmájára, röviden tehát: a Marx által explicitált Homérosz-paradoxonra.

Az *Eigenart des Aesthetischen*-ről elmondottak talán világossá teszik már az *Ontológiával* kapcsolatos legfőbb elvárásainkat és egyben azt is, amivel többször világosan megfogalmazott módon teljesen egyetértettünk: olyan munkát vártunk, mely megvalósítja a historizmus és a nembeli-általános szintjén történő elemzés, a gyakorlat-centrikusság és a filozófiai egyetemesség szintézisét. Mint minden meghatározás, ez is egyúttal tagadás volt, tagadása számos más, párhuzamosan létező vagy éppen akkor fellépő filozófiai törekvésnek a marxizmuson belül. Elhatárolódás volt ez mindenekelőtt az előbb említett „terjedelmi felfogástól”: a feltételezett szintézis eleve kizárta a „terjedelmi felfogás” természetet és társadalmat egybemósó, s éppen ezért minden valóságos emberi aktivitást felszámoló, lényegét tekintve pozitivistikus „általános törvény” koncepcióját. Nem kevésbé azonban a reform azon ismert kísérleteit, amelyek akár egy öröknek hiposztazált „emberi természet” fogalmára alapozott axiológiai kísérlettel, akár azzal a felfogással akartak túljutni a tradicionális felfogás okozta, megoldhatatlan filozófiai dilemmákon, hogy a társadalmat mint struktúrák struktúrájából álló komplexumot tárgyalják. Ugyancsak szembeszegülést jelentett volna ez a szintézis azokkal a törekvésekkel is, amelyek a praxis álláspontját – akár a szociologizáló értékrelativizmus, akár az ismeretelméleti decizionizmus felfogásából kiindulva – azonosítják a pusztá ideológia- és kultúrkritikával. Ebben a vázlatos formában, de a „nagy mű” utáni pusztá vágyódásnál tartalmasabban fogalmaztuk meg az *Ontológiával* kapcsolatos pozitív és negatív elképzeléseinket.

Itt még egy megszorító, személyes jellegű, megjegyzést kell tennünk, amelynek a későbbi nézeteltérések megértése szempontjából elméleti fontossága van. A készülő mű programadó elnevezésében a gondolati hangsúly számunkra kezdettől fogva a *társadalmi lét* kifejezésre esett, a „terjedelmi felfogás” részben tökéletesen elavultnak, részben módszertanilag megalapozhatatlannak tűnő természetfilozófiai aspirációival szemben, tehát a marxista filozófia *társadalomcentrikusságára*. Az *ontológia* kifejezés szótárunkban ekkoriban nemigen jelentett többet, mint a szintézis korábban említett igényét, a pusztán historizáló tendencia meghaladását, anélkül, hogy az „általános törvények” hálójába visszakerülnénk. Igaz, maga Lukács sem tisztázta saját módszertani pozícióit. Miután radikálisan háttal fordított a *Geschichte und Klassenbewusstsein*-nek, nem volt hajlandó szembenézni azzal a ténnyel, hogy a könyv egy „filozófiai szituációt” teremtett (a marxizmusban az általánosítás olyan maximális szintjén végigvitt historizmus „szituációját”, amely paradox módon az általánosító rendszereket mint „eldologiasodottakat” kizárta), egy filozófiai szituációt, amelyre *felelni kellett*, éppen módszertani értelemben, amelyet maga túl akart haladni. Miközben azonban valamiféle értelemben „szisztematikus rendszert” akart felépíteni, megőrizte a nagy filozófiai *rendszerekkel* szemben benne mindig élő gyanakvását, amelyet egyszer – a *Geschichte* racionalizmus-kritikájában – már a teória szintjére emelt, amelyet a Buharin-recenzióban tovább variált. Ha Adorno túlozza és egyoldalúvá is teszi „Die erpresste Versöhnung” című kritikájában a *Wider den missverstanden Realismus* ontológiaellenességét (mert a megfogalmazások ott felette kétértelműek és mintha azt sejtetnék, hogy csupán egy „örök emberi condition humaine” ontológiáját utasítja el), Lukács ismerői tudják, hogy

az ötvenes évek végén folytatott beszélgetésekben az ontológia kifejezés inkább Schimpfwort volt számára, mint módszertani modell. E terminus elfogadása nála – a tisztázott módszertani alapprincípiumok értelmében – később sem jelentett sokkal többet, mint a dominánsan *ismeretelméleti megközelítés* nyomatékos visszautasítását, elsősorban a neopozitívizmus elleni polémia szellemétől vezettetve. Ezzel az utóbbi intencióval teljes mértékben egyetértettünk, azonban a kritika részletei iránt (mint ezt még érintjük) a kezdet kezdetétől fogva komoly fenntartásaink voltak.

Ezeknek az elvárásoknak a fényében olvastuk és értelmeztük az *Ontológia* első elkészült és hozzánk eljutott fejezeteit. Gondolatmenetei számunkra nem annyira valamilyen filozófiai „vezérfonalat” jelentettek, még kevésbé elfogadott „doktrínát”, mint inkább *ösztönzést* arra, hogy magunk is felvegyük és – részben történeti-kritikai, részben pozitív-szisztematikus kontextusban – megkíséreljük kidolgozni a marxista filozófia egyes centrális, a korábbiakban bizonyos értelemben félretolt problémakomplexumait: természetesen az egyetemesség és rendszeresség minden olyan igénye nélkül, amely Lukács készülő művének kezdetétől fogva tudatos célkitűzése volt. A hatvanas évek során – a lukácsi vállalkozástól, számos esetben az *Ontológiával* kapcsolatos beszélgetésektől indítatva –, lényegében azzal párhuzamosan, de a mű megírásának konkrét előrehaladásától most már függetlenül, és sok tekintetben tudatosan visszanyúlva a 20-as évek marxizmusának általános hagyatékához, tanulmányok és monográfiák egész sorában igyekeztünk magunk számára tisztázni és kidolgozni olyan problémakomplexumokat, amelyek elvben az *Ontológiában* is tárgyalásra kerültek. Csak felsorolásszerűen érintve őket: Márkus György: *Marxizmus és antropológia*, 1965 (mindenütt a befejezés dátumait adjuk meg, amelyek jóval későbbiek a bennük tartalmazott kérdéskör köztünk végbemenő kollektív megvitatásánál, de sok esetben jóval korábbiak, mint a művek megjelenése). Heller Ágnes: *Érték és történelem*, 1965, Heller Ágnes: *A mindennapi élet*, 1968, Heller Ágnes: *Hipotézis egy marxista értékelmélethez*, 1969, Vajda Mihály: *Objektív természetkép és társadalmi praxis*, 1966, Vajda Mihály: *A mítosz és a ráció határán*, 1967, Fehér Ferenc: *Az antinómiák költője (Dosztojevszkij és az individuum válsága)*, 1969.⁴ Ezeknek a munkáknak az eredménye – most tisztán az *Ontológiáról* készített feljegyzések szempontjából nézve – számunkra abban állott, hogy arra az időre, amikor Lukács könyve elkészült, és teljes terjedelmében hozzánk eljutott, mind a benne tárgyalt tartalmi problémákat, mind az általa – impliciten – felvetett metodológiai kérdéseket illetően kialakult egy saját közös álláspontunk (amely természetesen nem zárta ki, sőt egyenesen feltételezte a részletmegoldásokra vonatkozó kölcsönös és heves vitákat, mind a mai napig). E közös álláspont alapján az újraolvasás során teljes világossággal tisztázódott előttünk a lukácsi megoldásoktól való számos eltérésünk, számos *alapprobléma* szempontjából is.

Hogy a félreértéseket kizárjuk, ezt a sommás jellemzést két oldalról is ki kell egészítenünk. Először is: szóban forgó írásainkat Lukács olvasta (mint ez köztünk szokásban volt, még kéziratos formában), főtendenciájukat velünk megvitatva (kritikai

⁴ A magyar filozófiai életben ebben az időben (s ugyancsak Lukácshoz kapcsolódva) mások is képviseltek e sorok íróival azonos vagy azzal nagymértékben rokon álláspontokat, aminthogy a szociológiában is jelen voltak parallel törekvések, itt azonban csak a *Feljegyzések* készítőinek álláspontjáról beszélhetünk.

észrevétel – gondolkodói és pedagógiai természetének megfelelően – mindig is a főtendenciákra korlátozódtak), és azokkal – mint erről szóban és írásban egyaránt nyilatkozott – egyetértett. Mivel a jelen bevezetés nem pszichológiai tanulmány Lukácsról, ennek az egyetértésnek azokat az „inkognitós” mozzanatait, amelyek bizonyos értelemben szimmetriában voltak a készülő *Ontológia* általunk végrehajtott szabad értelmezésével, nem kívánjuk elemezni. A művek megírása és megvitatása idején sem az „inkognitóanalízis” állott érdeklődésünk középpontjában. Mivel vitáink Lukáccsal tökéletesen szabadok és az emberi egyenrangúság alapján lefolytatott szellemi konfrontációk voltak, mivel tökéletes volt a bizalmunk diplomáciamentes, teoretikusan hajthatatlan és teljesen őszinte magatartásában, mi elsősorban *teoretikus* és nem pszichológiai választ kerestünk arra a kérdésre: hogyan érthetett hangsúlyozottan egyet olyan munkák főtendenciájával, amelyeknek nem is lényegtelen részletmegoldásait elutasította. A teoretikus felelet egyszerű volt: *saját végső filozófiai intencióinak* folytatását, kidolgozását, meghosszabbítását látta bennük, a végső filozófiai intenciókat abban az értelemben véve, ahogyan azokról a korábbiakban beszéltünk.

Ám a filozófiai intenciók e közössége mögött egy még talán mélyebb és lényegesebb kohéziós erő húzódott meg: saját közös ideológiai helyzetünknek és feladatunknak az az értékelése és értelmezése, amelyet a Lukácstól kölcsönzött jelszóval a „marxizmus reneszánszaként” jellemeztünk. (Közös helyzetről és feladról beszélünk tanító és tanítvány között, s itt, úgy gondoljuk, joggal, mert a képesség nagyságrendjének semmi köze az elfoglalt gondolati pozíció közösségéhez.) E jelszó értelmezését, akkori álláspontunknak megfelelően, egyszerűen lehet összefoglalni: ez a marxizmus nagy hagyományaival való kapcsolat helyreállítását jelentette, mivel köztünk és a jelen között a skolasztika senki földje terült el, a Marxhoz való visszatérés szükségességét, azt a meggyőződést, hogy ha Marxból ugyan közvetlenül nem is lehet kiolvasni a ma kérdéseire a feleleteket, a problémákat viszont, melyeket a jelen nyújt, és melyeknek megoldását követeli, csupán elmélete és módszere eredeti, a negatív értelemben tradicionális megoldások által eltorzított értelmének újrafeltárással lehet megválaszolni, elméletileg és gyakorlatilag egyaránt. Erre a közös alappozícióra részletkérdések (az *Ontológiában* behatóan tárgyalt részletkérdések) egész sokaságára vonatkozó közösség épült, legalábbis ami a megoldások általános keretét illeti. Ilyenek voltak: a marxista filozófia társadalmi-gyakorlati kiindulásának és irányultságának mintegy természetes feltételezése, a munkakategória centrális filozófiai szerepének elismerése vagy az ideológiának mint valóságos társadalmi-konstitutív és ható-erőnek, nem pusztán „felépítmény jellegű tudati reflexnek” a kezelése, az *elidegenedés* évtizedekig jogosulatlanul háttérbe szorított, egy reális történelem értelmezést megalapozó, centrális kategóriájának kiemelt tárgyalása stb.

Másodszorban: hogy a viták ellenére mindig – és nem taktikai szempontokból – hangsúlyozott őszinte egyetértés és a kész kézirat megoldásai, egész konzisztenciája fölött érzett (mint a *Feljegyzésekből* látható: Lukács előtt cseppet sem leplezett) csalódásunk paradoxájiát feloldjuk, újra és nyomatékosan hangsúlyozni kell annak az élménynek *folyamatosan létrejött* jellegét, amely bennünket 1968 őszén, a teljes kézirat újra-olvasásakor szinte lerohant. Természetesen a kezdeti lelkesedés székepszissé alakulásának voltak markáns csomópontjai is, beszélgetések, szellemi találkozások, amelyekből visszatekintve már nem tudtuk magunkban sem fenntartani az említett felszabadító élmény egyértelmű atmoszféráját. Mint ezek közül a legfontosabbat, említjük meg Heller Ágnes

egy beszélgetését Jürgen Habermasszal, 1966 májusában, egy frankfurti előadása során. Habermas szenvedélyesen érdeklődött Lukács vállalkozásának jellege, állása felől; az *Ontológia* ebben az időben – mint vállalkozás – már filozófiai „pletyka” volt Nyugat-Németországban, de mind tartalmát, mind szövegét illetően teljesen ismeretlen. Mikor Heller Ágnes ismertette Habermasszal az elkészült részek vázlatos tartalmát és a további terveket, Habermas magával a tervvel szemben *limine* elutasítónak mutatkozott. Számára az effajta törekvés a marxizmus historikus szemléletével elvileg szembenálló kísérletnek tűnt, mely a racionalizmus nagy rendszereinek újraépítésére tett kísérletet, s mint ilyen, a filozófiai „múlt időhöz” tartozott. A nagyon barátságos és az egymás álláspontját kölcsönösen respektáló vita igen szenvedélyes volt, és más nem is lehetett: a pozitív megoldás frankfurti kísérletét, azt tehát, hogy minden kategória csakis konkrét történeti megjelenési formájában vizsgálható (aminek éppen Habermas *Strukturwandel der Öffentlichkeit* című munkája az egyik legragyogóbb példája a Marx által inspirált irodalomban, és amelynek útja tőlünk, mint pl. éppen Heller Ágnes *A reneszánsz ember* c. könyve tanúsítja, mint *egyik* megoldás a többi lehetséges közül, nem állott távol), már akkor sem fogadtuk el kizárólagosként. De amikor a vitát itthoni közös beszélgetéseinkben szellemileg feldolgoztuk, hatása éppen ellentétes volt az eredeti párbeszéd irányával: felkeltette bennünk a *módszertani kételyt* az *Ontológia* iránt, kettős értelemben. Egyrészt egy csapásra megvilágította, amit homályosan a kezdet kezdetétől éreztünk, azt, hogy a nagy vállalkozás módszertani alapelvei nincsenek végiggondolva, másrészt újra felvetette bennünk a *marxizmusnak mint filozófiának* több mint évszázados dilemmáját: hogyan lehet a historizmust (a „történelmet, mint egyetlen tudományt”, hogy Marxra hivatkozzunk), a szisztematikus általánossággal összhangba hozni? Ez csak egy, noha a leglényegesebb, csomópont azok közül, amelyek során az 1968 őszen bennünket is meglepetésszerűen érő élmény kikristályosodott.

Ezen a ponton már kikerülhetetlen azoknak a *leglényegesebb* vitakérdéseknek a csupán katalógusszerű összefoglalása, amelyet bennünket 1968 őszére egy közös álláspontban egyesítettek az *Ontológia* elkészült szövegével szemben. Mivel itt a filozófia nagy *tartalmi* problémáiról van szó, az olvasó beláthatja, hogy a katalógusszerű felsorolást csupán hosszú tanulmányok vagy éppen több kötetes monográfiák helyettesíthetnék.

1) *A természetdialektika tagadása*, s ezzel kapcsolatban annak kétségbevonása, hogy egy átfogó természetkép megalkotása a filozófia feladata volna. Noha a *Geschichte und Klassenbewusstsein* adta impulzus sosem jelentette nálunk a könyvvel kapcsolatos „ortodoxia” kiépítésének kísérletét, ezt a gondolatát fenntartás nélkül akceptáltuk. Különösképpen kiábrándítóan hatott ránk az *Ontológia* néhány apodiktikus – negatív – ítélete a modern természettudomány bizonyos fejleményei felett, amelyekről úgy éreztük, hogy inkább Lukács dekadencia-koncepciójából leszűrt analógikus gyanakvások „modernista” jelenségek iránt, semmint kompetens ítéletek. Hogy félreértéseket és félremagyarázásokat elkerüljünk, a kérdés kifejtése helyett egyszerűen leszögezzük: mindez természetesen nem jelentette a „magánvaló természet objektivitásának” tagadását, csupán annyit, hogy a természet mint filozófiai tárgykör, szerintünk a természet és társadalom közti aktív, anyagi és szellemi viszonyban jelenik meg, tehát mint – döntő – *társadalmi* probléma.

2) *A visszatükrözés-elmélet elvetése* az ismeretelméletben (továbbra is egy realista orientációjú ismeretelméleti kísérlet keretében). Mivel ennek a kérdésnek van egy

– Lukács művéből érthetően következő – esztétikai aspektusa, megjegyezzük, hogy ez a sommás megállapítás is csak végeredmény. Fehér Ferenc és Heller Ágnes számos, a hatvanas évek során írt (Lukács *Esztétikájáról*, konkrét esztétikai kérdésekről szóló) írásából látható, hogy sokáig kísérleteztünk a fogalom kitágításával, átalakításával, az esztétikában például igyekeztünk ezt a mimézis fogalmával részben szembeállítani, részben helyettesíteni, amire Lukács művében valóban találni is támpontokat, míg eljutottunk a kategória számunkra használhatatlan mivoltának megállapításáig. Márkus György és Vajda Mihály Wittgensteintől, Husserltől, az észleléstől stb. írt írásaiból, ugyancsak *A mindennapi élet* ismeretelméleti vonatkozású részleteiből az is nyilvánvaló, hogy az *Ontológia* éles ismeretelmélet-ellenességet vagy ontológia, vagy ismeretelmélet formájában megfogalmazott alternatíváját nem tudtuk elfogadni.

3) Annak hangsúlyozása, hogy a *történelmi haladás eszméje* egy a szocializmus érték-választásához és reá irányuló praxishoz nélkülözhetetlen principium, mint a múltat *a ma történelmi szituációjából* elrendező és „értelmessé tevő” elv, amelynek, amennyiben helyes választás és elrendezés, a lefolyt történelemben objektív „bázissal” kell rendelkeznie, tehát nem tetszőlegesen választható principium, de nem is olyan, amely valamilyen *kikerülhetetlen történelmi egymásutánosság* empirikus leírására tarthatna igényt. Ennek megfelelően elutasítottuk még az ökonomiai szféra vonatkozásában is az *Ontológia* – szerintünk naturalisztikus – „növekedéskonceptióját”.

4) Ezzel összefüggésben jelentkezett nálunk a *történelmi determinizmusnak* szigorúan abban – és csakis abban – a szellemben való értelmezése, hogy a „készentalált feltételekbe” beleszülető emberek számára mindig egy ezek által körülhatárolt objektív mozgástér, a fejlődési lehetőségek, alternatívák egy szűkebb vagy tágabb köre adott, amelyek megvalósulása felől csak a tudatosan vagy nem-tudatosan integrálódó emberi tevékenységek összessége dönt. Tagadtuk az emberi tevékenységektől „független” társadalmi-történelmi törvények fogalmának értelmességét, egy nem-naturalisztikus koncepción belül használható mivoltát.

5) *Az értékfogalom központi szerepe felfogásunkban.* Álláspontunkat ezen a ponton azért tudjuk az *Ontológiával* szemben kevésbé polemikusan megfogalmazni, mert – mint a *Feljegyzések* olvasói láthatják – Lukácsnál nem találtunk egy kellően konzisztens érték-konceptiót, lényegében ingadozott aközött, hogy az értéket *csupán ökonomiai* kategóriának tekintse, avagy „erkölcsinek” is. Ez a kategória, mint a halála után napvilágra került heidelbergi kéziratok tanúsítják, fiatalkorában érdeklődésének középpontjában állott, marxista fordulata után azonban hajlott arra, hogy az egész kérdést „idealista misztifikációnak” tekintse. Az *Ontológia* álláspontja ezen a téren viszont két olyan pólus között ingadozott, melyek egyike (vagy a kettő együtt) sem merítette ki a mi közös, bizonyos vitákkal együtt Heller Ágnes által a legvilágosabban és lényegileg közös egyetértésben megfogalmazott nézetünket, amely szerint az érték egészen általános, a társadalmiság létrejöttéhez és lényegéhez hozzátartozó kategória. A kategória körül létrejött vita egyszersmind szemléltette az *ideális objektivációk* eltérő értelmezését Lukács *Ontológiájában* és a mi közös felfogásunkban.

Mint hogy tartalmi ellenvetések – az ellenvetések egy bizonyos fokú kiterjedtségének és belső koherenciájának esetén – mindig involváltnak *módszertani* nézeteltéréseket is, nem meglepő, hogy közös beszélgetéseink a filozófiának egy olyan „definíciójában” summázódtak, amely az *Ontológia* gyakorlatával semmiképp sem esett egybe. A meg-

fogalmazás Márkus György *Viták és irányzatok a marxista filozófiában* c., 1968 tavaszán született cikkében íródott (tehát, hogy a paradoxiót még egyszer hangsúlyozzuk, éppen abban a tanulmányban, amely közös álláspontunkat, mint „társadalomontológiai” fel fogást írta le), de olyan mértékig közös beszélgetéseink és vitáink terméke, hogy nyugodtan vállalhatja e sorok valamennyi írója szó szerint a magáénak. Így hangzik: „A filozófia feladata valóban *tudatos* kérdésekké (és válaszokká) tenni a *jelen* alternatíváit azáltal, hogy megkeresi a *ma* alapvető konfliktusainak helyét az emberiség összfejlődésében, feltárja a jelen cselekvés- és fejlődésalternatíváinak viszonyát az emberiség által történetileg megalkotott értékekhez s ezáltal tisztázza jelentőségüket, „értelmüket” az egész emberi fejlődés szempontjából. Ebben az értelemben a filozófia valóban nem más, mint egy állandóan megújuló, mindig a jelenből kinövő „összefoglalása” azoknak „a legáltalánosabb eredményeknek, amelyek az emberek történeti fejlődésének szemléletéből vonhatók el” (Marx), a társadalmi lét reális ontológiája, ami az „emberi lényeg” kibontakoztatásának szempontjából tekintett történelem maga.” Természetesen tökéletesen tisztában vagyunk azzal, hogy ez a megfogalmazás még nem felelet, legjobb esetben is a válasz vázlata, nem arra a kérdésre: mi „a” filozófia „helyes” felépítése, hanem arra: hogyan képzelünk el mi egy lehetséges marxista filozófiai „struktúrát” a gondolkodás világhelyzetének adott szintjén, sok keserű kudarc tanulságainak, egy szersmind azonban újra és újra beinduló reformtörekvések tapasztalatainak légkörében. Kifejtése, részletezése itt nem végezhető el. Annyit azonban az olvasó mindenképp láthat belőle, hogy milyen pontokon áll szemben az *Ontológia* tényleges, bár belsőleg sem tisztázott, módszertani aspirációival, és hogyan igyekszik választ adni a filozófia jellegéről, felépítéséről vallott felfogásunk, tehát a *módszertani elv*, azokra a *tartalmi* problémákra, amelyeket futólag éppen az imént részleteztünk.

Ha az a kérdés merülne fel: vajon megfogalmaztuk-e az *Ontológia* Lukácsal folytatott vitájában mindezeket az – tartalmi és módszertani – ellenvetéseinket így, ebben az összefüggő formában, válaszunk a kérdésre nemleges. Természetesen, mint már említettük, Lukács *minden* kérdésben ismerte az övétől divergáló nézeteinket. Az összefoglaló, mintegy tézisszerű megfogalmazást akkor egy lényeges körülmény akadályozta. Ezt az alkalom hozta magával, és már részleteztük is: bennünket Lukács *saját* műve korrigálásához kért fel segítségnek és munkatársnak, a személyes hála és tisztelet tehát éppúgy megkövetelte, hogy az adott kéziratot (és ne saját divergáló véleményünket) tekintsük kiindulópontnak, mint egy normális tudományos élet szokásos kollegiális szelleme. (Nyilvánvalóan csak akkor, ha a divergencia ténye már tisztázott, ez azonban az előbbiek alapján nem szorul további bizonyításra.) Így viszont, különösképpen az *Ontológiával* kapcsolatos vitasorozat után egy sajátos helyzet állott elő. Ideális objektívációkkal kapcsolatos álláspontunk különös, számunkra sem kellemes igazolást nyert: újra bebizonyosodott, hogy amit egyszer kimondanak, az „jelen van”, mégha nincs is „materiális teste”, hat, befolyásolja a gondolkodást és a cselekvést, adott esetben a filozófiai cselekvést. A vita hullámai még másfél évig, Lukács betegségének súlyosbodásáig gyűrűztek tovább, most már az összefüggő, *koherens eltérések* tudatában, s ennek következtében egyre szenvedélyesebben. Egyszersmind az ő környezetében felette szokatlan személyes átfűtöttséggel is: A halállal később katonás hidegséggel szembenező férfi utolsó éveiben gyakran hivatkozott Goethének egy Arisztotelész élményére, és sokszor mondta: „A fejlett entelecheianak voltaképpen kijárna a halhatatlanság”.

Mi megértettük ebben a „voltaképpen”-ben a fizikai halhatatlansággal való megragadó, mert a hivatkozás személytelensége mögé rejtett kokettálást, felfogtuk a bizalom nála oly szokatlanul személyes üzenetét, boldogok voltunk, mert ez az élet folytatásának akarátát is üzent nekünk, de nem vigasztalhattuk magunkat azzal, hogy a „fejlett entelecheia” valóban halhatatlan. A kiéleződően szenvedélyes teoretikus vita, együtt ezzel az élet vége felé mind személyesebbé váló atmoszférával, melyre fájdalmasan rávetődött a magas kor árnya, ugyanakkor egy másik kérdést is felvet: miért nem léptünk a nyilvánosság elé nézeteltéréseinkkel? Eltekintve most olyan körülményektől, amelyeket nem áll szándékunkban itt tárgyalni, és amelyeket döntésünk másod- vagy harmadrendű faktorainak nevezhetünk, közös elhatározásunk volt, hogy a számára ismételt elmondottakat *életében* soha nem fogjuk nyilvánosan megfogalmazni, mint vele szembeni polémiát.⁵ Erről a döntésünkről ő is tudott, és a maga részéről teljesen egyetértett. Nem jött itt létre tehát valamiféle „elvtelen egység”? Hogy ez az egység mennyiben volt elvi vagy elvtelen, annak eldöntését a *Feljegyzések* és az itt közöltek után az olvasóra bizzuk. Lukácssal teljesen közös motívumainkról csak ennyit mondhatunk: meggyőződésünk volt és maradt, hogy egymással a végső filozófiai intenciók alapvető egységében élő filozófusok között is lehetnek lényegbevágó gondolkodói különbségek, hogy egyázon „iskolán” vagy teoretikus körön belül is normális akár kifejezett ellentétek létezése a teoretikus útkeresések és megoldási kísérletek jegyében, s ezeket csupán tisztázni kell, sem őket összemosni, sem az alapvető ideológiai egységet és szolidaritást ezek miatt feladni nem szabad.

„Amicus Plato, sed magis amica veritas” – évezredek óta ez áll minden filozófiai útelágazás jelzőtábláin. Mivel pedig a *Feljegyzések* – egy végső és töretlen egységen belül – mégis tagadhatatlanul filozófiai utak elágazását jelenti, kézenfekvő lenne, ha e sorok lezárásaképpen mi is ezt idéznénk. Hogy mégsem tesszük, annak *világnézeti* okai vannak, melyeket egész életünket meghatározó személyes élmények és emlékek változtatnak egyszermind *erkölcsi* parancssá. A szocializmusban olyan világot választottunk tevékenységünket irányító célként, amelyben nincs többé abszolút szakadás „az” igazság, mint az emberi viszonyok felett lebegő, számunkra rideg diktátumokat közlő, értéktartalmakat egyedül képviselő objektiváció és az emberi kapcsolatok, mint esetleges, mint értéktartalmat nem vagy alig hordozó, a filozófiai feladat szempontjából *quantité négligéable*-ként kezelhető entitások között. Barátunk volt a nagy gondolkodó, és ezt soha jobban nem bizonyította, mint *opus summum*nak szánt műve vitájában. Azok tárták elé a filozófiai megkoronázás és végrendelet gyanánt megfogalmazottnak a belső ellentmondásait, akiket ő vezetett be a filozófia anyanyelvébe, akik az ő szellemi aurájában

⁵ Ezen „másod- vagy harmadrendű faktorok” némi jelzésére azért a következőket kell elmondanunk. R. Beyer a *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*-ban (Marxistische Ontologie – eine idealistische Modeschöpfung” címmel, 1969/11.) közzétett egy kritikát Lukács *Ontológiájának* a *Gespräche mit Georg Lukács* c. kötetben megjelent, beszélgetés jellegű, előzetes összefoglalásáról, illetve az egész művet tömören összefoglaló, az 1970-es bécsi filozófiai világtalálkozásra készült „Die ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens und Handelns” c. előadásról. Noha a kifejezetten rágalmozó hangnemű írás valamit sejtet az „ontológia” mint módszer problematikájából, és ennyiben valósággal csábított volna a *filozófiai* vitára, a valamennyiünk nevében felelő Fehér Ferenc polemikus válaszcikke (Magyar Filozófiai Szemle, 1970/1.) éppen a filozófiai vita lehetőségét utasította el olyan partner ellenében, aki egy teoretikus kérdést – egyébként tökéletesen meg-alapozatlan és rosszhiszemű – ideológiai-politikai denunciacióvá változtat.

tanultak meg gondolkodni. Éppen ezért vált válaszmagatartása elfelejthetetlen üzenetté és kötelezettséggé számunkra. Hűvös fegyelme mögött semmi sem mutatta, hogy felderenghetett benne sok vonatkozásban tragikus gondolkodói sorsának nagy terhe: olyan életkorban kellett az összefoglaláshoz hozzálátnia, amelyben Hobbes már csak teniszezett. Erről legfeljebb a margóra írott, egyetértő vagy a megfontolás szándékát mutató kommentárjai tanúskodnak, hiszen életében először vette fontolóra a tanítványok megjegyzései alapján, hogy kijavítja vagy átdolgozza azt, ami mellé a befejezettség meggyőződésével és akaratával tette le a tollat. Aggastyán korára lényegébe szeretett bölcsétől tudatosan átplántált szokratikus derűje, és a kort mindennel, még a fizikai gesztusokkal is meghazudtoló kifoghatatlansága az érvelésben az ellentétes álláspont iránti olyan megértéssel; a polemikus filozófiai intenciók olyan respektálásával párosult, amely ezeknek az estéknek az emlékezetből nem tűnő, mindig felidézhető és mindig felidézendő légkört adott.

Lukács György megingathatatlanul hitt álláspontjának igazságában, de mégis, amikor az igazság igényével elértük döntő pontokon ellentétes álláspontunkat, amelynek igényét szemében a filozófiai és személyes elkötelezettség szándéka hitelesítette, és amely az ő saját végső perspektívaival ellentétes nem volt, nem pusztán annak részleteit fogadta el, hanem a maga egészében jogosultnak, *noha* vitatandónak tekintette. Van-e jogunk ezek után azt mondani: barátunk volt a nagy gondolkodó, de ennek nincsen filozófiai relevanciája? Van-e jogunk azt mondani: filozófiai súllyal csak az rendelkezik, amit mi magunk igazságnak tekintünk, a személyes mozzanatok a filozófia körébe nem tartoznak, azokon „az igazság nevében át kell lépni”? Számunkra semmi sem bizonyította ennek az annyira elterjedt álláspontnak és magatartásnak a tarthatatlanságát, mint az *Ontológiával* kapcsolatos beszélgetéssorozat. E kör közös szellemi alapattitűdje, melyet forradalmi tolerancia néven szoktunk összefoglalni, s amely kompromisszummentes elutasítást jelent minden álláspont iránt, mely nem a felszabadított emberi nemre irányul, amely ezt a „regulatív eszmét” a század kiselejtezett illúziójának tekinti és érte magát nem kötelezi el, de kritikai megértésen alapuló teoretikus együttműködést minden törekvéssel, mely szavai és tettei bizonyossága szerint erre törekszik, intenció gyanánt régen élt bennünk, de éppen ebben a beszélgetéssorozatban kristályosodott megfogalmazott principiummá. Ez volt számunkra a hosszú vita *filozófiai üzenete*, mely mesterünk és barátunk nem halványodó emlékét számunkra a gondolkodás tandrámájává változtatja.

Budapest, 1975. január

FELJEGYZÉSEK LUKÁCS ELVTÁRSNAK AZ ONTOLÓGIÁRÓL

Megjegyzéseink az Ontológia I. részéhez

I. Megítélésünk szerint az első rész két – egymásnak számos alapvető mozzanatában ellentmondó – ontológiát tartalmaz.

Az első: Az ember emberré válásával – a munkával – beinduló történelmi folyamatot „seinsnotwendig” folyamatnak tekinti (különben *nem* értjük, hogy miben különbözik valamely folyamat „seinsnotwendig”-keitje logikai szükségszerűségétől), olyan folyamat-

nak, amelyik a lényegi szférának tekintett ökonómiai szférában – ugyan az emberek tevékenységén keresztül, a jelenségszférát illetően számos változattal, némelykor véletleneken keresztül –, de *mindenképpen* megvalósul.

A második: Az ember emberré válásával – a munkával – létrejött a *lehetősége* annak, hogy a három alapvető tendencia* kibontakozzék. Az „előtörténetben” e tendenciák kibontakozása az emberek *ezt* – akarásától függetlenül történik ugyan, de semmiképpen sem szükségszerűen. Minthogy az emberiség történelmének kontinuitását az emberi szükségletek, képességek, tevékenységek stb. objektivációi biztosítják, a már létrejött objektivációk megszabják az emberi cselekvés mozgásterét. E mozgáster szabja meg tehát azokat az *alternatív lehetőségeket*, amelyeknek ilyen vagy olyan megoldása hosszabb történelmi szakaszokra eldönti a fejlődés menetét. Szükségszerűségről azonban csak az egyes formációk belső mozgását illetően beszélhetünk, nem pedig a történelmi átmeneteket illetően. Ahogyan a 372. oldalon** írja: „*Egyetlen* átfogó társadalom-ontológiai törvényszerűség létezik, s ez az ember–természet–anyagcsere szükségszerűsége.”

Az első ontológiára utaló fontosabb mozzanatok: Mindenekelőtt a Marx-fejezetből emeljük ki ezeket, mert bár az első három fejezet legtöbb megállapítása is ebbe az irányba mutat, itt azonban még nem vehető ki világosan a két ontológia együtt-létezése.

1. Először a 285–286. oldalon van kimondva, de igen sokszor később is előfordul, a Marx-fejezet egész második pontja pedig kifejezetten arra épül, hogy a társadalmi reprodukciós-folyamat *lényegét* az ökonómiai szféra képezi (ez egyben a szükségszerűség terrénuma is), minden más a *jelenség-szférába* tartozik (s ennek megfelelően a véletlen terrénuma). Ezen az alapon a kapitalizmus és a szocializmus csak a jelenség-szférában különböznek egymástól (ami különben a leghatározottabban ellentmond a Demokrácia-brosúra*** egész koncepciójának).

2. Társadalmi lét és tudat éles szembeállítás. A probléma az egész könyvön végigvonul, s szinte minden fejezetben más-más megoldást nyer (sokszor fejezeteken belül is keverednek a különböző megoldások). Már az első fejezetben is tisztázatlan Wirklichkeit, Sein és Widerspiegelung viszonya. 4. old.: „Wird dies [das Indenmittelpunktstellen der dialektischen Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit] versäumt, so entsteht zwangsläufig ein ständiges Durcheinander von objektiver Wirklichkeit und ihrer – *ontologisch betrachtet* – mittelbar stets subjektiven Widerspiegelung.” A Marx-fejezetben, 306. old.: „Marx überall mit grosser Schärfe zwei Komponente trennt: das gesellschaftliche Sein, das unabhängig davon existiert, ob es mehr oder weniger richtig

*Az első mozzanat, hogy az ember fizikai reprodukciójához szükséges munkamennyiség állandóan csökkenő tendenciájú. – A második mozzanat, hogy az eredeti munkában a természetadta dominál. Attól kezdve olyan fejlődés megy végbe, melynek során a munka, a munkából következő munkamegosztás, és mindaz, ami erre épül, egyre inkább társadalmasul. Azaz a társadalmi kategóriák mindinkább összefüggő réteget alkotnak, amelyik az ember fiziológiailag adott létezése fölé emelkedik és ez utóbbit még módosítja is. – A harmadik mozzanat az összetartozó társadalmak egyre határozottabb integrálódása. – Ez és valamennyi ezután következő jegyzet 1975-ben íródott az olvasók tájékoztatása céljából.

**Az oldalszámok az eredeti gépelt kézirat oldalszámai.

***Lukács 1968 első felében íródott tanulmánya a szocialista demokrácia kérdéseiről, amelynek ez ideig csupán egy kis részlete jelent meg „Lenin és az átmeneti korszak kérdései” címen, először magyarul (Lukács, *Lenin*, Budapest 1970), majd más nyelveken is.

erkannt wird, und die Methode seiner möglichst adäquaten Erfassung". Már most utalnánk arra, hogy a Munka-fejezetben a tudat a *nem-lét* egy specifikus formájává (481. old.), nem-valósággá (476. old.) lesz. Lét és tudat (vagy valóság és tudat!) ilyen szembeállításra eredményezi, hogy sok helyütt a „Sie wissen es nicht, aber sie tun es”^{**} nem az előtörténet tipikus jelenségeként, hanem *általános társadalomontológiai tényként* jelenik meg. (Mindez szerintünk nem egyeztethető össze azokkal – a már a második ontológia irányába mutató – megállapításokkal, amelyek szerint az emberi tudat nem-epifenomenális, határozott társadalomontológiai relevanciája van, amint az majd az Ideológia-fejezetben kiderül.)

3. A történelem menetét a maga egészében meghatározó törvényszerűségek (aminek tagadása irracionalizmushoz vezet ld. 401. old.). Legszenbetűnőbb jelentkezése (376. old.): „Das Nacheinander und Auseinander der ökonomische Formationen, die in ihnen möglichen Arte des Klassenkampfes sind in ihren grossen, grundlegenden Tendenzen streng durch die allgemeinen Gesetze der Ökonomie bestimmt.” Ennek megfelelően természeti és társadalmi törvények teljes minőségi azonosítása: olyan megállapítások, amelyek szerint a természet és társadalom pusztán bonyolultságban, a hatómomentumok mennyiségi eltérésében különböznek egymástól. Ugyanebbe az irányba mutat a fizikai analógiáknak a társadalmi jelenségek magyarázatára való alkalmazása (pl. statisztikai törvényszerűségek).

4. Az első három fejezet a maga egészében ebbe az irányba mutat – kivéve a Wittgenstein-, a Heidegger-részt, a vallásos szükségleteiről szóló pontot –, amikor azt teszi alapkérdéssé, hogy a filozófia ismeretelmélettel vagy ontológiával *foglalkozik-e*, nem pedig azt, hogy az elszigetelt (szükségképpen pusztán megismerő) individuumból, avagy a társadalmi totalitásból indul-e ki. Fel sem merül, hogy egy ontológiára épülő álláspont éppoly negatív lehet, éppúgy a manipulációt szolgálhatja, mint az ismeretelméletre épülő (kivéve, ha az ontológia kimondottan a transzcendenciára épül). Különösen fontos ebből a szempontból az ideális objektívációk minden formájának tagadása (ld. Hartmann-fejezet), valamint az, hogy Lukács elvtárs a hartmanni természetontológia *létét* már önmagában pozitívumnak tekinti, holott kimutatja róla, hogy egy materialista társadalom-ontológia bázisává nem is *lehet*.

A második ontológiára utaló mozzanatok mindenekelőtt ott jelentkeznek, ahol Lukács elvtárs a tradicionális marxizmust bírálja.

1. A tudat ontológiai relevanciája (411. old.).

2. A Homérosz-problémával^{**} kapcsolatosan: a történelmi kontinuitás nem redukálható az ökonomiai fejlődésre (436. körül).

3. A tradicionális marxizmus az alternatívák helyére egy mechanikus szükségszerűség-koncepciót állított (425–427).

4. Tradicionális marxizmusban lét és tudat hamis dualizmusa (425).

5. A megairai lehetőség-felfogás pozitívumainak hangsúlyozása (167. körül).

^{*}A marxi mondatot Lukács *Az esztétikum sajátossága* mottójául választotta.

^{**}A Homérosz-probléma: Marx: „De a nehézség nem annak a megértésében rejlik, hogy a görög művészet és eposz bizonyos társadalmi fejlődési formákhoz van kötve. A nehézség az, hogy számunkra még ma is műélvezetet nyújtanak és bizonyos vonatkozásban mércéül és elérhetetlen példaképül számítanak.”

II. Az első három fejezet nem specifikusan társadalomontológiai, hanem általános ontológiai, sok mozzanatában kifejezetten természetontológiai problémákat vet fel. A természetontológia vonatkozásában azonban számos mozzanatot ellentmondásosan old meg:

1. Egyes helyeken úgy tűnik, mintha a filozófiának a természettudomány vonatkozásában az lenne a feladata, hogy kritikát gyakoroljon felette. Ez esetben viszont nem világos, miből kell ennek a kritikának kiindulnia. Sokszor úgy tűnik, hogy a filozófiai kritika alapját a common sense álláspont képezi.

2. Máskor az a benyomás keletkezik, hogy bizonyos, a természetre vonatkozó problémákat kifejezetten a filozófia hivatott megoldani, így mindenekelőtt az egyes természeti szférák közötti átmenetek problémáit.

3. Felcsillan az a felfogás is, hogy a természetontológia feladata az egyes természettudományok nyújtotta tények, törvényszerűségek szintetizálása, a természetre vonatkozó összkép megalkotása lenne.

4. Sok esetben pedig az a felfogás jelentkezik, hogy a filozófiának egyáltalában nem szabad beleszólnia a természetmegismerés problémáiba.

Nem világos tehát, hogy egyáltalában szükség van-e természetfilozófiára, vagy a filozófia megelégedhet azzal, hogy átveszi a természettudomány nyújtotta természetképet (természetesen létezőként tételezve a természetet). Ha azonban azt az álláspontot foglalkoztatjuk el, hogy szükség van külön természetontológiára, akkor el kell döntenünk, hogyan néz ez ki. E vonatkozásban ugyanis ismét két különböző álláspont jelentkezik:

1. A természetontológia a természet legáltalánosabb törvényszerűségeit (azaz a mindkét nagy természeti létszférára vonatkozó törvényszerűségeket) fogalmazza meg, olyan törvényeket tehát, amelyek az egyik szféráról a másikra való átmenetben csupán formaváltozásokon mennek keresztül.

2. A természetontológia kifejezetten historikus, azaz a megfelelő létszférák sajátos kategória-struktúráit írja le.

A természetontológia vonatkozásában felmerül két olyan mozzanat, amelyekkel semmiképpen sem tudunk egyetérteni:

a) egyetemes természeti fejlődés tételezése (ez elkerülhetetlenül behozza a teleológiát!),

b) egy olyan általános lét-fogalom, amelyik természeti és társadalmi lét vonatkozásában pusztán mennyiségi különbséget tételez, hogy ezzel állítsa szembe a tudat fogalmát (lét és visszatükrözés, valóság és visszatükrözés éles szembeállítás, anélkül, hogy szó esnék arról, hogy a társadalmi létszférának magának eleme a visszatükrözés).

III. Néhány fontos részletmegjegyzés

2. Az Einstein-kritikát (46-tól, majd 193. körül), amelyik a könyv alapkonceptióját egyáltalában nem érintő kérdéseket tárgyal, el kellene hagyni. Annál is inkább, mert amit a fizika és a geometria viszonyával kapcsolatban Einstein mond, nem alkalmas a neopozitívizmus bírálatára. A neopozitivisták e kérdésben ugyanis egyenesen az ellenkező felfogást vallják. Szerintük a matematika (a geometriát beleértve) tisztán analitikus kijelentésekből áll, szemben a fizika szintetikus-empirikus jellegével. A klasszikus neopozitívizmusra épp a geometria és fizika éles szembeállítása a jellemző és semmiképpen

sem az a feltételezés, hogy a geometria a fizika része. A bírálát során megfogalmazott pozitív megfogalmazások közül is vannak pontatlanok: pl. „Erstens sind die Behauptungen der Geometrie keineswegs logisch bewiesen... Andererseits bedürfen solche Sätze keiner Erhärtung in der physikalischen Wirklichkeit.”

A 133. oldalon az Einstein-bírálatnak ismét van egy nem jogosult momentuma. A tér-idő homogenitására gondolunk. Einstein mindig hangsúlyozta, hogy a négydimenziós tér-idő-kontinuum csak matematikai formalizmusában képez egy „homogén”, nem differenciált koordinátarendszert (ami éppen megfelelne a matematikáról mint homogén médiumról mondottaknak), fizikai interpretációban azonban a négy koordináta nem egyenértékű, az idő-koordináta és a tér-koordináták nem felcserélhetőek, éppen azért, mert az idő irreverzibilis.

...

5. A Hegel-fejezetben nem világos, hogy mit ért Hegel két ontológiáján!

6. Az, hogy a 205. oldalon a természetfilozófia a hegeli rendszer csúcspontjaként van ábrázolva, visszaveszi a Der junge Hegel egész alap gondolatát.

...

MUNKA-FEJEZET

I. Nézetünk szerint a fejezet alapvető hiányossága, hogy éppen az a mozzanat, amelynek teljes megoldatlansága miatt Lukács elvtárs a „Geschichte und Klassenbewusstsein”-t elutasítja, itt sincs megoldva, sőt fel sincsen vetve: a tárgyasulás problémájára gondolunk. Ennek az egész koncepciót illető súlyos szerkezeti következményei vannak. A munka kizárólag mint céltételezés és annak realizálása jelenik meg, nincs szó arról, hogy a munka társadalmi tárgyiasítást teremtő aktus, tehát nincs kifejtve a munkának az az oldala, amelyik a marxi koncepció szerint a társadalmi lét történetiségét létrehozza. Ennek megfelelően gyakorlatilag fel sem merül az egyedi céltételezések genezisének problémája. Ebből az következik, hogy a munkát végző egyed célja vagy az egyén biológiai szükségleteinek tudati áttétele, visszatükrözése (ez esetben nem lehet szó a szükségletek fejlődéséről, s egyáltalában emberi szükségletek létre sem jöhetnek), vagy pedig a tudat autonóm terméke, s akkor a tudat alkotja-hordozza a társadalmiságot.

Az a javaslatunk, hogy egy újonnan beiktatott részben Lukács elvtárs elemezze a munkafolyamat tárgyasulásának, s ezen keresztül a munkafolyamatban jelentkező céltételezések társadalmiságának, a szükségletek történelmi genezisének problémáit.

II. A tárgyasulás (és általában is az objektiváció) kérdéskörének elhanyagolása súlyos problémákat okoz a munkafolyamat alternatív jellegének tárgyalásánál. Minthogy a munkaeszközben objektiválódó társadalmi célok, s ezeknek genezise kívül esik az analízis körén, szükségképpen keletkezik az a látszat, mintha a munkafolyamat célja mindig valami eleve-adott lenne, s a munkát végző egyed alternatívái kizárólag arra korlátozódnának, hogy milyen eszközökkel, milyen úton realizálja a kitűzött célt. A 488. oldalon ki is mondja, hogy csak az eszköz alternatív jellegű. Ennek eredményeként az alternatívák egész mezője leszűkül: csak az egyed számára léteznek alternatívák. Társadalmi alternatívák a koncepción belül nem is létezhetnek. Persze, ha az alternatívát tudati aktusként (484. old.), mindig felismert alternatív lehetőségként (488. old.) értelmezzük, akkor társadalmi alternatívák és objektív társadalmi lehetőségek között feltétlenül megkülön-

böztetést kell tennünk. De az alternatíva-problémának az eszköz-oldalra való redukciója társadalmi szinten nemcsak a tudatos alternatívák, hanem az objektív lehetőségek számára sem ad teret. Az alternatíva-probléma ezen leszűkítettségét is megszüntetné a fentebb javasolt új rész beiktatása: világossá válnék, hogy a megelőző történelmi generációk által létrehozott tárgyiságok szabják meg a lehetséges célok körét, ezen belül azonban a munkafolyamat során nemcsak a célok realizálásának eszközei, hanem a megvalósítandó célok között is választhatnak a munkát végző egyedek.

III. Az, hogy a társadalmi ontológia egyes alapvető kategóriái a munkában jönnek létre, nem jelenti, hogy a munka a heterogén tevékenységformák modelljéül szolgálhatna: a különböző tevékenységformák kategóriális struktúrája nyilvánvalóan döntően különbözik egymástól, ami egyértelműen ki is derül majd a reprodukció tárgyalásánál.

IV. A teória és praxis viszonyára vonatkozó fejtegetéseket (513–516.) ki kellene hagyni, minthogy egyáltalában nem világosak. Az ideológia tárgyalásánál az egész kérdés-komplexum elemzésére sor kerül. Itt – ha az Esztétikában mondottakat tartjuk szem előtt – a kérdésnek nincs is helye: a mindennapi tevékenység-formák esetében teória és praxis elválaszthatatlan egységet képeznek.

V. Ugyancsak javasoljuk az érték-kategória elemzésének a reprodukció-fejezetbe való áthelyezését. Itt tökéletesen elegendő, ha kimondja (516-tól): a Sollen mozzanata, a normativitás mozzanata már a munkában megjelenik. Ezt azért is javasoljuk, mert az értékelemzésben igen sok az ellentmondás, az adott fejezeten belül is, s az egyes fejezetek között is. Csak példák: az 526. oldalon azt állítja, hogy az érték nem más mint a megtermelt produktum értékelésének elve, ugyanakkor az 546. oldalon kiderül, hogy az érték nem tartalmaz szükségképpen tudatos momentumot. Vagy: több helyütt állítja, hogy az érték (mindenfajta érték, az érték általában) visszavezethető a sikerességre, a hasznosságra (különben ez utóbbi szerintünk teljesen mindennapi fogalom, a filozófiának nincs vele mit kezdenie), később azonban, amikor megjelenik az erkölcsi érték, arról kijelenti, hogy nem vezethető le a hasznosságból (a Reprodukció-fejezetben). A reprodukció-fejezetben odáig megy, hogy az ökonomiai fejlődést érték-neutrálisnak tekinti (836. old.). – Az értékcollízió problémáját semmiféle formában nem oldja meg. Nagyon problematikusnak tartjuk különben az értékeknek ökonomiaiakra és erkölcsiekre való dichotóm felosztását.

Az érték-problémára a reprodukció-fejezettel kapcsolatosan még visszatérünk, de már most jelezni szeretnénk: Ági az Érték és történelem*-ben megkísérelte egy érték-konceptió vázlatát adni Márkus Antropológiájá**ból kiindulva. Kérjük, ezeket nézze át!

VI. Komoly kétségeink vannak a szabadság-probléma megoldását illetően. Mindenekelőtt az 571. oldaltól kezdődő Engels-kritikát kicsinyesnek tartjuk. Nem az Engels által kifejtett szabadság-felfogás lényeges mozzanatait érinti. Ezt el kellene hagyni. Tartalmilag: hangsúlyozni kellene, hogy itt kizárólag a munkában megvalósuló szabadság problémáiról van szó, azaz az ember természettel szembeni szabadságáról (a társadalmi szabadság ontológiailag is mást jelent), nem pedig a szabadság problémájáról általában. De a leszűkített célkitűzés keretei között is teljesen egyoldalúnak látjuk a megoldást: az

*Heller Ágnes: „Érték és történelem”, 1965.

**Márkus György: *Marxizmus és „antropológia”* (Az emberi lényeg fogalma Marx filozófiájában), 1965.

embernek a saját ösztöneivel szembeni szabadsága e vonatkozásoknak is csak egyik momentum. (Későbbi fejezetekből világos, hogy nem is lehet szó általában a szabadságról; mindig csak szabadságokról lehet beszélni.)

VII. Felhívjuk a figyelmét azokra a legfontosabb mozzanatokra, ahol a munka fejezetén belül is a „szükségyszerűségi-ontológia” érvényesül:

- a) A tudat mint nem-létező (481. old.).
- b) A tudati tételezések magánvalóan nem létező aktusok (482. old.).
- c) A társadalmi történések természeti szükségyszerűsége (582. old.).
- d) Wesen-Erscheinung (542. old.).
- e) Dynamis mint nem-létező, nem-valóságos (485–86. old.). (Gyár terve.) Hogy mi valóságos, azt nem tárgyiassága, annak formája, hanem a társadalomban betöltött funkciója határozza meg.
- f) Semmiképpen sem tudunk egyetérteni a tudatnak a visszatükrözésre való redukációjával. Ha a tudat pusztán visszatükrözés, akkor mit értsünk azon, hogy a tudatban megformálnak a megvalósítása (Verwirklichung) valami újat hoz létre?
- g) Manipuláció és tudomány szembeállítás (579. old. körül). A tudományra épülő gyakorlat is lehet manipulált!

VIII. Néhány egyéb probléma:

- a) (463. old.) Szerencsétlennek tartjuk azt a megfogalmazást, hogy az ontológiai tételezés tárgyát helyesen kell megragadni, vagy pedig nincsen szó tételezésről. Hamis tudat!
- b) (468–470.) Élesen ellentmond az Esztétika koncepciójának, hogy a tudomány közvetlenül nő ki a munkatapasztalatokból. A közvetlen munkatapasztalatok a mítoszba is beépíthetők.

...

REPRODUKCIÓ-FEJEZET

I. Teoretikus problémák, ellenvetések

1. *Szabadság és alternatívák.* A 623. oldalon a következő megállapítás szerepel: általános társadalomontológiai vonatkozásban a szabadság problémája kizárólag azt jelenti, hogy az általános ökonómiai törvényszerűségek előtérbenyomulásával az individuum helyzete egyre inkább véletlenek által meghatározott. A 624. oldalon viszont ugyanerről az áll, hogy ez csak a szabadság *látszata*. Következésképpen a szabadság-problémának semmiféle ontológiai relevanciája nem lenne. Ezt semmiképpen sem tudjuk elfogadni. A véletlen nagyobb szerepe az egyes egyedek döntéseiben természetesen valóban csak a szabadság látszatát teremti meg. De a *társadalmi szabadság* problémája nem tárgyalható a szükségzerű és véletlen kategóriáinak összefüggésében.

A problémakör kifejtésének homályossága abból is adódik, hogy a munka modellként való alkalmazása az alternatíva-kérdést itt is az egyed mindenkori válaszaira szűkíti le. Fel sem merül a *társadalmi* alternatívák problémája, s amennyiben felmerül (mozgástér bővítése, 738–739.), akkor ez is csupán az egyedi, egymással össze nem kapcsolt, a társadalmi összefolyamatba, totalitásba bele nem helyezett konkrét-egyedi alternatív döntések szinte mechanikus eredőjeként jelenik meg.

A munka közvetlen modellként való alkalmazásának eredményeként nincsen megkülönböztetve egymástól a mindenkori egyedi döntések alternatív karaktere és az egyén

autonómiájának problémája. Az autonómia gondolata (amelytől később vissza lehetne kanyarodni a szabadság tényleges problémáihoz) fel sem merül a fejezetben, sőt, a 740. oldalon úgy tűnik, mintha Lukács elvtárs tagadná az egyén autonómiáját. Abból ugyanis, hogy a mindenkor konkrétan megválaszolandó kérdéseket az ember számára adott objektivitás veti fel (itt sem mindegy azonban, hogy milyen közvetítettséggel), nem következik, hogy az egyén ezekre a kérdésekre ne belső impulzusaiból eredően reagálna!

2. Már a Munka-fejezettel kapcsolatosan jeleztük, hogy a társadalmi objektivációk önálló tárgyalásának hiánya komoly teoretikus problémákat vet fel. Az egyik: *a tudat szerepének tisztázatlansága*. Míg az eddigiekben éppen az volt az egyik alapvető kifogásunk, hogy Lukács elvtárs mereven szembeállítja az objektív fejlődést annak pusztán szubjektív visszatükröződésével (– tudat), most pontosan az ellenkező véggel találkozhatunk: *a tudat úgy jelenik meg, mint a társadalmi lét kontinuitásának hordozója*. A 647–650. oldalakon tárgyaltak két interpretációt tesznek lehetővé:

a) A társadalmi An-sich-Sein a tudattól független objektivitás (kialakulása, fejlődése is a tudattól független, objektíve törvényszerű folyamat), amelyet az emberi tudat pusztán modifikál: „Dadurch wird die objektive Gesetzmäßigkeit des Prozesses keineswegs aufgehoben, wohl aber, zuweilen sogar entscheidend modifiziert”. Ugyanerre utal a 647. oldalon az a megállapítása, hogy a „Tudat nélkül nincsen társadalmiság” tétel értelme: a társadalmiság Für-sich-Sein-re csak tudatosulva jut.

b) A társadalmi fejlődésben általában (azaz attól a pillanattól kezdve, hogy az ember megszűnt stumme Gattung – szerintünk ez egyenlő az állattal – lenni) a tudatnak egyértelmű vezető, irányító szerepe van. (647.): A társadalmi folyamat kontinuitását a tudat formái és tartalmi vezetik és irányítják; a tudat a kontinuitás orgánuma. (648.): A tudat egyesíti a múltat a jövővel. (650.): A társadalmi lét specifikuma az összes többi létformákkal szemben a tudat mint a kontinuitás médiuma. 743. oldalon is a tudat vezető szerepe.

Úgy véljük, hogy ezt az ingadozást a két szélsőség között az objektivációk hiánya eredményezi (a 652., 665. oldalakon a kontinuitás hordozójának szerepét a nyelv veszi át!).

3. Ugyancsak az objektivációk hiányának eredményeképpen kategóriális zűrzavar keletkezett a nembeliség tárgyalásakor (636–38., 645–46.). Nincsen világosan differenciálva a *néma nembeliség*, a *magánvaló nembeliség* és a *magáértvaló nembeliség* kategóriája. Tulajdonképpen azonosítva van egymással (de ez sem egyértelmű!) a néma nembeliség és a magánvaló nembeliség, ill. a már nem néma nembeliség és a magáértvaló nembeliség. Ebből következnek az olyan megállapítások, hogy a néma nembeliségből való kiemelkedés a világgpiaccal jön létre (636.), hogy a már nem néma nembeliség még néma formában jelenik meg (645.) stb. Ugyanakkor az a megállapítás is szerepel, hogy az ember magáértvaló nembelisége tulajdonképpen már a munkával létrejön (646.).

Azon kívül, hogy ennek következtében a gondolatmenet teljesen áttekinthetetlenné vált, alapvető kifogásunk az is, hogy az a többé-kevésbé meghatározóvá lett gondolat, mely szerint a magáértvaló nembeliség csak az *összemberiségre* vonatkoztatott lehet, egyenesen ellentmond az Esztétika alapkoncepciójának. Ha tudomány, művészet magáértvaló nembeli objektivációk, akkor a fentiekből az következne, hogy nem jöhettek létre a világgpiac kialakulása előtt!

A néma nembeliségnek a magánvaló nembeliséggel való azonosítása eredményezi azt is, hogy az ontogenetikus reprodukció azonossá lesz a biológiai reprodukcióval, ez pedig az ökönomia szférájával (706.), amit nem tudunk elfogadni.

4. Alapvető ellenvetésünk, hogy Lukács elvtárs – teljesen meghatározatlanul hagyva a társadalomontológia specifikus terrénját – a reprodukció alapvető mozzanatait sok esetben kirekeszti az ontológiából. A 620. oldalon kijelenti, hogy a politika nem tartozik a társadalomontológiához (bár az ideológia fejezetben részletesen tárgyalja), több helyütt (s a későbbi fejezetekben egyre inkább) számos – a társadalmi fejlődés szempontjából alapvető – kérdést utal át az etikába stb. Nézetünk szerint *a társadalomontológiának a társadalmat totalitásként kell felfognia*, s hogy egy-egy részmomentumnak a részletes tárgyalása speciális diszciplínákra tartozik, az nem jelentheti, hogy a totalitás bármely mozzanata túl lenne az ontológia kompetenciáján.

5. Az *értékprobléma teljes megoldatlansága* ebből a fejezetből is világosan látszik. A 630. oldalon: *az érték létszükségyszerűséggel a munkából nő ki*, ezzel szemben a 636. oldalon: az érték ontológiailag másodlagos, az ökönomia (és általában a termelés szférája) értékközömbös, a 638. oldalon az érték csak magáértvalóan létező, s a 756. oldalon minden érték átkerül az etikába: az ontológia körén kívül fekszik. Egyes megállapítások kifejezetten az értékproblémának az ontológiából való kirekesztésére utalnak: 627. oldalon mint a társadalmi lét Marxszal megszületett materialista magyarázatának alapja szerepel ontológia és érték szétválasztása. Kijelenti, hogy minden értékelő állásfoglalás önkényes.

6. Nem értünk egyet azzal, hogy a társadalmi totalitást olyan komplexumokból álló komplexumként fogja fel, amelyen belül csak az egyik komplexum dinamikus (az ökönomia), s ennek olyan önmozgása van, amelyik azután meghatározza a többi komplexum mozgását (700–701.).

II. Néhány részletproblémára vonatkozó teoretikus ellenvetés:

1. Nem tartjuk kielégítőnek a munkamegosztás tárgyalását. Jó néhány, a marxi elképzeléseknek ellentmondó megállapítást tartalmaz: pl. 596-on a munkamegosztás létrejöttét a kézművesség létrejöttével azonosítja, a 613-on arról beszél, hogy már az őskorban létrejött a technikai munkamegosztás (mi az?). A 614-en azután ki van fejtve az a marxi gondolat is, hogy a munkamegosztás a szellemi és fizikai munka kettéválásával jön létre.

A munkamegosztás problémájával kapcsolatosan két javaslatunk van:

a) a természetes és a társadalmi, ill. a természetes és a természetadta munkamegosztás marxi megkülönböztetéséből induljon ki,

b) ne szakítsa meg a munkamegosztás problémájának a tárgyalását a szükségletek, az evés, a szexualitás és a nevelés közbeiktatásával. Ezeket a részeket ki kellene emelni és a munkamegosztás tárgyalása elé (?) helyezni.

2. A nyelv elemzésével kapcsolatos problémáink:

a) Nem értünk egyet azzal, hogy a nyelv fejlődik: nem is értjük, mit jelent. Amit ugyanis az 593. oldalon állít, hogy ugyanis egyre több tárgy megnevezésére válik alkalmassá, az nem igaz. A nyelv lényegéből következik, hogy bármely tárgy megnevezésére alkalmas kell hogy legyen.

b) Nyelv és gondolkodás viszonya nincsen tisztázva. Ebből adódik, hogy 665-ön a nyelvről kiderül, hogy visszatükrözés. Mit tükröz?

c) 653-hoz. Állati nyelv és emberi egyezményes jelek nem azonosíthatóak! Az egyezményes jelekben *nyelvileg* megegyeztünk már.

3. Nem lehet az antikvitást rabszolgatartó társadalomnak nevezni, s főképpen nem lehet lényegét a rabszolgatartásban látni (621., 711., de végigvonul az egész fejezetben). Az utolsó pontban, amikor Marx alapján a társadalmi formák fejlődését tárgyalja, egészen másképpen is jellemzi.

4. Komoly problémáink vannak a jog tárgyalásával kapcsolatosan: Legfőbb elvi ellenvetésünk, hogy teljesen negatívan ítéli meg a jog szerepét. Sehol nem említi, hogy a tételes jog létrejötté komoly előrelépést jelentett, s nincsen tekintettel arra sem, hogy a jogi formákhoz való ragaszkodás a jelen történelmi periódusban is inkább pozitív, mint negatív szerepet játszik. Nem szabad a jogra kizárólag a kommunizmus magaslatáról tekinteni. Ezzel az alapbeállítottsággal függenek össze bizonyos elfogadhatatlan részmomentumok is (688.). Az igazságosság fogalma a jogi formalitásra való reakcióként alakult ki (nem veszi tekintetbe, hogy nemcsak erkölcsi, hanem jogi igazságosság is létezik, a kettő nem azonos). A jog kizárólag mint az osztálynyomás eszköze szerepel, nem veszi tekintetbe, hogy a jog a görög demokrácia szülötte. A jog racionális elrendezésére való törekvést reakciós pozitívizmusként bélyegzi meg, nem gondolva arra, milyen jelentősége volt annak, hogy a francia forradalom visszanyúlt a római joghoz stb.

Egyéb megjegyzéseink a jog tárgyalására vonatkozóan:

a) Hiányzik jog és tulajdon viszonyának tárgyalása.

b) 676. Nem igaz, hogy a jog és erkölcs azonosak voltak az antikvitásban.

c) Mit jelent az, hogy a jog visszatükrözés (683–84.), hogy az ökönomia tükrözése (686.)?

d) 688. Nem igaz, hogy a morál a jog formalizmusa elleni reakcióként alakult ki.

III. Az eddigiekben felsorolt ellenvetések egy része is összefügg a szükségszerűségi ontológia vonalával. Egyéb ilyen helyek:

1. 591-től: A termelőerők fejlődésének stagnálása csak látszat. A termelőerők szükségszerűen, mindig és feltartóztatlanul fejlődnek. (A gondolatmenet 599-től megfordul, s a 604-en már pozitívizmusnak tekinti az előbb kifejtett álláspontot.)

...

3. 781. A társadalmi formák egymásutánja ugyan nem preformált, de szükségszerű.

...

IDEOLÓGIA-FEJEZET

I. Javasoljuk, hogy Lukács elvtárs a fejezet *első két pontját* – az alább jelzett, máshová átteendő részeinek kivételével – hagyja el. A könyv rövidebbé tétele – amint ebben már megegyeztünk – mindenképpen kívánatos lenne, a szóban forgó két pont viszont alig tesz hozzá valami újat a megelőző fejezetekben már elmondottakhoz. Az első pont (Das Ideelle in der Ökonomie) majd mindent elismétel a munkafejezetből, ugyanakkor kevésbé áttekinthető. A második pont (Zur Ontologie des ideellen Moments) ugyancsak a Munka-fejezetet ismétli, az ideális momentum elemzését viszont nem való-

...

A tárgyalt kategóriák tartalmát körülhatároltabbá kellene tenni. A szövegben a *Vergegenständlichung* egyaránt jelenti az emberi képességek tárgyasulásának és általában objektíválódásának folyamatát, valamint magukat az objektíválódott (tárgyi és nem-tárgyi formában objektíválódott) emberi képességeket stb. E mozzanatok között feltétlenül differenciálni kell, különben az olvasó nem igazodik el a szövegen. Ugyancsak több (két) jelentése van az *Entäusserung* kategóriájának is: jelenti azt, ahogyan a szubjektum képességei a történelem folyamán az objektív tevékenységben kialakulnak, de jelenti azt is, ahogyan a szubjektum a tárgyi tevékenységben kifejeződik. Ezenkívül mindenképpen fel kell hívni az olvasó figyelmét arra, hogy az *Entäusserung* kategóriáját Lukács elvtárs itt nem az eredeti hegeli–marxi értelemben, az elidegenedés szinonimájaként használja, ahogyan a *Der junge Hegel*-ben (ott az elidegenedés még a fejezet címében is *Entäusserung*-ként szerepel!).

3. A 873–875. oldalakon tárgyalja a szükségletek történetiségének problémáit. Ezt a részt a Munka-fejezetbe kellene áthelyezni, annak idején jeleztük, hogy a probléma tárgyalása ott kifejezetten hiányzik.

II. Ehelyütt foglaljuk össze a lényeg–jelenség kategóriapár használatára vonatkozó megjegyzéseinket. Idevágó problémáinkat már a megelőző fejezetek kapcsán is jeleztük.

Az egész könyvön végigvonul a kategóriapár *igen sokértelmű* használata. A leggyakrabban előforduló értelmezéseket soroljuk fel példák segítségével:

- a) Lényeg az értéktöbblet, amelynek jelensége a profit.
- b) Lényeg a kapitalizmus, jelenségei annak konkrét, helytől és időtől függően különböző formái (angol, francia stb.).
- c) Lényeg az emberi történelem három alapvető tendenciája, s ezeknek jelensége mindaz, ami általuk meghatározott, ill. rájuk épül.
- d) Lényeg, hogy a Föld forog a saját tengelye körül, s ennek jelensége, hogy számunkra a Nap felkel és lenyugszik.
- e) Az emberi lényegi erők fejlődése s az egyed kiüresedése mint jelenség.

Minthogy Lukács elvtárs ennyire különböző összefüggésekben alkalmazza, a kategóriapár tartalma teljesen elmosódottá válik. Álláspontunk szerint a fenti hat esetben pl. más és más *Reflexionsbestimmungokról* van szó: úgy mint lényeg–jelenség, tartalom–forma, meghatározó és meghatározott, lényeg–lét stb. A pontosabb tartalmi elhatárolás azért is szükséges lenne, hogy ne kerüljenek semmiféle valóságos kapcsolatban nem álló problémák pusztán „szemantikai alapon” egymás mellé. Ennek talán legfeltűnőbb példája, hogy Lukács elvtárs közvetlenül az értéktöbblet–profit viszony tárgyalásához kapcsolja hozzá a Goethe-féle *Dauer im Wechsel* kérdését. Az utóbbinak azonban semmi köze sincsen az előbbihez: mennyiben *Dauer* az értéktöbblet a profit *Wechseljében*?

Ennél azonban fontosabb, elvi jellegű tisztázatlanságok is adódnak a kategóriapár többértelmű használatából:

1. A kategóriapár a) példával jelzett alkalmazása (Marx is ebben az értelemben használta a két kategóriát mint tartalmilag végigvitt, szisztematikusan alkalmazott terminus technicusokat), alapvető fontosságú társadalomontológiai problémát tár fel: azt ugyanis, hogy ameddig a teleologikus tételezések a jelenség-szférában mozognak, addig az adott formáció meghaladhatatlan. (Marx: a polgári politikai gazdaságtan mint a jelenség-világ visszatükröződése.) Ha a lényeg–jelenség kategóriapár ilyen értelmezését a termi-

nológiai azonosítás összemossa más problémákkal (pl. a tartalom és a forma viszonyával), akkor ezáltal az egész marxi koncepció élet veszti.

2. Ugyancsak alapvető szerepet játszik Marxnál lényeg és lét viszonyának problematikája (amire különben az engelsi Feuerbach-kritika kapcsán valahol utal az Ontológia is *ebben a terminológiában*). De ezt — ismétcsak a marxi felfogás novumának megőrzése érdekében — feltétlenül meg kell különböztetni az 1. alatt jelzett probléma-komplexumtól.

III. A fejezet egészét most már a második ontológia uralja, mégis jó néhány olyan megfogalmazás szerepel, amelyek ennek ellentmondanak:

980. old. A történelmi összefolyamat független az emberek teleologikus tételezéseitől.

982. old. A lényeg kibontakozása független a teleologikus tételezésektől. — Az, hogy a történelmi összefolyamat nem teleologikus jellegű, nem jelenti azt, hogy a társadalomban bármi is történhetne, ami nem teleologikus tételezések eredője!

1000. old. A szükségszerűség = lényeg fejlődési folyamatára az emberi döntések csak gyorsítólag vagy lassítólag hatnak. Maga a Wesen ezektől függetlenül determinált. — Ki vagy mi által?

1001. old. Objektív társadalmi determináltság és emberi aktivitás két ellentmondó fejlődési faktor.

1013. old. Az ökonómiai fejlődés Wesensnotwendig (ez világosan ellentmond annak, hogy tendenciákról lenne szó).

1023. old. A lényeg fejlődése az emberi tevékenységtől független.

1025. old. Szükségszerűség birodalma = lényeg, szabadság birodalma = jelenség.

1027. old. A szükségszerűség birodalma még a kommunizmusban is független a tudati tételezésektől (Demokrácia-brosúra!).

IV. Egyéb problémáink:

1. A 951–52. oldalakon szereplő ideológia-fogalom túl általános: ha ideológia egyenlő azzal, hogy minden jelenséget meghatároznak keletkezésének körülményei, akkor az ideológia azonos lesz a társadalmisággal vagy akár magával a valósággal.

2. A 955. oldalon az a megállapítás szerepel, hogy ideológia csak olyan társadalmakban létezik, ahol egymással ellentétes érdekű csoportok vannak. Ez nem felel meg a tényeknek: a Mágia pl. ideológia. Másrészt Lukács elvtársnak is az a véleménye, hogy a kommunizmusban is lesz ideológia.

3. 967. old. Az ideológia funkcionális értelmezése nem eredményezheti azt, hogy ideológia és igazság viszonyát teljesen közömbösnek tekintjük. A problémát mindenképpen tárgyalni kellene.

...

5. 939. old. Nem értjük, mit jelent az, hogy a jog ismeretelméletileg hamis?

...

7. Miért tartozik a politika a jelenségvilághoz (994. old.)? — Különben a politika tárgyalását illetően számos problémánk van: Nincsen világosan megkülönböztetve a politika a politikai ideológiától. Hiányzik a politika tárgyalásából a hatalom és az állam problémája. Fel sem merül a politikai célkitűzés tartalmának problémája; így a politika azonosul a taktikával, ugyanis a helyes politikai tételezés azonosul a célravezető politikai tételezéssel.

8. Nem tudjuk elfogadni, hogy a Verdinglichung ne lenne más, mint a folyamat megmerevítése. A probléma nem ismeretelméleti jellegű. A Geschichte und Klassenbewusstsein-ben erről mondtak ma is megállják a helyüket. (1052. old.)

ELIDEGENEDÉS-FEJEZET

I. Nem értünk egyet a fejezet *alapkoncepciójával*: a fejezet szerint az elidegenedés (pontosabban az elidegenedések) kifejezetten csak az egyedre vonatkoztatott, tk. személyiségelméleti, nem pedig történetfilozófiai kategória. (Éles ellentétben mind a Der junge Hegel utolsó fejezetében, mind pedig a Marx-tanulmányban* kifejtettekkel.) Az Ontológia fejezetében az elidegenedés csak annyiban össztársadalmi jelenség, amennyiben meghatározott társadalmakban az egyedek többsége a legtöbb vonatkozásában elidegenedett életet él. A Német ideológiának az elidegenedésre vonatkozó passzusai, amelyek ellentmondanak az elidegenedés ilyen, az egyedre vonatkoztatott interpretációjának, nincsenek is megemlítve a fejezetben. A Német ideológiából világos, hogy Marxnál az elidegenedés nem különböző negatív jelenségek „gyűjtőfogalma”, hanem az eddigi történelem fő mozzanata: „Saját termékünk dologi hatalommá szilárdul felettünk, kinő ellenőrzésünk alól, keresztülhúzza várakozásainkat, semmivé teszi számításainkat”. — Ugyancsak a Német ideológia teszi első ízben egyértelművé, hogy a társadalmi munkamegosztás és az elidegenedés az érett Marx szerint is az eddigi történelem egymástól elválaszthatatlan mozzanatai. A fejezet azonban a munkamegosztás problémakörét egyáltalában nem tárgyalja. Szeretnénk Lukács elvtárs figyelmét felhívni arra, hogy Marx tanulmányában az elidegenedést annak ellenére nem az egyedre vonatkoztatottan tárgyalta, hogy ott Marx fejlődését csak az Ökonómiai-filozófiai kéziratokig követte nyomon, ahol pedig az elidegenedést Marx még ha nem is az egyedre vonatkoztatottan, de elsősorban az egyed szempontjából tárgyalja.

Természetesen a fejezetben kiemelt probléma, az emberi képességek és a személyiségfejlődés diszkrepanciája az elidegenedésből származó jelenség, hogy úgy mondjuk, az elidegenedés közvetítési módja. De Marxnál nem egyugyanazon egyed képességei és személyisége közötti diszkrepanciáról, hanem az emberi *nem* objektiválódott *képességeinek* fejlődése és az egyedek személyiségének (és képességeinek, a kettő ugyanaz) az elszegényedéséről van szó.

Az alapkoncepció következményeként Lukács elvtárs az elidegenedés elleni harcot azonosítja az elidegenedés szubjektív vetületei ellen folytatott harccal, amit viszont — s ezzel ismétcsak nem tudunk egyetérteni — minden egyes egyén önmaga elidegenedése elleni harcával azonosít. Szerintünk is fontos mozzanat — az elidegenedés világán belül is — a harc az elidegenedés személyiségtorzító stb. hatásai ellen. De az nem a saját elidegenedésem ellen folytatott harc. Lukács elvtárs — mindenekelőtt az első pontban — odáig megy, hogy azt állítja: az egyén, a konkrét társadalmi szituációtól függetlenül is képes lehet saját elidegenedéseinek felszámolására. Ez azonban csak az elidegenedés tudati felszámolását jelentheti.

*Lukács: „Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx (1840–1844)”. Első megjelenés: 1954.

II. Két kategória vonatkozásában alapvető fogalmi tisztázatlanságokat érzünk:

1. A *nembeliség*. Sem a magánvaló, sem a magáértvaló nembeliség kategóriájának nem világos a tartalma. Mindkét esetben úgy tűnik, mintha a kategória az emberi nemre, sőt magára a történelmi folyamatra, ugyanakkor azonban az egyes emberi egyedekre is alkalmazható lenne. A magánvaló nembeliség a történelmi folyamat vonatkozásában jelenteni látszik a feltartóztatathatlan ökonómiai fejlődést (ld. pl. 1132. old.), szemben a magáértvaló nembeliséggel, amelyik az erre épülő tudatosságot, tudatos objektivációkat jelenti (?), míg az egyed vonatkozásában a magánvaló nembeliség a partikularitást jelenti, szemben a magát az ügynek szentelő nem-partikuláris egyeddel, a magáértvaló nembeliséggel. Egy helyütt pl. a művésznek mint emberi egyednek magánvaló és magáértvaló nembeliségéről beszél (1130. old.).

2. Az *eldologiasodás*. Szintén nem világos, hogy mit jelent. Úgy tűnik, hogy – akár csak az Ideológia-fejezetben – a folyamatból való kilépés, a folyamatszerűség megmerevítése, ugyanakkor azonos a hamis tudattal, az árufetiszmussal stb. is.

III. Nem értünk egyet azzal, hogy az elidegenedés megszüntetését a szocialista forradalom „melléktermékének” tekinti. Marx-tanulmánya, a Demokrácia-brosúra stb. arra a szerintünk helyes koncepcióra épülnek, hogy a kommunizmus alapvető momentuma az elidegenedés megszüntetése, minthogy kommunizmus egyenlő elidegenedés-mentes társadalom, elidegenedés-mentes, igazi történelem. Különben politikai elemzéseiből több helyütt itt is kiviláglik, hogy a jelenkor forradalmi mozgalmi már kifejezetten az elidegenedés ellen irányulnak.

TUDOMÁNYOS EMLÉKÜLÉS ANTONIO GRAMSCI HALÁLÁNAK 40. ÉVFORDULÓJA ALKALMÁBÓL

1977. május 9-én az ELTE Bölcsészettudományi Karán az Olasz Tanszék szervezésében, más egyetemek és tudományos intézetek kutatóinak részvételével, tudományos emlékülést tartottak Antonio Gramsci halálának 40. évfordulója alkalmával. Az itt elhangzott előadásokból közöljük: Köpeczi Béla, Rózsa Zoltán, Fogarasi Miklós, Sárközy Péter, Takács József és Szabó Tibor előadásait.

Az első Gramsciról való magyar híradás Szauder József nevéhez fűződik, aki az „Eszttétikai Szemle” 1948-as évfolyamában hívta fel a magyar tudományos közvélemény figyelmét Antonio Gramsci Crocéról adott marxista kritikájára, rámutatva, hogy „Gramsci marxizmusa a marxizmus–leninizmus volt”, és hogy az OKP vezetője börtönírásaiban az egész itáliai–európai politikai, illetve szellemi élet átfogó bírálatára törekedett. Gramsci írásainak magyar nyelvű közlése nem követte hasonló gyorsasággal az első híradást. A „Börtönlevelek” 1949-es szerény válogatása (Komját Irén, Szikra) és Lombardo Radice–G. Carbone Gramsci életrajza (Szikra, 1952) után 1965-ig váratott magára az első magyar nyelvű Gramsci válogatás. A Kossuth Kiadó Esztétikai Kiskönyvtár sorozatában megjelent „Marxizmus–kultúra–művészet” (szerk.: Rózsa Zoltán, bev. Sallay Géza) c. kötet a reveláció erejével hatott a magyar szellemi közéletre, nagy kritikai visszhangot váltva ki. Az első válogatást újabb fordítások követték: 1970-ben a „Filozófiai írások” (Kossuth, szerk. és bev. Huszár Tibor), 1974-ben börtönlevelek bővebb válogatása (Kossuth, szerk. és bev. Komját Irén), míg hosszabb Gramsci-cikkek kerültek publikálásra a Gondolat Könyvkiadó „Olasz marxista filozófusok írásaiból” (szerk. és bev. Huszár Tibor) és „A szocialista realizmus” (szerk. és bev. Köpeczi Béla) c. antológiáiban.

A 40. évforduló tiszteletére most jelent meg a Magyar Helikon sorozatban „Az új fejedelem (jegyzetek Machiavellihez)” c. kötet Betlen János fordításában és utószavával. Gramsci írásai tehát már magyar nyelven is kezdenek közkézen forogni, ha a magyarországi Gramsci-irodalom nem is látszik lépést tartani a hetvenes évek egész világra kiterjedő megélénkülésével. A köteteket bevezető előszavakon és néhány szakfolyóiratban megjelent kisebb tanulmányon túl (lásd „A Gramsci-irodalom bibliográfiája”, Szabó Ervin Könyvtár, 1971) csak az egyes publikációkat követő publicisztikai lelkesedést lehet említeni, illetve a kritikai irodalomban a Gramsci-hivatkozások megnövekedő számát, melyek azonban nem mindig tükrözik az eredeti szövegek környezet szellemét. Ezért is vállalkozott az ELTE BTK Olasz Tanszéke arra, hogy a 40. évforduló tiszteletére, világszerte megrendezett ülésszakok sorában, ha szerényebb körülmények között is, a tanszék munkatársainak és a magyar Gramsci-irodalom képviselőinek részvételével egész napos tanácskozást szervezzen, melyen elsősorban Gramsci életművének azon oldalait elemezte, melyek a hazai irodalomban ez idáig még nem nyertek behatóbb megvilágítást.

GRAMSCI ÉS A MAGYAR TANÁCSKÖZTÁRSASÁG

RÓZSA ZOLTÁN

Antonio Gramsci 28 éves, amikor a Magyar Tanácsköztársaság létrejött az egész nemzetközi munkásmozgalom számára előbb a nagyszerű reményt jelentette, majd megdöntése után a szenvedélyes és kritikus viták sorát indította el.

Azok a fiatal értelmiségiek, akik Torinóban – ebben a háború alatt hirtelen óriássá nőtt és a legjelentősebb proletariátussal rendelkező modern ipari centrumban, az olasz Szentpétervárott – már egyetemi tanulmányaik során barátságot kötöttek és akik a szocializmussal és annak élcsapatával az ipari munkássággal kötötték össze sorsukat, a magyar eseményeket rendkívüli érdeklődéssel figyelték.

Ez a csoport az Olasz Szocialista Párton belül egyike volt azon baloldali frakcióknak, amelyek az Októberi Forradalom hatására a legkövetkezetesebben harcoltak a reformista erők ellen azzal a szándékkal, hogy az olasz proletariátust és akkori pártját, a Szocialistát, a Kommunista Internacionálé és a lenini eszmék számára megnyerjék.

Antonio Gramsci, Palmiro Togliatti, Umberto Terracini és Angelo Tasca alkotta ezt a csoportot, és részben belőlük került ki az Olasz Szocialista Párt torinói vezetősége is. Szenvédeyiesen tanulmányozták, elemezték az Októberi Forradalom eseményeit, de különösen a munkásosztály vezető szerepét, valamint az új típusú államot és intézményeit: a szovjeteket.

Am mögöttük is már nem kevés harc és harci tapasztalat volt. Az 1917-es torinói augusztusi felkelés, amelynek leverése során több mint 50 munkás életét oltották ki, radikalizáló hatással volt e fiatal értelmiségi szocialistákra. Közülük éppen ezen események nyomán Gramsci a „Grido del Popolo” (A nép kiáltása) című lapban, amelynek szerkesztője lett, élesen fellép a Szocialista Párt azon elemei ellen, akik a társadalom graduális fejlődését féltették a „barrikádszocializmus” veszélyeitől.

„Mi – írja – szolidárisak vagyunk a fiatal erőknek e hatalmas, új kitörésével és nem tagadjuk meg azt, amit a filiszteusok hibának neveznek... A proletariátusnak nem a külsőségeket szajkózó prédikátorokra, nem a szavak hideg alkimistáira van szüksége, hanem megértésre, intelligenciára és szeretetteljes szimpátiára.” („Analogie e metafore”, aláírás nélkül, „Grido del Popolo”, a. XXII. u. 688, 1917. X. 15.)

Az érzelmi azonosulás e fiatalos romantikus hangját egy hónappal később felváltja a teoretikus Gramsci egyik igen jelentős és rögtön távlatokat nyitó elméleti írása az Októberi Forradalomról az „Avanti” 1917. nov. 24-i számában. Címe: „Forradalom a Tőke ellen”: ahol a „Tőké”-re való hivatkozás természetesen Marx fő művének szociáldemokrata, determinista értelmezőire vonatkozik, akik azt állították, hogy a szocialista forradalom a kapitalizmus legmagasabb fokát elért államokban fog először győzni. Azt fejtegeti, hogy a bolsevisták tettekben haladták meg a marxizmus mechanikus és determinista értelmezését, amely a szociáldemokrata tradíció sajátja azáltal, hogy éppen abban az országban vitték győzelemre a szocialista forradalmat, amely Európa legelmaradottabb országa volt. (Vö: „La rivoluzione contro il Capitale”; „Avanti”, 1917. nov. 24. A „Scritti Giovanili” kötetben, 149–153.)

A fiatal Gramsci szerint ugyanis a tények felülkerekedhetnek az ideológiákon, a pseudoelméleteken. Gramsci számára az Októberi Forradalom e kivételes, „anti-

dogmatikus” győzelme éppen a marxizmus igazi lényegi restaurációját jelentette – miként ezt Umberto Terracini visszaemlékezéseiben írja: „Gramsci szerint a marxizmus azok számára, akik abban magukra ismernek, nem a dogmatikus állítások komplexuma kell hogy legyen, hanem élő és éltető eszme.” (Umberto Terracini: Ricordi e riflessioni di un rivoluzionario professionale, Belfagor 1976. V. 31.)

Gramsci tehát nagyon fiatalon birtokában volt mindazon eszmei-politikai fegyvereknek, amelyek őt oly markánsan megkülönböztették a kortárs szocializmus sok képviselőjétől. Megvetette a konformizmust, a monolitizmust, a felszentelt szövegek szürke ismételtetését, és egyaránt igyekezett elhatárolni magát, és tevékenységén keresztül a munkásosztályt, mind az ultrabalos maximalista, mind a reformista evolucionista elméletektől.

A politikai tevékenységet, akciót, a nevelő és kulturális tevékenységtől nem tudta és nem is akarta elválasztani. E tekintetben mintha az olasz forradalmárok nagy risorgimentóbeli nevelőjének, Mazzininak gondolatait aktualizálná, fogalmazná újra, akinek egyik alapvető tézise éppen a *pensiero ed azione*, a gondolat, azaz eszmei nevelés és a cselekvés egysége volt.

Nem véletlen tehát, hogy amikor e torinói baloldali értelmiségi csoport szükségesnek tartotta eszmei befolyását a Szocialista Párt hivatalos lapján kívül, azzal mintegy polemizálva is kifejteni megalapítva 1919. május 1-én a „L’Ordine Nuovo” c. folyóiratukat, alcímnek a fejléc alá a következőket írják: „Rassegna di Cultura Socialista” (A Szocialista Kultúra Szemléje).

A lap tulajdonképpen a torinói üzemi tanácsok lapja, azoké a tanácsoké, amelyeknek megszervezésében Gramscinak döntő szerepe volt, és amelyek a szovjetek autonóm fejlődésű olaszországi változatának tekinthetők. Gramsci ezen új típusú üzemi tanácsokban látta annak lehetőségét, hogy a szindikalista beállítottságú, régi típusú, csak a gazdasági küzdelmekre koncentráló szakszervezeteket meghaladva, a munkás-önigazgatás sajátos tömegszervezetei jölessenek létre. Vitális kérdés volt ez az akkori forradalmi olasz politikai helyzet gyakorlata szempontjából, de elméletileg is. A „L’Ordine Nuovo”-ban Gramsci éppen ezt a politikai gyakorlat sikeréhez szükséges elméleti és agitációs munkát végzi el. Spriano írja az *Olasz Kommunista Párt* (a továbbiakban: ÖKP) *történetében*, hogy Gramsci elve az volt, hogy „a proletármozgalomnak a forradalomhoz vezető úton meg kell találnia saját kifejezési formáit és létre kell hoznia saját intézményeit. A lenini ihletés abban a meggyőződésben van, hogy az új rendért, a polgári állam gépezetének szétzúzásáért folytatott harc – még a hatalom megragadása előtt – az új állami gépezet fogaskerekeinek létrehozásával kell hogy kezdődjék, és e harcnak az üzemi proletariátus – mint termelő – kell hogy a fő kezdeményezője legyen.” (P. Spriano: „Storia del Partito Comunista Italiano”, I, Einaudi, 49.)

Gramsci és a „L’Ordine Nuovo” meglehetősen egyedül állt ezen elvek hirdetését illetően. A lap példányszáma is igen kicsi: az 1919. augusztus 2-i számban maga Gramsci említi, hogy összesen 2000 példányban jelenik meg, ebből 1100-at Torinóban adnak el („L’Ordine Nuovo”, Cronache VI. 447–448) és még 1920 elején is csak összesen 4500 példányban adják ki („L’Ordine Nuovo”, Cronache XXIV. 472–473.).

A L’Ordine Nuovo csoport viszonylagos elszigeteltsége – és ezt a tényt Gramsci később kritikusan emlegeti – (vö. U. Terracini, i. m. 281.) abból eredt, hogy ekkor

még nem vállalkoztak erőteljesebb agitációra a Szocialista Párt és vezetői ellen, mivel féltek az esetleges pártszakadástól és attól, hogy kizárhatják őket a párt soraiból.

A szakítás gondolatát, az önálló OKP létrehozását — egyéb tényezők mellett — azután éppen a magyar események, a magyarországi szociáldemokrata vezetők és szakszervezetek reformista, a forradalmat, a proletárdiktatúrát hátbatámadó magatartása érlelte meg.

A „L'Ordine Nuovo” érdeklődése ekkor — írja P. Spriano — éppen — a nyílt szakítást elkerülendő — a már említett munkásnigazgatási kérdések mellett főleg a III. Internacionálé és az általa kiváltott internacionalista mozgalmak felé irányul, és az olasz belpolitika viszonylag háttérbe szorul. (Vö. Spriano, i. m. 49. és vö. U. Terracini, i. m. 250–252.)

Az elvi értékelésre később, az Internacionálé 1923-ban tartott kibővített VB. ülésén került sor igen szenvedélyes formában (vö. „La costruzione del Partito Comunista”, Appendice I, 453.), de ez már nem a jelen felszólalás tárgya.

A Magyar Tanácsköztársaságról szóló cikke keletkezésének eszmei hátterét vázolja az előzőekben rámutattunk arra, hogy azok 1. az internacionalizmus és 2. az olasz belső forradalmi helyzet sajátosságainak (a reformizmus, szindikalizmus leküzdésének) perspektívájából születtek.

Harmadik szempontként az olasz burzsoá liberális külpolitika bírálatát és elemzését kell emlitenünk. A cikkek munkásmozgalmi vonatkozásain túl ugyanis igen fontosnak tartom azok sajátosan külpolitikai vonásait, utalásait, sőt a kérdés ilyen külpolitikai megközelítésének történelmi módszerét is.

Olaszország sajátos helyet foglalt el a győztes antanthatalmak között általában és a Magyar Tanácsköztársaságot illetően, speciálisan.

Olaszország a győztesek közt „vesztesnek” érezte magát, amennyiben a Párizsi Békekonferencia nem teljesítette azt a régi óhaját, hogy az Adria végre olasz tengerré, olasz hatalmi bázissá váljék. Különösen Fiume és Dalmácia megszerzéséért indított harcot az Orlando miniszterelnök és Sonnino külügyminiszter által vezetett olasz diplomácia.

Amikor Olaszország belépett a háborúba Ausztria–Magyarország ellen, az olasz liberális burzsoázia részben felújította és vallotta Cesare Balbo (1789–1853) külpolitikai elméleteit és risorgimentális szövegeket hangoztatott. Az első világháborút a Risorgimento utolsó fázisának tüntették fel, ami hivatva lesz felszabadítani a még osztrák uralom alatti területeket.

Az olasz liberálisok, a Balbo „Speranze d'Italia” című könyvében kifejtett elveknek megfelelően más népek rovására, főleg a balkáni szlávok rovására vélték megvalósítani az olasz függetlenséget. Nem akarták az osztrák birodalom bukását, különösen nem annak széthullását (az európai egyensúly miatt), csak azt, hogy Ausztria kivonulva Itáliából, kárpótlásul a Balkán és a Fekete-tenger felé terjeszkedjék és mintegy védőfalat húzzon a szlávok és Itália közé.

Amit az olasz külpolitika vezetői nem láttak előre, az az volt, hogy a Monarchia darabjaira hullik szét, és hogy helyét délen egy új állam, Jugoszlávia foglalja majd el, igényt tartva az Adria keleti felére. Az olasz burzsoázia, amely a Habsburg-birodalom népeinek nemzeti mozgalmairól egyszerűen nem vett tudomást, most az új helyzetben menteni igyekezett a menthetőt, ahogy tudta.

Amikor a párizsi értekezlet elismeri az új szerb-horvát-szlovén államot, „megcsonkított győzelemről” beszélnek és mindenáron való változást követelnek, akár egy

Jugoszlávia vagy Görögország elleni háború árán is. A felszított nacionalista hangulatot a belpolitikában természetesen jól lehetett kamatoztatni, és amint Kis Aladár írja: „éles támadást lehetett indítani mindazon belpolitikai irányzatok – szocialisták, katolikusok, baloldali liberálisok – ellen, amelyek nem törekedtek a „megcsönkített győzelmet” annexiós politika árán helyrehozni, vagy ezt az annexiós politikát egyenesen akadályozták”. (Kis A.: „Olaszország története”, Tankönyvkiadó, Budapest 1974, 134.)

Orlando miniszterelnök végül is lemond, és 1919. június 28-án Nitti lett az új miniszterelnök. Az elemi erejű munkás- és parasztmozgalmak arra kényszerítik Nittit, hogy egy sor jelentős reformot vezessen be és a külpolitikában is korrigálja az előző vezetés élesen kommunistaellenes beállítottságát. Visszahívják a szovjet-oroszországi intervencióban résztvevő olasz egységeket. Szovjet-Oroszország és a Magyar Tanácsköztársaság védelmére szervezett hatalmas sztrájk pedig (1919. július 20–21-én) arra kényszeríti Nittit, hogy a parlamentben is bejelentse: Olaszország nem vesz részt semmilyen katonai akcióban Szovjet-Oroszország és a Magyar Tanácsköztársaság ellen. (Vö. Kis Aladár, i. m. 132–137.)

A budapesti antantmisszióban viszont igen aktívan, tényleges súlyukon túl vettek részt az olasz tisztek, de különösen a május 12-én Budapestre érkezett Romanelli ezredes, akit Gramsci a „forradalom Rasputinjának” nevezett. A Magyar Tanácsköztársasággal szembeni tapintatos olasz magatartás az olasz külpolitika francia és kisantant ellenességének következménye. Ez természetesen az 1867-es kiegyezés után hirtelen elhidegült olasz–magyar kapcsolatok ártértékelését is jelentette.

„Romanelli feladata főleg az volt, hogy hosszú távra kiépítse a magyarországi olasz befolyást, olyan külpolitikai megfontolások alapján, amelyek a húszas években is érvényben voltak. A Tanácsköztársaságot átmeneti jellegűnek tartotta ugyan, de a májusi helyzetben az egyedüli tárgyaló partnernek.” („Magyarország története, 1918–1919, 1919–1945”, Akadémiai Kiadó, Bp. 1976, 293.)

Az olasz külpolitika, és ezt Gramsci világosan látja, arra számított, hogy a Magyar Tanácsköztársaság vagy bármilyen más magyar kormány, a területi megfontolások miatt Olaszország természetes szövetségese lehet, a balkáni szlávellenes olasz politika függvényében. Ha kommunista úgy, hogy segíti a délszláv kommunista mozgalmat és ezzel gyengíti az új burzsoá királyságot, ha konzervatív-nacionalista, irredentizmusa területi aspirációi miatt.

Gramsci már akkor, 1919. augusztus 9-én, tehát néhány nappal a forradalom bukása után a „Magyar Tanácshatalom” (Il Soviet ungherese) c. cikkében így jellemezte az olasz külpolitikát: „A tanácshatalmat Franciaország csatlóshadseregei nem döntötték meg rögtön, mert Olaszország és Amerika szembehelyezkedtek. Különösen Olaszország tiltakozott, mivel érdeke volt egy olyan állam léte Szerbia határainál, amely vagy katonailag, vagy forradalmi propaganda terjesztésével a szerb-horvát-szlovén állam létét fenyegeti. Az olasz újságok... gyakran rokonszenvvel beszéltek a magyar Vörös Hadsereg tetteiről: a francia lapok viszont közölték, hogy a Vörös Hadsereg szervezésében olasz tisztek is részt vettek, és hogy sok olasz lőszerszállító vonat Magyarországon kötött ki... Természetesen az olasz kormány a szent egoizmus tiszta céljait követte, és Romanelli ezredes a forradalom Rasputinjának szerepét töltötte be. Ő a kommunisták „barátja” volt, de még inkább az Adriai-tenger kikötőire pályázó milánói és genovai fegyvergyárosok és kapitalista vasiparosok hűségese szolgálja.

A Magyar Tanácsköztársaság elestének hírével együtt közölték azzal a hírrel, hogy Fiume és Dalmácia problémáját a párizsi konferencia végre megoldotta: az olasz kormánynak immár nem volt szüksége Magyarországra; a románok és a csehek előretörhettek. De a románok katonai erőfeszítése nem lett volna elegendő; az olasz és amerikai Rasputinok belülről bomlasztottak.” (Il Soviet ungherese; „L’Ordine Nuovo”, 1919. aug. 9.)

A Gramsci két írását a Magyar Tanácsköztársaságról (az előbb idézett „Il Soviet ungherese” (A Magyar Tanácskormány) – 1919. augusztus 9. – és az „I sindacati e la dittatura” (A szakszervezetek és a diktatúra) – 1919. október 11. – címűeket) magyar nyelven először Kis Aladár tette közzé a „Párttörténeti Közlemények”, 1962/3. számában (124–132.). De Gramsci nem csupán e két említett cikkében foglalkozik a Tanácsköztársasággal. Még két írását kívánom megemlíteni, amelyeknek publikálása magyarul ugyanolyan aktuális és izgalmas, mint a fentebb említettek, és ugyanazon okok miatt. Kortársi frissességűek, nem manipuláltak és dokumentum erejűek. Az egyik a „La Controrivoluzione” (Az ellenforradalom), amely szorosan kapcsolódva az előző két cikkhez, mintegy bevezeti azokat időben (La Controrivoluzione; „L’Ordine Nuovo”, 1919. május 15.), valamint a történelmi távlatok, előzmények és analógiák felvázolásában.

A másik cikk, helyesebben tanulmány a „l’Unità”-ban jelent meg 1926. február 24-én „Cinque anni di vita del Partito” (A párt életének öt éve címmel). („La costruzione del Partito Comunista, 1923–1926”, Einaudi, 1971, 89–109.)

E tanulmány, amely az 1926-os lyoni III. olasz pártkongresszus munkáinak elemző ismertetése, már bizonyos perspektívából tekint vissza az olasz párt történetére és a *Magyar tapasztalatok jelentősége* című fejezetben a Tanácsköztársaságra. Gramsci véleménye itt a legkiérleltebb, legátfogóbb és a legkritikusabb, de egyben a legönkritikusabb is.

„Az Ellenforradalom” című cikke, amely mint mondtuk, mintegy bevezeti a többi, a Magyar Tanácsköztársaságot érintő írását, jó példája a gramsci alkotó, elemző és vitázó módszer komplex voltának. A „L’Ordine Nuovo”-ban Gramsci nevelni, felvilágosítani akart, és ezért írásai általában bővelkedtek történeti, kultúrtörténeti ismeretekben is. Egy-egy jelenséget tehát több oldalról világított meg és ha tehette nem riadt vissza a történelmi analógiák felvázolásától sem.

E cikke is általában az 1848-as és 1919-es európai események, forradalmak és reakciók ellenforradalmak közötti összefüggéseket elemzi, mégis éppen a két forradalmi helyzet közötti belső kapcsolatok, hasonlóságok, szükségszerűségek feltárásával, *specifikusan* a Magyar Tanácsköztársaság helyzetét és problémáit már akkor olyan történeti távlatba helyezi, ahogyan azt mai történetírásunk és propagandánk is teszi.

Így ír: „Az 1919-es proletárforradalmak ellenségei reakciós koalíciót hoztak létre, amely mintegy újjáteremti a mai Európában az 1848-ban meglevő egyensúly főbb vonásait, amely egyensúly azon év (1848) félproletár forradalmi ellen létrehozott koalíciónak eredménye.”

Majd így folytatja: „1848-ban a reakciós koalíció a cárok Oroszországa körül szerveződött . . . Miután megdőlt a cári Oroszország és a Szovjet Köztársaság lépett helyébe, a mai koalíció Franciaország körül szervezkedik. Poroszországot kivéve a reakciós egyensúly általános arculata ma szimmetrikusan ellentétes a 48-ashoz képest. Franciaország a

forradalmak tűzfészke, a kapitalizmus védőbástyájává lett, Csehország és Lengyelország a csatlósai Poroszországgal, Finnországgal és Romániával egyetemben. Lengyelország gátolja az Orosz Szovjetek és a porosz kommunisták között létrejött kapcsolatot, Csehország és Románia a Magyar Szovjeteket fenyegetik. Oroszországban, Magyarországon, Bajorországban a proletárforradalmak azonnali sikere attól függ, hogy milyen gyorsan erősödnek meg, milyen gyorsan bénítják meg (még mielőtt meghódítanák) az államot Poroszországban, Romániában, Csehországban és Lengyelországban az ottani kommunista erők.”

A két forradalmi szovjetállamot, az orosz és a magyart támogató és internacionalista összefogást sürgető állásfoglalása – láthatjuk – nem elvont és nem absztrakt. A történelem realitásából és saját, már régebben kifejtett elméletéből indul ki. (A hatalom megragadása előtt, a kettős hatalom időszakában kell kiépíteni a proletariátus saját intézményeit, hogy a burzsoá államot azután alapjaiban dönthessék meg.)

Logikus az a konklúziója is, amelyet szintén már kifejtett, 1917-ben, hogy ti. mennyire ostoba – ebben a helyzetben – „az orosz kommunistákat ért kritika, amiért ők akkor szereztek meg a hatalmat, amikor az orosz civilizáció még nem volt ‘érett’ a szocializmusra. A kritika azért ostoba – írja –, mert az egész földön egyidőben bekövetkező forradalom utópista felfogásán alapul.”

A Tanácsköztársaság leverését közvetlenül követő cikke a „Magyar Tanácshatalom” (1919. aug. 9.) tulajdonképpen a magyar forradalom egyik első, külföldön publikált értékelésének tekinthető. Gramsci kivételes szellemi képességeit, politikai érzékenységét dicséri, hogy nagyobb történeti távlat nélkül is állításai, elemzései mennyire helytállóaknak bizonyultak.

„A proletariátus diktatúrája túl rövid ideig tartott ahhoz, hogy fennmaradásának és fejlődésének feltételeit megteremtse: létrejöttét *különböző*, nagyrészt a *munkásmozgalmon kívüli* tényezők tették lehetővé. (Kiemelés tőlem – R. Z.) Bukását e tényezők csökkenése és magán a munkásmozgalom vezetőin belül megnyilvánuló ellentétek okozták. Gróf Károlyi lemondásával a magyar burzsoázia feladta a hatalmát a kommunistáknak engedve át a kormányt: az adott körülmények között csak a kommunisták adhatták vissza a vereségtől demoralizált katonák harci kedvét és csak ők tudták rávenni a munkásokat arra, hogy fegyvert fogjanak a nemzeti határok védelmére, megvédvén egyben a forradalmat is azon eszme jegyében, hogy visszafoglalván a csehek, jugoszlávok, ukránok és a románok által elfoglalt területeket, majd kiterjeszthetik a forradalom hatalmát.”

Felismerte azt is, ami a Tanácsköztársaság egyik nagy problémája volt, hogy ti. internacionalista elképzelései és a világforradalom egyidejű kitörésébe vetett hite ellenére, nagyon hamar rákényszerült, éppen a forradalmi vívmányok érdekében, nemzeti jellegű háborút folytatni a kisantant államaival. Olyan feladat volt ez, amelyre – meg kell vallanunk – az akkori vezető réteg nem volt sem politikailag, sem katonailag eléggé felkészülve. (Ez utóbbi tényre mi sem jellemzőbb, hogy a Monarchia volt tisztjeinek – akik éppen a nemzeti határok védelmére voltak hajlandók az együttműködésre – milyen döntő szava volt a katonai események alakulásában.)

Gramsci e kérdést is világosan látja; így ír: „A tanácshatalom Magyarországon nemzeti jelleggel jött létre, erőforrásai legnagyobb részét arra kellett fordítania, hogy megoldja a nemzeti határok problémáját és ezért nem volt képes és nem is volt ideje arra, hogy

megteremtse saját állami szerveit, valamint arra, hogy felébressze az igazi kommunista lelkiületet a munkások és a parasztok körében.”

„A szakszervezetek és a diktatúra” című cikkében Gramsci már nem az előző történeti, külpolitikai hírt kommentáló baloldali újságíró szemszögéből vizsgálja a Tanácsköztársaság bukásának okait, hanem egyetlen és az olasz munkásmozgalom számára vitális szempontból: a szakszervezetek és a proletárdiktatúra kapcsolata szempontjából.

Megállapítja: „a magyar tanácsrendszer bukásának egyik fő oka a diktatúra és a szakszervezetek ellentéte volt, mivel a szakszervezetek, ha nem is nyíltan, a diktatúra megbuktatására törekedtek, mindvégig a forradalom bomlasztói voltak és szüntelenül csüggedést, gyávaságot szítottak a munkások és a vöröskatonák között.

A magyar tanács hatalomban a szakszervezetek minden alkotó munkától tartózkodtak. A szakszervezeti funkcionáriusok politikailag államot építettek ki az államban és folytonos akadályt gördítettek a diktatúra elé.”

A tanulságok az olasz proletariátus számára kézenfekvőek, de egyben indirekt kritikát is jelentenek a Tanácsköztársaság vezetői, különösen a kommunista vezetők felé. Így folytatja: „A Kommunista Párt feladata a diktatúrában tehát a következő: hathatósan és véglegesen uralkodó osztállyá kell szervezni a munkások és parasztok osztályát, ellenőrizni, hogy az új állam szervei valóban forradalmi munkát végezzenek és lerombolják a magántulajdon elvével járó régi jogokat és kapcsolatokat. De ezt a tevékenységet egyidejűleg alkotó, termelő és pozitív munkának kell követnie. Ha ez a munka sikertelen, hiábavaló a politikai hatalom, a diktatúra nem képes fennmaradni: semmilyen társadalom nem létezhet termelés nélkül, legkevésbé a diktatúra. . .”

Ezen három említett cikkében Gramsci egy igen fontos és a Tanácsköztársaság történetében oly kényes kérdést nem érintett. Ti. a Kommunisták Magyarországi Pártja és a Magyarországi Szociáldemokrata Párt fúziójának kérdését. Leninnek is bizonyos fenntartásai voltak az egyesülést illetően. Kun Bélához intézett szikratáviratában, március 23-án, nyíltan felteszi a kérdést: „Kérem közölje, milyen tényleges biztosítékai vannak arra vonatkozóan, hogy az új magyar kormány valóban kommunista, nem pedig csak egyszerűen szocialista, azaz szociáláruló kormány lesz. . . Mit jelent az a valóságban, hogy a szocialisták elismerik a proletariátus diktatúráját?” (Lenin Összes Művei 38, 2. kiadás Bp. 1973, 208.)

Gramsci és az Olasz Szocialista Párt forradalmi frakciói, a L'Ordine Nuovo és a Bordiga-féle csoportok a kérdést igen fontosnak tartották, és az OKP 1921. januári megalakításában, a Szocialista Pártból való kiválásában a magyar egyesülés sikertelensége, a kommunista vezetés feloldódása (ahogy később 1926-ban írja) a szociáldemokrata többségben, igen fontos szerepet kapott. „Figyelmeztetés volt ez – írja P. Spriano – minden más ország számára, amely megerősítette a bolsevistákban azt a meggyőződést, hogy a jobboldallal való szakítás mindig meg kell hogy előzze a hatalom megragadásának kísérletét.” (P. Spriano, i. m. 21.)

E kérdésre konkrétan, a már említett negyedik cikkében, az OKP öt évére visszatekintő tanulmányában tér vissza. Itt megtörténik a lenini eszmékhez való következetes visszatámaszkodásán keresztül, mind a saját, mind az OKP önkritikája is.

Megállapítja, hogy hibás volt a két magyar munkáspárt egyesülésének tényét *általában elvetni* és nem figyelni arra, amit Lenin hangoztatott, hogy ti. szükség van az egyesülésre, csak hogy egy dialektikus fejlődési szakaszon keresztül. Majd így folytatja: „Magyar-

országon hiba volt a független kommunista szervezetet a hatalom megragadása pillanatában szétrombolni és feloldani a sokkal szélesebb és amorfabb szociáldemokrata csoportosulásban, amely nem tudta nem visszaszerezni domináns szerepét. Magyarország számára is azt a vonalvezetést fogalmazta meg Lenin, amit a mi régi pártunk számára: szövetség és nem fúzió a szocialistákkal. A fúzióra majd később kerül sor, akkor, amikor a kommunista csoportosulás vezető szerepe sokkal szélesebb alapokon már kifejlődött a pártszervezetekben, a szakszervezetekben, az államapparátusban . . . ” („La costruzione del Partito Comunista”, Appendice I. 91.)

E négy cikkel kívántunk foglalkozni, amelyeknek tanulságai a hazai történetírásunk és a magyar munkásmozgalom története szempontjából — úgy véljük — nem elhanyagolhatók. De túl ezen a kézenfekvő konklúzión, e cikkek bepillantást engednek a Lenin utáni legjelentősebb marxista gondolkodó politikai fejlődésrajzába is. És e tekintében, úgy véljük, ellentétben az általános olasz felfogással, Gramsci eszméi igazi érettségüket nem csak a börtönévek kényszerű magányában érték el. Nem csak a visszaemlékezések, az át- és újragondolások, a „Börtönfüzetek” Gramscija a feltétlen példa. Már az, az 1917–19-es eseményeket oly autonóm fölényrel, oly nagy kulturális, politikai és emberismerettel elemző fiatal Gramsci is.

IRODALMI NYELV ÉS NYELVJÁRÁS ANTONIO GRAMSCI FELJEGYZÉSEIBEN

FOGARASI MIKLÓS

Antonio Gramsciról olvasva, hallva, ma általában és teljes joggal a nagy olasz marxista-leninista ideológusra, filozófusra, politikusra gondolunk, az Olasz Kommunista Párt egyik megalapítójára. Bár műveiből kiviláglik az olasz nyelv kérdései iránti érdeklődés, kevesen tudják, hogy a húsz-huszonegy éves Gramsci, ki 1911-ben egy ösztöndíj segítségével be tud iratkozni a torinói egyetemre, a következő évben már kitűnik a nyelvészet tanulmányozásában, és bár 1915-ben kénytelen abbahagyni egyetemi tanulmányait, 1918-ig nem mond le arról a szándékáról, hogy nyelvészetből doktoráljon. Erről tanúskodik, egyebek között, az „Avanti”-ban 1918. január 29-én megjelent cikke. A nyelvészet útján Matteo Bartoli irányította, aki feladatul tűzte ki számára a szárd nyelvjárás néhány kérdésének kutatását. Az a Bartoli, aki Gilliéron után megalkotta, de csak később, a húszas évek közepe táján, a „neolinguistica” nyelvföldrajzi módszerét (1925). A tízes években és azt megelőzően a negyven-negyvenöt éves Bartoli (1873–1946) mint a neogrammatikus Meyer-Lübke tanítványa és a nyelvtörténet, valamint a nyelvjáráskutatás első és kiemelkedő olasz tudósának, Ascolinak követője, még természetesen a szárd nyelvjárás kutatására irányította fiatal sardegnai származású hallgatóját. Nála tette le Gramsci 1912-ben általános nyelvészeti vizsgáját a legjobb eredménnyel. Tőle ismerhette meg Graziadio Isaia Ascoli munkásságát és nyelvtudományi nézeteit, amelyek Alessandro Manzoni hivatalos úton történő egységesítő, toszkanizáló nézeteivel és törekvéseivel szemben a nyelv történeti szemléletét és a történeti fejlődés eredményeként fennálló való helyzet elismerését hirdették, a nyelvjárásoknak nemcsak társadalmi valóságát, hanem tudományos módszerekkel való rendszeres kutatását is. Nem véletlenül irányult tehát a nyelvészeti tanulmányokat kedvelő fiatal Gramsci figyelme a nyelvi viták kérdésére és ezeknek az olasz politikai egység létrejötté utáni új problémáira, Manzoni és Ascoli vitájára. Az 1. számot viselő „Börtönfüzet” (1929–1930) elején munkatervének megfogalmazásában a 12. tétel címe a következő: „A nyelvi viták Itáliában: Manzoni és G. I. Ascoli”.¹ Ezzel a témával Gramsci már egyetemi tanulmányai alatt is foglalkozott. 1930. november 17-i levelében említi, hogy tíz évvel ezelőtt írt egy tanulmányt Manzoniról és a nyelvi vitákról. Ez a visszaemlékezés nyilvánvalóan utal az „Avanti”-ban 1918-ban megjelent, s fentebb említett cikkére, amelyben arról vall, hogy

¹ „La quistione della lingua in Italia: Manzoni e G. I. Ascoli”. (Itt és a továbbiakban a fordítások tőlem valók – F. M.)

még nem mondott le a nyelvészeti doktorátusról.² Vonatkozhatott azonban arra a cikkére is, amely 1918. február 16-án jelent meg az „Il Grido del Popolo”-ban, és amelyben Manzoni hivatalos úton egységesítő törekvéseivel szembeállítja Ascoli nézeteit arról, hogy az olasz irodalmi és köznyelv spontán módon alakul, és akkor fog kialakulni, amikor a nemzeti együttélés során a nemzet különböző részei ezen a nyelven fogják gyakorolni nagyszámú és sokoldalú kapcsolataikat. Gramsci itt a „Proemio”-t idézi, amellyel Ascoli 1872-ben megindította az „Archivio Glottologico Italiano”-t. Megemlíti továbbá Alfredo Panzini „Dizionario modernó”-ját is, amely szerint arról is tanúskodik, hogy az iparilag, kereskedelmileg, kulturálisan fejlettebb Milánó, szellemi termékei és utazó ügynökei révén, számos milánói nyelvjárási szókinccs-elemet juttat el még Szicíliaba és Dél-Olaszországba is.

Gramsci a 8. „Börtönfüzet” (Miscellanea e appunti di filosofia III, Qn II, 935.) elején 1931-ben ismét felvázol egy programot, amelynek egyik tétele megint: „Az irodalmi nyelv és a nyelvjárássok kérdése”,³ bár ebben a füzetben ezt a témát még nem tárgyalja.

A 3. „Börtönfüzet”-ben (Miscellanea, Qn I, 351–352.), immár Bartoli neolinguiszticájának feltehető ismeretében, védelmébe veszi egyetemi mesterét és annak tudományos eredményeit ekképpen: „Bartoli újítása pontosan abban áll, hogy a vulgarizáló módon természettudományként felfogott nyelvtudományból történeti tudományt alkotott, amelynek gyökereit „a térben és az időben” kell keresnünk, és nem a fiziológiaiag értelmezett hangképző berendezésben”.⁴ Ugyanott azonban bírálja is Bartolit az idealista Giulio Bertonival való tudományos együttműködéséért.

Gramscit az irodalmi és köznyelv, valamint a nyelvjárássok kérdései nemcsak azért foglalkoztatták a „Börtönfüzetek”-ben, mert még az ő korában is valóságos szakadék választotta el a nyelvjárássokat és az irodalmi nyelvet. Helyesebben azért, mert ez a szakadék egyben osztályviszonyokat, politikai és kulturális helyzetet is képviselt. Ez a szakadék választotta el egyrészt a nyelvjárást beszélő népet is a magasabb kultúrától, másrészt a néptől az uralkodó osztályokat és az értelmiséget, amely monopol módon birtokolt egy eszmei irodalmi nyelvet. Gramsci felismerte és ismételten tényként állapította meg ezt a kettősséget és a benne rejlő ellentmondásokat, amely tekintettel az egyes olasz nyelvjárássok és az olasz irodalmi nyelv közötti nagy eltérésekre, valóságos kétnyelvűséget jelentett. Bár a harmincas évek óta és különösen a második világháborút követő ipari forradalom következtében a fejlődés a nyelvi egységesülés felé haladt – itt elég, ha csak Tullio De Mauro jelentős monográfiájára utalok,⁵ amely az egységesülés megnyilvánulásait és tartalmát rögzíti, illetve elemzi –, a helyzet még ma is, a hetvenes

² Lásd A. Gramsci: „Quaderni del carcere”, I–IV. Edizione critica dell’Istituto Gramsci. A cura di Valentino Gerratana. Einaudi, Torino 1975. Nuova serie (A továbbiakban ezt az új kritikai kiadást Qn-nel rövidíttem), I. köt., XLIII, XLV–XLVI; IV. köt.: 2513–14, Gerratana Előszava és jegyzetei. A questione della lingua-ról, Manzoni-ról, az olasz irodalmi nyelvről ismételten ír Gramsci a „Börtönfüzetek”-ben: „Gli intellettuali e l’organizzazione della cultura”, „Letteratura e vita nazionale” régi című kötetekben elsősorban. Lásd részletesen Qn IV, 3217: Indice per argomenti, *Lingua* címszó alatt.

³ „La questione della lingua letteraria e dei dialetti”.

⁴ „L’innovazione del Bartoli è appunto questa, che della linguistica, concepita grettamente come scienza naturale, ha fatto una scienza storica, le cui radici sono da cercare „nello spazio e nel tempo” e non nell’apparato vocale fisiologicamente inteso.”

⁵ T. De Mauro: „Storia linguistica dell’Italia unita”, Laterza, Bari 1970².

években is, a valóságos kétnyelvűség. Nyelvtudósok, valamint iskolai nyelv- és irodalomtanárok ma új, nyelvészológiai szempontok szerint tanulmányozzák azt a jelenséget, amelyet Gramsci felismert és ámitás nélkül feltárt, és Gramscihoz hasonlóan, nemegyszer Gramscit követve ők is ámitások nélkül keresik a felismert tény és ellentmondás megoldásának lehetséges útjait.⁶

Gramscinál jobban aligha ismerhették ezt a kérdést, hiszen ő is szárd anyanyelvjárásának született és az iskolában tanult olaszul, s így vált kétnyelvűvé. Az apai ág albán eredete már nem érvényesülhetett, és valószínűleg az a tény sem, hogy apja Gaetában született. Legfeljebb az, hogy az apa középiskoláit Sardegnában végezte és itt lett hivatalnok huszonegy éves korában. Ez azonban inkább a közolasz nyelv szárdinai regionális változatának hatását érvényesíthette Antonio gyermekkorában, míg anyja révén a helyi nyelvjárást kellett megismernie.

Gramsci nyelv- és irodalomszemlélete mindenkor történeti és dialektikus, akkor is, amikor kellő szakirodalom híján, amelyhez börtöneiben nem juthatott hozzá, egyes megállapításai támaszték nélkül maradnak, és akkor is, amikor nemegyszer csak közvetett módon, recenziók véleményeire vagy börtön előtti tanulmányainak emlékképeire támaszkodva kénytelen megfogalmazni nézeteit, ítéleteit. A vitázókkal vitázva határozottan eldönti és leszögezi, hogy az olasz nyelv és az irodalom eltérő nyelvjárásokon született meg párhuzamosan (Qn II, 787–789.); azt is, hogy a XVI. századig Firenze gazdasági hegemóniája alapján gyakorolja a kulturális hegemoniát, valamint nagy tehetségű írói révén, akik a nép nyelvét teszik irodalmi nyelvvé. Firenze hanyatlása után a firenzei alapú olasz nyelv egyre inkább egy zárt kaszt írásbeli nyelvhasználatává válik, s elveszíti élő kapcsolátát a történetileg továbbfejlődő nyelvhasználatokkal. A nép saját nyelvjárását beszéli, legfeljebb kisegítő eszközként szerepel egy italianizáló zsargon, amely Gramsci szerint nagyrészt gépiesen lefordított nyelvjárás. A nyelvjárások nagymértékben hatnak az írott nyelvre, hiszen az úgynevezett művelt osztály is, amely beszéli az irodalmi nyelvet, a familiáris használatban áttér a nyelvjárásra (Qn III, 2236–2237.). Gramscinak ez a megállapítása, mutatis mutandis, ma is érvényes, azzal a feñntartással, hogy a nyelvjárásnak, illetve az irodalmi és köznyelvnek töle, valamint De Maurótól és másoktól individuált regionális változata ma már határozottabban mutat a nyelvi egységesülés felé.

Gramsci az irodalmi nyelv privilegizált használatával (ahogyan ő röviden nevezi, az olasz nyelvvel) szembeállítva foglalkozik elsősorban a nyelvjárásokkal mint a sajátos népi kultúra, a nem nemzeti arányú, hanem regionális népi kultúra hordozóival, a nép élő nyelvhasználatával. Ilyen értelemben a nyelvjárás irodalmi szintű alkalmazása érdekli őt, Luigi Capuana és főként Luigi Pirandello dialektális színdarabjai. De míg Capuanát hétszer említi a „Börtönfüzetek”-ben, Pirandellóról harmincnégyszer ír és két alkalommal hosszabban, néhány lapon keresztül. Az 1932 és 1935 között írt 14. „Füzet”-ben a 15. paragrafus címe „Il teatro di Pirandello”. Pirandello színműírói tevékenysége már fiatal kora óta foglalkoztatta Gramscit, aki számos színházi kritikát is írt. Őt hónappal bebörtönzése után, 1927 márciusában sógornőjével, Tatiana Schuchttal közölt tanul-

⁶ L., többek között, T. De Mauro, i. m., és 324. lap; „Italiano d’oggi. Lingua non letteraria e lingue speciali.” LINT, Trieste 1974, Manlio Cortelazzo cikke és passim; „Scritti e ricerche di grammatica italiana”. LINT, Trieste 1972: G. C. Lepschy cikke és passim; „L’educazione linguistica. Atti della giornata di studio GISCEL, Padova 17 sett. 1975”. Cooperativa libraria editrice degli studenti dell’Università di Padova, Padova 1975: L. Renzi, G. C. Lepschy és mások cikkei.

mányi tervében négy témakör közül az egyik egy összehasonlító nyelvészeti tanulmány („uno studio di linguistica comparata”), a másik egy tanulmány Pirandello színházáról („uno studio sul teatro di Pirandello”). Pirandellónak elsősorban nem esztétikai értékeit becsüli nagyra, hanem a szellemi légkört megmozdító, újító, modern, kritikus, kultúr-történeti fejlődést jelentő Pirandellót (Qn II, 1195–1196.). Azt értékeli benne, hogy a sajátos népi világszemléletet és kultúrát művészi módon tudta megszólaltatni a nép nyelvén: „Pirandello személyében olyan ‚szicíliai’ írónk van, aki a vidéki életet ‚nyelv-járás’i, folklorisztikus értelmezésben fogja fel (bár ‚folklorizmusát’ nem befolyásolja a katolicizmus, hanem ‚pogány’ maradt, antikatolikus, a babonás katolikus máz alatt), aki ugyanakkor ‚olasz’ és ‚európai’ író is. Pirandello személyében többről is szó van: annak kritikai tudatáról, hogy ő egyszersmind ‚szicíliai’, ‚olasz’ és ‚európai’...”. Majd lejjebb így folytatja: „Azt hiszem, Pirandello akkor igazán művész, amikor ‚nyelvjárás’i és ‚Liola’ szerintem az ő remekműve...”⁷ (Qn III, 1671–1672.). Mi vonzotta annyira Gramscit Pirandellohoz? Az a tény, hogy egyetemi éveikben mindketten lelkesedtek a nyelvészet-ért, amelyet gyakoroltak is, még lehet véletlen párhuzam a sorsukban. De bizonyosan meghatározó volt ebben a vonzalomban mind a kettejük nyelvjárás eredete, a népi nyelvjárás környezet, amelyben születtek, s amelyből, a nyelvészeti közjáték után, egy sajátosan megreformált, retorikátlan, sőt retorika-ellenes olasz nyelven gondolkodó és író, népük és az emberiség sorsát, válságait, szenvedéseit értő és azokon segíteni akaró, a néppel együttthaladó „népi”, „nemzeti” és „európai” értelmiségivé fejlődtek.

Amikor Gramsci külön paragrafust címez meg (39.) *Luigi Capuana* nevével, hogy annak nyelvjárás színházát értékelje (Qn III, 2233–2236.), abban is hosszabban foglal-kozik Pirandellóval, mint Capuanával. De Capuanával kapcsolatban is a nyelvjárás és a kultúra összefüggései jutnak eszébe, mint Pirandellóról, mert a nyelvjárás egy élő népi kultúra eleven és termékeny nyelvi kifejezése volt, és amikor ezt a kultúrát olasz nyelven akarták megszólaltatni, szerinte ezen elvesztette igazi kommunikatív és expresszív értékét. Mint Gramsci írja: „Capuana egyes színdarabjait (mint a ‚Giacinta’, ‚Malia’, ‚Il cavalier Pedagna’) eredetileg olaszul írta, s azután fordította nyelvjárásra: csak a nyelvjárás változatban volt sikerük”. Továbbá: „nem szabad elfelejtenünk ... hogy Capuana nyelv-járásban levelezett egy ‚kitartottjával’, egy parasztnővel [la Beppa], vagyis felfogta, hogy ha az olasz nyelvet használja, nem érthetik meg őt pontosan és ‚megnyerő módon’ a nép fiai, akiknek kultúrája nem volt nemzeti, hanem regionális”⁸ (Qn III, 2234–2235.). A kétnyelvűség és a mögötte levő kulturális kontextus izgatja Gramscit akkor is, amikor a továbbiakban Pirandello kétnyelvűségével és annak kulturális hátterével foglalkozik:

⁷ „In Pirandello abbiamo uno scrittore ‚siciliano’, che riesce a concepire la vita paesana in termini ‚dialettali’ folcloristici (se pure il suo folclorismo non è quello influenzato dal cattolicesimo, ma quello rimasto ‚pagano’, anticattolico sotto la buccia cattolica superstiziosa), che nello stesso tempo è uno scrittore ‚italiano’ e uno scrittore ‚europeo’. E in Pirandello abbiamo di più: la coscienza critica di essere nello stesso tempo ‚siciliano’, ‚italiano’ ed ‚europeo’...”. „A me pare che Pirandello sia artista proprio quando è ‚dialettale’ e ‚Liola’ mi pare il suo capolavoro...”

⁸ „Alcune commedie del Capuana (come ‚Giacinta’, ‚Malia’, ‚Il cavalier Pedagna’) furono scritte originariamente in italiano e poi voltate in dialetto: solo in dialetto ebbero successo.” „è da ricordare ... che il Capuana scriveva in dialetto la sua corrispondenza con una sua ‚mantenuta’, donna del popolo [la Beppa], cioè comprendeva che l’italiano non gli avrebbe permesso di essere capito con esattezza e ‚simpaticamente’ dagli elementi del popolo, la cui cultura non era nazionale, ma regionale”.

„A nyelv még nem nyerte el tömeges „történetiségét”, nem vált még nemzeti ténnyé. Pirandello „Liola”-ja vajmi keveset ér irodalmi olasz nyelven, bár a „Fu Mattia Pascal”-t, amelyből merítette,⁹ még élvezettel olvashatjuk. Az olasz szövegben a szerző nem találja meg az összhangot a közönséggel, nincs meg benne a nyelv történetiségének távlata, amikor azt szeretné, hogy szereplői konkrétan olaszok legyenek egy olasz közönség előtt. A valóságban Olaszországban sok „népnyelv” van: ezek a regionális nyelvjárások, amelyeket a családi társalgásban használnak, s amelyeknek segítségével a leg hétköznapi és legáltalánosabb érzéseket és érzelmeket fejezik ki; az irodalmi nyelv még nagyrészt kozmopolita nyelv, valami „esperantó”-féle, vagyis a sajátos érzések és ismeretek kifejezésére korlátozódik stb.”¹⁰ (Qn III, 2235.) A fiatal olasz egység körülbelül hetven éve alatt az irodalmi nyelv nem válhatott Itália regionális kultúrájának adekvát kifejező eszközévé, mert elvontságában nem élhette végig azoknak történeti fejlődését, hanem az írók zárt körének és gyakran elvont vitáinak: a questione della linguának eredményeként változott és fejlődött a XVI. század óta, amikor megszűnt a népnyelvvé való sokoldalú és eleven kapcsolata. Gramsci így folytatja: „a nemzet nyelvi egységének mértékét . . . a nép élő nyelvhasználata szabja meg, a nyelvi közkinccs nemzetivé válásának foka. A színházi dialógusban nyilvánvaló ennek az összetevőnek fontossága; a dialógusnak lételemi képeket kell életre keltenie a színpadon, kifejezőerejük teljes történeti konkrétumával együtt; ehelyett igen gyakran könyv ízű képeket sugalmaz, olyan érzéseket, amelyeket megcsönkít a nyelvnek és árnyalatainak meg nem értése. . . Figyeljük meg, a beszélt olasz nyelvben a nép mennyi kiejtési hibát ejt: profúgo, roséo stb; ez azt jelenti, hogy nem olvasták és nem hallották ezeket a szavakat, nem hallották ismételtén, vagyis különböző távlatokban (különböző mondatokban) elhelyezve, amelyek mindegyike megvillantja egy-egy lapját annak a poliédernek, amit minden egyes szó képvisel (a mondat-tani hibák még jelentősebbek)”¹¹ (Qn III, 2235–2236.).

⁹ Vö. A. Gerratana jegyzetével, Qn IV, 2604, 73. paragr. (4) jegyzet: „Già in una critica del 1917 a „Liola” di Pirandello Gramsci aveva insistito nel sottolineare il rapporto tra „Liola” e „Il fu Mattia Pascal”” (vö. „Letteratura e vita nazionale”, 283–284). („Már egy 1917-ből származó kritikában, amelyet Pirandello „Liola”-járól írt, Gramsci szükségesnek tartotta kiemelni a „Liola” és a „Fu Mattia Pascal” közötti kapcsolatot”).

¹⁰ „La lingua non ha ancora acquistato una „storicità” di massa, non è ancora diventato un fatto nazionale. „Liola” di Pirandello, in italiano letterario vale ben poco, sebbene il „Fu Mattia Pascal”, da cui è tratta, possa ancora leggersi con piacere. Nel testo italiano l’autore non riesce a mettersi all’unisono col pubblico, non ha la prospettiva della storicità della lingua quando i personaggi vogliono essere concretamente italiani dinanzi a un pubblico italiano. In realtà in Italia esistono molte lingue „popolari” e sono i dialetti regionali che vengono solitamente parlati nella conversazione intima, in cui si esprimono i sentimenti e gli affetti più comuni e diffusi; la lingua letteraria è, ancora, per molta parte, una lingua cosmopolita, una specie di „esperanto”, cioè limitata all’espressione di sentimenti e nozioni parziali ecc.”

¹¹ „. . . il grado di unità linguistica nazionale. . . è dato dalla vivente parlata del popolo, dal grado di nazionalizzazione del patrimonio linguistico. Nel dialogo teatrale è evidente l’importanza di tale elemento; dal palcoscenico il dialogo deve suscitare immagini viventi, con tutta la loro concretezza storica di espressione; invece suggerisce, troppo spesso, immagini libresche, sentimenti mutilati dall’incomprensione della lingua e delle sue sfumature. . . Si osservi nell’italiano parlato quanti errori di pronuncia fa l’uomo del popolo: profúgo, roséo ecc. ciò che significa che tali parole sono state lette e non sentite, non sentite ripetutamente, cioè collocate in prospettive diverse (periodi diversi), ognuna delle quali abbia fatto brillare un lato di quel poliedro che è ogni parola (errori di sintassi ancora più significativi).”

Francesco Florával egyetértésben Gramsci a nyelvjárási színdarabot író Pirandellót értékeli különösen, a szicíliai nyelvjárásban írott és 1916-ban előadott „Liola”-t, amelyet a szerző az 1904-ben kiadott „Il fu Mattia Pascal”-ból merített. Pirandello azonban átirta a színdarabot olasz nyelvre, s ebben a változatban 1928-ban jelent meg. Ezt helyteleníti Gramsci, némiképp ellentmondásban önmagával, mert ugyanakkor elismeri Pirandello „nemzeti” és „európai” jelentőségét. Pirandello nem művelte tovább a nyelvjárási irodalmat, bár műveinek jelentős részében szicíliai nevek, emberek és környezet, helyzet szerepelnek. A továbbiakban tehát Pirandello az irodalmi nyelv kereteibe helyezte át a szicíliai kulturális kontextust. Szülőföldjével s annak embereivel nem vesztette el ugyan a kapcsolatot, de – és itt Gramscinak igaza van – általános érvényűvé, nemzeti és európai érvényűvé növesztette problémáikat, magányukat. De milyen volt az az irodalmi nyelv, amelyen Pirandello írt? Mindenkör beszédes, az élő, mindennapi beszédet bemutató, mindenfajta retorikától mentes, sajátosan száraz, látzólag tárgyilagos nyelv. Akkor, amikor éppen elhunyt Giosue Carducci, a klasszicizáló nemzeti retorika nagy mestere, és feltűnt az irodalomban Gabriele D’Annunzio, az érzéki és patetikus nemzeti retorika új csillaga.

Amikor Gramsci azt állítja, hogy „a nemzet nyelvi egységének mértékét . . . a nyelvi közkincs nemzetivé válásának foka szabja meg”, és „a dialógusnak életteli képeket kell életre keltenie a színpadon, kifejezőerejük teljes történeti konkrétságával együtt”, akkor azt kell mondanom, hogy Pirandello és Gramsci gondolatvilága és a kifejezésére alkalmazott nyelvezetük éppen azt a törekvést tükrözik, hogy olasz nyelven közöljék fiatalkori nyelvjárási környezetük élő és történeti valóságát; Gramsci ellentmondásos ítéletei pedig Pirandello nyelvjárási és irodalmi nyelvi használatáról tükrözik az olasz nyelvhelyzet akkori valóságos ellentmondásait. Hogy ennek ellenére Gramsci „nemzeti” és „európai” értékűnek tartja Pirandello művét, ez Pirandello haladó kulturális szerepének elismerését jelenti, amelyben azért áttételesen benne van nyelvi szerepének elismerése is. Körülbelül két évvel korábban, 1932–1933-ban, a 11-es „Börtönfüzet”-ben Gramsci már elég részletesen és ismételten kifejtette nézeteit a nyelv, az ideológia és a kultúra történeti összefüggéseiről. Többek között ezt írta: „Ha igaz az, hogy minden nyelv tartalmazza egy világszemlélet és egy kultúra elemeit, az is igaz, hogy minden egyes személy nyelvhasználatából következtetni lehet világszemléletének többé vagy kevésbé bonyolult voltára”¹² (Qn II, 1377.). Pirandello nyelve, olasz irodalmi nyelvhasználatáról tükrözte az író ítéletét Dél-Olaszország válságos társadalmi helyzetéről, az olasz és az európai polgári társadalom mély ellentmondásairól és válságáról.

Noha, mint említettem, 40–45 év elteltével történt változás az egységesülés irányában, még ma is Gramsci koráéhoz hasonlóak a kétnyelvűség problémái Olaszországban. A kétnyelvűség okozta ellentmondás feszültségei alig csökkentek azóta is, és megoldást sürgetnek, akárcsak azok a társadalmi ellentmondások, amelyeket tükröznek. A haladó olasz nyelvészek közép- és fiatal nemzedéke, amelynek összetevői nagyrészt Tullio De Mauro szociolingvisztikai nézetein nevelkedtek, és Gramscinak az olasz nyelvről és értelmiségéről szóló felismeréseit többé-kevésbé kiindulópontul használják, érvényesnek

¹² „Se è vero che ogni linguaggio contiene gli elementi di una concezione del mondo e di una cultura, sarà anche vero che dal linguaggio di ognuno si può giudicare la maggiore o minore complessità della sua concezione del mondo.”

ismerik el a kétnyelvűség realitását és a vele kapcsolt társadalmi ellentmondásokat. Minthogy itt nincs módomban ennek a kérdésnek a taglalására, állításaim igazolására csak néhány véleményt idézek. Alberto Mioni írja: „az esetek nagy többségében vaskos ámtítás azt állítani, hogy az olasz nyelv az olaszok anyanyelve. A valóságban az olaszok nagy részének anyanyelve egy olasz típusú nyelvjárás”; továbbá: „Olaszország nyelvjárásai éppen olyan jól formált nyelvek, mint bármely más nyelv, tehát elméletileg velük ki lehet fejezni minden tartalmat”¹³. Hátrányuk csak abban áll, hogy történeti okok folytán a firenzei nyelvjárás kerekedett felül s lett az olasz irodalmi köznyelv („lingua standard italiana”) alapja, s lett az egyetlen lehetőség meghatározott helyzetekben meghatározott témákról való közlésre. Minthogy az utóbbiak társadalmilag fontosabbak, mint a nyelvjárás közlései, ez az utóbbi társadalmilag alacsonyabb szinten marad.¹⁴ S hogy mennyire igaz Gramscinak az az állítása, amely szerint a „nép fia” sok hibát ejt az irodalmi nyelv használatában, értelmezésében, annak igazolásául az említett nyelvészek egy csoportjának teszt-vizsgálataira hivatkozom, amelyeket városi és vidéki közép- és kispolgárok, valamint parasztok rétegeiből származó 14–18 éves iskolások között végeztek Veneto tartományban annak felderítésére, mennyire értik meg a tanulók a mai politikai újságnyelvet. Eredményeiket kiegészítették az olasz Rádió és Televízió kb. 1966-ban végzett vizsgálataival és Umberto Ecónak egy 1973-as tanulmányában közölt eredményekkel. Saját kutatásaikból kiderült, hogy egy újságnak egyetlen, szakszervezeti vonatkozású mondatát, tehát ismertnek vehető tartalmú közlését 24 százalék megértette, 43 százalék csak részben értette, 33 százalék egyáltalában nem értette meg.¹⁵ Anélkül, hogy a részletekbe merülnék, végezetül Lorenzo Renzinek, az említett nyelvészcsoport egyik kiváló tagjának szavait foglalom össze, aki egyrészt az olasz nyelv, másrészt a nyelvjárások társadalmi ellentmondásainak megoldására azt javasolja, hogy az iskolákban a nyelvi variánsokat pozitíven kell szemlélni, s a kifejező készséget minden lehetséges szintjén erősíteni, tudatosítani kell. Nem lehet az olasz irodalmi nyelv oktatását azzal kezdeni, hogy kiirtani törekszenek a nyelvjárást, hanem fel kell használni a kiinduló nyelv, a nyelvjárás valóságát és meglevő értékeit, elő kell segíteni a kettő kontrasztív tanulmányozását, keresni és oktatni kell a kettő kapcsolatait.¹⁶

Úgy vélem, hogy ezekben a nézetekben élnek és hatnak az olasz nyelvtudomány és nyelvi kultúra legjobb modern képviselőinek, Ascolinak, Bartolinak, Gramscinak a realitások lényegét felismerő és megragadó tanításai.

¹³ „dire che l'italiano sia la lingua materna degli italiani è, in gran parte dei casi, una grossa mistificazione. In realtà gran parte degli italiani ha come madrelingua un dialetto di tipo italiano. . .”. „I dialetti d'Italia sono delle lingue ben formate come tutte le altre, per cui in essi si potrebbe, teoricamente, esprimere qualsiasi contenuto.”

¹⁴ Lásd itt, a 6. sz. jegyzetben: „L'educazione linguistica. . .”, 30.

¹⁵ Uo. 80–96., különösen a 96.

¹⁶ Uo. 19. és 21.

BENEDETTO CROCE ESZTÉTIKÁJÁNAK MARXISTA KRITIKÁJA ANTONIO GRAMSCI IRODALOMSZEMLELETÉBEN

S Á R K Ö Z Y P É T E R

Az utóbbi években világszerte óriási mértékben megnövekedett Gramsci-irodalom¹ a figyelmesebb szemlélőt egy nagyon is érezhető aránytalanságra figyelmezteti. Nemzetközi viták, politikai-ideológiai harcok folynak Antonio Gramsci szellemi öröksége különböző értelmezései körül, a „hegemónia”, a „történelmi blokk”, az „értelmiségi kérdés”, a „nyugat-európai proletárforradalom” lehetőségei, az Olasz Kommunista Párt mai stratégiájának kérdéseiről, s a viták résztvevői gyakran megfélekednek arról, hogy Gramsci életművének hatása a mai Olaszországban e vitáknál sokkal mélyebb és sokkal gazdagabb. Valóban komoly tanulságokkal szolgálhat Gramscinak az OKP megalapításában és lenini stratégiája kidolgozásában betöltött szerepének elemzése, a „gyakorlati forradalmának”, a nyugati proletárforradalmak kudarcai Gramsci által kidolgozott analízisének, a lenini hegemónia sajátos értelmezésének és az értelmiségiek új társadalomban betöltendő szerepének vizsgálata, ám eközben arról sem lehet megfélekezünk, hogy Olaszországban Gramsci életművének közvetlen hatása nemcsak az ideológiai és a napi politikai harcokban érződik, hanem talán még az előzőnél is nagyobb mértékben az olasz kulturális élet elméleti és gyakorlati küzdelmeiben.

A „Börtönfüzetek” elméleti írásainak felszabadulás utáni, tíz kötetre terjedő anyagának folyamatos kiadása² mindenki előtt megvilágította, hogy Gramsci esetében nemcsak egy hősie élet előtti tisztelgéssel kell számolni, hanem hogy az olasz marxista-leninista filozófus életműve a felszabadulás utáni modern olasz szellemi élet egyik lényeges, meghatározó tényezője lett. Az „Irodalom és nemzeti élet”³ című válogatás nyomán a megújuló olasz irodalomtörténetírás és irodalomkritika legjelentősebb alakjai (L. Russo, N. Sapegno, E. Garin, G. Della Volpe) vetették fel, hogy az olasz kulturális életben a De Sanctis–Croce-viszonyt a De Sanctistól Gramsciig vezető elméleti folytonosság váltotta fel.⁴ A mai olasz irodalomtörténet

¹ Ecsedy–Gáliczky: „A. Gramsci bibliográfia”, Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár, Budapest 1971., Sárközy: A Gramsci-irodalom legújabb eredményei; „Filológiai Közlöny”, 1974/1., Szabó: A. Gramsci Magyarországon; „O. M. Tájékoztató”, 1975/3., Gramsci értelmezések és periodizációjuk néhány elméleti kérdése; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1975/5–6.

² Einaudi, Torino 1947–1952; a „Börtönfüzetek” kritikai kiadása 1975-ben jelent meg az Einaudi Kiadó gondozásában, „Quaderni del Carcere, a cura di V. Gerratana”, I–IV.

³ „Letteratura e vita nazionale”, Einaudi, Torino 1949.

⁴ C. Salinari: Letteratura e vita nazionale; „Rinascità”, 1951/2., Ritorno al De Sanctis; „Rinascità”, 1952/5., N. Sapegno: Letteratura e vita nazionale; „Società”, 1952/1., V. Gerratana: De Sanctis–Croce o De Sanctis–Gramsci?; „Società”, 1952/2., E. Garin: „Intelletuali italiani del XX secolo”, Róma 1974.

egyöntetű vélekedése, hogy – bár Gramscit nem lehet hagyományos értelemben vett irodalomkritikusnak vagy esztétának tartani, mert irodalomelméleti és kritikai észrevételei mindig a politikai és társadalmi küzdelmek gyakorlati szempontjaiból születtek – Gramsci kritikai megállapításaiiból – épp gyakorlati, történeti, politikai és szociológiai irányultságuk folytán – a legújabb olasz esztétikai gondolkodás (A. Banfi, G. Della Volpe) meríthetett, és meghatározó szerepük volt a mai olasz irodalomkritika és történelemszemlélet kialakításában.⁵

Gramsci életművének elemzése egyértelműen bizonyítja, hogy az olasz marxista filozófus irodalomkritikusi tevékenysége távolról sem értelmezhető a politikus-ideológus „dilettáns kicsapongásának”, mert ez egy egész életre kiterjedő, egy egész életművet meghatározó tudatos felkészülés és tevékenység eredménye volt. Nem lehet átsiklani olyan tények felett, hogy Antonio Gramsci pályája a torinói munkáslapok⁶ kulturális rovatainak szerkesztésével indult, hogy 1920-ig egy kötetre terjedő színikritikát írt a torinói „Avanti!” számaiba,⁷ hogy rendszeresen foglalkozott az első világháborút követő évek olasz és európai szellemi és irodalmi életének eseményeivel az OKP megalapításában oly nagy szerepet játszó „Ordine Nuovo” hasábjain,⁸ és hogy a „Börtönfüzetek” több ezer oldalra terjedő jegyzeteinek legnagyobb hányada kultúrtörténeti, illetve irodalmi vonatkozású.⁹ Nem volt tehát véletlen az első magyar Gramsci-válogatás címadása: „Marxizmus–kultúra–művészet”, és a szerkesztők jogosan állapíthatták meg: „Gramsci Börtönfüzeteiből rajzolódott ki először egy olyan széles körű történelemszemlélet és kultúrafelfogás körvonalai, amely gyökeres módon, organikus szemléletbe tudja foglalni az olasz történelem, társadalom és kultúra problémáit, egész fejlődésmenetét és perspektíváit.”¹⁰ Külön tanulmányok születtek és fognak még születni a fiatalkori színikritikák sajátos szociológiai szemléletéről, Pirandello színházi forradalmának felfedezéséről, a futurizmus társadalomtörténeti szerepének elemzéséről, egy új típusú kulturális lapszerkesztés modelljéről, egy új Dante-interpretáció és a modern nyelvszemlélet terén tett zseniális meglátásokról,¹¹ ám lényegesebbnek látszik az az általános kép és szintézis, amelyre a „Börtönfüzetek” tanúsága szerint Antonio Gramsci tudatosan vállalkozott. Mussolini börtöneiben Gramsci belátva a gyakorlati tevékenység továbbfolytatásának lehetetlenségét, a korábbi elméleti-gyakorlati harcok tanulságaira építve feladatának azt tűzi ki, hogy kidolgozza az új hegemonia kialakításának elméleti

⁵ N. Sapegno, N. Stipcevic, C. Salinari, G. Petronio, C. Satfer és M. Petrini tanulmányai a „Gramsci e la cultura contemporanea” c. tanulmánykötetben, Editori Riuniti, Róma 1969, I, 265–305.

⁶ „Il Grido del Popolo”, „La città futura”, „Avanti!”

⁷ „Letteratura e vita nazionale”, Einaudi, Torino 1949, Gramsci színikritikáiról G. D. Bonino: „Gramsci e il teatro”, Einaudi, Torino 1972.

⁸ C. Vasoli: Gramsci e il giornalismo integrale; „Gramsci e la cultura contemporanea”, II.

⁹ Főleg a „Letteratura e vita nazionale”, valamint a „Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura” c. kötetek anyaga, de irodalmi vonatkozású jegyzetek találhatók az „Il Risorgimento” és a „Note sul Machiavelli sulla politica e sullo stato” c. kötetekben is.

¹⁰ Sallay Géza bevezető tanulmánya a „Marxizmus–kultúra–művészet” c. kötetben, Kossuth, Budapest 1965, 18.

¹¹ „Studi Gramsciani”, Róma 1958, „Gramsci e la cultura contemporanea”, I–II., N. Stipcevic: „Gramsci e i problemi della letteratura”, Mursia, Milánó 1968., Sárközy: Gramsci irodalomszemlélete; „Újnak tenni hitet”, Akadémiai, Budapest 1977. szerk. Illés L. és József F. 285–306.

módszerét, mert ekkor válik igazán meggyőződésévé, hogy az intellektuális légkör megváltoztatása, a proletariátus kulturális hegemon szerepre juttatása nélkül nem lehet teljes diadalra juttatni a „gyakorlat forradalmát”.

Nem volt véletlen – mint Szauder József már 1948-ban megállapította¹² –, hogy Benedetto Croce volt Gramsci „vitapartner” a börtönben. Nem azért fordított szinte kizárólagos figyelmet Croce nézeteinek bírálatára, mert nem ismerte a kor szellemi életének modernebb filozófiai áramlatait (melyeknek képviselőit jegyzeteiben többször említi), hanem mert Benedetto Croce hegemoniáját tartotta a legerősebbnek az olasz közgondolkodásban, és felismerte annak szükségességét, hogy az olasz munkásosztály forradalmi ideológiája számára épp e szellemi befolyás semlegesítése révén lehet szabad tért nyitni. A „Börtönfüzetek”-re oly jellemző anti-Croce magatartás nemcsak a filozófia, a történelemszemlélet, az olasz társadalomtörténet, az olasz értelmiségek történeti szerepének újjáértékelésében jelentkezik, hanem kiterjed a kultúra összes területére és ezen belül az irodalomkritika, irodalomelmélet és az esztétika kérdéseire is.

Tekintettel arra az általánosan jellemző tényre, hogy Gramsci kritikái jegyzeteinek többsége nem hermetikus irodalmi elemzéseket tartalmaz, és a művészi alkotótevékenység és a társadalom közti kapcsolatok problémáit legtöbbször az értelmiség történeti, társadalmi és politikai funkciója egyes aspektusaiként vizsgálja, felvetődhet a kérdés, mennyiben tekinthetők ezek az írások „tisztán” irodalomkritikai jellegűnek, hogy van-e önálló esztétikai rendszere Gramscinak?¹³ A másik alapvető kérdés – ha elfogadjuk, hogy Gramsci irodalommal kapcsolatos elemzései egy meghatározott irodalomszemlélet körvonalait mutatják –, hogy az esztétika területén mennyiben maradt Gramsci „Croce foglya”,¹⁴ hisz irodalmi vonatkozású tanulmányaiiban szembevető a crocei esztétika kategóriájának használata, egy önálló esztétikai rendszer tudatos kiépítésének hiánya. A marxista kritikus azonban merőben új szempontból közelít a művészet kérdéseinek megválaszolásához. Míg Croce esztétikájának fő kérdése, hogy „mi a művészet?”, és nem foglalkozik a művészet társadalmi életben betöltött szerepével, sőt tagadja, hogy a két terület között bármiféle összefüggés létezne; Gramsci vizsgálódása elsősorban arra irányul, hogy feltárja, milyen úton juthat az irodalom és általában a művészet közvetlen kapcsolatba a szélesebb olvasói és művelő rétegekkel, miként szüntethető meg az évszázados szakadék az olasz kultúrában a nép-nemzet és az uralkodó osztályok értelmiségi kultúrája között.

Croce és Gramsci irodalomszemléletének alapvetően közös vonása a műközpontúság, a fantáziaszabadság tételének elismerése, azaz a De Sanctis-i irodalomszemlélethez való visszatérés. Ugyanakkor épp ennek a „visszatérésnek” különböző irányultságában rejlik Gramsci határozott eltérése Croce esztétikájától.

Francesco De Sanctis, az olasz romantika nagy irodalomtörténésze az olasz felvilágosodás nagy esztétikai örökségét a hegeli művészet és történelemszemlélettel

¹² Croce marxista kritikája; „Olasz irodalom–Magyar irodalom”, Szépirodalmi, Budapest 1963.

¹³ G. Della Volpe: „Il verosimile filmico ed altri saggi di critica estetica”, Róma 1954., A. Guiducci: „Dallo zdanovismo allo strutturalismo”, Milánó 1967., N. Stipcevic: „Gramsci e i problemi della letteratura”.

¹⁴ Huszár Tibor Bevezetője az „Olasz marxista filozófusok írásaiból” c. kötethez, Gondolat, Budapest 1970.

egyesítve dolgozta ki saját irodalomszemléletét, melyben fokozott hangsúlyt kap a művészet és az alkotói fantázia autonómiájának mozzanata.¹⁵ A művészet De Sanctis-i „formában bennefelejtkezett tartalomkénti” egységes szemlélete¹⁶ egy új, realista kritikai szemlélet kialakítását célozta. Ennek a kritikai szemléletnek örököseként és továbbfolytatójaként lépett fel a fiatal Benedetto Croce, aki 1895 és 1900 között kiadja mesterének hátrahagyott műveit.¹⁷ Ám Croce a De Sanctis-i kritika legfontosabb mozzanatának a formai komponens kiemelését tartja, és épp ezért a szociális hatások tartalomra és formára gyakorolt kisugárzása De Sanctisnél elfogadott tételének kiküszöbölésével dolgozza ki saját, intuíción–expresszió egységében értelmezett művészet-szemléletét, a poesia–non-poesia megkülönböztetésen alapuló kritikai rendszerét, melyben a művészet alapjául szolgáló intuitív mozzanat elkülönül a logikaitól, gazdaságitól, erkölcsitől.¹⁸ Croce szándékosan megelégedezik arról, hogy De Sanctis szerint a művészetek és az irodalom története a legszorosabban kapcsolódik a nép-nemzet politikai, erkölcsi történetéhez. Az irodalom De Sanctis felfogásában nem a hegeli eszme szimbóluma, hanem a nép-nemzet által átélte és megvalósított történeti tartalom kifejeződése a művészi formában, a nemzeti önismeret egyik legfontosabb eszköze, azaz, végső soron a De Sanctis-i autonóm művészetszemlélet Crocéval ellentétben sosem jelenti a művészet illuzórikus önállóságát, a művészet mindig a gyakorlati élethez kapcsolódik.

Croce esztétikai rendszerében a poézis a beleérzés és a kifejezés nyelvi-esztétikai expresszivitásában képes a világ megragadására. Az intuíción az impresszióon alapuló képzeleti kép minden fogalmi viszonyítástól mentes, mert a művészetben a fogalmi beleolvad az intuíciónba, a tudatban rögtön kifejezéssé, azaz művészi alkotássá változik, melyet az expresszív mozzanat bont ki. Az intuíción tehát a megismerésnek nem logikai fokozata, hanem szabad inspiráció, ezért a művészet esetében nem történik meg soha semmifajta tudatos művészi tartalomkiválasztás. Ennek a gondolatmenetnek leglényegesebb mozzanata az individuális kifejezésre épülő művész-autonómia kiemelése, melyet Croce a fél évszázadon keresztül szerkesztett folyóiratában („La Critica”) és az egymást követő elméleti művek sorozatában formál és variál.¹⁹

¹⁵ F. De Sanctis: „La letteratura italiana”, Nápoly 1871.

¹⁶ „Számomra a művészet lényege a formában és nem valamiféle formai ruhában, fátyolban, tükörképben van . . . magában a formában, melyben ott az eszme. . . Így a forma nem eszmei, hanem dologi, és a művész előtt nem eszmék, hanem dolgok állnak.” *Lezioni e saggi su Dante*; „Opere complete”, XIII, Nápoly 1940, 231.

¹⁷ „Scuola democratica”, Nápoly 1895., „La scuola liberale”, Nápoly 1898., „Scritti varii inediti o rari”, Nápoly 1900.

¹⁸ „Tesi fondamentali di una estetica come una scienza dell'espressione e linguistica generale, 1902., Bari 1958.

¹⁹ Croce az intuíciónat eleinte lírai intuíciónként értelmezi, mely az érzelmeket képzeleti képpé alakítja. Így lesz a költészet nyelve azonos magával a költészettel, és a költészet a nyelvi expresszióval, egy sajátos, újfajta „általános nyelvészettel”, melyen belül a nyelv megszűnik a kommunikáció eszközeként létezni. A húszas évektől kezdve azonban Croce egyre inkább az intuíción kozmikus jellegére teszi a hangsúlyt és kezdi a költői kifejezést „az egyetemes élettől átvett”-nak nevezni, egyúttal belevonni a művészet körébe a nem szorosan művészeknek tartott teremtő folyamatokat (plakátművészet, zsurnalisztika).

Croce esztétikájának legnagyobb eltérése a De Sanctis-i modelltől a művészetkritika jellegének és funkciójának megítélésében van, melyet az 1912-ben írt „Breviario di estetica” összegez. A kritikus fő feladata Croce szerint a teremtő szubjektum felfedezése és felmutatása. Ahogy a művészetben megkülönbözteti a „költői” és az „irodalmi”, nem-költői mozzanatot, hasonlóképp a kritikában is elkülöníti a történeti és az esztétikai megközelítés módszerét. Az „Enciclopedia Britannica” számára írt „Aesthetica in nuce” tanulmányában kifejti: az esztétikai megközelítés igazi feladata a mindenkor klasszicitás védelme mindennemű romanticizmus ellenében, a szintetikus-teoretikus mozzanatok elkülönítése az „affektív” elemektől. Ez pedig végső következtetésében a művészet és társadalomtörténet és politika teljes szétválasztását jelenti, mert a művészet Crocénál nem morális, hanem esztétikai tény, így az irodalomkritikának sem lehet más feladata, mint a művészet és a szépség felmutatása.

Gramsci az orosz forradalmi demokratákhoz hasonló De Sanctis-i elkötelezett realista művészetszemlélet eltorzulását látja meg Croce és Gentile interpretációjában, és hirdeti meg saját „visszatérését” ahhoz a harcoss és politikus irodalomkritikához, melyből Croce utólag kiszűrte a politikus hajlamot: „...a gyakorlat filozófiájának megfelelő irodalmi kritika típusát De Sanctis villantotta fel, nem pedig Croce vagy más (Carducci a legkevésbé): ebben a kritikában egy új kultúráért, azaz egy új humanizmusért vívott harcnak egységbe kell olvadnia a szenvedélyes hévvel, akár szarkazmus formájában is, az erkölcsök, az érzelmek, a világnézetek kritikájával, valamint az esztétikai vagy tisztán művészeti kritikával. . . Jóleső érzés felfedezni benne a pártos ember szenvedélyes hevét, akinek szilárd erkölcsi és politikai meggyőződése van, és meg sem kísérli, hogy leplezze őket. Croce különválasztja a kritikusnak ezeket a különféle megnyilvánulásait, amelyek De Sanctisban szerves egységben voltak és összeforrottak.”²⁰ Gramsci Croce és De Sanctis összehasonlítása során ismeri fel Croce esztétikájának nagy tévedését, hogy Croce nem foglalkozik a költészettel, az irodalom ideológiai tartalmával. Gramsci a művészi alkotások világát szorosan kapcsolja a társadalom átforgatásáért folytatott harchoz, a kritikus ítélete sosem lehet csak elvont, nem korlátozódhat az „Aesthetica in nuce” szellemében a szándék és megvalósítás viszonyára, Gramsci mindenekelőtt azt kéri számon az alkotótól, hogy műve az adott történeti viszonyokon belül jelentkezzen, általa meg lehessen ismerni az adott kor „ideológiai panorámáját”, általános kulturális légkörét.²¹

Gramsci „croceánus magatartása” abban áll, hogy látszólag teljesen átveszi a forma–tartalom reciprok függőségének hegeli eredetű tételét,²² több helyen úgy

²⁰ „Marxizmus–kultúra–művészet”, 208–209.

²¹ „Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce”, Torino 1971, 17.

²² Croce bírálói gyakran megfedkeznek arról, hogy B. Croce művészetszemlélete nem azonosítható az 1902-es „Esztétikának” megállapításaival, mely szerint „az esztétikus forma, semmi egyéb, mint forma”. Croce ugyanis későbbi műveiben a tartalom és forma összefonódásának folyamatát (melyet korábban „az esztétika körében maradt gazdasági passzivitás”-nak nevezett) egyre dialektikusabban szemlélte, a „Breviario d'Estetica”-ban már azt hangsúlyozza, hogy a művészetszemlélet ugyan megkülönbözteti a formát és a tartalmat, de valójában egymástól elválasztva elvesztik művészi meghatározottságukat, mert a művészi hatást épp dialektikus kapcsolatuk adja, majd ezt követően bevallja, hogy saját esztétikáját csak polémikus okokból nevezte a Forma esztétikájának. Halála előtt a „Lo Spettatore” 1952. június 9-i számában írt cikkében határozottan kimondja: „Amikor a tartalmat

fogalmaz, hogy a műalkotás formája jelenti magát a tartalmat és a tartalom a formát.²³ Ugyanakkor a tartalom és forma kategóriája Gramscinál más jelentéssel bír, mint Croce esztétikájában, a fogalmak megszabadulnak az intuicionista esztétika elvontságától, idealizmusától. A tartalom Croce korai műveiben impressziót, később érzelmet, a forma pedig mindvégig expressziót jelent. Ezzel szemben a tartalom Gramsci irodalmi jegyzeteiben nem valamiféle elkülönült mozzanat, hanem a formában testet öltő világnézet, életfelfogás az „érzelmek halmaza”, a „műalkotásban keringő élettel szembeni állásfoglalás”.²⁴ Gramsci szerint sem lehet formától különválasztott absztrakt tartalomról beszélni, ám nála ez a formával dialektikus egységet képező tartalom immár nem impresszió, hanem világnézet értelmű, és így megszabadul az idealista fogalmi viszonyítástól.

Gramsci a „Börtönfüzetek”-ben nem vállalkozott egy új marxista esztétika vagy rendszeres metodológia kidolgozására. Szándéka ennél sokkal szerényebb, nem más, mint bekapcsolni a kultúra és a művészet kérdéseit a hegemonia megszerzésére irányuló harc folyamatába, egy új kritikai magatartás kialakítását célozza. Ezért hagy fel az olasz irodalomkritikára addig oly jellegzetes, hermetikusan értelmezett „szövegközpontúsággal”, és vizsgálja mindenekelőtt a szerző szándékát, állásfoglalását, a mű társadalompolitikai és kulturális kisugárzását mint az olasz értelmiségiek történeti-társadalmi szerepének konkrét megnyilvánulásait. Gramsci irodalomszemlélete alapvetően politikai irányultságú, de épp ez a politikus irodalomszemlélet volt képes feltárni a mennyiség–minőség kapcsolatának irodalmon belüli jelentőségét, megcáfolva azt a kialakult tévhitet, hogy a mennyiségi, a széles olvasói rétegek ízlésére kiterjedő kritikai szemléletnek a művészet minőségi hanyatlásához kellene vezetnie. És bár Gramsci valóban nem szándékozott egy új marxista esztétika előfutáraként tevékenykedni, irodalomkritikai és esztétikai megállapításai alapján véve a „Bevezetés „A politikai gazdaságtan bírálatahoz”” marxi problémafelvetést folytatják és azt a modern esztétikai magatartást előlegezik, amely a dialektikus materializmus történet-szemlélete alapján értelmezi a műalkotás ellentmondásos, társadalmilag determinált jellegét. Fontos hozzájárulást jelentett a felszabadulás utáni olasz marxista esztétikai gondolkodás irányainak meghatározásában a műalkotás objektivizálási folyamatként való értelmezése, a tartalom és forma történeti kategóriává való visszavezetése, a műalkotás struktúrakénti értelmezése,²⁵ illetve a műalkotás nyelvének a mindenkor történeti, társadalmi és kulturális nyelvhez való viszonyítása. Gramscinak a nyelv-

elszakítjuk a formától, az megszűnik tartalom lenni, materiává, a költészet elvont tárgyává válik. A költemény ,tartalmát’, csak az egész szöveg felolvasásával lehet meghatározni, mert a tartalom nem más mint a forma, és formája pedig maga a tartalom.”

²³ „Marxizmus–kultúra–művészet”, 200–222., 239–244., 258–262.

²⁴ „Letteratura e vita nazionale”, 11.

²⁵ Galvano della Volpe Gramscinak a Pokol X. énekéről írt kommentárját „az új esztétikai gondolkodás alapvetően új jellegű alkalmazásának” tartja. „Critica del gusto”, Róma 1960, 84., Gramsci Dante-kommentárjáról: R. Dal Sasso: Il rapporto struttura-poesia nelle note di Gramsci sul decimo canto dell’Inferno; „Studi Gramsciani”, B. Anglani: La revisione gramsciana di Croce e il concetto della struttura nelle note sul canto decimo dell’Inferno; „Gramsci e la cultura contemporanea”, II., M. Sansone: „Il canto decimo dell’Inferno”, Firenze 1961.

autonómiára vonatkozó meglátásai, a nyelv történelmi és kulturális jellegének figyelembevétele mellett a legmodernebb strukturalista nyelvészeti felfogások színvonalán áll.²⁶ Gramscinál – akárcsak Crocénál – a nyelv expresszió, de – Crocéval szemben – társadalmi és kulturális expresszió, melynek elsődleges feladata a kommunikáció. Gramsci tehát a nyelv szubjektív-intuicionista felfogásával szemben kiemeli a nyelv „társadalmi létének” fontosságát, mely a nép-nemzet adekvát kulturális kifejeződése. A nyelv Gramsci felfogásában, akárcsak Durkheimnél kollektív eredetű, de egy meghatározott történeti-társadalmi szintet feltételez, és a társadalom meghatározott felépítmenyi viszonyain belül jelentkezik, amelyeket a gazdasági alap viszonyai határoznak meg. Gramsci így a szociológiai iskolát is megelőzve foglalkozott a gazdasági alap és a nyelvi felépítmenyi viszonyának kérdéseivel. Szerinte a felépítmenyben bekövetkező változások közvetlenül jelentkezik a nyelv szemantikai-kulturális tartalmaiban. A szemantikai jelentés – mondja Gramsci – olyan mértékben változik, amilyen mértékben megváltoznak a műveltség kulturális elemei. Ez a lépés Rosiello szerint a nyelv kommunikatív, társadalmi és konvencionális jellegének történeti elismerését, a saussure-i és a szociológiai nyelvészeti irányzatok egyesítését, a nyelvi lényeg marxista meghatározását jelenti.²⁷

Gramsci irodalomelméletének másik nagy újdonságát az irodalomszociológiai módszer következetes alkalmazása jelenti. A marxista olasz filozófus érdeklődése mindvégig az olasz nemzeti irodalom és kultúra társadalmi helyzetének felmérésére irányult, azt vizsgálta, hogy milyen úton juthat az irodalom közvetlen kapcsolatba a széles olvasói (és nem csak értelmiségi) rétegekkel. Így jut el Gramsci a köznapi gondolkodás, a köznapi tudat (*senso comune*) vizsgálata során az úgynevezett „népszerű” irodalom (folytatások és bűnügyi regények, regényes életrajzok, polgári színjátékok, melodramák) szociológiai elemzéséhez,²⁸ és a népszerű irodalom szociológiai vizsgálatának végső eredménye, nagy fontosságú irodalomtörténeti és társadalompolitikai következtetése az olasz irodalom és kultúra nem nemzeti, nem népi jellegének kimutatása. A „Börtönfüzetek”-ből világosan kitűnik, hogy Gramsci az olasz irodalom, kultúra és történelem közti kapcsolatok elemzésén keresztül tulajdonképp az olasz irodalom és kultúra társadalomtörténetéhez gyűjtött adatokat,²⁹ mely során keserű tanulságként tér vissza az a felismerés, hogy Olaszországban „törés van a nép és az értelmiség, a nép és a kultúra között”.³⁰

Gramsci irodalomtörténeti megállapításainak szarkazmusa szinte a francia klasszicizmus *bouhours*-i vádait újítja fel az olasz irodalom akadémiizmusával és provinciálizmusával szemben, amely egyúttal a *De Sanctis*-i irodalomkritika szerves folytatását is jelenti, hisz *De Sanctis* is mindenekelőtt a nép-nemzet iránti elkötelezettséget, a „hitet” kereste az olasz irodalomban. Így Gramsci futurizmussal, modernizmussal szembeni

²⁶ L. Rosiello: *Problemi linguistici negli scritti di Gramsci*; „La città futura”, Milánó 1959., „Gramsci e la cultura contemporanea”, II.

²⁷ „Gramsci e la cultura contemporanea”, II, 354.

²⁸ Sárközy: Gramsci – „népszerű irodalom” vagy „nemzeti irodalom”? „Helikon”, 1976/1.

²⁹ Gramsci katalógust készített a népi-nemzeti irodalom megvizsgálандó kérdéseiről, „Marxizmus – kultúra – művészet”, 163–164.

³⁰ „Marxizmus – kultúra – művészet”, 172.

„értetlensége”, Pirandello művészetének sajátos „kulturális értéként” való értelmezése³¹ nem „humanista-croceanus” műveltségéből ered, hanem abból az alapvető meglátásból, hogy a különféle esztétizáló művészeti csoportosulások az egyre erőteljesebb fasizálódás, emberi elidegenedés és veszélyeztetettség idején nem művészi forradalmat, hanem az egyéni erkölcsi felelősségvállalás, a nemzeti problémák előli kitérést jelentenek. Gramsci koncepciójában az irodalom és kultúra elterjedté, „népszerűvé” válásának alapfeltétele a nép-nemzettel való állandó kapcsolatkeresés, melyhez nem elég a „szépség”, ehhez a műalkotásnak olyan intellektuális és morális világgal kell rendelkeznie, mely a nép-nemzet legmélyebb vágyainak kifejeződése meghatározott történeti fejlődési szakaszban.

Gramsci legtöbb kritikusa a népi-nemzeti kategória használatában látja Gramsci és a modern olasz irodalom legnagyobb tévedését és kapcsolódását a XIX. századi olasz populizmus giobertiánus, osztálykategóriákat egybemosó népszemléletéhez és kultúra-felfogásához.³² De a népi-nemzeti irodalom igénye Gramscinál nem egyszerűen „tartalmi” követelmény, hanem egy általános világnézeti szempont érvényesülését fejezi ki, egy szélesebb körű kommunikációt célul kitűző új művészetért folyó kulturális harc egyik fontos követelményét. A népi-nemzeti irodalom kategóriája Gramscinál elsősorban abból a felismerésből születik, hogy „Olaszországban a „nemzet” fogalma ideológiailag nagyon behatárolt, és nem felel meg a „népi” fogalmának, és Gramsci meggyőződése, hogy „a nép felé való nyitás nélkül nincs újjászületés, nem létezhet nemzeti irodalom”.³³

Gramsci egész elméleti és gyakorlati tevékenységében a társadalom átalakítására törekedett, olyan művészetet keresett, mely elősegíti az új közgondolkodás és kultúrszemlélet kialakulását, mert meggyőződése, hogy az új művészet csakis ebből az új közgondolkodásból születhet meg. Gramsci az új művészetért és új kultúráért folytatott kulturális harc és kritikai tevékenység során a legfontosabbnak a művész intellektusának, belső morális világának átalakítását tartotta. Új művészet csak akkor alakulhat ki – vallotta Gramsci –, ha előbb kialakult egy új valóság szemlélet, mely a művészen és a műalkotásban egybeforrott világgá válik.³⁴ Így az új művészet megszületése szorosan kapcsolódik az új kulturális hegemonia megteremtéséhez. Gramsci olyan új hegemoniát akart, mely a kultúra és politika, a cselekvés és gondolkodás egységében egyesíti az értelmiségeket, filozófusokat és az egyszerű embereket, ez utóbbiakat a történelmi fejlődés során felemelve egy új kultúra szintjére, miközben létrejön az új társadalom, új értelmiséget, új kultúrát és új művészetet teremtvé.

Antonio Gramscit valóban nem lehet hagyományos értelemben vett irodalomkritikusnak nevezni, azonban az is világosan látszik, hogy a Gramsci által kidolgozott irodalomkritikai módszer forradalmi újítást hozott, egy új irodalomszemlélet kialakításának lehetőségét hagyta örökül a felszabadulás utáni olasz marxista irodalomkritika és esztétika számára. A „Börtönfüzetek” háború utáni megjelentetése egyszerre jelentette a

³¹ Gramsci irodalomkritikai jegyzeteinek egyik legáltalánosabban bírált részét a XX. századi olasz irodalomról, Ungarettiről, Papiniről és a fiatal prózáírókról írt jegyzetek alkotják. Irod. N. Stipečević: „Gramsci e i problemi letterari”.

³² A. Asor Rosa: „Scrittori e popolo”, Róma 1965., „Gli intellettuali e la classe operaia”, Róma 1972., Sárközy: Gramsci – „népszerű irodalom” vagy „nemzeti irodalom”? „Helikon”, 1976/1.

³³ „Marxizmus–kultúra–művészet”, 244–248.

³⁴ Uo., 212–213.

crocei szellemtörténet meghaladását és egy új olasz marxista elmélet megszilárdulását. Ugyanakkor az is világosan látszik, hogy a marxista–leninista filozófia olaszországi uralomra juttatása Gramsci koncepciójában kezdetektől párosult a marxista világnézetre épülő kultúra és művészetszemlélet tömegméretű elterjesztésének igényével. A „Börtönfüzetek”-ben — ha nem is szintézisbe foglalva — kirajzolódnak a marxista olasz irodalom-szemlélet új körvonalai, mely hozzájárult, hogy a modern olasz művészetkritika az esztétikai és a politikai kritika közti különbségtevésen felülemelkedve eljusson egy új, organikus szemlélethez, melyben a kritikus feladata a műalkotás társadalmi, történeti, emberi tartalmának és a művészi formának egységes vizsgálata.

A „KÖZNAPI GONDOLKODÁS” KATEGÓRIÁJA

TAKÁCS JÓZSEF

Antonio Gramsci gondolatokban gazdag életművéből minden marxista tudományág ösztönzést nyerhet. Az egyik legnehezebb feladatot éppen az irodalomtörténetre és az esztétikára rója az életmű értelmezése. Ennek okai jól ismertek: részben Gramsci munkakörülményeiből, részben pedig a vezérszempontról választott társadalmi-politikai megközelítésből fakadnak. Ha csupán az irodalmi-esztétikai vonatkozású jegyzeteinek vagy gondolatsorainak vizsgálatát végeznénk el, még nem nyerhetnénk teljes képet az irodalomtörténeti és esztétikai koncepciójáról: ezen a területen fokozott mértékben szükséges az egyes kérdéseknek gondolatrendszerének összefüggéseiben való vizsgálata. A magyar nyelvre általában „köznapi gondolkodásnak” fordított *comune senso* kategóriája, amely Gramsci vizsgálódásainak vissza-visszatérő pontja, jó kiindulásnak látszik az irodalomról és művészetéről alkotott egyes ítéleteinek továbbgondolására is.

A „köztudat”, „köznapi gondolkodás”, „józan ész” elsődlegesen filozófiai kategória. Történeti fejlődésével itt nem foglalkozhatunk, annyit azonban jegyezzünk meg, hogy az európai gondolkodás történetében a XVIII. sz. folyamán jutott ez a kategória kiemelt szerephez, mind az angol morálfilozófusoknál, mind a francia felvilágosodás gondolkodóinál, de Kant is a *sensus communis*-szal teljes harmóniában vélte alkotni művét. A *comune senso* jelentőségének felismerése tehát a modern osztálytársadalmak differenciálódásának azon a pontján jöhetett létre, amikor az uralkodó réteg hatalmának fenntartását ideológiai-eszmei fegyverekkel is biztosítani kívánta; az egyének és a rétegek egyre nagyobb mértékben jutottak hozzá kulturális javakhoz; az értelmiség pedig „össztársadalmi” keretekben gondolkodva fejtette ki nézeteit. Jól látja Gramsci a vallás és a *comune senso* összefüggéseit: régebbi korokban ezeket a feladatokat is a vallás láthatta el.

Századunkban ismét nagyobb hangsúlyt kap a *comune senso* problematikája, Benedetto Croce, majd éppen Gramsci révén, és úgy véljük, hogy a munkásmozgalom tapasztalatai – kiváltképp a világháborúk idején – még nyilvánvalóbbá teszik e tudatréteg tanulmányozásának szükségességét. Gramsci kifejezetten filozófiai, mégpedig rendkívül fontos kérdésnek tekinti a köztudat problematikáját, ennek szenteli a „Bevezetés a filozófia és kultúrtörténet tanulmányozásába” (11. f.) gondolatainak jelentős részét. A *comune senso* kategóriájának gramsci definícióit, értelmezéseit és ezek tanulságait röviden áttekintve mégsem azt a célt tűzzük magunk elé, hogy Gramsci koncepciójának filozófiatörténeti helyét jelöljük ki, hanem hogy tanulságokat vonjunk le ennek a kérdéskörnek irodalomtörténeti, esztétikai vonatkozásait illetően.

Egyébként maga Gramsci is figyelemmel kísérte a *senso comune* vagy a *buon senso* irodalmi alkotásokban fellelhető értelmezését. Magyarul talán a „köztudat” és a „józan ész” megkülönböztetésével érzékeltethetjük a két kategória közötti ármatlanul is különb-

séget, amelyek közt Gramsci kezdetben vagylagos viszonyt állít föl, később inkább differenciálja. (Zárójelben: Croce gyakran *comune buon senso*-ról beszél, tehát egybeolvasztja ezeket.) A különválasztáshoz Manzoni-tól is kaphatott ösztönzést Gramsci, a Jegyesekből idézi: „il buon senso c'era; ma se ne stava nascosto per paura del senso comune”. (XXXII. fej.) (8.19 §)* Másutt Giusti epigrammáját idézi: „Il buon senso, che un di fu caposcuola/or nelle nostre scuole é morto affatto, La scienza sua figliola / l'uccise per veder com'era fatto.” (8. f. 175 §) Már ekkor felmerül benne a gondolat, hogy nem szükségszerű-e a régi tudat „megölése” annak érdekében, hogy az új kialakulhasson? Ez a kérdésfölvetés Lukács Györgynél a hamis tudat kapcsán kerül elő. A *comune senso* XX. sz.-i meghatározásához csak adalékok lehettek ezek az irodalmi példák – és Gramscinak az a megfigyelése is, hogy a józan ész képviselőit elsősorban a polgári vígjátékokban kereshetjük (8.29 §) –, Gentilét is éppen azért bírálta ebből a szempontból mert történelmietlenül kezelte ezt a fogalmat.

A *comune senso* első meghatározásaiban ennek a tudatrétegnek a képlekenységét emeli ki Gramsci. „Minden társadalmi rétegnek – írja – megvan a saját *'senso comunéja'*, amely alapjában véve a legelterjedtebb világnézet és morál. Minden filozófiai áramlat egy *'köztudat'* üledéket hagy maga után: és ez történeti létezésének dokumentuma.” (1. f.) Úgyanitt nevezi el a *köztudat*ot a filozófia folklórjának, amely meghatározás változatlan formában bukkan fel későbbi írásaiban is. Teoretikusabb formában tesz különbséget filozófia és *köztudat* közt, mikor így ír: „a filozófia sajátlagosabban egy olyan világnézet, amelynek szembeötlő individuális jegyei vannak, a *köztudat* olyan világnézet, amely egy történelmi korszakban elterjed a néptömegek körében”. (8.213 §) Ennek gyakorlati jelentőségét abban látja, hogy az „egyszerűek” számontartása a régi *köztudat*nak a megváltoztatása és az új *köztudat* létrehozása érdekében szükséges. Fontos és Gramscira jellemző meglátás, hogy egy korszak filozófiája nem azonosítható egy egyén vagy csoport filozófiájával, hanem ezek együttese, kiegészítve a tudományos nézetekkel, a vallással és a *köztudattal*. (8.211 §)

A *comune senso* sajátosságainak feltárásához Gramsci a spontaneitás, a gondolkodás technikája, fogalomelemzések (természetes–természetellenes), a dialektika, a külső valóság objektivitása kérdéseinek vizsgálata közben jut el. „A spontaneitás – írja – a tudatos irányultságoknak olyan sokfélesége, amelyben egyik sem uralkodó, tehát nem haladja meg az adott réteg *'népi tudományát'* vagy *köztudatát*, vagy hagyományos világnézetét.” (3.48 §) Itt teszi fel azt a kérdést, hogy a modern elméletnek ellentétben kell-e állnia a *senso comunéval*? Elméletileg ezt nem tekinti szükségszerűnek, mivel úgy véli, hogy a filozófia és *köztudat* nem minőségileg, hanem csak „mennyiségileg” különbözik egymástól. A *comune senso* téves gondolkodásmódjának kiigazításához a gondolkodás technikájának elsajátítása révén lehet eljutni Gramsci szerint (4.18 §), a végső cél pedig az autonóm történelmi tudat elérése. (8.151 §) Jól érzékeli, hogy a dialektikus gondolkodás nehéz helyzetben van, mikor a *köztudat* vulgáris megnyilatkozásaival kerül szembe, mert a *senso comune* gondolkodásmódjára a formális logika és a dogmatizmus jellemző. (7.29 §) Gramsci történeti elemzésének szép példája az, amelyben kimutatja, hogy az objektív

*Az idézetek jelzete Gramsci műveinek kritikai kiadásában a füzet-számot és ezen belül a gondolat-kört (§) jelzik. Antonio Gramsci: Quaderni del carcere. Edizione critica dell'Istituto Gramsci. A cura di Valentino Gerratana. Torino, 1975, Einaudi.

valóság elismerése, amely a marxizmusnak is alappillére, megvan a köztudatban is (sőt a köztudat nem is vonja kétségbe, ez a lehetőség fel sem merül), ám a köztudat „bizonyosságának” az alapját ebben az esetben a vallásnak a világ teremteséről szóló tanításában találhatjuk meg. Éppen ezért a köztudatra való hivatkozás e kérdésben tulajdonképpen reakciós megoldás. (4.41 § és 8.215 §) A *comune senso* megnyilvánulásainak kritikája azonban nem fedi el azt a pozitív tartalmat, amelyet ez a tudatréteg őriz. Gramsci a *senso comune* vagy *buon senso* értékét abban látja, hogy mintegy „rövidre zárja” az ok–okozat láncot, ezzel leleplezi az áltudományosságot és az álfilozófiát, és mindig magában rejt valami „kísérletit”, a valóság közvetlen megfigyelését. (Igaz, teszi hozzá Gramsci, a mi korunkban ez sokkal korlátozottabb mértékben jelentkezik.) (10.48 §)

Amikor Gramsci a „Bevezetés a filozófia és kultúrtörténet tanulmányozásába” c. munkájában összegzi korábbi megfigyeléseit, határozottan kijelenti: a gyakorlat filozófiájának mindenekelőtt a *senso comune* kritikájaként kell jelentkeznie. (11.12 §) Úgy látja – Marx nyomán –, hogy a köztudat hiedelmei rendkívül szívósak, és ezért fontos egy olyan új köztudat megteremtése, amely hasonlóan szilárd tartalommal bír. (11.13 §) Ugyanakkor, finomítva az eddigi definíciókat, kijelenti, hogy a *senso comune* nem egységes világnézet, számtalan formában ölt testet – folklór –, legjellegzetesebb vonása, hogy még az egyes elmék esetében is széteső, inkoherens, következetlen világnézet, amely megfelel annak a sokféle társadalmi és kulturális pozíciónak, amelyeknek filozófiája. (11.13 §)

Egy korszak filozófiájának feltárására három szint vizsgálatát jelöli ki Gramsci: 1. a nyelvezetét (az összes konnotáció elemzésével), 2. a *senso comune* és a *buon senso* kategóriáját, 3. a népi hiedelmek (vallás, folklór) körét. (11.12 §) Máig meg nem valószínűsített javaslata a filozófia oktatására, ismét csak a köztudat jelentőségére figyelmeztet: a *comune* sensóból kellene kiindulni, másodsorban tárgyalni a vallást és csak harmadik helyen a hagyományos értelmiségi csoportok által kialakított filozófiai rendszereket. (11.13 §)

Ez a vázlatos áttekintés (amely természetesen csak a legfontosabb gramsci helyeket idézte) talán nem marad tanulság nélkül. Ezúttal csak két irodalomtörténeti – elméleti kérdés pontosabb felvetésében kíséreljük meg hasznosítani. Az egyik: a századelő avantgarde mozgalmaiban már igencsak érzékelhető, és azóta egyre mélyülő „válság” ügye, a művészet és a befogadók kapcsolata. Igaz, Gramsci az esztétikai köztudatról nem ír, figyelemre méltó viszont a megjegyzése a köztudat egyre csökkenő pozitív tartalmáról. Századunk művészetének egyik sajátossága, amit „rejtőzködő esztétikumnak” nevezhetnénk, ennek a távolodásnak a felismeréséből is fakad. Az olasz irodalomból vett példa C. E. Gadda *Quer pasticciaccio*-ja, a krimi álarcában jeleníti meg a fasizálódó Olaszország morális és társadalmi kérdéseit (hasonló tematikát Kurt Vonnegut a sci-fi köntösbe, Graham Greene a kalandszerű történetekben öltöztet). Gramsci meglátásai tehát máig hatóan segíthetnek hozzá – ebben az összefüggésben is – a XX. sz. művészetének értékeléséhez.

Az előbbi példától nem független, de általánosabb érvényű a másik kérdés. A Gramsci-viták egyik visszatérő pontja volt Olaszországban és másutt az „irodalomtörténész-esztéta” és a politikus szerepének szembeállítása, és ezt az elhibázott kérdés-föltevést még a marxista irodalomtörténészek is sokszor úgy próbálták megoldani, hogy Gramsci minden egyes ítéletét a „közönségigény”, az „érthetőség”, a „népszerűség” fetisizálásával igyekeztek utólag igazolni. Márpedig a köztudat körülbtekintő, árnyalt gramsci elemzése és kritikája kizárja ezt a beállítást. Véleményünk szerint a *comune*

sensót szem előtt tartó történelmi–szociológiai–morális irodalomértelmezésből nem vezethető le normatív esztétika. A *senso comune* mint az igazság próbája nonszensz – írja szójátékkal Gramsci. Éppen ezért az irodalom és a művészet nem kiszolgálója kell legyen a köztudatnak, hanem megváltoztatója, ennek pedig csak az egyik előfeltétele a népszerűség. A Börtönfüzetekből semmiképpen sem olvashatjuk ki a művészi érték, esztétikum jelentőségének tagadását, még akkor sem, ha a hatásmechanizmus vizsgálata közben erről – némely esetben – említést sem tesz Gramsci.

AZ „AKTIVITÁS” PROBLÉMÁJA GRAMSCI FIATALKORI ÍRÁSAIBAN

SZABÓ TIBOR

Gramsci elméleti munkásságának rekonstrukciója halála után negyven évvel is aktuális feladat. Olyan munka ez, amely során egyértelműen kiderül: csak az a rekonstrukció lehet hiteles, amely figyelembe vesz bizonyos filológiai és metodológiai szempontokat. Különösen érvényes ez a megállapítás fiatalkori munkásságára (1914–1919), hiszen ekkor írott levelei, cikkei posztumusz művek, amelyek azonosítása jelenleg is folyik.¹ Csak e cikkek kronológiai sorrendben való átnézése vezethet torzításmentes rekonstrukcióhoz, amely egyben azt is bizonyítja, hogy a fiatal Gramsci filozófiai koncepciója jelentős *fejlődésen* ment keresztül. Azért is fontos fiatalkori munkáinak fejlődésben való vizsgálata, mert éppen az időben jut el Gramsci a marxi és lenini elmélet és gyakorlat mind teljesebb megértéséhez. Ez Gramsci „útja a marxizmushoz”.

Fiatalkori filozófiájának egyik középponti problémája az *aktivitás* kérdése. Mint a torinói egyetem filozófiaprofesszorának, A. Pastorének visszaemlékezéséből tudjuk, már nyelvészeti stúdiumaival párhuzamosan foglalkoztatta az, hogy „miként válik az eszme gyakorlati erővé”.² Ez a problematika már magában hordozta az emberi cselekvés lehetőségeinek a kutatását. Erre *kettős hatás* alatt igyekezett választ adni. Egyrészt befolyással volt rá az idealizmus aktivitás- és praxis-felfogása, gondolunk itt a pragmatizmus Papini-féle változatára, a futurizmusra, bizonyos értelemben Gentile korai munkáira, de leginkább Crocére. Másrészt mind elméleti, mind gyakorlati vonatkozásban jelentős hatás érte a szocialista mozgalom felől, Salveminitől Mondolfóig, a Croce által közvetített Labriolától és Soreltől egész Marxig.³ E kettősség gyakran vezette inkonzekvens álláspontok kialakításához és elfogadásához. Erre jellemző az aktív és tevékeny semlegességről írt 1914-es cikke, amelyben a Sorel-féle mitikus praxis-felfogáshoz közelálló pozíciót foglal el Olaszország háborúba való belépésével kapcsolatban. Még ha cikke tisztán elméleti és nem gyakorlati (interventista) volt is, másfél évi hallgatása bizonyítja, hogy érezte ezen elméleti álláspont egyoldalúságát, hibás voltát.

Amikor 1916-ban újból írni kezd – most már mint főfoglalkozású újságíró –, erőteljes Crocéhez való visszatérés észlelhető a kultúra és a cselekvés kapcsolatáról kifejtett koncepciójában. Még Croce terminológiáját is átveszi és ennek megfelelően a *szellemi*

¹ Ezt a munkát R. Martinelli végzi jelenleg, s legutóbb egy kötetre való eddig ismeretlen Gramsci-írást tett közzé. Lásd A. Gramsci: „Per la verità”, Riuniti, Róma 1975.

² D. Zucàro: Antonio Gramsci all'università di Torino 1911–1915; „Società”, 1957/6, 1110.

³ Ez a kettősség és a források tisztázása csak az Októberi Forradalom után kezd megváltozni. Ekkor jön rá: „Forradalmárok vagyunk a cselekvésben, miközben gondolkodásunkban reformisták vagyunk.” A. Gramsci: *Scritti giovanili*, Einaudi, Torino 1958. 132.

aktivitás fontosságát hangsúlyozza. A szellem aktivitását azonban a szocialista mozgalom szolgálatába kívánja állítani. Azt gondolja, hogy a társadalom megváltoztatásához elegendő a kultúra és a tudatosság, illetve a proletárkultúra és az osztálytudat széles körű elterjesztése. Az akkori reformista szocialista vezetők elméleti helybenjárásával szemben ez az idealizmus felől jövő ösztönzés Gramsci számára pozitív lehetőséget jelentett,⁴ ugyanakkor el is túlozza a kultúra, a tudatosság szerepét a társadalom formálásában. Ekkor teljes egészében osztja Croce korai felfogását: „A történelmet mi magunk csináljuk, persze szem előtt tartva azokat az objektív feltételeket, amelyek között vagyunk, de saját szenvedéseinkkel, saját erőfeszítéseinkkel, saját eszméinkkel.”⁵

A szellemi aktivitás problémája a háború okozta szellemi és erkölcsi válság következtében 1917-ben a fiatal Gramscinál a morális problematikával kapcsolódik össze. Ez volt a II. Internacionálé teoretikusainak is a kiindulópontja (Kautsky, Jaurès stb.), de a II. Internacionálén kívül álló szocialisták is – mint például Sorel és Lukács is – ezzel a kérdéssel foglalkoztak. A fiatal Gramsci a Renan-, Sorel-, Croce-féle „szellemi és erkölcsi reform” szükségességének hangsúlyozásához kapcsolódik és az erkölcsi helytállás történelmi szerepét húzza alá. Eddigi felfogását ez jelentős mértékben konkrétabbá teszi, s most már nem csupán a szellemi aktivitástól várja a társadalom megváltozását, hanem az ember erkölcsi kötelességből származó aktivitásából. Látja, hogy a tömegek megnyerése nem érhető el csak kulturális befolyásolásukkal, hanem a gyakorlatban is meg kell változniuk ahhoz, hogy megváltozott cselekvéssel formálják a jövő társadalmát. A „Città futura” című ifjúszocialista újságban a tömegek passzivitásával szemben hangsúlyozza az erkölcsi cselekvés fontosságát. Azt írja: „Gyűlölöm a közönyösöket. A közönyösség akarathány, élődség, gyávaság, nem élet. Ezért gyűlölöm a közönyösöket. A közönyösség a történelem súlyos terhe. Olyan, mint az úszó nyakába akasztott kő, mint az a mozdulatlan anyag, amibe gyakran belevész a legnagyobb lelkesedés is. . . A közösség igen hatásosan működik a történelemben. Passzívan, de működik. Az az állati anyag, amely az értelemmel szembeszáll és megfojtja.”⁶ A közönyösséggel és a passzivitással mint a Sein negatív magatartásformáival szemben a fiatal Gramsci a Sollen pozitív követelményeit állítja, a par excellence aktivitást, a *morális cselekvést*, és a történelmi felelősség belátásán alapuló immanens *akaratot*. Az aktivitás ugyanis szerinte feltételezi az akaratot, aminek a társadalom közös akaratává kell válnia. Ezeket az ún. karosszék-kényelem politikája (vagy ahogy később nevezi, a „ha” politikája) ellen hangsúlyozza Gramsci. Azt írja: „Az úgynevezett legkisebb erő kifejtés elve, amely a karosszék-kényelem elve, ami gyakran azt jelenti: nem kell semmit tenni, ez válik népszerűvé”⁷ – s hozzáteszi, hogy ez az indifferens társadalmi és politikai magatartás az új társadalom megteremtésének legfőbb gátja.

Nem nehéz ebben a felfogásban felfedezni a népben ezt a magatartást bátorító reformista felfogásokkal szembeni polémiaját. Különösen Turati, Treves és Loria felfogását bírálja hevesen, akik „Marx doktrínáját külső sémára redukálták, természeti

⁴ Erről ír Togliatti „Antonio Gramsci” (Riuniti, Róma 1971) c. beszéd- és cikkgyűjteményében. (41.)

⁵ B. Croce: „Primi saggi”, Laterza, Bari 1919, 67–68.

⁶ A. Gramsci: „Scritti giovanili”, 78–79.

⁷ Uo. 77–78.

törvényre, amely fatálisan, az emberek akaratán, egyesített aktivitásukon, s ezen aktivitás által kifejtett társadalmi erőknél *kívül* érvényesül”⁸ s a társadalom tagjaiban azt az érzést keltik, „mintha a történelem nem lenne más, mint valami óriási természeti jelenség, erupció, földrengés, amelynek mindenki áldozatul esik, az is, aki akarta, az is, aki nem, az is, aki tudatában volt, az is, aki nem, aki aktív volt és aki közönyös volt”.⁹ Marx elméletét ezen ökonomista és naturalista fölfogások eltorzították és a proletariátus tétlenségének a doktrínájává változtatták. A fiatal Gramsci ezen polémiája nagyon jelentős és mutatja, hogy ezekkel szemben „az emberek csinálják a történelmet”-formula marxi értelmét állítja.

Az emberi aktivitás során megváltoztatni kívánt történelmet azonban csak az orosz forradalom hatására kezdi el vizsgálni. Azért is fordulópont Gramsci filozófiai munkásságában ez, mert ekkor jön rá: a valóság megváltoztatása nemcsak kulturális-tudati feladat, hanem főleg és elsősorban konkrét-történeti.

Saját koncepciójának, valamint a gyér információnak befolyására azonban az oroszországi eseményeket kezdetben nem látja át teljesen. „A forradalom a Tőke ellen” című írása ebből a szempontból ítélhető meg helyesen. Mit is jelent ez az oly sokszor interpretált „Tőke” elleni forradalom? Azt semmi esetre sem, hogy a fiatal Gramsci itt Marx-ellenes volna. Épp ellenkezőleg: a hamis marxizmus-felfogások ellen szól, az ellen a szűk látókörű és szcientista felfogás ellen, amely a reformizmusra jellemző, s amely Marx „betűjére” hivatkozva megtagadja annak szellemét. A fiatal Gramsci a marxizmust mint a cselekvés vezérfonalát már ekkor is alkotóan igyekszik felfogni. Reformizmus-ellenessége azonban a másik véglet elfogadásához vezet: az orosz forradalmi mozgalmat „új erkölcsi légkör” megteremtéseként értelmezte, amely a hatalom megragadását antijakobinus módon vitte végbe. Ez az antijakobinus forradalom bizonyítja Gramsci számára azt, hogy nem a gazdasági faktor egyedül a döntő a társadalom fejlődésében (azaz nem kell megvárni, hogy „Anglia történelme megismétlődjék Oroszországban” – ahogy mondja), hanem az ember tevékenysége, aktivitása is elvezethet az új társadalomhoz.

A társadalmi cselekvés igénye egyre inkább az olasz társadalmi-politikai helyzet elemzéséhez vezetik el. Már belátja, hogy a „gondolat – bár szabad – ugyanakkor meghatározott is, pontosabban a történelem által meghatározott”¹⁰ – s a kultúra, valamint a tudatosság a konkrét történelmi helyzet által determinált. Azaz a tudatot önmagában nem lehet megváltoztatni, hanem feltételei megváltoztatásával együtt változik.

A fiatal Gramsci filozófiai fejlődésében 1918-ban hármass polémia figyelhető meg. Egyrészt bírálja a Salvemini-féle kulturális messianizmust, amely *kulturista* felfogás; másrészt elutasítja az *ökonizmust*, amely csak a gazdaság változásából vezetné le a társadalom mozgását és kizárná az emberi aktivitást a történelem formálásából;¹¹ ugyanakkor végül pedig elutasítja a politikai cselekvés erőszakos jellegét túlhangsúlyozó *jakobinizmust*, ami szerinte a történelem messianisztikus szemlélete, tulajdonképpen a praxis mitizálása.

Ekkor tudatosan nála, hogy a társadalom megváltoztatása csak a *politikai*, a *gazdasági* és a *kulturális* cselekvés összekapcsolódásából jöhet létre anélkül, hogy bármelyik szerepét

⁸ Uo. 154.

⁹ Uo. 85.

¹⁰ Uo. 260.

¹¹ Ebből a szempontból jelentős párhuzam mutatható ki Gramsci és Lenin felfogása között.

eltúloznánk. A kulturális aktivitásnak azért van bizonyos prioritása mégis, mert *ez indítja meg* az osztályharcot azzal, hogy tudatosítja a proletároknak a célt. Ezt a célt kell megvalósítani a cselekvéssel. Azaz a cél a politika, s a kultúra e politikai cél megvalósításának eszköze a fiatal Gramscinál. (Lukács felfogása ezzel szemben épp azért kulturista, mert nála a kultúra ekkor cél, a politika csupán eszköz.¹²) A kultúra biztosítja a széles tömegek hétköznapi tudatának megváltozását, ami a konszenzus megteremtésével jelentősen hozzájárul a politikai forradalom előkészítéséhez és megteremtéséhez.

Amikor Gramsci használni kezdi a *praxis* fogalmát (1919), ebben a perspektívában értelmezi azt. Egyrészt visszatér a Labriola-féle praxis-felfogáshoz,¹³ ugyanakkor pedig közeledik a lenini koncepcióhoz. Fiatalkori munkásságának végén tehát már látja a forradalmi cselekvés szükségességét, de azt sajátosan értelmezi. Ezt írja: „A konkrét probléma ma, a társadalmi katasztrófa tetején, amikor az egész felbomlott és minden önkényes hierarchia véglegesen megdőlt – az, hogy *segítsük a munkáosztályt a politikai hatalom megszerzéséhez* – az, hogy tanulmányozzuk és keressük az adekvát eszközöket ahhoz, hogy az *államhatalom átruházása minimálisan vérontással járjon*, hogy az új kommunista állam a forradalmi terror egy rövid periódusa után széles körben megvalósuljon.”¹⁴ Mi is akkor tehát a praxis? „A filozófiai meditáció gyakorlatba való átvitele”, vagy ahogy másként fogalmazza: „Az empirikus egyén állandó meghaladása, állandó megfeleltetése a szellemi egyetemességnek.” Ebből egyenesen következik, hogy a fiatal Gramsci a praxis szerepét nem mitizálta, nála sem a tudatosság, sem a praxis nem „demiurgosz”, hanem a hétköznapi élet és gondolkodás megváltoztatásának eszköze egy cél érdekében. Az, amit Marx úgy fejez ki, hogy „az elmélet is anyagi hatalommá válik, mihelyt a tömegeket megragadja”.¹⁵ Ez a cselekvési sor, amit ezután aktivitás helyett praxisnak nevez, hozza majd létre a tudatosságot és a konszenzust, ami mellett az új állam megteremtésekor *kis* hely marad a kényszerítő elemnek, a diktatúrának.

Az elmondottakból *néhány következtetés* adódik. Először is az, hogy ne tévesszen meg bennünket Gramsci szóhasználata. A „filosofia della prassi” nem praxisfilozófiát jelent, amely a marxizmus totalitását jelentő természeti, antropológiai, történeti és gyakorlati mozzanatokból csak a praxist hangsúlyozta volna, hanem a *gyakorlat filozófiáját*, amely az eszme megvalósulását s ezáltal a gyakorlat megváltoztatását tűzi ki céljának. Szükséges megtenni a különbséget praxisfilozófia és a gyakorlat filozófiája között azért is, mert véleményünk szerint már Gramsci fiatalkori munkásságának végén látszanak azok a tendenciák, amelyek a későbbiek során a marxizmus totalitásának felfogása felé vezetik őt. Másrészt ha nem tesszük meg e különbséget, akkor elfogadjuk végeredményben az újbaloldal Gramscit kisajátító törekvéseit.¹⁶ Továbbá: hatástörténeti szempontból nem közömbös feltenni azt a kérdést, hogy „melyik Sorel” hatott a fiatal Gramscira. Mert

¹² Lásd Hermann István: „Lukács György gondolatvilága”, Magvető, Budapest 1974, 117–118.

¹³ A. Labriola: „Tanulmányok a történelmi materializmusról”, Kossuth, Budapest 1966, 209. A Labriolához való visszatérésről lásd még L. Paggi: „Antonio Gramsci e il moderno Principe”, Riuniti, Róma 1970, 17.

¹⁴ A. Gramsci: „Scritti politici”, Riuniti, Róma 1973, 239–240.

¹⁵ Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés; MEM 1, Kossuth, Budapest 1957, 384–385.

¹⁶ Gondolunk itt elsősorban a zágrábi Praxis-kör filozófusaira, Kosikra, Vranickira, Markovića stb.

Sorel mitikus praxisfelfogása hatott Mussolinire is, aki ebből egy irracionálizmussal és nacionalizmussal kevert „egyveleget”, jobboldali felfogást dolgozott ki; s hatott Lukácsra is, aki baloldaltól értelmezte Sorelt, de Lukács igazán meglepődne, ha felfogását Sorelhez való kapcsolódásuk miatt Mussoliniéhoz hasonlítanánk! Kicsit hasonlóknak érezzük Lukács és Gramsci egyöntetű „praxisfilozófusoknak” való elnevezését is, hiszen az ifjú Gramsci a moralista Sorelhez kapcsolódik, s nem a praxist mitizáló Sorelhez, akihez viszont Lukács. Mint Croce-követő ahogy magát nevezi – igyekszik minden szélsőségtől tartózkodni. Sorelből tehát a „termelők erkölcsössége” problematikát emeli ki¹⁷ és az aktivitás kérdésében Croce felfogása hat rá. Gramsci azonban már ekkor is rendelkezik azzal az igénnyel, hogy önálló és koherens koncepciót alakítson ki magának a marxi és lenini filozófia alapján. Felismeri, hogy az osztályharcot nem csupán a kultúra területén kell megvívni, bár ez lényeges, hanem a gazdasági és politikai aktivitás területén is. Eközben nem téveszti szem elől a történelem agensének személyét sem, a proletárt, valamint a cselekvés megvalósulási terepét, a társadalmat sem. Így alakul ki benne a marxizmus totalitásának felfogása, ami kifejlett formában csak 1923 után valósul meg nála.

¹⁷ Ezt hangsúlyozza N. Badaloni „Il marxismo di Gramsci” (Riuniti, Róma 1975, c. könyvében is.

N. I. KONDAKOV: LOGIKAI SZÓTÁR*

SZIGETVÁRI SÁNDOR

Az enciklopédikus logikai mű a szerzőnek több mint két évtizedes tevékenységét reprezentálja, az ötvenes években elkezdett kitartó munkásságának az eredményeit foglalja magában, az 1954-ben megjelent, a felsőoktatási intézmények számára írt „Logika tankönyv” többszörösen átdolgozott fejezeteiből terebélyesedett ki közel 3000 címszót kifejtő logikai szótárrá. Kondakov az 1967-ben elkészült „Bevezetés a logikába” c. művében már határozottan körvonalazta logikai tevékenységének célját, azt, hogy röviden és közérthetően kívánja megmagyarázni a logika tudományának terminusait, módszereit, szabályait, alapvető törvényeit. Ebben a munkájában már különösen nagy hangsúlyt kapott a formális logika fejlődésének új szakaszát képviselő matematikai logika problematikája; a hagyományos formális logika és a formális logika története címszavai mellett szerepelnek a matematikai logikáé is. Megfelelő helyet kapott a kötetben a logika helyes értelmezése szempontjából nélkülözhetetlen dialektikus materialista módszer is.

Többé-kevésbé befejezettnek tűnt az 1971-ben kiadott „Logikai szótár”, amely több mint 2000 címszó alatt tárgyalta a tradicionális logika törvényeit, szabályait, alapvető fogalmait és a matematikai logika elementáris alapjait. A szerző komoly figyelmet szentelt a mai formális logika technikai és tudományos alkalmazására, ezzel összefüggésben az információelmélet néhány terminusát, fogalmát is elemezte. Továbbra is feladatának tekintette a marxista-leninista filozófia ismeretelméletének tárgyköréből annak a szükséges minimumnak a szerepeltetését, amely fényt derít az emberi

gondolkodás keletkezésének, fejlődésének általános törvényszerűségeire.

A szótár 1975-ös évi második javított és bővített kiadása az újabb logikai irodalom feldolgozásáról is tanúskodik. Amíg az 1971-es első kiadás idézett forrásmunkáinak a száma 1755 volt, a másodiké 2006. A szerző egyben adósságát is törlesztette, olyan műveket is feldolgozott, mint H. Reichenbach: „The theory of probability” (1949), C. G. Hempel: „A purely topological from of non-Aristotelian logic” (1937), L. E. J. Brouwer: „Über die Bedeutung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten in der Funktionstheorie” (1925), A. Church: „The weak theory of implication” (1931).

A fentiek mellett jelentős előrelépést tanúsít Plehanov műveinek a logika szempontjából való számbavétele. Az 1971 óta megjelent művekből elsősorban az információ, a számítástechnika és az automaták, az elektronikus számítógépek, a matematika problémáit dolgozta fel. A szótár bővített kiadását olyan művek feldolgozása is indokolta, mint a Todor Pavlov akadémikus szerkesztésében 1973-ban orosz nyelven is megjelent kötetek (I. „Elmélet, megismerés, logika”. II. „Visszatükrözési elmélet és természettudomány”. III. „Visszatükrözési elmélet és társadalmi tudat”).

A szótár tartalmának alakulása, címszavainak összeállítása és kifejtése szempontjából döntő fontosságú a logika tudományának értelmezése. Kondakov mindenféle egyoldalúságot igyekszik elkerülni a logikát „... a gondolkodás formáiról, törvényeiről, a kalkulusok (formalizált szimbolikus nyelvek) matematikai logikai törvényeiről, a gondolkodás legáltalánosabb (dialektikus) törvényeiről szóló tudományok összességének” tekinti (285.) A tudományoknak ezt az összességét úgy fogja fel, mint amelyek mind ugyan-

*„Logicseszki szlovarj”, 2. kiad., Izdatyelszto Nauka, Moszkva 1975.

azt a valóság hű tükrözésére irányuló emberi gondolkodást vizsgálják, azonban különböznek abban, hogy a gondolkodás más-más törvényszerűségei alkotják tárgyukat.

A *formális logika* a gondolkodás formáit, törvényeit az egyes gondolatok konkrét tartalmának elvonatkoztatása mellett vizsgálja, fő célja annak a megállapítása, hogy a zárótétel igazsága következik-e az előzmények igazságából. Ezért egyik fontos feladata a következők helyes módjainak szisztematikus formalizálása, kategorizálása. A formális logika fejlődése két részre tagolható: a hagyományos és a matematikai logika szakaszaira.

Ez utóbbit illetően vitatható, hogy a hagyományos logika teljes egészében a formális logika fejlődésének lenne az első szakasza. A sztoikusok logikája például a matematikai logikai előzményeket is magában foglalja; tartalmi logikai problémák pedig Arisztotelész műveitől Kant transzcendentális logikájáig végigvonulnak a logika történetén. Pontosabb megkülönböztetésnek tűnik a hagyományos és a mai formális logikára való felosztás.

A dialektikus logika tárgyának bemutatására rányomja bélyegét, hogy – legalábbis marxista válfaját tekintve – egy születőben levő tudományról van szó, aminek velejárója a terminológiai tisztázatlanság. A szerző magáról a dialektikus logika kifejezésről a következőket írja: „A dialektikus logika a 19. század elején Hegel klasszikus német filozófus által bevezetett terminus, amelyet az általa értelmezett formális logikával egyenesen szembeállított, s amely az összes természeti és szellemi dolgok fejlődéstörvényeiről szóló idealista tanítását jelölte. Helyesen vette észre a korabeli filozófiai elméleteknek azt a fogyatékoságát, hogy a gondolkodás formáit, törvényeit mint örökké adottakat, változatlanokat metafizikusan szemlélték.” (145.) Kondakov a hegeli kritika egyoldalú voltát abban látja, hogy kritikáját a metafizikus módszer helyett a formális logikára irányította.

Véleményünk szerint a szerzőnek ez utóbbi gondolata némi finomításra szorul. Hegel fel fogásának gyenge pontja a metafizikus módszer és a formális logika bizonyos fokú azonosítása, amit nem indokol a korabeli (tehát nem matematikai) logikának a metafizikus módszerrel való összefonódása. Például a formális logika *A est A* törvényének a Hegel korabeli értelmezése egyszerre foglalta magában differenciálatlanul a formális logika azonosság törvényét

és a dolgok, a gondolatok változatlanságának, önmagukkal való azonosságának metafizikus fel fogását. Szétválasztásukra az objektum–szubjektum azonosságát képviselő hegeli dialektika elégtelen eszköz volt, segítségével lehetetlen volt feltárni, hogy az azonosság formális logikai törvénye nem a gondolati folyamaton kívüli objektumnak, hanem a gondolkodásnak az egyik törvénye.

A szerző korunk marxista logikusait is bemutatja, külön címszavak alatt ismerteti eredményeiket. Köztük találjuk meg G. Klaus, a német marxista filozófus nevét, akinek „Bevezetés a formális logikába” című munkája magyar nyelven is megjelent. A „Logikai szótár” Klaus érdemei között említi, hogy a matematikai logika alapvető elveit megkísérelte beépíteni az általános logikai kurzusba. Ma már elmondhatjuk, hogy a matematikai logikának ilyen irányú figyelembevétele több volt egy kísérletnél, hisz a hazai és külföldi logikai oktatásban a meglevő tapasztalatok alapján egy terjedőben levő megoldásról beszélhetünk.

Klaus érdemként említi a szerző azt a felismerést, hogy a dialektikának mint tudománynak további fejlődése nem teszi feleslegessé a formális logikát, hanem – különösen logikai oldalát tekintve – feltételezi az utóbbi előrehaladását.

Fogarasi Béla „Logika” című könyvéről mint a logikának a dialektikus materializmus pozíciója alapján átgondolt és szisztematikus kifejtett munkáról emlékszik meg. Kár, hogy a szerző nem szentelt figyelmet a Fogarasi és Klaus közötti, a formális és a dialektikus logika tárgyáról és viszonyáról folyt vitának, amelynek tanulságai a logika tudományán túlmenően a marxista filozófia, a dialektika és az ismeretelmélet tárgyköreiben is érvényesíthetők. A vita utólagos végiggondolása azt mutatja, hogy alapvető kérdésekben Klaus és Fogarasi egyetértettek. Végül is mindketten szükségesnek tartották a dialektikus logikát, a matematikai logika felhasználását, s ezen az sem változtat, hogy egyes konkrét kérdések kidolgozásában nem ugyanazokat az oldalakat helyezték előtérbe.

A „Logikai szótár”-ban helyet kaptak a formális logika művelőin kívül azok, akik a dialektikus logika területén mutattak fel eredményeket. Köztük szerepel M. N. Alexejev, aki a gondolkodás formáinak dialektikáját vizsgálta. A dialektikus logika konkrét problémáit kutatta M. M. Rozentál, különösen a kategóriákat és

ezek összefüggéseit. B. M. Kedrov a dialektikus logikatörvényeit vizsgálta, főleg a dialektikus ellentmondás és a formális logika nem-ellentmondás törvényeinek a viszonya foglalkoztatta. V. I. Malcev a fogalom meghatározásának, a jelentés és a fogalom dialektikus logikai vonatkozásait kutatta. I. Sz. Narszkij az antinómia-probléma kutatását állította vizsgálódásának középpontjába. P. V. Kopnyin az ismeretelmélet és a dialektikus logika kérdéseit elemezte, művei közül jelentősebbek: „Az ítélet lényegéről, struktúrájáról”, „A gondolkodás formáinak dialektikája Hegel filozófiájában”, „Dialektika és ellentmondás”, „A valóság megismerése és a hipotézis”, „A tudomány logikai alapjai” című munkák.

A szótár alapos és gondos szerkesztése ellenére kimaradt a dialektikus logika kidolgozása egyik úttörőjének méltatása. Varjas Sándorról van szó, aki a Tanácsköztársaság leverése után elhagyta Magyarországot és filozófiai tevékenységét a Szovjetunióban fejtette ki. Továbbá nem találunk utalást a ma is aktív kutató tevékenységet folytató Iljenkov tevékenységére, jól lehet „A konkrét és az absztrakt dialektikája Marx Tőkéjében” című könyve a hazai szakmai közvéleményben is elismerést váltott ki.

A mű nagy részét teszi ki a matematikai logika kategóriáinak, törvényeinek, szabályainak az ismertetése, amelyet jól felhasználhatnak a különböző tudományágak, a természet- és társadalomtudományok, a filozófia, a logika művelői.

A szerző a matematikai logikát úgy értelmezi, mint a formális logikának a tradicionális logika után következő fejlődési szakaszát, amely a kalkulusok (formalizált nyelvek) segítségével kutatja a gondolkodást (333.). Definíciója szerint foglalkozik a matematikai logika problémáival. Konceptiója pontosításra szorul, tekintve, hogy a hagyományos logika nem teljesen azonos a formális logikával. Nem vitatható azonban a hagyományos formális logika és a matematikai logika közötti genetikus kapcsolat.

A szótár segít eligazodni a kijelentés, a predikátum kalkulus, a többértékű logikák, a modális logika kérdéseiben. A modális logikával foglal-

kozó részek jól hasznosíthatók a marxista dialektikával foglalkozó tanulmányokban. A modális logikával foglalkozó részek, szemben a matematikai logikáról szóló címszavakkal, szegényebbek. Ez az egyenlőtlenség nem a szerző felfogásának a következménye, hanem a logika ezen ágának kidolgozottsági szintjével függ össze. Különösen hiányosak a modern modális logika formalizálásának problémáját vizsgáló részek. A lexikon nem foglalkozik Quine-nak a modális logika formalizálási lehetőségét tagadó nézeteivel, következésképpen cáfolatukkal sem. Ebből fakadóan nem ismeretheti azokat a kutatásokat sem, amelyek reagálnak Quine fő ellenvetésére, amely szerint az intenzionális univerzumok használata révén eltűnnek a konkrét individuumok, individuum-paradoxonok lépnek fel, összeomlanak a modalitások. Nézetünk szerint a modern modális logikai rendszerek axiomatikus felépítésére, a kalkulusok helyességének és teljességének garantálására összpontosító kutatások ismertetése mindenképpen szükséges lett volna.

A szótár tartalmazza a matematikai logika műszaki alkalmazásával összefüggő címszavakat is. Ilyenek pl. a gépi logika, gépi operáció, gépi emlékezet, gépi fordítás, gépi nyelv stb. Ezzel kapcsolatban említjük meg a szótár ama nagy erényét, hogy a logika tudományának elméleti kérdései mellett figyelmet szentel gyakorlati felhasználásuk problémáinak, sőt más tudományágakkal való összefüggésük aktualitásának is. A címszavak között szerepelnek az ismeretelmélet alapvető fogalmai, sőt maga a marxizmus–leninizmus is, mint amely megtermékenyítőleg hatott a logika tudományára, lehetővé téve a gondolkodás természetének tudományos megismerését.

A művet teljessé teszi az idegen nyelvű logikai terminus technicusok magyarázata, valamint a logika különböző ágának táblázatba foglalt szimbólumrendszere.

Kondakov munkája rendkívül hasznos a logika kutatói, oktatói számára, nélkülözhetetlen ismereteket foglal össze a marxista filozófia művelői részére, s jelentősége a szaktudományok művelői számára sem csekély.

A J. Manninen és R. Tuomela által szerkesztett, „Tanulmányok a magyarázatról és a megértésről” címmel megjelentetett gyűjtemény valamennyi írása, közvetlenül vagy közvetve, az ismert finn filozófus, *Georg Henrik von Wright* nézeteivel foglalkozik – mindenekelőtt azokkal a nézeteivel, melyeket az 1971-ben kiadott „Explanation and Understanding” c. könyvében fejtett ki. A gyűjteményben foglalt tanulmányok némelyike egy konferencia alkalmából készült, melyet a témáról 1974-ben Helsinkiben tartottak, a többi tanulmányt – Peter Winch cikkének kivételével, ez ti. már korábban megjelent – a jelen kötet számára írták szerzőik. A kötet tartalmazza azokat a válaszokat, illetve reflexiókat, amelyeket von Wright a tanulmányokhoz fűzött, valamint a filozófus „Determinizmus és az ember tanulmányozása” (Determinism and the Study of Man) c. esszéjét, mely utóbbi kiváltképpen jól képviseli jelenlegi álláspontját, és ezzel azt a filozófiai utat is, melyet a legutóbbi években megtett. A gyűjteményben foglalt tanulmányok java része magas színvonalat képvisel és központi jelentőségű filozófiai kérdésekről szól (példaként elegendő Rüdiger Bubner és Jaakko Hintikka tanulmányára utalni). Az alábbiakban azonban mindössze *Lars Hertzberg* „A döntésről” és *Rex Martin* „Magyarázat és megértés a történelemben” c. dolgozatáról, különösen pedig von Wright említett „Determinizmus és az ember tanulmányozása” c. esszéjéről lesz szó.

Indokoltnak látszik ehhez röviden felidézni az „Explanation and Understanding” (Magyarázat és megértés) alap gondolatait. Ebben a könyvben az emberi cselekvés magyarázatáról és megértéséről van szó, ahol is a „cselekvés” (action) intencionális, céltudatos viselkedést jelent. Von Wright alaptétele az, hogy az intencionális viselkedés nem mintegy a pusztá viselkedés és az intenció összetétele, hanem *sui generis* jelleggel bír, vagyis az intencionális viselkedés – a cselekvés – fogalma egyszerű, irreducibilis fogalom. Az okság (causation) fogalma viszont semmiképpen sem

irreducibilis: ezt a fogalmat éppenséggel a cselekvés fogalma konstituálja, amennyiben ti. „ p ok q -ra vonatkoztatva és q okozat p -re vonatkoztatva akkor és csak akkor, ha p cselekvése által q -t előidézni, vagy p meg nem tétele által q -t megszüntetni, vagy megtörténtét megakadályozni volnánk képesek”. A cselekvés fogalmának irreducibilitása mindazonáltal nem jelenti azt, hogy ez a fogalom nem taglalható, és von Wright *PI* (practical inference, „gyakorlati következtetés”) sémája éppen egy ilyen taglalás célját szolgálja. „A arra törekszik” – így hangzik a séma –, „hogy p -t előidézzé. A úgy véli, hogy p -t csak akkor idézheti elő, ha a -t teszi. Tehát nekilát annak, hogy a -t tegye.” Von Wright ebben a sémában, melyet logikai következtetési viszonyoknak (entailment), nem pedig valamiféle empirikus általánosításnak tekint, használható formulát lát a történet- és társadalomtudományi magyarázat számára. Pontosan erre a sémára, illetve szellemtudományi alkalmazhatóságának problémájára, vonatkozik azonban Hertzberg és Martin néhány kritikai megjegyzése. Egyébiránt, amint az válszaiból kitűnik, egyes releváns pontokon maga von Wright is megváltoztatta, 1971 óta, a véleményét. Immár félrevezetőnek tartja a „practical inference” vagy „practical syllogism” (gyakorlati szillogizmus) kifejezést, és az „intencionalisztikus magyarázat” (intentionalist explanation) kifejezést részesíti előnyben (373. sk., vö. 409.). És a *PI* sémát úgy fogja fel, mint amely nem annyira egy logikai következtetési viszonyt, hanem inkább valamilyen különleges jellegű fogalmi kapcsolatot reprezentál. Von Wright most már azon a véleményen van, hogy az intencionalisztikus magyarázatnak korlátozott az alkalmazási területe, és hogy ez a magyarázat kiegészítendő olyan magyarázatokkal, amelyek a cselekvés társadalmi beágyazottságára vonatkoznak (413.), vagyis hogy a cselekvés filozófiájának a társadalom filozófiájába kell torkollnia.

A filozófiai problémák azáltal oldódnak meg, hogy bizonyos kérdéseket többé nem teszünk fel. Von Wright ama régi dilemmát, hogy miképpen lehet az ember szabad és ugyanakkor természet-törvényektől determinált, azáltal szünteti meg, hogy a vonatkozó kérdéseket egészen újszerűen teszi föl. „A természettudomány” – írja von Wright „Determinizmus és az ember tanulmányozása” című esszéjében – „úgy jellemez-

*Juha Manninen és Raimo Tuomela (szerk.), *Essays on Explanation and Understanding. Studies in the Foundations of Humanities and Social Sciences*. Dordrecht: D. Reidel, 1976. 440 o.

hető, mint a természettörvények „uralma” alatt álló jelenségek tanulmányozása. Az emberről szóló tudomány viszont elsősorban a társadalmi intézmények és szabályok „uralma” alatt álló jelenségek tanulmányozása.” A társadalmi szabályok azonban egyáltalán nem hasonlítanak a természettörvényekre. „Az előbbiek normatív, az utóbbiak, amint mondani szokás, deskriptív jellegűek. És ebből a mély különbségből következik, hogy . . . a determinizmus az ember tanulmányozásában valami egészen mást jelent, mint a determinizmus tanulmányozásában.” (425.) Von Wright megoldása, alapvetően, a nézőpont megváltoztatásában áll, vagy, ahogyan ő kifejezi, a probléma „externalizációjában”. Újta „az individuális cselekvésre vonatkozó megfontolásoktól olyan tényezőkre vonatkozó megfontolásokhoz” vezet, „amelyek az individuumnak mint egy közösség tagjának a viselkedését befolyásolják (determinálják), intézményesített emberi viszonylatok kontextusában. Valamelyes ámbár hasznos túlzással azt mondhatnánk – írja von Wright –, hogy az akaratszabadság problémája, csakúgy mint a szabadság problémája egyáltalán, a társadalomfilozófia problémája.” (416. sk.) Azok a cselekvések, amelyek az intencionalisztikus magyarázó séma által taglalhatók, *internálisan* determináltak. Vannak azonban olyan cselekvések is, amelyek erre a magyarázatra nem alkalmasak. Ezek az *externálisan*, az intézményesített *gyakorlat* által determinált cselekvések. Az externális determináció azonban internalizálható, és bizonyos mértékig *szükségképpen* internalizálendő, ennek megfelelően pedig az intencionalisztikus magyarázó séma megőriz egy bizonyos elsőbbséget. Az intenció és a cselekvés közötti kapcsolat nem oksági, nem is logikai, mindazonáltal *fogalmi*. E fogalmi kapcsolat jellegét a következőképpen világíthatjuk meg. Ahhoz, hogy valamely viselkedést intencionálisként foghassunk föl, ezt a viselkedést egy *történetbe* kell tudnunk beilleszteni, mely történetben olyan fogalmakat alkalmazunk, amelyeket nem alkalmazhatnánk, és amelyeket tehát nem is bírhatnánk, ha a közösségi emberi gyakorlatban bizonyos *szabályszerűségek* nem volnának megfigyelhetők. Hasonló kapcsolat áll fenn a cselekvés és a cselekvést externálisan determináló tényezők között. – Bizonyos cselekvéseket tehát intenciókra utalva magyarázhatunk meg: az intenciók viszont maguk is tovább taglalhatók. Olyan fogalmak, mint az *akarás* (want), a *kötelesség* (duty), a *képesség* (ability) és az *alkalom* (opportunity) játszanak itt szerepet. Ha mármost

bizonyos társadalmi szabályszerűségeket *törvényekként* ábrázolunk, úgy ezek a törvények, véli von Wright, fogalmi természetűek, amennyiben egy fogalomrendszer általános tulajdonságait rögzítik, egy olyan rendszer tulajdonságait, amelyet a fent említett és hasonló fogalmak konstituálnak. „A társadalmi ‘törvények’ – írja von Wright – nem a tapasztalat általánosításai, hanem a konkrét történeti helyzetek interpretációjára szolgáló fogalmi sémák.” (434.) És mivel a fogalmak, és jelesül a fogalmakban megtestesülő normák, szabályok és intézmények, végső analízisben, az ember által létrehozottak, ténylegesen az a helyzet, hogy „az emberek cselekedeteit történeti helyzetük határozza meg, a történeti helyzet maga azonban emberi cselekvések eredménye. Nincsen abban semmiféle logikai hiba, ha azt mondjuk, hogy az emberiség rabszolgája és egyszersmind ura a maga sorsának.” (435.)

Ha von Wright az „Explanation and Understanding”-ben az intencionális viselkedés fogalmának az ember tanulmányozása szempontjából középponti jelentőséget tulajdonított, ez semmiképpen sem jelenti azt, hogy egy egyoldalúan racionalista antropológia mellett kötelezte el magát. Kérdései, szigorúan véve, logikailag függetlenek voltak attól a kérdéstől, hogy hogyan keletkeznek az *intenciók*, hogy ti. túlnyomóan racionális, avagy éppenséggel irracionális úton módon. Ha tehát Hertzberg érdekesítő tanulmányában az intencióképzés, azaz a *döntés*, racionalisztikus elméletét kritizálja, úgy bírálta a von Wright felfogását voltaképpen nem érinti. Azt mondhatnánk azonban, hogy az „Explanation and Understanding” a döntés problémájának egyszínűen racionalisztikus értelmezését *nem zárta ki*, és ebben az értelemben Hertzberg megjegyzései mégsem érdektelenek ama könyv fejtegetéseinek szempontjából. Hertzberg úgy véli, hogy von Wright fogalomképzésében bizonyos tévedések lehetősége rejlik, olyan tévedések lehetősége, amelyek jellegzetesen képviselik a filozófia egy réges-régi tradícióját. Ezen tradíció szerint úgy jutunk döntésekhez, hogy *mérlelünk*; és ha helyesen mérlelgettünk, úgy a lehető legbölcsebb döntéshez fogunk eljutni (vö. 233.). Hertzberg azonban úgy véli, hogy a *bizonytalanság* (döntésképtelenség, „indecision”) fogalmával egyáltalán csak azáltal rendelkezünk, hogy a cselekvést rendszeren nem előzi meg mérlegelés. „Azzal kezdjük, hogy *cselekedni* tanulunk – a mérlegelés csak később jöhet. És hasonlóképpen, a cselekvést *megérteni* is oly-

módon kezdjük, hogy megtanuljuk felismerni azokat a cselekvésmódokat, amelyek bizonyos körülmények között megfelelők. Csak ezen háttér előtt érthetjük meg azután, hogy mit is jelent az, ha az emberek mérlegelnek valamit.” (234.) Ha valaki egy intenciónak ad hangot, úgy ez a megnyilvánulása semmiképpen sem premissza, melyből a konklúzió némi mérlegeléssel adódik, hanem egy meghatározott beállítottság vagy elkötelezettség arra, hogy ilyen vagy olyan módon cselekedjék. Másrészt viszont az intencióknak, kívánságoknak stb. nincs is egyértelmű jelentésük ama cselekvésektől függetlenül, amelyekkel ezek, általában, együtt járnak. Nem létezik a racionalitás valamiféle egységes lényege, foglalja össze véleményét Hertzberg, és a különböző cselekvési módok így nem is foghatók fel egy effajta egységes racionalitás manifestációjaként; sokkal inkább arról van szó, hogy azok a kritériumok, amelyek segítségül a különböző emberi cselekedeteket megítéljük, ezekben a cselekedetekben magukban gyökereznek.

Valamelyest hasonlóképpen érvel Rex Martin,

amikor a *PI*-formula szellemtudományi *alkalmazhatóságát* vonja kétségbe. Már ahhoz is, véli Martin, hogy eldönthessük, mely tényekre kell egy adott esetben ezt a formulát vonatkoztatnunk, szükségünk van az interpretációra és a megértésre. Különösen a *PI*-séma második premisszájának alkalmazása okoz nehézséget. Mert tegyük föl, hogy nem értjük a kapcsolatot az intenció és a cselekedet között – akkor a nézőpont, melyből tekintve a kérdéses cselekedet érthetővé válhat, idegen számunkra, és akkor az sem jelent segítséget, ha föltételezzük, hogy a cselekvő azt hiszi vagy úgy véli, hogy itt mindazonáltal valamilyen kapcsolat áll fenn. Ha ellenben megértjük a kérdéses cselekedet kontextusát, úgy fölösleges még a vonatkozó szubjektum tudatállapotáról is szót ejtenünk (vö. 313. sk.). Persze Martin maga jegyzi meg, hogy von Wright a megértésnek nem a „pszichológiai”, hanem a „szemantikai” dimenziójával foglalkozik; és így Martin fejtegetései voltaképpen az „Explanation and Understanding”-nek nem annyira kritikáját, mint inkább érdekes kiegészítését képezik.

PROGRESSZÍV FOLYAMATOSSÁG–FOLYAMATOS PROGRESSZIO (Adalékok Gaál Gábor gondolkodásához)

K I S S E N D R E

Gaál Gábor eddig megjelent szellemi hagyatékának számbavételekor e dolgozat célja az volt, hogy megkísérelje vázlatosan bemutatni, mint éltek tovább gondolkodásában a *századelő* jelentékeny gondolati hagyományai. E források talán nem a legjelentősebbek az életmű egészét tekintve, mégis rendkívül fontosak. Gaál Gábor életművében példaszerűen figyelhető meg a világháború előtti, illetve utáni időszak progresszív gondolatainak, eredményeinek egymásra épülése.

A századelőt három fő összefüggésben vizsgálhatjuk. *Először* mint a különböző európai törekvések Magyarországról egységesnek látott, így érzékelt s felfogott összességét, *másodszor* mint az Osztrák–Magyar Monarchia utolsó korszakának az előbbivel sokban kapcsolatos sajátos világát, *végül* pedig mint a századeleji magyar progresszión sokszínű, ám mégis egységet is képviselő hagyatékát.

A kiadott írárok alapján ugyanezen korszaknak még egy vetületét említhetnénk (a teljesség kedvéért), s ez a II. Internacionálé szociál-

demokrata gondolkodásainak hatása, melyet első sorban Gaál Gábor és Mehring néhány gondolatmenetének közeli rokonsága mutat; Tóth Sándor monográfiájából pedig azt is tudjuk, hogy Gaál Gábor tanulmányozta Mehring Marx-életrajzát.¹ (Ebben az összefüggésben azonban ez a probléma legfeljebb csak felvethető, megoldása további alapos hatástörténeti kutatást igényel.)

Gyümölcsöző Gaál Gábornak az a mindvégig tudatos törekvése, hogy a századelő felhalmozta értékek ponthalmazát egyenes, előrehaladó vonalakká kösse össze. A századelő és a I. világháború utáni korszak összehasonlítása és szembeállítás (még kevésbé fontos kérdésekben is) gyakorta visszatérő mozzanata Gaál Gábor írásainak, attól kezdve, hogy a harmadik évtizedben született műveiben pl. találkozunk a század legelejének „férőhőisével és reprezentánsával, a

¹ Tóth Sándor: „G. G. Tanulmány Gaál Gáborról, a Korunk szerkesztőjéről”, *Kritérium*, 1971, 78.

bohémiennel”, akit e szerepében új típus váltott már föl, egészen addig, hogy egy másik írásában ezt már általánosítva alapítja meg: „Az idő nagyot változott kívül-belül. Az utolsó tizenöt év alatt kicsérélték a világot... elváltozott az embereknek még a fiziognómiája is, ma még az arcok is mások, nemcsak a figurák. Az egész élet történetét újra kell írni.”² Ugyanitt világítja meg egy pillanatilag a századelő Budapesten is jól ismert szereplőjét: „Ki ne emlékezne például a magán tudós és polihisztor s a filozóf figurájára?”³ A számos példa közül talán a legfontosabbat emelnénk ki, a „divatjamúlt költőről”: „Azokban a napokban uralkodott az európai költő mindenfele. A lelkek uralkodója volt, akihez menekült az egykori idő. Az európai érzelmességnek ezek a napok voltak az utolsó napjai.”⁴

Ezután – ha csak felsorolásszerűen is – jeleznénk a három említett nagy, összefüggő terület Gaál Gábor életművéből kimutatható továbbélését. Módszertani nehézség, hogy e hagyománycsoportok minden viszonylagos elkülöníthetőségük ellenére nemcsak Gaál Gábor szemében kapcsolódtak a legkülönbözőbb módon egymáshoz. Karl Kraus e tipikusan bécsi jelenség, például nemcsak az egész európai századelő tükré és példája volt, de Gaál Gábor számára egyet jelentett Ignotusszal és a *Fehér könyvet* író Bródyval is. Nietzsche, aki a századelő egész Európájának egyik legátfogóbb, minden nyelven vitatott alakja, Gaál Gábornak egyértelműen a századelő magyar progresszív hagyományához való kötődését bizonyítja.^{4a}

Egyformán helye van a gondolkodó világában Tolstojnak és Gorkijnak, Georgénak és Wilde-nak, Taine-nek és Anatole France-nak, Strindbergnek és Wedekindnek, Wagnernek és Marinettinek. De egységes kormonográfiává szélesíthető Gaál Gábor képe a magyar századelő progresszív mozgalmairól is. A „prerevolucionális” Magyarország, a „kik és mik vagyunk”, a „hol állunk és merre megyünk” Magyarországa volt történelmi áttekintésében kiindulópont. Osvát Ernő halálakor ezt írja. „A század elején

kicsapott, nagyot alakuló magyar irodalmi erő a háború után elégett, előlódott, elmorzsolódott.”⁵ Ugyanakkor Gaál Gábor nem a mindent forradalmasító Adyhoz ragaszkodik a magyar századelőből, akit egy helyen például „a nyugati vallásos emberfajta legvégső képződményének”⁶ lát. Ez a *Dosztoevskij irányából tekintett Ady*, akár Gaál egész viszonya is Adyhoz, további kutatás tárgya kell legyen. Valószínű, de nem egyértelműen tisztázott összefüggés, hogy az emigráció kezdő éveiben Gaál mindenekelőtt Hatvany hatására foglalkozik többször is Adyval, az ő Adyról megjelentetett írásainak apropójával. Több más megfogalmazásában Gaál Gábor hangsúlyozza Ady egyedülálló jelentőségét; hol úgy, hogy „a magyar nyelv nyelvtörténetileg Adyban éppoly sorsdöntően súlyos korát éli, mint a mai magyar kultúrát teremtő szellem”; hol pedig úgy, hogy Adyt a magyar kultúrának „egyetlen lezárt és teljes korunkbeli reprezentánsa”⁸-ként aposztrofálja stb., de e nagy horderejű megállapítások mögül hiányoznak az érvek, talán az élmények is. Megállapításai, ítéletei olvastán inkább Hatvany közvetlen hatására gondolhatunk, de nem lehetetlen a forradalmak előtti Lukács néhány gondolatának Adyra alkalmazott felhasználása sem.^{8a} A

⁵ Osvát Ernő; V. I. I, 329.

⁶ Andreas Ady: Auf neuen Gewässern; V. I. I, 26.

⁷ Uo. 17.

⁸ Uo. 24.

^{8a} Ady jelentőségének kérdése Gaálnál csak a tízes évek fordulója utáni teljes Ady-recepció feldolgozásával oldható meg. Ekkor, azaz Gaál eszmélésének idején, már több csoportosulásnál is egy időben napirendre kerül Ady meghaladásának igénye és törekvése. E lehetséges meghaladási kísérletek közös vonása éppen Ady „individualizmusának” zárójelbe tétele volt (azaz éppen azé a tulajdonságé, melynek jegyében Ady egy személyes harcát vívta, s mely az első évtizedben a Nietzsche-hatás igazi talaja volt). Lehetséges továbbá az is, hogy érintkezik e problémával Gaál „individualizmus”-felfogásának általunk röviden érintett „esztéticista” színezete, ill. az individualizmusnak azzal való azonosítása. A Gaálnál legmarkánsabbnak tekinthető mag, azaz a „Dosztoevskij felől nézett Ady” elsősorban Lukács és körének nézeteivel identifikálható. A gondolat lukácsi eredetére nézve azonban (egyelőre) nem rendelkezünk bizonyító adattal. – Némi fényt vet Gaál Adyhoz fűződő viszonyára

² Gaál Gábor: „Válogatott írások”, II, 173. (A továbbiakban V. I.) („Kivesző figurák”).

³ Uo. 174.

⁴ A divatjamúlt költő; V. I. II, 314.

^{4a} Nietzsche hatásáról a századelő magyar progressziójára, ekkori „vízválasztó” szerepéről az első évtizedben ld. Kiss Endre: „Az abszolútumok relativizálásának útján”, 1976. Dissz.

„világmeretű” kultúrfilozófiai magaslát példaként említett Adyról máshol megállapítja azt is, hogy vele „köszöntött be az irodalmi újjászületés” Magyarországon. E kétszintű nézet között *alig találhatunk azonban közvetítést*, hacsak nem tekintjük azt a felerészben találó, felerészben megnemértést mutató megjegyzését: „Ady az individualitás és az egyetemesen részleges humanitás énekese”. Bármilyen álljon e „tartalmatlan” Ady-értelmezés mögött, a magyar századelő majd minden értékes hagyományának éppen Ady szellemére valló megőrződésére bukkanunk. „A százéves Vajda János” c. írásában például az eredetileg elsősorban Ady sugalmazta Vajda-ábrázolással találkozunk. Az 1937-es „A mai magyar szociográfia és az irodalom” c. írásában a „Huszadik Század”-ra emlékezik: „szociográfiai kísérleteinek komoly egzaktumai tompa dobpergésként szólnak bele a két magyar forradalom terv-zsivajába”.¹¹ Nietzsche-értékelése, bár nemcsak az Ady-hangsúlyozta motívumokat tartalmazza, szintén aligha függetleníthető a költő szellemi hatásától. Nem itt a helye annak, hogy részleteiben elemezzük Gaál Gábor Nietzsche-képét az apollóni–dionüszoszi ellentétprágó gyakori használatától a szerinte Nietzsche-móddján ismertetett Macchiavellin és Cezare Borgián¹² keresztül a „Bismarck emlékezése”-ben¹³ némiképpen túlkonkretra sikerült „hatalom akarása” elemzéséig. Ugyancsak Tóth Sándortól tudjuk, hogy a 40-es évek elején Marx „Gazdasági-filozófiai kéziratok” c. művéen kívül egy Nietzsche-művet, az „Ecce homo”-t kezdte el fordítani.¹⁴ A fennmaradt kézirat mutatja, hogy megjelentetésére is gondolt. Csak egy fontos idevágó gondolatát idéznénk Gaálnak: „Ha az ember a valóságban mindinkább elveszti emberi mivoltát, akkor megszületik az übermensch, az élet lábujjhegyre áll.”¹⁵

Lépten-nyomon találkozunk továbbá a századelő korszakának értékeléseivel más össze-

függésekben is. Így Vörösmarty Gaál szemében elsősorban a Hatvány–Babits által megrajzolt éteri szenvedélyű romantikus. Spinoza-írásában a jellegzetes, Magyarországon is elterjedt, bár Gaál Gábor és a cikk megírásának korában már meglehetősen réginek számító *monarchikus „második felvilágosodás”* értékmérőjén méretek meg a filozófus, aki „Biblia-kritikájával az emberi agy felszabadítását kezdte meg a Biblia nagy szellemi nyomása alól”.¹⁶ Ez az értékelés szinte szó szerint megtalálható Alexander Bernát Spinoza írásait bevezető tanulmányában is.¹⁷ Ide vág, hogy Gaál hangsúlyozza azt is, „Feurbach révén azután Spinoza gondolatainak egy csomó töredéke átkerül a szocializmusba”.¹⁸ Rendkívül jellemző, hogy egykori mestere, Alexander Bernát, halálára annak éppen „a filozófiára való éberségtésben tett előmunkálatait” emeli ki.¹⁹ Nem hiányzik Bergson sem, akinek hetvenéves születésnapja volt Gaál Gábor írásának apropója. Bergsonban ekkor már semmi követnivalót nem lát, gondolkodástörténeti szerepét azonban újra korösszefüggésbe állítja: „Ő, mi mindenre ráért ez a kor, milyen boldog volt, hogy a valóságról elterelőddött a figyelme.”²⁰

A *magyar századelő* maradványát Gaál Gábor műveiben nemcsak az őt foglalkoztató kérdések tükrében vizsgálhatjuk, hanem gondolati fegyverré váló motívumait is felfedezhetjük. Ilyen volt a sajátos *individualizmus-felfogás*. Ez az individualizmus a világháború előtt, az elkésett kapitalista fejlődés kísérőjelenségeként a magyar progresszió ideológiájához tartozott. Nem elemezzük itt ezt a tényt, bár a fenti megfogalmazás hosszabb kifejtés nélkül bizonyára leegyszerűsítésnek tűnik. Gaál Gábor sajátossága (e tekintetben nem függetlenül Ady-képétől), hogy ennek az individualizmusnak csak az esztéticizmussal való összefüggésében látja jelentőségét. Számos megfogalmazásban foglalkozik ezzel, melyek közül kettőt idézünk: „...bizonyos, hogy az új, az alakulóban levő, az általános, az egyetemes érdekében van, nem alárendelő s hierarchikus formalizmusokon épül, s így nem az individualizmus, hanem az egyetemes emberi

az, hogy 1928-ban, Fehér Dezső egy évvel korábbi válogatásában ismeri meg Ady nagyváradi publicisztikáját. Lelkes cikke erről: Ady rejtélyes évei; V. I. I, 220-tól.

⁹ V. I. I, 121-től.

¹⁰ V. I. I, 607.

¹¹ Uo. 610.

¹² Macchiavelli a démon; V. I. I, 129.

¹³ V. I. II, 7-től.

¹⁴ Tóth Sándor, i. m. 215. és 268.

¹⁵ A trónjavesztett filozófia; V. I. I, 284.

¹⁶ Spinoza; V. I. I, 469.

¹⁷ Alexander Bernát: Spinoza etikája; „Spinoza etikája” Franklin-Társulat kiadása, Budapest 1914.

¹⁸ Spinoza, id. h.

¹⁹ Alexander Bernát 1850–1927; V. I. I, 174.

²⁰ A hetvenéves Bergson; V. I. I, 313.

szolidaritás nevelését készíti elő. Nem hiszünk az esztéták kultúrájában.”²¹ Szántó György regényeiről írt kritikája adja következő idézetünket: „Mind a három regénynek középponti problémáanyaga a valamilyen tekintetben *kivételes ember*, vagyis az abszolút individualizmus e ma már csak életrajzszférában aktuális problémája... miután aktualitását – regényben el- és lejátszotta – minden oldalról a századeleji esztéticizmus.”²² Egy másik helyen felfedezhető már az is, hogy történelmi belátásból, ha tetszik, életpasztyalattól eredő meghaladási kísérlet munkál nála „Kierkegaard, Nietzsche, Dosztojevskij, Freud után nem lehet lélektanra menni...”²³ A századeleji magyar progresszió individualizmusának továbbélése, sokkal inkább azonban az azzal folytatott, azt meghaladó küzdelem egész jelentősége csak egy, a teoretikus Gaál egész életművének minden összefüggését feltérképező, átfogó munkában nyerheti el helyét. Már most is egyértelműnek tekinthető a szemében is korhoz kötött individualizmus lényegi azonosítása az esztéticizmussal, és ennek egyértelmű elutasítása. A kérdés azonban, több helyen visszatér: 1922-ben pl. Kant kapcsán az „elzsemélytelenedett személyiség”²⁴-ről ír, másutt a költői individualitásról, sőt megpróbálja meghatározni a proletár individualizmust is.

Áttekintésszerű rövidséggel emlékeznénk meg csupán az *Oszták–Magyar Monarchia szellemi hagyományának* jelenlétéről is. Gaál Gábor meglehetősen tisztában van a monarchia sajátosságaival: „Európa történetének – mi az, hogy történetének? –, Európa művelődési hullámjárásának (legalábbis Európa egyik felén) van egy hosszú korszaka, melyet páratlanná és tipikussá, hervadó aranylásában is sajátosan lággyá és fluoreszkálóvá, egy külön Habsburg-atmoszféra és illat, egy külön Habsburg-káprázat tesz jellemzővé. Idejük a valóság egy csillámos tükrözése volt, melynek fénye, sugárzása áthatott népeket, történelmeket.”²⁵ A monarchiával kapcsolatban némileg ugyanarról van szó, mint a századelő magyar progresszív hagyománya esetében. A két világháború között Gaál életben tartotta a letűnt birodalom sajátos, *valódi* szellemi értékeit,

miközben ezek igen kevés kivételtől eltekintve az akkori Magyarországon lassú feledésbe merültek. Gaál Gábor írásaiban Bécs utolsó korszakának teljes galériájára bukkanunk. Egyaránt tud *Musliról* és *Hofmannsthalról Kassner*ről és *Cudenhove-Calergiről*, *Beer-Hoffmannról* és *Schnitzlerről*, *Othmar Spann*ról és *Weiningerről*, a hozzá személyesen is közelálló *Loos*ról, valamint a példaképnek is tekinthető lapszerkesztőről, *Karl Kraus*ról. Werfel „Barbara” c. regénye indítja következő, szintén két korszakot összevető megállapítására: „Egy egész generációnak, egy egész, speciálisan körülhatárolt, az utolsó Osztrák–Magyar Monarchia-beli generációnak regénye... a ma 40 éves generáció regénye, amelyek még a Monarchiában volt ifjú, s amelyeknek az életét így egy már elmerült kor tartalomvilága determinálta.”²⁶

Kraus és *Fackelje* ezt jelentették szemében: „...Karl Kraus volt az, aki Közép-Európában megcsinálta több mint 25 éven keresztül a kíméletlen őszinteség s a kíméletlen igazság lapját tekintet nélküli kormányokra, bankokra, előfizetőkre és hirdetőkre...”²⁷ Kraus halálakor kritikai elemek is feltűnnek írásában, ezek mögött az a feltételezés húzódik meg (mely önmagában véve helyes is), hogy a „harcos” Kraus körül már kicserélődött a világ. Gaál azonban arra alapítja ezt, hogy Kraus nem tiltakozott Hitler (s az Anschluß) ellen.²⁸ Gaál Gábor valószínűleg nem tudott arról, hogy Kraus közel 400 oldalas összefüggő művet írt Hitlerről, melyet azután barátai tanácsára íróasztalfiókjába süllyesztett és ami (a kutatás nagy balszerencséjére) azóta sem került elő. Gaál nagy jelentőségűnek tartja egyébként a „Die letzten Tage der Menschheit” c. Kraus-művet, melyet érdeme szerint csak napjainkban kezdenek méltatni világszerte.

Gaál két írásában foglalkozik a Švejjel is. A kettő között érdekes elmozdulás figyelhető meg. Švejből, aki első írásában türelmes, jóakarátú, szinte öntudatlanul kerül bele kalandjaiba, 1930-ra tudatos alak lesz, akinek magatartásában „felforgató és forradalmi mag rejlik”.²⁹

A monarchia szellemi örökségének beépülő és Gaál Gábor gondolkodásában fontos szerepet is játszó eleme: a „világnézet”, világkép fogalma is.

²¹ Irodalmi nevelés; V. I. I, 46.

²² Szántó György három regénye; V. I. I, 304.

²³ Uo.

²⁴ Immanuel Kant: Egy szellemlátó álmái; V. I. II, 13.

²⁵ Habsburg-sors; V. I. II, 63.

²⁶ A jámborság elsüllyedése; V. I. I, 328.

²⁷ A bécsi enfant terrible; V. I. I, 147.

²⁸ Karl Kraus; V. I. I, 585.

²⁹ German metaphysics...?; V. I. I, 216., valamint A Švejk – magyarul; V. I. I, 367.

Ugyanúgy nincsen lehetőségünk a fogalom monarchiabeli kialakulásának és jelentésének elemzésére, mint a magyar századelő individualizmusára. Ezért inkább néhány példával mutatnánk be, hogyan él Gaál Gábornál már ez a műalkotás megítélésénél is döntő szerepet játszó, ám más területeken is felhasznált kategória, mely a filozófia és a mindennapi gondolkodás között helyezkedik el: „Longosz regénye egy világnézet tiszta kifejezése – ezért páratlan”;³⁰ „Adynál a fáradtság nem világnézet”.³¹ Panait Istrati tárgyalása közben: „Az elbeszélés, a mese: *világnézete*.”³² „A fájó vicc mindig olyan ember humora, akinél a vicc *világnézet*.”³³ „Moissi egy tőle valószínűleg nem távolálló *világnézet* játékos.”³⁴ (Kiemelés–K. E.) „Az egzakt tudományok világnézeti háttér”-ben ragyogó példáját adja a „világnézetre” alapuló elemzésnek. Itt definíciót is találunk: „Persze az olyanféle világnézet a legkevésbé sem ‚rendszer’, a legkevésbé sem konzekvensen végigvitt és végiggondolt fogalmi összefüggés, hanem sokkal inkább alapvető hangulat, intellektuális magatartás, ill. szellemi habitus, amely mint valami láthatatlan

levegőréteg, a tudomány épületét körüllengi, s csak azok számára érezhető, akik a szóbanforgó tudomány épületének atmoszférájában élnek. Van s éppen azért, mert nem foglaldott rendszerbe s nem dogmásított, a tényleges kisugárzása annál erősebb.”³⁵ (Az idézetben szereplő „tudomány” konkrétan utal a cikk alapjául szolgáló témára.) A világnézet némely esetben ideológiaként is szerepel. Felismerhetjük ezt a monarchiabeli s többek között a fiatal Lukácsnál és Fülepnél is meglévő fogalmat az ideológiai harc elemzésénél is. Ez a kategória tette lehetővé Gaál Gábor számára, hogy megállapíthassa: „Történeti tény az is, hogy a polgári világkép öntudatos harcokészége és revíziója a tőle független proletári világkép kialakulásának apropójára történt.”³⁶

Nem marad semmi változatlanul tehát Gaálnál, de alig találunk olyan értékes kezdeményezést a századelőn, ami ne őrződött volna meg írásaiban. A néha szinte csak jelzesszerűen igénybe vett anyag is mutatja: Gaál Gábor jelentőségének egyik fő forrása a progresszív hagyományok tudatos (és természetes) ápolásában rejlik.

ARNOLD GEHLEN: AZ EMBER*

KOVÁCS MIHÁLY

1976-ban hunyt el Arnold Gehlen, a második világháború utáni polgári antropológia legnagyobb hatású alakja. Fő műve, az először 1940-ben megjelent s azóta számos átdolgozást és kiadást megért „Az ember” nemcsak széles körű tudományos munkásságának, de az ún. filozófiai antropológia irányzatának is reprezentáns összefoglalása. Ez az elsősorban német nyelvterületen kibontakozott irányzat, alapvető törekvéseit tekintve, Max Scheler posztumusz művére, az utolsó éveinek antropológiai érdeklődéséből született

„Die Stellung des Menschen im Kosmos”¹-ra vezethető vissza, ahol az ember „egységes eszméjének” megalkotására tett kísérletben már világosan jelentkezik a filozófiai és természettudományos nézőpontok egyesítésére irányuló törekvés. Gehlen „csodálatos fordulatként” üdvözlí ezt a művet, amely az ember és az állat különbségét téve meg kiindulópontnak, visszahozta a filozófiába a sajátos emberi biológikum problémáját. Scheler azonban ezzel együtt metafizikus meghatározást ad, amikor az emberi lét elvét az *élettel* szembeállított *szelemben* nevezi meg, s ebből a meghatározatlanul hagyott szellemi lényegből magyarázza az ember „ kozmikus különállását”, a természeti létformáktól való alapvető elkülönültségét. Az egységes nézőpont és az ember különállásának hangsúlyozása mind-

³⁰ Longosz Daphnis és Kloé; V. I. I, 8.

³¹ Andreas Ady: Auf neuen Gewässern; V. I. I, 17.

³² Panait Istrati: Kyra Kyralina; V. I. I, 87.

³³ Valaki mondott egy viccet; V. I. I, 211.

³⁴ Moissi. V. I. I, 309.

* Arnold Gehlen: „Az ember természete és helye a világban”, Gondolat, Budapest 1976. Ford. Kis János, a „Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt”, Majna-Frankfurt 1971. alapján.

³⁵ V. I. II, 523.

³⁶ Huszadik század; V. I. II, 141.

¹ Max Scheler: „Die Stellung des Menschen im Kosmos” (Az ember helye a kozmoszban), Otto Riehl Verlag, Darmstadt 1928.

végig megtartott jegyei a filozófiai antropológiának: H. Plessner, az irányzat másik meg-alapítója 1950-ben megjelent „Lachen und Weinen” (Nevetés és sírás) című munkájában az ember szabadságát „excentrikus pozíciójából” származtatja, melyben felismeri személyiségét és a külső világ objektivitását. M. Landmann („Philosophische Anthropologie”, 1955) a nyugati kultúrában magától értetődőnek tartja, hogy az embert „kiemelt, külön helyen állónak” tekintik, az ember-állat rokonságra alapozott szemléletet pedig antropomorfizmusnak ítélik. Az egységes nézőpontról és komplexitásigényről pedig ezt mondja: „A filozófia mellett a szellem és kultúrtudományok azok, amelyek a filozófiai antropológia felé közelednek”, s amelynek magának „egyik feladata abban kellene hogy álljon, hogy számukra közös alapot teremtsen, hogy az emberiségstudományok alaptudományágát képezze”.² Ugyanígyen értelemben nyilatkozik Plessner is: ő viszont „az ember frakcionáló szemlélete”, azaz a szaktudományos specializáltság helyébe az életfilozófiát állítaná az emberi lét vizsgálatakor: „a hermeneutika mint antropológia konstruálása élettudományos fundamentumra szorul, az élet filozófiájára, a szó józan, konkrét értelmében”.³

A XX. sz.-i tudománytörténet ismert és ismétlődő jelensége az interdiszciplináris szempontok keresése a szakismeretek egyre gyorsabban növekvő tömegében, vagy éppen az egyes tudományágak formalmi apparátusának kitágítása, ahogy ez az információelmélet vagy a szemiotika esetében megfigyelhető. A filozófiai antropológia azonban egészen sajátos minőséget képvisel ezen a tendencián belül: Plessner idézett megfogalmazásánál is nyúltabban fejezi ezt ki a Schelerhez közel álló Landsberg metodikai koncepciója, mely szerint a filozófiai antropológia mint az ember egészének tudománya szükségképpen csak a filozófiai koncepció primátusával hozhat létre értelmes egységet a szaktudományok egyedi s önmagukban véve az egész számára értelmetlen adatai között: a filozófia tehát valamely merev elsőbbség és nem a kölcsönösség viszonyában áll a szaktudományokkal. Ilyen kapcsolatot még az antropológia két másik nagy, átfogó társadalomtudományi igényű ágánál, a főképp angol-

amerikai kulturális és a francia etnográfikus-szociológus antropológiánál sem találunk, ahol pedig – főleg az előbbiben, Malinowskinál, White-nál – az elméleti általánosítás rendszerei szintén mutatnak bizonyos történetietlen merevséget, s ahol ennek a kutatási tárgyból következően is viszonylag nagyobb a lehetősége. A német filozófiai antropológiának sem a pragmatikus korlátozottság, sem a fogalmi kidolgozatlanság nem volt azonban alapvető nehézsége: sokkal inkább egy Feuerbach óta megőrzött metafizikus tradíció az ember-fogalomban, amely a társadalmi totalitásától megfosztott elvont egyént tette meg a vizsgálódások középpontjává. Gehlen egy helyütt rámutat, hogy az egységes és átfogó emberkép iránti igény a scheleri koncepcióban éppen a metafizikus „szellemi elv” miatt nem teljesedhetett be, hogy test és lélek „régóta ismert dualizmusát Scheler csupán elodáztta”.⁴ mégis rögtön hozzáteszi, hogy az ember-állat összevetést mint kiindulópontot és az ember világranyitottságának – azaz egyetemes érzékelésének – téziséát átvette Schelertől a saját, *cselekvés* alapú antropológiája számára, amely magával központi fogalmával is mindenfajta metafizika és dualizmus kiküszöbölésére törekszik. Ez az átvétel azonban a fogalmak metafizikus tartalmaira is vonatkozott: anélkül ment tehát végbe, hogy akár a biológiai struktúra, akár az érzékelés jellegének esetében ember és állat különbségének valóságos történeti meghatározottságát kimutatta volna, s ez érzeteti hatását „Az ember”-ben is, különösen származástani fejtegetéseiben.

Tárgya tanulmányozásának módszerét Gehlen a külső és belső, test és szellem egységére építi; kölcsönhatásuk terét, egységük működését vizsgálja, úgy mond, ahol csak olyan kölcsönviszonyok léteznek „a felegyenesedett járástól úgyszólván a morálig”, melyek semmiféle kauzális kapcsolatba nem állíthatók. Az ok fogalmát egyáltalán csak a kísérleti tudományban látja használhatónak; az ember egész-jellegének megragadásakor mint metafizikus mozzanat kizáródó. Ugyanígy az a fajta „korlátozott biologizmus” (vö. Darwin) is, amely az embert pusztán szomatikus jelenségek alapján kívánja megítélni és az állatvilágból közvetlenül levezetni. Az ember valamennyi lényeges ismertetőjegyét egyszerre kell figyelembe vennünk és így „az összefüggést a

² M. Landmann: Filozófiai antropológia; „Modern polgári szociológia”, V, Tankönyvkiadó, Budapest 1968, 93.

³ H. Plessner: „Az organikus fókai és az ember”, id. vál., 124–125.

⁴ Arnold Gehlen: „Antropológiai kutatások”, id. vál., 56.

feltételekből hozzuk ki. Tehát így fogalmazzunk: A nélkül nincs B, B nélkül nincs C, C nélkül nincs D stb. Ha ez a sor visszatér önmagába – N nélkül nincs A –, akkor teljesen sikerült megértenünk a vizsgált rendszert, anélkül, hogy bárhol is helyt adtunk volna valamiféle egyetlen ok metafizikájának” (20.). Így aztán logikailag szükségszerű, hogy a magasabb, szellemi funkciók Gehlen számára eleve együtt járnak az ember fiziológiai sajátosságaival: nem fejlődési folyamat eredménye az intelligencia, hanem az ember alkati jellegéhez *hozzárendelt* – „az ember így van megalkotva”. Itt már világosan látható, hogyan került vissza régi pozícióiba az elutasított metafizika: miután az ok és az ember természeti levezethetőségének fogalmai háttérbe szorultak, maradt a test és szellem egysége, hangsúlyozott, de ezzel együtt levezetetlenül hagyott kölcsönhatása; egy történeti összefüggéseiből kiragadott statikus minőség és ennek pusztá szembeállításá más létminőségekkel. Ebből az összetetésből bontja ki azt a „struktúratörvényt”, amely az ember lényegéhez elvezet – már ti. „cselekvő lény” voltához. Az ember ugyanis legfőbb alkati jellemzőjét tekintve „morfológiailag primitív” lény, olyan lény, melynek szervei – szemben az állattal – semmilyen sajátos környezethez nem adaptálódtak: specializálatlanok. Egy ilyen eszköztelen, védtelen – összefoglalva: „fogytékos lénynek” egyedüli életbenmaradási lehetősége pedig a cselekvés, mégpedig a tárgyi, környezetalakító cselekvés. (Gehlen következetesen kerül a *munka* kifejezést, ahogyan, mint láttuk, az ember létrejöttéből is kizárt minden „metafizikus kauzalitást”.) Az itt vázolt összefoglalást tartalmazza az önálló tanulmánynak is beillő terjedelmű és szerkezetű „Bevezetés”, amit három fő részben a származástan, észlelés, nyelv és tudat nagyobb kérdéscsoportjaiban hatalmas szaktudományos bizonyító anyag követ.

Gehlen az ember származásának kérdésében mereven szembehelyezkedik az evolucionizmussal. Mivel specializált szerv nem fejlődhet vissza specializálatlanná (azaz *eredetivé*, ontogenetikai-embrionális és filogenetikai értelemben egyaránt nem), a számba jöhető nagymajmokból való közvetlen leszármaztatást mint egy magasan fejlett állapot teoretikus „visszafejlesztését”, biológiailag lehetetlennek tartja. Az ember és a majom közeli rokonságának tételét hangsúlyozottan megtartja, de a származás kérdését mintegy az ember „javára” oldja meg: az antropoidák magzati formáival – elsődlegesen a koponyaboltozattal és a fogazattal – talált hason-

lóságot úgy értékeli, mint egyfajta, egyedül az embernél megmaradt filogenetikai primitivizmust (specializálatlanságot), ami pedig szerinte az önálló emberi törzspejlődés konklúziójához vezet. Ebben a fejlődésben a majom az elkülönülő, a folyamat fő irányától eltérő lény, „úgyhogy – egészen durván fogalmazva – nem az ember származik a majomtól, hanem a majom az embertől” (132.), mondja ki Bolk, holland anatómus nyomán. Az elválás kezdeteire egy viszonylag specializálatlan antropoidot feltételez és „véletlenszerűen kedvező feltételeket” az emberreválás számára. Ezzel a feltevessel egyrészt a genezisig visszavezethetőként kezelheti az ember különállását, másrészt elkerülheti a természetes kiválasztódás elvéből fakadó ellentmondást, hogy ugyanis az előember *specializálatlanságát* a létért való harcban szerzett szelekciós *előnynek* kelljen neveznie. Így a kedvező feltételek és az „autonóm evolúciós erők” olyan fejlődési folyamatot indítottak meg, amely „az élet egészen új esélyeit tárta fel az ember előtt... úgyhogy ez a majmoknak hagyhatta a fákat, ahol azok ma is élnek” (172.). Így hát a majom továbblép a specializálódás felé és ezzel zsákutcába kerül, az ember pedig megőrzi eredeti specializálatlanságát, és vele a perceptív, funkcionális stb. lehetőségek végtelen gazdagságát. Bolk és Schindewolf elméletei alapján Gehlen is az emberi fejlődés általános lelassulását, ill. a korai egyedfejlődési formák „kitartását” tekinti az alkati embrionalitás magyarázatának, amely mögött az endokrin rendszer sajátos, az élet intenzitásának csökkentése irányában ható működését feltételezi.

Maga az endokrin gátlás koncepciója széles bizonyító anyag övezte hipotézis, mint ilyen azonban több helyen is nyitott: elsődlegesen egy metodikai önellentmondás révén, amikor is a végső vagy egyetlen ok metafizikáját hangsúlyosan kizáró Gehlen a strukturális kölcsönhatásairól *leválasztott* endokrin rendszer működésére vezeti vissza a fejlődés lelassulásának egészét, anélkül, hogy ennek a sajátos funkciónak – akárcsak magában vett – biogenetikai levezethetőségére egyáltalán utalna. A korlátozott biológizmussal szembeni polémijában így növekedik a nyitva hagyott kérdések súlyával éppen ez a biológiai oldal. Bár röviden megemlíti a szervi fejlődés és az életmód összefüggését, azt, hogy éppen az alakító cselekvés és a kialakított életfeltételek révén nyernek „a tipikusan emberi jegyek tartós megerősítést” (169.), ez azonban csak a hatás–visszahatás problémája marad számára s nem vonja maga után az érzékek történeti

kimunkálódásának gondolatát. S paradox módon a *tehermentesítés* (Entlastung) fogalma is ebben az – elvontságában megtartott, végig nem vitt – gondolatmenetben nyeri el definiálható tartalmát: az egyik oldalon mint a „világranyított”, semmilyen környezethez nem alkalmazott és így a túlarádó ingertömegnek kitett, csekély életképességű lény természeti megterhelésének visszaszorítása a „második természet” által, a másikon pedig mint egy meghatározott funkcionális hierarchia kiépülése a potenciálisan létező képességek halmazából. Az ellentmondást itt a gondolatmenet háttére hordozza, ti. a morfológiai primitivitás koncepciója, egy direkt antropológiai leírás önkényes visszavezetése a törzsfelfejlődés természeti kiindulópontjára, ami szükségképpen megfosztja ezt az emberképet minden társadalmi vonatkozásától. Gehlen emberének erőteljesen hangsúlyozott specializálatlansága mögött a valóságban épp az a társadalmi specializált áll, amely szervetlen szerveinek irányítása szempontjából struktúrálta át az ember meghatározott biológiai szerveit. Mint a tehermentesítés eszközt, Gehlen is tárgyalja az érzékek munkamegosztását: nem mint történeti-társadalmi produktumot azonban, hanem mint az egyedfejlődésben állandóan megismétlődő és jellegében változatlan egyedit. Erről állapítja meg „Az esztétikum sajátosságá”-ban Lukács György, hogy bár látás és tapintás elkülönüléséről, a sajátos emberi vizualitás szimbolikus továbbfejlődéséről Gehlen alapján értékes leírás adott, ez mégis kiegészítésre szorul, éppen mert Gehlen a munka eredményét – az ember emberreválását – feltételként és nem e folyamat eredményeként tekinti. A tehermentesítés fogalmának gehleni alkalmazása legtöbbször ilyen értelmű: a gyermekkori perceptív elsajátítás pl. annyiban tehermentesített, amennyiben szükségletektől független (!), motivációs bázisa pedig ennek jegyében nem több, mint a dolgokra irányuló manipulatív mozgások *önérzékelésének* örömlénye. Az absztrakt-egyedi gyerek esetében persze ezek az ugyancsak egyedi manipulatív – pl. saját hangjával végzett – mozgások kétségkívül csak az egyediség vonatkozásában értelmezhetők. A valóságos gyerek szocializálódási folyamaton belül zajló valóságos elsajátító-megismerő mozgása azonban nemcsak hogy állandóan társadalmilag korrigált, hanem éppúgy társadalmilag életrehívott is. Bizonyos hangsorok kiejtésének élménye a hangsor objektív értékességének (ugyanis következménye van: jutalom vagy büntetés) felismert funkcionálisából származik: ha

tetszik, egy szükségletkielégítési eszköz célracionális alkalmazásából, ahogyan ez a jelleg már a leginkább önmagáért-végzett tevékenységformának tartott játék esetében is bezonyosodott. Magának a dolgokkal való szükségletmentes kommunikáció elvének viszont nyilvánvaló és megkerülhetetlen szerepe van Gehlen számára, amennyiben ez az elv az elsajátító szubjektum többé-kevésbé töretlenül fenntartott absztrakt egyedisége révén szükségképpen újra csak az egyedfejlődés folyamatainak szuverén „teremtésébe” viszi a tárgyi világ intelligibilitását. A természettörténetéről leválasztott ember logikusan különül el társadalmiságtól is. Gehlen egy helyütt felillantja ugyan egy valóban átfogó értelmezés lehetőségét, amikor a kultúrát úgy definiálja mint átalakított természetet, ideértve az átalakításban szerzett és latba vetett képességeket is, a kultúra fogalma azonban csak leíró eszköz marad és az emberrel való kapcsolatából pusztán a tehermentesítés aspektusát hangsúlyozza. Ahhoz, hogy az objektivációkban az elvont tárgyi tulajdonságok az egyén számára használhatóan, azaz az optimális használati mód normatív kontextusában – végső soron tehát szociális valóságukban – jelenjenek meg, ahhoz éppen hogy egy szükséglet: a társadalmiság elsajátítása vezet. Az ipari civilizáció termékeinek a primitív népeknél tapasztalt „rendellenes” használata jól példázza a tárgy társadalmi tartalmának – így a meghatározott fokon tárgyasult szükségletek-képességek –, látnas normativitásának súlyát. Az egész valóságos kulturális rendszer készítése és az általa nyújtott lehetőség nélkül semmiféle szuverén kommunikatív akció nem „teszi helyére”, „rendelkezésre állóvá” a tárgy sajátos tartalmait. Ugyancsak a tehermentesítés mozzanatainak szerepel Gehlennél a szokás (mint a cselekvés motívumainak érzelmi töltésétől és az értelemi kontroll munkájától megszabadult automatizmus), melyről igen fontos megfigyeléseket téve mutatja ki, hogyan szolgál alapul egy magasabb szintű, változókéony viselkedésmód számára az intellektuális élet szférájában – sőt társadalmi méretekben a közvetlenül nem termelő rétegek művészeti, vallási stb. tevékenységében. Itt azonban látnas már megvan az Entlastung sajátos intellektuális emelkedettsége is, amely ugyancsak a szükségletek zárójelbe tételevel kapja meg egyértelmű kifejezését. Első lépésként a közvetlen szükségletektől nem motivált, „előrelátó tevékenység” elemzésében emeli ki a „jelen nyomása alóli fel szabadítást”, majd rögtön ezután a szükségletek

általában való felfüggesztésének szerepét hangsúlyozza a szellemi produktumok létrejöttében. Itt is az elvont egyes egyén metafizikájára bukkanunk, csak éppen most a tárgyi oldalon: megemlíti ugyan a társadalmiság közvetítő jellegét szükséglet és szükségletkielégítés között, mégpedig a „tudatosult praxis és a tárgyi tapasztalat”, azaz a tevékeny ember felől, magának a sajátos emberi szükségletnek azonban mint nem tisztán biológiai szükségletnek a társadalmi meghatározottságára nem tér ki. Így óhatatlanul a természeti változatlan megőrződését konstituálja a társadalomban, ahogyan külső meg belső, testi és szellemi – egyébként másoknál erőteljesen bírált – dualizmusát az egyénben. Gehlen *megfogalmazásaiban* természetesen nem manifesztálódik ez az ellentét: a tudatot pl. tárgyi világra való vonatkozásában, mint empirikus tudatot definiálja, koordinációs-irányítási központként a cselekvésben. Egyben a tudat az észlelés szintjén már megjelenő szimbolizációs tendenciák legmagasabb fokú összefoglalása is; olyan funkció, amelyre a cselekvés, tehermentesítés, kommunikáció stb. kategóriái éppúgy érvényesek, mint a szenzomotoros, morfológiai stb. szférák esetében. Az átmenetet szerinte a nyelv teremti meg a „koncentrált szimbolizmus olyan rendszerével”, melyben az aktív teremtő és korlátlanul alkalmazó tevékenység létrehozza az elméleti viselkedés feltételét: a valóságos változtatásokat nélkülöző észlelés lehetőségét, az észlelés és cselekvés köztes szakaszát: a tervezést.

Ily módon teljesebb ki a nyelvben a közvetlenségtől való tehermentesítés tendenciája: egyrészt a tapasztalatok általánosításában, másrészt a másokkal való kommunikáció révén a társadalmi együttműködésben. A nyelv tehát újra csak az elvont szubjektum teremtésének a szférájába került, akár korábban az érzékelés. A nyelv részletesen leírt „gyökere”, a kommunikáció, szimbolizáció, önérzékelés stb. valamennyien „intelligencia-előttinek” minősülnek Gehlennél, azonban mint ilyenek is sajátosan emberi jelenségek: ti. azzal, hogy tehermentesítőek. Magát a nyelvet az absztrakt, „a szituációtól teljesen tehermentesített tudat hordozójaként” (342.) határozza meg, amely szoros kapcsolatban van az *objektivitással* mint ismeretelméleti ténnyel a kommunikációs folyamat, azaz egyáltalán a *viszonyulás* meghatározottságában. Az objektivitás tehát a helyzettől elvont általánosság magaslataira kerül a nyelvben, mert Gehlen számára a viszonyulás, a dolgokkal való közvetett viszony csak egyfelől jelenti az állati lét

közvetlenségének meghaladását és a tapasztalati általánosítás lehetőségét, másfelől azonban a tudat külvilág alóli „felszabadulását”, a cselekvésben sehol nem realizálódó pszichikus működések tehermentesített függetlenségét is tartalmazza: a praxis meghaladását. Jellegzetesek ebből a szempontból azok a helyek, ahol újbóli erőfeszítéseket tesz a nietzschei ember-definíció, a „meghatározatlan állat” hozzáalakítására önnön „fogható lény”, „befejezetlen, azaz önmagát feladatként tudó lény” kategóriáihoz, amelyekből megszületik a feltevés, hogy az ember esetleg, tudtán kívül, valami magasabb „feladatot” tölthet be, akár a létezés egy „ismeretlen értékszpontja” alapján. Ez a gondolat, amely – hogy csak a filozófiai antropológián belül maradjunk – visszaautalható a scheleri szellemi, világgal szembenálló lényegre, szinte szóhasználatában is a gehlenivel megegyező megfogalmazásban jelentkezik pl. Landmann-nál – azzal a döntő különbséggel azonban, hogy nála a tudatos önteremtés és az objektív fejlődéstörvények játsszák a fő szerepet az ember cselekvésében „feladata” teljesítése során. Épp itt ragadható meg a szociális szféra alapvető meghatározatlanságának negatív visszahatása, ami már a kultúra gehleni szerepe kapcsán is jelentkezett és a kérdések háttérében elsajátítás-eltárgyasítás dialektikájának megoldatlanságában öltött testet. A közvetlen biofiziológiai és egyben absztrakt-egyedi megközelítésmód metafizikája minden empirikusságával és tudományos sokrétűségével egyetemben is csak ismétlődő megtorpanásokhoz vezet: Gehlent – megtorpanásokhoz az ember organikus levezethetőségének határán. Egyén és társadalom kapcsolata egységében kifejtetlen marad, a szubjektumban közvetlenül lecsapódó pszichikus jelenségek állnak az egyik, és az intézmények – mint tárgyiasult szokások stb. – viselkedésszabályozó szerepének egyoldalú; mondhatjuk; szociálpszichológiai szemlélete a másik oldalon. Az objektívációs mechanizmusok történetiségének, a szocialitás valóságos dinamikájának érvényre jutását a kiindulópont – minden Scheler-kritika ellenére megőrzött – dualizmusa így megtöri.

A gehleni antropológia központi fogalma, amely egyrészt, komplex emberképet lett volna hivatott megteremteni: a *cselekvés* ilyen módon a szubjektumba záródik, s legfeljebb az egyéni pszichikus mozgások leírásában hoz jelentős eredményt; természeti és társadalmi, társadalmi és egyéni lét gehleni antinómiáinak megoldásában nem.

A MUNKATEVÉKENYSÉG ÖSZTÖNZÉSE MINT AZ IRÁNYÍTÁS MÓDJA*

SELMECZI JÓZSEF

I. M. Popova professzor vezetésével 1970–1974-ben Odesszában – elsősorban a hajójavító üzemekben és a kikötőben – széleskörűen tanulmányozták az ösztönzés problémáját s e mű a szociológiai tudomány eszközeit alkalmazva dolgozta fel a témát, támaszkodva a történelmi materializmus elveire és módszertani tételeire. E témakörből a szerző szerkesztésében 1973-ban Kijevben már megjelent egy kötet „A társadalmi szabályozás problémái az ipari üzemekben” címmel.

A szerző az ösztönzést az emberek társadalmi tevékenységének, az axiológiai-normatív szabályozástól eltérő, sajátos irányítási módjaként értelmezi, amely esetben az emberek magatartását nem magára a személyiségre, hanem élettevékenysége feltételeire, a személyiséghez viszonyítva külső – meghatározott érdekeket és szükségleteket létrehozó – körülményekre gyakorolt ráhatás segítségével szabályozzák. Vagyis az ösztönzés a személyiségre gyakorolt ráhatás közvetett módja, amikor is a személyiség előtt megnyitják annak a lehetőségét, hogy cselekedetével tudatosan válasszon egyéni kívánságainak megfelelően.

V. G. Afanaszjevnek, a nálunk is ismert szovjet teoretikusnak pozícióját magáévá téve, abból indul ki, hogy a termelési kollektíva ösztönzését az igazgatóság-adminisztráció valósítja meg, támaszkodva a társadalmi szervezetekre (a szocialista társadalom egésze esetében ez a szubjektum az állam, amely ugyancsak támaszkodik a különböző társadalmi szervezetekre). A különböző szabályozási mechanizmusokat taglalva, I. M. Popova fontosnak tartja, egyrészt, a szükségletek és az érdekek, másrészt, az értékek és motívumok, egymáshoz való viszonyát tisztázni. „Az élettevékenység feltételei, a szükségletek és az érdekek, a tájékozottság és a munkára vonatkozó tudatos irányultság – az ösztönző tevékenység és aktus szükségszerű komponensei és egyszerűs mind annak struktúráját is alkotják.”

*И. М. Попова: „СТИМУЛИРОВАНИЕ ТРУДОВОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ КАК СПОСОБ УПРАВЛЕНИЯ” (Социологический анализ) Издательство Наукова Думка, Киев 1976, 208. o.

(89.) A szerző alapvetően éppen ezeket a kérdéseket világítja meg munkája négy fejezetében.

Az első fejezet („Az irányítás mint a tevékenység ösztönzése”) még általános jellegű, de már itt is eljut a szocialista vállalatokban folyó munka ösztönzésének és hatékonyságának kérdéseihez. I. M. Popovát az ösztönző tevékenység struktúrája érdekli s az abban foglalt különböző szintű magatartás-szabályozás bonyolult kölcsönhatása. Az eleven valóságban a személyiség és a társadalom egységes orientációs szövetében ezek a komponensek „tisztá” alakjukban nem léteznek, de a tudományos elemzésnek meg kell állapítania ennek vagy annak a jelenségnek a „határát”, hogy lényegüket tisztázni tudja, s eközben összefüggésükre is fény derül.

A második fejezet („Az axiológiai-normatív szabályozás polgári koncepciójának kritikai elemzése”) bírálja a társadalmi kontroll burzsoá elméletét, amely azt az illúziót táplálja, hogy lehetséges a polgári társadalomban az ellentétek tartós összehangolása a különböző osztályjellegű magatartásformák és értékrendszerek kibékítése útján. A szerző bemutatja, hogy a társadalmi rendszerek értékítéleteken alapuló normatív fel fogása vagy az alkalmazott „társadalom-mérnöki” kutatások miként kapcsolódnak meghatározott logikai-metodológiai pozícióhoz, nevezetesen a strukturális-funkcionális elemzéshez, amely előtt viszont zárva van a társadalmi változás és fejlődés problémájának a megoldása. Itt szükséges megemlíteni, hogy I. M. Popovának még 1968-ban (a „Voproszi filozofii” 5. számában) megjelent egy tanulmánya „Rendszerelemzés a szociológiában és az értékek problémája” címmel.

A szerző e fejezetben nemcsak bírál, de el is ismeri a polgári szociológia eredményeit (pl. R. Mertonról szólva). „Naivitás volna azt feltételezni, hogy az idegen nézetek átvétele ellen harc címén (mint az idegen ideológiai befolyás formája ellen) szükséges vagy betiltani azoknak a terminusoknak a használatát, amelyek közelebbiek a burzsoá szociológiában, vagy pedig e fogalmaknak egyszerűen más elnevezést kell adni. Az átvétel kérdésében elvi álláspontunk az – írja I. M. Popova –, hogy marxista terminusok meglete esetén, amelyek ilyen vagy olyan

reális összefüggést és viszonyt fejeznek ki, nincsen szükség nem-marxista terminusok használatára, amelyek így tulajdonképpen egy és ugyanazt jelentik. Lehetséges azonban a következő helyzet: a társadalmi élet egyik vagy másik oldalát, meghatározott társadalmi jelenségek funkcionálásának mechanizmusait a burzsoá szociológiában tanulmányozták és elemezték részletesen (egy másik összefüggésben a szerző például kiemeli a tudat szférájában, az eszmei, a jelrendszerek területén működő mechanizmusoknak a tanulmányozását – S. J.) és éppen ott található az azokat jelölő, megfelelő terminusok. Ezek felhasználása esetén szükséges azok kritikai elsajátítása, amely a marxista fogalmakkal való viszonyuk tisztázásában áll. Így a kölcsönzött terminusoknak a köre jelentősen leszűkíthető.” (81.)

Konkrét illusztrációként hadd említsük itt meg a referencscsoport fogalmát, amely nemcsak a szociológiában, de a társadalomlélektanban és az általános lélektanban is szerepel. Ez olyan társadalmi-gazdasági, politikai, foglalkozás szerinti, kulturális és más csoportot jelöl, amelyhez az egyén önmagát is tudatosan sorolja. A referenszcsoport a társadalom tagjai köznapi tudatának a jelensége. („Filozofszkaja Enciklopédiája”, 4, Moszkva 1967, 497.)

A téma részletes kibontására a harmadik és negyedik fejezetben kerül sor, vagyis a szerző konkrét szociológiai kutatások alapján elemzi a munkatevékenység összetörzésének a struktúráját, elemei vagy tényezői egymáshoz való viszonyát, kölcsönhatásukat.

Az objektív és szubjektív oldal közül a harmadik fejezet („Reális lehetőségek a munkatevékenység szférájában”) a tényezők első csoportját elemzi, amelyhez tartoznak a demográfiai (nem, életkor) és funkcionális jegyek (foglalkozás, szakmai képzettség, eltöltött munkaidő, iskolai végzettség). A kutatás sajátossága az, hogy a szerző három vonatkozást hasonlít össze: 1. a reális lehetőségek skáláját, 2. a szubjektív jellemzőket (az orientáció és értékelés verbális kifejezései, a motiváció, az informáltság) és 3. a tényleges, megnyilvánuló magatartást a munkatevékenység szférájában.

A munkatevékenység konkrét feltételeinek a befolyása a dolgozóknak a munkához való viszonyára mindig meghatározott társadalmi foglalkozás szerinti és demográfiai csoporthoz való tartozás útján közvetítődik, valamint összefügg mindazokkal a társadalmi funkciókkal, amelyeket a dolgozók betöltenek (ideértve azokat is,

amelyeket munkatevékenységük szféráján kívül látnak el). Más szovjet szociológusok eredményeit is felhasználja, I. M. Popova a következő kilenc társadalmi-foglalkozás szerinti csoportot emelte ki: I. legfelsőbb szintű vezetők, II. magasan kvalifikált tudományos-technikai munka végzői, III. magasan kvalifikált szellemi munkások, IV. az elsődleges termelési kollektívák szervezői, V. magasan kvalifikált munkát végző dolgozók, akik a szellemi munkát összekapcsolják a fizikaival, VI. főleg fizikai szakmunkát végző dolgozók, VII. főleg fizikai szakmunkát végző dolgozók, akik gépeken és mechanizmusokon dolgoznak, VIII. nem szakmunkát végző nem-fizikai dolgozók, IX. nem szakmunkát végző fizikai dolgozók. Éppen ezek a különböző társadalmi funkciók (és e funkcióknak megfelelő feltételek) azok, amelyek hatására elsősorban formálódnak a dolgozók szükségletei és érdekei.

A faktor-elemzés módszerével, mint a többdimenziós statisztika egyik eszközével, sikerült átfogni és feldolgozni a rendkívül nagy anyagot. A korrelációs matrixot, amely magában foglalta a kiinduló jegyek összefüggésére vonatkozó adatokat, a Csuprov-koefficiens alapján építette fel. A szóban forgó jegyek pedig a következők voltak: 1. szakképzettség, 2. hány éves munkaviszonya van az üzemben, 3. mióta dolgozik a szakmában, 4. iskolai végzettség, 5. életkor, 6. munkabér nagysága. A munkafolyamatban tanúsított tényleges magatartást a következő jellemzők segítségével rögzítették: 7. hogyan teljesíti a normát, 8. fegyelmezettsége, 9. munkája minősége, 10. részvétele az ésszerűsítési és újítási mozgalomban. A munkához való szubjektív viszonyát a jegyek azon csoportjai írták le, amelyek magukban foglalták: 11. az integráns-általános elégedettségét a vállalatnál, illetve 12. a szakmájával. Ugyancsak szerepeltek a dolgozónak a termelési szituáció különböző elemeire vonatkozó elégedettségét kifejező válaszai, nevezetesen 13. a munkaszervezéssel, 14. a munka tartalmával, 15. a munkabérrel, 16. a vállalat vezetőségéhez való viszonyával, továbbá 17. a fizikai megterhelése mértékével kapcsolatban.

A sokoldalú elemzés e jegyeket kettős, hármas és négyes faktorokként vizsgálta. A kettős faktor esetében az elsőbe kerültek a társadalmi-foglalkozás szerinti és demográfiai jegyek, valamint a munkatevékenység szférájában a tényleges magatartásról tanúskodóak, a másodikba viszont a szubjektív jellemzők. A hármas faktor esetében az elsőbe kerültek a társadalmi-foglalkozás szerinti és demográfiai jellemzők, a másodikba a

munkatevékenység szférájában a tényleges magatartását mutató jegyek, a harmadikba a munkához való szubjektív viszonyáról tanúskodók. A négyes faktor alapján történő csoportosításnál a munkához való szubjektív viszonyt mutató jegyek két részre tagoltak: az egyikbe került a termelési szituáció egyes elemeinek az értékelése (a munka tartalma kivételével), a másikba pedig a szakmával és a munkával való megelégedettség jegyei (ide sorolva a munka tartalmának az értékelését is).

A szerző arra a következtetésre jut, hogy a munkatevékenység közvetlen feltételei, a dolgozók funkcionális és demográfiai jellemzői, amelyek a társadalmi munkamegosztás rendszerében elfoglalt helyéről, a személyiség reális lehetőségeinek bizonyos skálájáról tanúskodnak, a legjelentősebb tényezők a munkatevékenység szférájában mutatott tényleges magatartásuk alakulása szempontjából.

A szükségletek és érdekek összessége jellemzi a személyiség általános társadalmi orientációját, azt a törekvését, hogy ilyen vagy olyan társadalmi pozíciót foglaljon el. A személyiségnek az a társadalmi orientációja, amely még az adott, jelenlegi vállalatához érkezése előtt kialakult, jelentős mértékben vagy esetleg inkább meghatározhatja a munkához való viszonyát a vállalatnál, mint munkatevékenységének közvetlen tartalma és a termelési szituáció különböző elemei. Másrészt, egyik vagy másik tényezőnek (például az iskolai végzettségnek) a munkatevékenységre gyakorolt befolyását e tényezőnek a társadalmi tevékenység általános rendszerében elfoglalt helye határozza meg, illetve annak kölcsönhatása más tényezőkkel.

Az ösztönzés művészete olyan kompenzáló szituáció létrehozásában, vagyis olyan tényezők összeválogatásában ölt testet, amelyek a munka egyik vagy másik helyének valamiféle „előnyt”, „elsőbbséget” biztosítanak. Mármost a szociológia feladata ezzel kapcsolatban az, hangsúlyozza I. M. Popova, hogy a dolgozók meghatározott csoportjainak tipikus szükségleteit felszínre hozza, továbbá megállapítsa azokat a tényezőket, amelyek kompenzáló szerepet tölthetnek be a meglevő kedvezőtlen feltételek mellett.

A munkatevékenység közvetlen feltételei közé tartoznak a munkakörülmények és a munkaszervezés, a munkabér nagysága, a munka tartalma – a közvetett feltételekhez pedig a lakásvizonyok, a családi helyzet, az egy főre eső jövedelem, az üzem hozzáférhetősége, vagyis a lakás és a munkahely közötti távolság stb. Az empirikus kutatás adatainak az elemzése azt is

megmutatta, hogy a munkatevékenység feltételeinek értékelését magában foglaló és verbálisan megelégedettséget kifejezésre juttató véleményyt nem lehet azonosítani a szóban forgó tényező tényleges jelentőségével a dolgozó számára, vagyis a dolgozó szükségletével. Ha meg is van a szükséglet arra, hogy bizonyos vonatkozásban javítsák helyzetüket, egyik vagy másik társadalmi csoport tagjai azért a szituáció-tényezőt viszonylag magasra értékelhetik. I. M. Popova ezt összekapcsolja azzal, hogy a verbálisan kifejezett értékeléseket jelentős mértékben feltételezi a „normális szituációra” vonatkozó elképzelés az adott társadalmi csoport körében. Ez az elképzelés aztán kifejezi annak a reális lehetőségnek a meglétét vagy hiányát (amennyire ezt ismerik), hogy megjavítsák munkatevékenységük feltételeit a kívánt irányban.

A munkahely-változtatás szükséglete (például nődolgozónál vagy az idősebb dolgozónál) ténylegesen megvan akkor is, ha nincs is meg ennek a reális lehetősége, bár ilyen feltételek, „lehetőség” mellett – társadalmi csoportja egyik tagjaként – a szituációt mint „normálisat” értékelheti. Ha létrejön annak a lehetősége, hogy megváltoztassa a szituációt, a dolgozó szükségleteinek megfelelően cselekszik, verbálisan kifejezésre juttatott megelégedettsége ellenére. Ez figyelhető meg a dolgozók eltérő feltételek mellett élő különböző csoportjainak tényleges magatartása tanulmányozásakor.

V. Slapentoh, novoszibirszki szociológus, úgy határozza meg a munkabér társadalmi normáját (ez más fogalom, mint a technológiai vagy hivatalos norma), mint azt a színvonalat, amelyet meghatározott társadalmi csoport tagjai magukra nézve normálisnak, elérhetőnek tartanak (tehát a köznapi tudat jelenségeként fogja fel). I. M. Popova ehhez hozzáteszi, hogy az adott társadalmi-foglalkozás szerinti csoport munkabérének társadalmi normája nem a közepes, hanem a progresszív átlag. Ennek a felismerésnek az a gyakorlati jelentősége, hogy a szükséges statisztikai információ jelenléte esetén meg lehet állapítani a munkabér társadalmi normáját akkor is, ha ezt kérdőívekkel nem kutatják. A továbbiakban pedig ez lehetőséget ad arra is, hogy prognózist készítsünk az adott város munkaerejének eloszlásáról. „A legkomolyabb figyelmet kell fordítani a munkabér társadalmi normája felhasználásának a lehetőségére és szükségességére a munkanormák és más normatívák kialakításakor” – írja I. M. Popova (102.). Így érdekes megállapításokat tesz a dolgozók lakásának a munkahely-

tól való távolságot értékelő társadalmi norma és a zóna-beosztás összefüggéséről (104.) és az iskolai végzettséget érintő társadalmi normáról (112.).

A negyedik fejezet („A munkatevékenység és a személyes választás szubjektív tényezői”) részletesen elemzi a munkával és a szakmával való megelégedettség, a munkatevékenység értékei, motivációi, az informáltság – mint termelési tájékozottság – tényezőit. Ez utóbbinál például, az információkat hat csoportba osztja: 1. termelési tevékenység, 2. a munkaaktivitás ösztönzésének rendszere, 3. a belső munkarend szabályai, 4. az általános művelődési és a szakmai-képzettségi előrehaladás lehetőségei, 5. az otthoni, mindennapos életvitel megszervezése, 6. a szabad idő megszervezése (181.). A dolgozóknak a vállalat aktuális problémáiról való tájékozottságuk területén végzett kutatás arra az eredményre vezetett, hogy sem a tényleges informáltság, sem pedig az önértékelésen alapuló tájékozottság gyakorlatilag nem függ össze a vállalatnál végzett munka verbálisan kifejezett megelégedettségi fokával. Az informáltságot mindenekelőtt a dolgozó közvetlen gyakorlati tevékenysége, ennek az információnak a személyiség élettevékenysége reális folyamatába való beágyazottsága szabja meg.

A szerző arra a megállapításra jut, hogy a munkaviszonyok szférája – a tevékenység azon területe, ahol viszonylagos megfelelés van, egyrészt, az élettevékenység feltételei (következés-képpen a szükségletek, érdekek és célok), másrészt, az elsajátított és verbálisan kifejezésre juttatott értékek, beállítottsági formák és normák között. A kutatás során kiderült ugyanakkor az is, hogy valamennyi szubjektív jellemző (értékelések, orientációk, magatartás-motívumok) jelentős mértékben inkább „vonzódik” egymáshoz, mint a kutatás során kiemelt egyéb jegyekhez, ami kétségtelenül a tudat szférájának bizonyos zártságáról, viszonylagos önállóságáról tanúskodik.

A munka tartalmának megítélésében fontos két vonatkozás megkülönböztetése: egy dolog „a nem érdekes, nem tartalmas munka” – mint az üzemből való eltávozás oka, és másik dolog „az érdekes munka” – mint a foglalkozás és szakma választásának kritériuma. A megkérdezett dolgozók ennek megfelelően adtak magyarázatokat a munkaerő-vándorlásról és a szakma tekintélyéről-presztízséről (167.).

És ezzel már a középpontjában is vagyunk egy érdekes vitának. Az ösztönzésről szólva a közgazdászok elsősorban a munkabérre, a szocio-

lógusok pedig a munka tartalmára fordították a figyelmüket. I. M. Popova mindkettővel foglalkozik és határozott álláspontot foglal el a felforrósított kérdéssel kapcsolatban, hogy miért helyezik a szovjet dolgozók válaszaikban (a rangsorolásban) egybenhangzóan a munkabér elé a munka tartalmát.

A munka tartalmának mint ösztönző tényezőnek döntő szerepére vonatkozó következtetést a szociológiai irodalomban a következő érveléssel vitatják: 1. Egy ilyen következtetés az anyagi tényezők, így a munkabér nem megfelelő értékeléséről tanúskodik. 2. Van bizonyos tendencia arra, hogy kisebbsítsek a munkabérrel való elégedetlenség szerepét mint a munkaerő-vándorlás motívumát. 3. Előtérbe tolják a munkatevékenység motívumaként a munka tartalmával való elégedetlenséget, ami pedig inkább a válaszok őszintétlenségéről tanúskodik („Filozofszkije Nauki”, 1969/1.).

E könyv szerzője nem tagadja, hogy egyes szociológiai kutatások valóban bizonyos fokig nem megfelelően értékelik az „anyagi tényezőknek” – a munka tartalmához viszonyítva – a szerepét. I. M. Popova ugyanakkor hangsúlyozza, hogy ebben a vitában a megkérdezettek őszintétlenségére vonatkozó állítások nem fedik az igazságot. A tevékenység szabályozásának szintjei különböznek egymástól és egymással kölcsönhatásban vannak, a tudat és a cselekvés viszonya általában is bonyolult és esetenként ellentmondásos, vonatkozik ez különösen a tevékenység motívumára és tartalmára. A motívumok ugyanis a személyiség értékrendszerének közvetlen megnyilvánulásai. Kifejezhetik a társadalom által szankcionált előírásokat és eszményi képzeteket, amelyek úgy merülnek fel, mint az egyén számára elfogadható cselekvési variáns igazolásai. „Cselekedeteit motíválta (a munkához való viszonyát, a vállalatától való távozását stb.), az egyén felhasználja a társadalomban elfogadott képzeteket és normákat, és ezt a „szocializált” egyén teljesen őszintén teheti” – írja I. M. Popova (174.).

Mármost a munkatevékenység feltételei, különböző tényezői ösztönző szerepének a tanulmányozása egy sor más, objektív adat bevonását igényli, olyanokét, amelyeket még „nem bocsátottak keresztül a megkérdezett értékelő apparátusán”. Ilyen adatokhoz úgy jutunk hozzá, ha összehasonlítjuk, például, az eltávozás előtti munkabért az új munkahelyen kapott munkabérrel. Ezt az eljárást alkalmazták Leningrádban, amikor 25 vállalat munkásainak a helyzetét tanul-

mányozták. Így megállapították azt, hogy az új munkahelyre való átmenet első periódusában (amikor a felmérést végezték) az illetők nem jutottak jelentős bérnövekedéshez. V. Slapentoh bizonyos tételeket pontosabbá téve és a megfelelő számításokat elvégezve, arra a következtetésre jutott, hogy „azoknak a munkásoknak a száma, akik így lényeges bérnövekedéshez jutottak, elég nagy és sokkal több azon személyeknél, akik eltávozásukkor a munkabérrel való elégedetlenségükre hivatkoztak”. Szerinte a munkabér mint ösztönző tényező szerepének a tisztázásához az szükséges, hogy meghatározzák azt a szintet, amelynek az elérése esetén az eltávózók száma erősen lecsökken.

I. M. Popova annak példjaként, hogy a munkabérrel való elégedettség nem annyira a megfelelő szükséglet kielégítettségéről tanúskodik, mint inkább a szóban forgó társadalmi csoport részéről elfogadott, „normálisnak” jellemzett képzet hatásáról van szó, az általa feltárt következő tényre hivatkozik: az átlagjövedelem különbsége gyakorlatilag nem befolyásolja az elégedettségi indexek eloszlását a munkások azon csoportjaiban, amelyekben különböző a munkabér.

„A munkabérrel való elégedettség természetét vizsgálva fontos rámutatni arra – írja I. M. Popova –, hogy az adott esetben nem a munkabér nagysága, hanem a referens-csoport keretei közötti ingadozás a lényeges, ami aztán kihat az eltávózások motívumaira. Ez magyarázza meg azt a tényt is, hogy különböző iparágakban, ahol az alacsony munkabérre hivatkoznak mint az eltávózás okára, a dolgozók munkabérének a nagysága különböző. Egyes kutatók utalnak arra is, hogy az eltávózás közvetlen oka a munkások jelentős részénél a munkabérekben meglévő megalapozatlan különbség” (174–175.).

A munkabér ösztönző szerepével összefüggésben a szerző a következő körülményekre hivatkozik:

1. A szolgáltatásoknak a terjedelmére és a minőségére, amelyeket a munkabérért cserében lehet kapni. A kínálatnak a kereslethez viszonyított túlsúlya esetén a munkabér nagyobb eséllyel foglal el fontos helyet a szükségletek struktúrájában.

2. A munkabér társadalmi normájára, amely a megelégedettség fokában jelentkezik és amelyet nem annyira a munkabér nominális nagysága, mint inkább annak a viszonylag egyenlő társadalmi csoport kereteiben való eloszlása feltételez, illetve az adott eloszlásra vonatkozó információ.

3. A már kialakult értékrendszer tartalmára, az értékek hierarchiájában elfoglalt azon helyre, amelyet az anyagi ellátottság általában (ebből a fogalomból még nincs kizárva a nem-munkán alapuló jövedelem sem) és különösen a munkabér betölt (a szocialista társadalomban ez utóbbi már a személyiség önkifejezésének is az eszköze).

A szerző tehát ezekkel a megfontolandó körülményekkel magyarázza azt a tényt, hogy a dolgozók tudatában a munka tartalma és a munkabér a fontos tényezőző hierarchiájában ezt vagy azt a helyet foglalja el.

A szovjet tudományos irodalom nagy figyelmet szentel a munkabér tökéletesítése társadalmi-közgazdasági problémáinak. A munka bérezésének tökéletesítése elvezet a munkabérre vonatkozó szükséglet megváltoztatásához is. „És éppen ebben foglalható össze a társadalmi tevékenység irányításának a lényege: nemcsak számításba venni a kialakult és magukról jelt adó szükségleteket, de létre is hozni olyan feltételeket, amelyek újabb szükségletek kiformalódásához vezetnek. Az az állítás, hogy a munka már most (teljesen) életszükségletté vált, a munkatevékenység gazdasági szabályozóinak aláértékelése veszélyét rejt magában és így az adott történelmi periódusban ez utóbbiak szerepének lebecsülését jelenti a munka szükségletté változtatásában” (177.).

A munkásosztály ügyének – így a munkáshatalom és a szocialista állam helyzetének – a korábbi évszázadok felszabadítási mozgalmával való történelmi összehasonlítása megvilágítja a tudományos elemzésen nyugvó vagy az idealisztikus szellemű próféciákkal operáló kétfajta vezetési típus társadalmi hátterét.

Münzer Tamásnak, a XVI. századi német parasztmozgalom vezetőjének tevékenységét értékelve, Engels e vezetés és ennek stílusa jellegének meghatározásában a társadalmi mozgalmak érettségi fokának a jelentőségét hangsúlyozza. Münzer a forradalom profétájává vált, aki a legviharosabb érzelmeket ébresztette fel, méghozzá csak olyan szónoki fordulatokkal, amilyenekkel a vallási és nemzeti extázis ruházta fel az öszövétségi prófétákat. A stílus, amelyet magában ki kellett fejleszten, világosan utal hallgatósága fejlettségi szintjére, mivel az ő hivatása az volt, hogy rájuk hatást gyakoroljon. Engels ezzel összefüggésben kimutatja, hogy a tömegekhez fordulás „stílusa” ebben az esetben sem valami pusztán külsőlegesen forma, amelyet talán a valóságnak megfelelő eszmék népszerűsítése céljából választottak ki, hanem a

megfogalmazott célok és feladatok adott talaj-nélküliségét tükrözte, és azt, hogy a münzeri társadalomelmélet normatív-gyakorlati oldala az objektív erőviszonyoknak nem adekvát értékelését jelentette. Vagyis általában szólva: a tömegek vezetésének alapvető stratégiája és stílusa azoknak a szükséges feltételeknek a jelenlétét vagy hiányát tükrözi, amelyek szükségesek a szóbanforgó feladatok megoldásához.

E könyv konkrét témáján túlmenően is fontos következtetések adódnak tehát a kidolgozott pozícióból. A kommunista politikai irányítás egészére gondolunk, amelynek mindig fontos elve volt a néptömegeknek a *saját tapasztalata* alapján való meggyőzése. I. M. Popova maga utal erre munkája egyik helyén: „A propaganda hatékonyságát – írja – nemcsak a közlési és terjesztési mechanizmus feltételezi, és nem is csak az úgy hozzáértő kezelése, amely számol az információ befogadásának pszichológiai sajátosságaival, hanem mindenekelőtt az, hogy

mennyire felel meg a továbbított értesülés és ismeret, a bennük foglalt lényeg a tömegek gyakorlati tapasztalatának. A különböző tételek, jelszavak és emocionális színezetű felhívások mind a propaganda, mind az agitáció szintjén összhangban kell legyenek a konkrét helyzet józan ismeretével, a valóság tudományos elemzésével – éppen ez az az elv, amely az irányítás marxista stratégiájának az alapját képezi” (84.).

E munka az általános és alkalmazott szociológia tudományos kutatói és szakemberei számára készült, s jó volna, ha nálunk is minél többen megismerkednének vele. Mint említettük, elsősorban odesszai kutatásról van szó, de a könyv tükrözi mind a moszkvai és novoszibirszki, mind a leningrádi és a kijevi szociológiai műhelyek munkáját is s magas elméleti színvonalával, számos módszertani tanulságával, nem utolsósorban – egészen az ajánlásokig terjedő – gyakorlati hasznosságával a jelenkori szovjet szociológiai tudományt méltóképpen reprezentálja.

Mit is lehet mondani a halottakról? Csak annyit, hogy mindenük elveszett. Így kérdezett és így válaszolt egyszer Bretter György, kolozsvári filozófiai író, esszéista, kritikus (1932–1977) egy tanulmányában.

Most mi is így kérdezzük. Mert könnyű elmondani, hogy mit veszítettünk mi. Tehetséges, éles elméjű embert, aki új nézőpontokat keresett és honosított filozófiai kultúránkban. Szabatos, finom megfigyeléseivel csakúgy, mint korrekt kíméletlenségével kitűnő bírálót. A magyarországi bölcsélet minden jelentős eseményének fölvevőjét és partnerét. Két figyelemre méltó esszé-kötet (Vágyak, emberek, istenek – 1970; Párbeszéd a jelennel – 1973), és egy – több? – a folyóiratokból még összeszedendő gyűjtemény íróját. De mit veszített ő – sajtá szerűleg és leginkább –, amikor mindent elveszített?

Gyors mérleget a válasz elé.

Legfontosabb írásai a nyelvről szóltak, a legsebbebbek új-érzékenységű nyelven. A nyelvhasználat bírálatában találkozott a század néhány legfontosabb bölcselati irányzatával. Csakhogy nem tanítványi szorgalomból, hanem társadalmi tapasztalatból. Talán ez volt az egyedüli lehetőség a nemzetiségi kultúra tárgyi lenyomatai, műemlékei iránt megnyilvánuló átszellemített antikváriusi érdeklődéssel szemben. A nyelv-játék, a kommunikatív kompetencia, a beszéd világ-artikuláló volta, ezek a nagy filozófiai témák veszélyeztetett voltukban közvetlenül az élet témáivá válnak. S Bretter megvizsgálta az intézmények nyelvének és a személyes életkör nyelvének különállását. Megvizsgálta a nyelv és az erkölcs összefüggését, a „nem” nyelvi formájában realizálódó erkölcsi autonómiát. Megvizsgált – főművében – egy hely- és egy időhatározót, az „itt és most” formulát, kimutatván konzervatív és konzerváló természetét, azt, hogy hogyan

változtat a beszédben, és ezzel tudatunkban látzatokat tényekké, tényeket mentségekké, fennállásokat szükségszerűségekkel. Az itt és most helyett az itt és mást formulát ajánlotta.

Ez a vicc gondolkodói karakterét mutatja. Mert persze, amilyen véresen komoly a nyelvkritika, oly sok véres vicc van a levezetésben és a megoldásban. S egyáltalán sok a vér, s nemcsak metaforikus, e vértelen korszak írójának legjobb munkáiban. „Tudnia kell: de mit ér a tudás, mit ér, ha tudja: értelmetlen menet ez és véres is, mint minden, ami léte ellenére bizonyítani akarja létjogosultságát. Tudnia kell, de mit tegyen tudásával?” A *tudnia kell* és a *mit tegyen tudásával* – e két körbe csoportosultak Bretter művei. Az előbbieket vergődőek, az utóbbiak tanácstalanok és próbálkozók. Próbálkozás volt a nyelvkritika is, próbálkozás az ál-mítoszok szépprózája, mely – hiába a görög tárgy – a bölcselmek és mondások keleti filozofikus műformájához hajol. Próbálkozás a filozófiai szatírajáték és a szigorú tudomány is. Mindent összevetve – *távrolról* – az a kép homálylik fel, hogy egy mitológiának bizonyuló racionalitástól való fokozatos távolodás új racionalitás keresésével kapcsolódott össze.

Mit is lehet mondani a halottakról? Csak annyit, hogy mindenük elveszett. Itt és most az a lehetőségük veszett el, hogy az időben távolodva a jósors és az új művek közös sugarat vetítsenek néhány eddigi műre – meleget, fényeset, mely *közéről* láttatja őket.

Itt és most... *ide* illenek ezek a sokat tűrt határozók. Mert a „most” – Bretteről tudjuk – csak növeli az „itt” szubjektivitását. Azt jelenti: „Nekem megy le a nap’, majd: „Az én napom megy le’; „Nincs napom’; „Nincs nap’; „Nincs semmi.”

Radnóti Sándor

1977 november 13-án elhunyt Fényes Imre neves elméleti fizikus, a természettudomány filozófiai problémái területének is nemzetközileg ismert kutatója.

Fényes Imrére a társadalom önzetlen szolgálata, a szó igazi, nemes értelmében vett közéletiség volt a legjellemzőbb.

Tevékenysége olyan időszakra esett, amikor szakterületén, a fizikában átfogó forradalom ment végbe, de nem kisebb jelentőségű társadalmi változásoknak is cselekvő részese volt. Egész életútját mindvégig ezek a vonások jellemezték.

Elméleti fizikus volt. A termodinamika és a kvantumelmélet területén, valamint a fizika általános elvi kérdéseinek tisztázásában ért el maradandó eredményeket. Munkássága a Szovjetunióban széleskörűen elismert. A kvantumelmélet elvi kérdéseire vonatkozó megfontolásai Heisenbergben is reflexiókat váltottak ki.

Fényes Imre az elméleti fizika Max Planck által elindított hagyományát követte: a fizika az objektív valóságot tárja fel, a fizikai fogalmak tartalmát nem meríti ki a matematikai formalizmus, a fizikai elméletek nem redukálhatók a tapasztalati tényekre. Elméleti fizikai kutatásai így szükségszerűen vitték a materialista filozófia irányába. A marxista, a dialektikus materialista filozófia iránti érdeklődését a hazánkban végbenemő szocialista átalakulások ihletik, melyeknek mint politikai munkás, maga is aktív szervezője. Erre 1965-ben így emlékezik: „Most már több mint 20 éve annak, hogy a fizika filozófiai kérdéseivel nemcsak foglalkozom, hanem a témáról, többé-kevésbé rendszeresen, előadásokat tartok, illetve szemináriumokat vezetek. Hogy erre a vállalkozásra kedvet és útmutatást kaptam, főként Engels „A természet dialektikájá”-nak

köszönhetem.” Fényes Imre már tagja az MDP Politikai Bizottságának határozata alapján 1949-ben létrejött filozófiai-természettudományi munkaközösségnek. 1959-ben a Magyar Forradalmi Munkás-Paraszt Kormány határozata értelmében megkezdődött az Országos Távlati Tudományos Kutatási Terv kidolgozása. Fényes Imre ott van a természettudományok filozófiai problémáira vonatkozó tervtanulmányt kidolgozó bizottság tagjai között. Filozófia-szakos hallgatóknak előadáskurzusokat tart a fizika filozófiai problémáinak témakörből. 1966-ban jelent meg a „Fizika és világnézet” c. monográfiája. Halála előtti napokban ennek új, kibővített kéziratán dolgozott. Alig egy hónapja, hogy az idő és a mozgás összefüggéséről dolgozatot írt egy az időről szóló természetfilozófiai tanulmánygyűjteménybe. Szakmai irányítója volt az ELTE TTK Filozófiai Tanszékén a fizika filozófiai problémáival foglalkozó kutatócsoportnak. Számos fizika, matematika-fizika szakos hallgatónak adott mély és igényes szakmai-filozófiai orientációt az 1977–78-as tanév II. félévére is meghirdetett A fizikai fogalmak kialakulásának és tartalmának történeti-ismeretelméleti analízise c. speciális kollégium, melynek aktív közreműködője volt.

Fényes Imre egész tevékenységével alkotó módon járult hozzá a dialektikus materializmus és a természettudományi szövetségének elmélyítéséhez, széles körű megvalósításához. Hagyatéka integráns és maradandó része a természettudomány filozófiai kérdései területén folyó kutatások 1945 utáni hazai történetének. Munkásságának s a belőle adódó tanulságoknak a részletes feldolgozása filozófiai és természettudományos közéletünk együttes feladata.

Abstracts

József Pankovits: The Influence of Antonio Gramsci's Works on the Intelligentsia Policy of the ICP

The present study traces Gramsci's post-mortem influence under the actual historical circumstances of the times his writings were posthumously published, namely in the late forties and the early sixties. This was when in Italy significant forces of the intelligentsia oriented or were pushed towards the left by the impact of anti-fascist opposition. There emerged important cultural movements and other forms of activity which were reinforced by the Italian Communist Party led by Togliatti utilizing Gramsci's works and Marxism-Leninism on the intellectual and ideological offensive even after it had lost its government positions in 1947. Parallely as well as later on, the Communist leadership and various groups of the intelligentsia, in a broad sense all the left-oriented intelligentsia, continued disputes over the relationship between politics and culture, the conception of the autonomy of culture. These polemics in the period in question were in direct line with the discussion of Togliatti with Vittorini immediately after the war. Togliatti himself continued to undertake the exposition of the Party's standpoint in his public debates with the musicologist Massimo Mila, the philosopher Norberto Bobbio, and others. A central discussion on culture formed out of the wide-range issue over Vasco Pratolini's novel *Metello* among writers, critics, and politicians covering problems of literature, aesthetics, and art policies. The moral of the *Metello* discussion suggests that the ICP, under Italian circumstances, had to make a more concrete use of its popular-national cultural policy outlined and practised straight after the war, following Gramsci's theoretical instructions. The more and more powerful development of modern State

Monopoly Capitalism and the evaluation of the experience of the international Communist movement both contributed to maturing the new cultural political guidelines of the ICP.

Tamás Ungvári: The Genesis of the Estrangement Theory

It is at the end of the thirties only that the term *estrangement* (*Verfremdung*) appears in Brecht's dramaturgical vocabulary. The origin of this concept is still a much disputed question of Brecht literature. A new point of approach in Ungvári's paper is the way he presents one of the sources of estrangement theory in his fresh reconstruction of the Hegelian theory of „habit”. Habit (*Gewohnheit*) means the acceptance of a fetishized illusory world. Estrangement is the method to rid us of it. Brecht thus joins the century-old dispute of „naive” vs. „sentimental” poetry. With the radical followers of Hegel, especially Heine, he also announces an „end to the age of art” (*Kunstperiode*). At the same time, however, the method of estrangement offers the poet a way to construct a new, artificial naïveté. Shedding new light, at a new angle, on things, estrangement restores their original reality by resolving in a superior unity the dichotomy between awareness and revelation. The author also tackles Brecht's relationship with German romanticism and Russian formalism and gives a critical review of international literature on the genesis of estrangement.

István Hermann: The Ontology of Social Existence

The analysis bears on the development of Georg Lukács' philosophy after the Liberation, namely on how and for what reasons Lukács

proceeds from his earlier essayist's intuitions to a unified exposition of his thought. Stages of this process are *Die Zerstörung der Vernunft*, *Die Eigenart des Ästhetischen* and *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, which he set up against the contemporary bourgeois philosophies lacking an ontology or against the ontologies found in other bourgeois philosophies.

Lukács' *Ontology* opposes not only neo-positivism and the ontological tendencies of the Frankfurt School but the so called New Left as well.

Chief questions in the present article are: „Why is there a need for an ontology?” and „Some lessons from the *Systematic Chapters*” where the main themes are work, reproduction, the ideal moment, ideology, and alienation. This author tackles the problematic of genericity and

follows Lukács' development from *Geschichte und Klassenbewusstsein* until the *Ontology*, at the same time criticising those studies evaluating Lukács which are unable or unwilling to recognize him as having developed into a Marxist. Finally, among problematic points in the *Ontology*, besides others, he reviews Lukács' system of categories including „genericity” the idea of a reality offering alternatives, an idea Lukács surpassed but did not resolve in the *Ontology*.

A warning in Lukács' ontology: it is not the principal determinations of the categories which come into being in reality but, conversely, the development of historical reality brings about changes in the categories. To write an *Odyssey* of categories would be one of the most important tasks.

Йожеф Панкович: Влияние трудов Антонио Грамши на политику ИКП по отношению к интеллигенции

Статья исследует влияние Грамши после его смерти, в свете той конкретной ситуации, которая имелаась налицо во время публикации его посмертных трудов, то есть в первую половину сороковых и в начале шестидесятых годов. В Италии в то время под влиянием антифашистского движения значительная часть интеллигенции переходила или сталкивалась на левые позиции. Развивались различные важные формы культурной деятельности, в поддержку которых Итальянская Коммунистическая Партия под руководством Тольяти даже после того, как она была вытеснена из государственного управления, офензивно использовала идеи марксизма-ленинизма и работы Грамши. Параллельно этому, позже постоянно, между коммунистическим руководством а различными группировками интеллигенции (широко взятой „левой” интеллигенцией) происходили дискуссии об автономии культуры. Эти полемики являлись продолжением возникнувшей сразу же после войны дискуссии между Тольяти и Витториним. И в дальнейшем сам Тольяти принимал на себя задачу изложения позиций партии, например в дискуссии с музыковедом. Массимо Мила, с философом — Норберто Боббио, а также и в других публичных дискуссиях. Центральной дискуссией по вопросам культуры, эстетики и культурной политики стал обмен мнениями между писателями, критиками и политиками по поводу романа Васко Пратолини: „Метелло”. Выводы, которые могут быть извлечены из этой дискуссии состоят в том, что проводима Итальянской Коммунистической Партией непосредственно после войны

и следующая теоретическим указаниям народная-национальная культурная политика должна была быть применяема в итальянских условиях более конкретно. Все усиливающееся развитие современного монополистического капитализма, оценка опыта международного коммунистического движения, способствовали созреванию нового направления культурной политики Итальянской Коммунистической Партии.

Тамаш Унгвари: Происхождение теории отчуждительного эффекта

Выражение „отчуждительный эффект” (Verfremdung) в драматургическом словаре Брехта, появляется только в конце тридцатых годов. Его происхождение принадлежит все еще дискуссионным проблемам в профессиональной литературе, посвященной Брехту. Новым моментом, внесенным Унгвари в эту дискуссию является то, что он по-новому интерпретируя гегелевскую теорию „привычки”, в ней ищет один из источников теории отчуждительного эффекта. Привычка (Gewonheit) означает принятие фетишизированного, иллюзорного мира. Метод „отчуждения” выдвигает из этого. Брехт, таким образом, включается в вековую дискуссию между „наивной” а „сентиментальной” поэзией. Следом радикальных последователей Гегеля, а прежде всего следом Гейне, он устанавливает наступление „конца эпохи искусства” (Kunstperiode). Но в то же время его метода „отчуждения” дает возможность поэту произвести новую, искусственную наивность. Отчуждительный эффект, растворяя дихотомию сознательности и удивления в единстве высшего типа, восстанавливает действительную сущность вещей, уви-

денных под новым углом, в новом освещении. Автор занимается отношением Брехта к немецкой романтике и к русским формалистам, а также дает обзор зарубежной литературы, посвященной проблеме генезиса отчуждительного эффекта.

Иштван Херманн: Онтология общественного бытия

Статья анализирует философское развитие Лукача после Освобождения, в частности вопрос о том, каким образом и по каким причинам Лукач принялся за целостное изложение своих более ранних эссеистических идей. Главные остановки этого процесса значатся такими трудами как: „Разрушение разума“; „Особенности эстетики“, „Онтология общественного бытия“. В которой Лукач сопоставляет марксистскую теорию общественного бытия с современной буржуазной философией, лишенной онтологии, а также с разнообразными онтологиями, содержащимися в буржуазных философских направлениях. „Онтология“ Лукача не просто противопоставляется неопозитивизму или онтологическим тенденциям франкфуртской школы, но и так называемой „новой левой“.

Статья ставит следующие главные вопросы: „Почему нужна онтология?“, „Несколько итогов, выведенных из систематических глав“, где прежде всего обсуждаются такие проблемы как: труд, репродукция, идейный момент, идеология и отчуждение. Автор занимается также проблемой родовой сущности и анализирует развитие Лукача от его работы „История и классовое сознание“ до „Онтологии“, критикуя те интерпретации Лукача, которые не могут или не хотят принять Лукача как марксиста.

Наконец, анализируя проблематичные моменты „Онтологии“, автор занимается между прочим системой понятий Лукача, прежде всего его пониманием „родовой сущности“, его идей, относительно действительности, предполагающей альтернативы, которая-то идея в Онтологии уже произведена, но еще не преодолена. „Онтология“ Лукача -- говорит автор -- обращает наше внимание на то, что не принципиальные определения категории осуществляются в действительности, а прямо-таки наоборот, развитие исторической действительности создает модификации категории. Написать Одиссею категории является важнейшей задачей.

E SZÁMUNK SZERZŐI

Fehér Ferenc • *Fogarasi Miklós*, ELTE BTK Olasz Tanszék, kandidátus, egy. tanár • *Heller Ágnes* • *Hermann István*, ELTE BTK Filozófiatörténeti Tanszék, akadémikus, egy. tanár • *Kiss Endre*, ELTE BTK Filozófiatörténeti Tanszék, kandidátus, egy. tanársegéd • *Kovács Mihály*, egy. hallg. • *Köpeczi Béla*, MTA, akadémikus • *Márkus György* • *Nyíri Kristóf*, ELTE BTK Filozófiatörténeti Tanszék egy. adjunktus • *Pankovits József*, MSZMP Politikai Főiskola, egy. adjunktus • *Rózsa Zoltán*, ELTE BTK Olasz Tanszék, az irodalomtudományok kandidátusa, egy. docens • *Sárközy Péter*, ELTE BTK Olasz Tanszék, egy. adjunktus • *Selmezi József*, Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem Tud. Szoc. Tanszék, a fil. tud. kandidátusa, tud. főmunkatárs • *Szabó Tibor*, JATE Filozófiai Tanszék, adjunktus • *Szigetvári Sándor*, ELTE TTK Fil. Tanszék, a fil. tud. kandidátusa, egy. docens • *Takács József*, ELTE BTK Olasz Tanszék • *Ungvári Tamás*, egy. docens, kandidátus • *Vajda Mihály*.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Salgó István

**A kézirat nyomdába érkezett: 1977. VIII. 23. – Terjedelem: 15,4 (A/5) ív
78.4859 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György**

CONTENTS

BÉLA KÖPECZI: Gramsci's Conception of Ideology and the History of Culture	1
JÓZSEF PANKOVITS: The Influence of Antonio Gramsci's Works on the Intelligentsia Policy of the ICP	7
TAMÁS UNGVÁRI: The Genesis of the Estrangement Theory	34
ISTVÁN HERMANN: The Ontology of Social Existence	69
FERENC FEHÉR—ÁGNES HELLER—GYÖRGY MÁRKUS—MIHÁLY VAJDA: Memoranda for Comrade Lukács on the „Ontology” 1968—69	88

REFLECTION

ZOLTÁN RÓZSA: Gramsci and the Hungarian Soviet Republic	116
MIKLÓS FOGARASI: Literary Language and Dialect in the Notes of Antonio Gramsci	124
PÉTER SÁRKÖZY: A Marxist Critique of Benedetto Croce's Aesthetic in Antonio Gram- sci's Views on Literature	131
JÓZSEF TAKÁCS: The Category of „Common Sense”	140
TIBOR SZABÓ: The Problem of „Activity” in Gramsci's Early Writings	144

REVIEWS

SÁNDOR SZIGETVÁRI: N. I. Kondakov: Dictionary of Logie	149
KRISTÓF NYÍRI: Explanation and Understanding	152
ENDRE KISS: Progressive Continuity — Continuous Progress	154
MIHÁLY KOVÁCS: Arnold Gehlen: Der Mensch	158
JÓZSEF SELMECZI: Stimulation for Work as a Mode of Management	163

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Бела Кэпечи</i> : Понимание идеологии Грамши и история культуры	1
<i>Йозеф Панкович</i> : Влияние трудов Антонио Грамши на политику ИКП по отноше- нию к интеллигенции	7
<i>Тамаш Унгвари</i> : Происхождение теории отчуждительного эффекта	34
<i>Иштван Херманн</i> : Онтология общественного бытия	69
<i>Ф. Фехер—А. Хеллер—Дь. Маркуш—М. Вайда</i> : Замечания товарищу Лукачу по «Онтологии» 1968—1969	88

ОБОЗРЕНИЕ

<i>Зольтан Рожса</i> : Грамши и венгерская Советская Республика	116
<i>Миклош Фогараш</i> : Литературный язык и диалект в заметках Грамши	124
<i>Петер Шаркэзи</i> : Марксистская критика эстетики Бенедетто Кроче во взглядах А. Грамши на литературу	131
<i>Йозеф Такач</i> : Категория «обыденного мышления»	140
<i>Тибор Сабо</i> : Проблема «активности» в ранних произведениях Грамши	144

РЕЦЕНЗИИ

<i>Шандор Сигетвари</i> : Н. И. Кондаков: Логический Словарь	149
<i>Криштоф Нири</i> : Объяснение и понимание	152
<i>Эндре Киш</i> : Прогрессивная непрерывность и непрерывный прогресс	154
<i>Михай Ковач</i> : Арнольд Гелен: Человек	158
<i>Йозеф Шельмеци</i> : Поощрение трудовой деятельности как способ руководства	163

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 postátalványon, 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.**