

0.1220  
HUSZONKETEDIK ÉVFOLYAM

1978/4



# magyar filozófiai szemle

A MAGYAR  
TUDOMÁNYOS  
AKADÉMIA  
FILOZÓFIAI  
BIZOTTSÁGÁNAK  
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:  
KÉRI ELEMÉR

SZERKESZTŐK:  
BALOGH ISTVÁN  
GÖRGÉNYI FERENC  
VERECKEI LAJOS

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:  
HERMANN ISTVÁN

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

1978/4

## TARTALOM

FALUS RÓBERT: Hésiodos ars poeticája .....	437
SZABÓ TIBOR: A fiatal Gramsci gyakorlat-filozófiája .....	458
HARSÁNYI ISTVÁNNÉ: A francia egzisztencializmus és a zene .....	473
VARGA CSABA: A formális racionalitás kérdése a jogban .....	489
NAGY ENDRE: Szabó Ervin ellentmondásai. A dialektika problémája Szabó Ervin gondolkodásában .....	505

## T Á J É K O Z Ó D Á S

RATHMANN JÁNOS: Spinoza a német felvilágosodásban és Herder filozófiájában .....	528
RATHMANN JÁNOS: A lipcei Spinoza-konferenciáról .....	532
STEJNBERG, B. A.: A környezetvédelem globális és nemzeti problémáinak társadalmi aspektusai (Kéri Elemér fordítása) .....	536

## S Z E M L E

BALOGH TIBOR: A társadalomlélektan realitása .....	543
ÉLES CSABA: A német polgár erkölcsi rendeltetése .....	546
ERDŐS FERENC: Erkölcs és jog kapcsolatának kérdéséhez .....	553

---

A szerkesztőség címe:  
1054 Budapest V., Szemere u. 10. Telefon: 120-243  
Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

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

# HÉSIODOS ARS POETICÁJA

FALUS RÓBERT

Több mint hat évtized telt el *P. Friedländer* híres Hésiodos-cikke<sup>1</sup> óta, amelynek legelső mondatában állapította meg, hogy az *Istenek születése* előhangja az egész antik irodalom legvitatottabb részletei közé tartozik. Tanulmányának jelentős szerepe volt abban, hogy – a múlt századi hiperkritikával szemben – a tanköltemény egységét elismerve folytatódjanak a kutatások. Különösen fontosak azok a vallástörténeti és néprajzi eredmények, amelyek egyfelől Hésiodos vallásos-mitologikus gondolkodással megfogalmazott világtérképének és költővé avatásának keleti párhuzamait s részben példáit tárták fel, másfelől a görög énekmondók társadalmi helyzetének mind alaposabb és új szempontú megvilágításával nyújtanak segítséget Hésiodos költői sajátosságainak megértéséhez. – Lényegileg mégis változatlanul érvényes Friedländer megállapítása: egységes felfogás máig sem alakult ki.

Tündéri látomásról szól tankölteményének előhangjában Hésiodos, de nagyon is céltudatosan és öntudatosan. Előbb a helikóni Múzsák kartancának s énekének bűvös szépségéről dalol (saját költeményének a tárgyát is előlegezve), majd a hozzá intézett szózatukat idézi, s ezt teljesíti ki a költővé avatás rítusának ismét epikus elmondásával. – Abban minden kutató egyetért, hogy az egész hésiódosi költészet értelmezéséhez, történeti és esztétikai méltánylásához kínál kulcsot a Múzsák szózata. Valóban nyilvánvaló, hogy nemcsak kiválasztottságát szankcionálta, de saját ars poeticáját is ezekkel a Múzsák ajkára adott szavakkal fogalmazta meg a költő. „Mezőn lakó pásztorok, hitvány népség, csupahas-emberek, tudunk mi sok hazugságot mondani, ami hasonlít az igaz szóhoz, de tudjuk, ha akarjuk, a való igazat is zengeni” – olvassuk *Trencsényi-Waldapfel Imre* prózai fordításában, verses átköltésében pedig:<sup>2</sup>

Hitvány pásztori nép, szolgáltok csak hasatoknak!  
Szánkon tarka hazugság, mind a valóra hasonlít,  
tudjuk zengeni mégis a színigazat, ha akarjuk.

(26–28. sorok)

<sup>1</sup> P. Friedländer: Das Proömium der Theogonie. Hermes 49 (1914) 1skk.

<sup>2</sup> Hésiodost és Pindarost *Trencsényi-Waldapfel Imre*, Homérost *Devecseri Gábor*, Euripidést *Kerényi Grácia* fordításában idézem.

Bizonyára megakad az olvasó szeme a kitűnő műfordítás egyik fordulata: *tarka hazugságról* (mint a prózai tolmácsolásból is kitűnt) nincs szó az eredeti költeményben. Ugyanígy nincs azonban szó műfordítói szabadosságról vagy félreértésről: Pindaros 1. olympiai ódájából és annak szintén maga-készítette műfordításából plántálta ide Trencsényi-Waldapfel a kifejezést – szorosabban véve: a jelzőt –, ezzel is utalva a két boiótiai költő szellemi rokonságára. Szép leleményű és indokolt is a megoldás: a valóra csak hasonlító, ékes (*tarka*) hazugságok és az igaz tartalmú énekek szembeállításában, illetve az utóbbi daltípus választásában Hésiodos ars poeticájának a lényege fogalmazódott meg.

## ÉNEKMONDÓK ÉS FILOLÓGUSOK VERSENYE

Nincs helye annak, hogy a modern értelmezések minden dokumentumát kivonatoljuk, még kevésbé, hogy az érvelések filológiai adalékait felsoroljuk. Célszerűbbnek látszik, hogy magukat az irányzatokat mutassuk be:

(1) Azoknak a filológusoknak a véleménye, akik a századfordulón uralkodó felfogást (Rohde, Meyer) folytatva, Homéros elleni támadást látnak a tanköltemény előhangjában – többek között Nestle, Jaeger, Diller, Gigon, Chase-Green, Mehmel;

(2) Az a nézet, hogy Hésiodos az olymposi világot jellemző logikusság és az irracionális misztériumok közötti vibrálásban látta a múzsai kinyilatkozás természetét, bár a más ihletésű (= homérosi) dalok iránt sem volt érzéketlen – például Otto, Kerényi, Untersteiner, Stefanini, Wade-Gery, von Fritz, Lanata;

(3) Trencsényi-Waldapfel Imre interpretációja, aki egyfelől – rendkívül alaposan és meggyőző módon – a boiótiai parasztköltő társadalmilag meghatározott újszerűségét hangsúlyozta, másfelől azonban az előbbi irányzathoz tartozó kutatók véleményének módosításával érte be: úgy látta, hogy Hésiodos a saját költészetén belüli rétegek kialakításával valósította meg az igazság és hazugság közötti lebegést, vagyis hogy a képzelet színeibe öltöztetett mítoszok és az erkölcsi vagy gyakorlati hasznú részek megkülönböztetését kell a két daltípus szembeállításán értenünk;<sup>3</sup>

<sup>3</sup> *Trencsényi-Waldapfel Imre* Hésiodos-tanulmányait a nagyszerű anyagismeret és a marxista módszer sorolhatja modern klasszika-filológiánk maradandó értékei közé. A tanítványi tisztelet sem zárja ki azonban a vitát némely megállapításával. Kötetben ezek a tanulmányok először a *Munkák és napok* kétnyelvű kiadásában jelentek meg (Fordította, a bevezetést, a jegyzeteket és a kísérő tanulmányokat írta Trencsényi-Waldapfel Imre. Budapest 1955.). Ennek a kiadásnak a lapszámaira utalunk a következőkben. – Nem tudom elfogadni azokat a fejtegetéseit, amelyekben Hésiodos és Homéros költészetét viszonyítja: „A Múzsák ajkára adott megkülönböztetéssel nem Homérostól határolja el magát Hésiodos, hanem a saját költészetén belül különbözteti meg a valóságot, a képzelet színeibe öltöztető mítoszokat a parainetikus-didaktikus részletektől, amelyek az erkölcsi tanítást vagy éppen gyakorlati tudnivalókat közvetlenül nyújtják” (22. o.). Ugyanígy annak az isteni-múzsai megnyilatkozásnak az értelmezését sem, amelyben Hésiodosnak a Helikón hegyén volt része: „Az egyszerű pásztorember a Múzsák hangját hallja, mely egyszerre bélyegzi meg a test legközönségesebb örömeiben megrögzött környezetét és fejezi ki a *múzsai kinyilatkoztatás* hazugság és igazság között lebegő, sajátos természetét” (165. o.). Azon túl, hogy a rétegek állítólagos benső megkülönböztetésének mond ellent a lebegés-hipotézis, ez utóbbiban sem teljesen önálló a gondolat; vö. *K. Kerényi: Apollon. Studien über antike Religion und Humanität. Wien-Amsterdam 1937. 110 k. és M. Untersteiner: I sofisti. Torino 1949. 137. o.*

(4) Ritoók Zsigmond felfogása, mely szerint Hésiodos a nem-igaz gondolatokat kifejező mítoszokkal és pályatársainak – nem kizárólag Homérosnak – ezek szellemében költött dalaival szemben törekedett új és igaz ének mondására.<sup>4</sup>

Az (1) irányzat – melyet a modern kutatások mind egyértelműbben utasítanak el – mereven és szűk látókörrrel ítélt. A (2) képviselői saját misztikus és irracionális költészet-felfogásukat vetítették rá Hésiodosra. Trencsényi-Waldapfel erre vonatkozó módosítását (3) csak kritikai vonatkozásaiban tudom helyeselni – a rétegek megkülönböztetésére (= szembeállítására?) irányuló fejtegetéseit nem tartom meggyőzőnek. Ritoók értelmezését (4) tartom a legrealisabbnak – már csak azért is, mert a dalnak igazmondásból és gyönyörködtetésből szervesülő funkcióit következetesen hangsúlyozza –, de pontosítandónak is; nem érhetjük be azzal, hogy Hésiodos „egyelőre a mítosz síkján maradvá veti fel az igazság kérdését a mítosszal szemben, s nem általában a mítoszt bírálja, csak mítoszokat”,<sup>5</sup> tehát egyes hazug mitológemájú énekek ellen irányult programja; nem, többről van szó: Hésiodos azért vetette el szinte a teljes homérosi mitológiát, mert az egész arisztokratikus szellemű énekmondás ellenében kereste a költői igazmondást, és azért alkotott új mitológiát (melynek orphikus és „népi” vonatkozásait talán határozottabban mutatják ki a további kutatások, mint eddig sikerült), mert a hagyományban csak csillámos, naiv és ellentmondásos fikciókat talált a természeti és az emberi világ kialakulásáról és rendjéről.

Nem az Hésiodos szembefordulásának a legfőbb oka, értelme és célja, hogy egyik vagy másik mítosznak (és az azt zengő éneknek) az igazságát tagadja. Ez csak tünet, érvelésében is csupán adalék. Ettől még Hésiodos ugyanolyan ártatlan Homéros-epigon maradhatott volna, mint az epikus ciklus költői, akik így-úgy módosították a Trója ostromáról vagy Odysseus sorsáról szóló mítoszokat. Hésiodos egészen másképp járt el; nem ilyen-olyan részleteket másított meg, nem az epikai hagyomány egyik vagy másik részletét költötte újjá, hanem egy lényegében új világméretű rajzolt meg az *Istenek születésében*. Erre pedig az tette (tehette) képessé, hogy már ekkor újat-mondásra készítette földet-mennyet-alvilágot átfogó, de evilági célú programja – a parasztok és pásztorok javát szolgáló igazmondásnak a *Munkák és napokban* kiteljesülő szenvedélye. Az ő érdekeiket fejezte ki, de – mint Trencsényi-Waldapfel rámutatott – nem a „csupahas-emberek” primitív módján, hanem a múzsai tökéletességnek Homérostól tanult, Homérosszal és bárki mással vetekedni képes nívóján, „hisz a Múza tanít meg az isteni dalra” (*Munkák*, 662. sor).

Szépen és bizonyára híven őrizi a Homéros nevével fémjelzett és már nem egyszerűen héroikusnak, hanem arisztokratikusnak tartott hagyomány megtagadásának legfőbb okát a Homéros és Hésiodos versenyéről szóló – valószínűleg a klasszikus korban kialakított, majd továbbköltött – elbeszélés. Versrészleteik idézése után így folytatja a szerző:

„A hellének ebből az alkalomból is csodálták Homérost, annyira a mindennapi fölét emelkedtek az elmondott vessorok, s azt követelték, hogy néki adják a diadált. De a király Hésiodost koszorúzta meg, mondván: igazságos, hogy az kapja a győzelmet, aki földművelésre és békére buzdít, nem pedig az, aki háborúkat és mézszárlásokat vonultat fel. Így győzött – mondják – Hésiodos, és érc-tripuszt kapott, e tripuszt pedig a Múzsáknak ajánlotta föl . . .”

<sup>4</sup> *Ritoók Zs.*: A görög énekmondók. Budapest 1973. 68 skk., 115 skk.

<sup>5</sup> Uo., 69. o.

Tévedés ne essék: ebben a versenyben nem az *Istenek születésének*, hanem a *Munkák és napok*nak „antihomérikus” tendenciájával győzött Hésiodos. Nem csekély a különbség a két tanköltemény tárgya, mítoszalakítása és hangulata között (az istenek háborúi és mézszárlásai legalább oly rémületesek, mint Homéros csataképei); alapvetően közös vonásuk viszont a kozmikus és történeti fejlődés rendszerezési igénye, a teremtő munka, a jog és a tisztesség dicsérete, a mitologikus világképtől – bár még természetesen mitologikus formában – az okok és okozatok logikus megragadása felé forduló program.

A király ítélete pontosan fejezi ki mind Hésiodos újszerűségének elvi és tartalmi lényegét, mind Homérosnak azt a „mindennapi fölé emelkedő” varázslatosságát, amelyet senki nem érhetett utol, de amelyet – a művek tanulsága szerint – versenytársa is ámulattal igyekezett elsajátítani.

#### A MÚZSAI TUDÁS FORMULÁJA ÉS TARTALMA

Miután a pontos szavú (*artiepeiai*) Múzsák figyelmeztették Hésiodost, hogy kétféle dal mondására képesek (erre van tudásuk, amit az *idmen* állítmány is nyomatékosít a 27. és 28. sor elején), leszakíttatják vele a bámulatot, friss babérágat, hogy tekintélyt parancsoló pálcája legyen ( *sképtron*: királyi jogar); isteni hangot lehelnek belé, hogy hírelje el az eljövendő és elmúlt dolgokat, és felszólítják, hogy dalolja meg a boldog örökkévalók nemzetségét, kezdetül s befejezésül pedig mindig őket magukat zengje. – Más tehát az inspiráció tartalma, mint a felszólítás: az előbbi teljesebb (prófétikusan teljes), az utóbbi konkrét (az elmondandó költemény tárgyát határozza meg). Ez a konkrétum azonban, bár csupán a jelenig vezető múltat foglalja magába, a harmadik időszik (a jövő) nélkül, az istenek örökkévalósága révén telítődik azzal a lehetőséggel, hogy Hésiodos pontos és igaz szóval szóljon mindenről.

A Múzsák – Emlékezés istennő leányai – a jelen, az eljövendő és az elmúlt dolgokat hirdetik, szó szerint ugyanazzal a képességgel, mint amely a Tróját vívó hadak jósának, Kalchasnak adatott meg (*Iliás*, I. 70). Ő volt az, aki megfejtette a dögvész okát, s megjósolta volt, hogy az ostrom tizedik évében dől meg Trója. Ez a tudás azonban, isteni ihletésű igazságai ellenére is, sokkal csekélyebb Homéros ismereteinél, aki még az istenekről is tud mindent – hála annak, hogy a Múzsák szólnak általa: nélkülük mi, emberek, semmit nem tudunk (*idmen*) pontosan (uo., II. 484 skk.). Az ismeretek mennyiségét, a történések okait és összefüggéseit tekintve tehát, a költő javára billen a mérleg a jóssal szemben – legalábbis az eposz tükrében; ami természetesen nem jelenthette azt, hogy a költő töltse be a pap vagy a jós tisztét: az ő tudása ténylegesen a múltra korlátozódott, a jövőt csak emberi szinten sejtette. Homéros nem jövőmondó, hanem a jelenhez közelebbi múltat építi be jövő időnek az epikai jelenbe, tehát a régebbi múltba.

Nem több hagyományos formulánál, amikor Hésiodos a homérosi Kalchas képességeivel ruhazza fel a Múzsákat. Kiderül ez már abból az előhangot követő részből, ahol elmondja, miről is dalolnak a liliumhangú istennők Zeus olymposi palotájában, vidám kacagást keltve: először az istenek nemzetségeit éneklük meg a kezdettől – Gaia és Uranos nászától –, majd Zeust dicsőítik, azután pedig az emberek s az erős Gigasok nemzetségéről szólnak (40 skk.). A születésükről és ünnepi szépségükről szóló epizódba ekelődik a

bővítmény énekük tárgyáról: a mindenség („minden dolog + minden élő”) törvényeiről s a halhatatlanok tisztes erkölceiről (66 k.). Ez utóbbi mozzanatról azonban semmi konkrétumot nem tudunk meg az olyposiak felhőtlen jelenén kívül, melyet nem zavarnak meg többé az előidők rémségei. A jövőről egyáltalán nem dalolnak a Múzsák, és nem dalol Hésiodos sem (legalábbis itt: a *Munkák*ba majd próféciákat is sző), aki az istennők énektémáival igazában saját költeményének a tárgyát és tendenciáját előlegezi.

Eddigi következtetéseink:

1. Azért nem szükséges érdemi különbséget – kivált pedig ellentétet – látni a 32. és a 38. sor témamegjelölései között (az előbbiben a jövő és a múlt elhírelését mondja a költő saját küldetésének, az utóbbiban a jelen, a jövő és a múlt megéneklését a Múzsák tisztének), mert a hagyományos formula *nem* fedi a tartalmat: ennek a tankölteménynek a múlt a témája, a később írt *Munkáké* pedig elsőrendűen a jelen;

2. Az *Istenek születésében* alig kerül szóba a jelen (legfontosabb a költők és királyok kiválasztottságáról szóló epizód, 81 skk.), nagyon is indokolt tehát, hogy a megismételt invokációban az istenek születésének és a természeti mindenség kialakulásának megéneklésére kéri Hésiodos a Múzsákat (104 skk.) – elejtve a prófécia-motívumot;

3. Már a hagyományos formula korábbi szűkítése (a jelen kihagyása a költő feladatából, 32. sor) is indokolt volt, sőt – ha földhöz tapadó logikával kérjük számon a pontosságot – a jövő kihagyását is „illet volna” sejtetni. Ez azonban nem indokolja, hogy lényegi különbséget konstruáljunk isteni-múzsai és költői tudás közé: a megismételt invokáció éppúgy a Múzsák kinyilatkoztatásának minősíti az elmondandókat, mint a homérosi invokációk;

4. Szükségtelen és indokolatlan tehát a jelen formuláris kihagyása miatt olyan ontológiai spekulációt tulajdonítani Hésiodosnak, amely a jelent (a „létező dolgokat”) titokzatosnak és csak isteni tudással megismerhetőnek tartaná. Ez mintegy kétszáz év múlva lesz filozófiai problémává az eleatáknál.

Hésiodos az igazság hirdetőjeként szóló közönségéhez, s azokat mondta a Múzsáktól félrevezetett, hamis prófétáknak, akik hazug – szerinte hazug – tartalmakat öltöztettek tetszetős formába. Semmivel nem igazolható, képtelen feltevés, hogy önmagára vonatkoztatná a hazug ihletésű dal mondását: az előhang Múzsái nem egymás mellé, hanem egymással szembe állítják kétféle tudásukat, retorikailag is hatásosan téve második (nyomatékosabb) helyre az akaratuktól függő és kitüntető igazmondást. – Hésiodos, számolva azzal, hogy elődei és versenytársai is múzsai ihletésre hivatkoztak, szinte kollegiális módon indokolja meg amazok hazugságait: őket bizony félrevezették a kétféle tudással megáldott és két daltípust inspirálni képes Múzsák, nem úgy, mint őt, akit az igaz ének mondásának képességével ajándékoztak meg. Alkotáslélektani törvény érvényesül ebben a fogásban, az „én” és a többiek megkülönböztetésében: senki nem olyan bolond, hogy – miközben az isten(ek) vagy a Múzsák kiválasztottjának vallja magát – hazugságok előadását ígérje hallgatóinak!

A költők hivatásához és természetéhez tartozik, hogy igaznak hiszik és szánják dalukat (ha netán mégsem, azt éppoly mélységesen titkolják, mint bármely más foglalatosság mesteremberei a maguk alakoskodását). Van, amikor ellenőrizni lehet a szavukat (Démódokos elbeszélést Odysseus tudja hitelesíteni és korigálva továbbköltetni), van, amikor nincs kontrollálási lehetőség, s ez a gyakoribb eset: az *Ilias* esetében azért, mert majd fél évezred telt el Trója ostroma óta, a minden ízében meseibb *Odysseia* esetében azért, mert

a hős egyedül tér haza csapatából. Homéros az egyetlen halandó, aki mindent pontosan tud – hőseinél is sokkal többet és pontosabban, de sokszor az isteneknél is –, erről azonban nem tárgyi dokumentumokkal, hanem énekének belső logikájával és érzelmi hatásosságával győzi meg hallgatóit. A „bizonyítás” egyetlen eszköze az, hogy a Múzsára hivatkozik, önmagát csupán tolmácsnak vagy isteni ihletésű tanítványnak mondva. Hangsúlyozza ezt a kiválasztottságot a homérosi Odysseus is, amikor drága falattal tiszteli meg Démodokost (*Odysseia*, VIII. 479 skk.), s hogy igaza van, azt mindjárt Homéros is megerősíti („istentől indíttatva kezdte, s mutatta be a dalt”: uo., 499. sor). Isteni ihletéssel dalol Phémios is, az ithakai palotában. Isteninek tudják az éneket, mert igaznak fogadják el – csak a mitologikus tudat fordítja visszajára a máskülönben bizonyíthatatlan okságot: isteni az énekmondó szava, tehát igaz. \*

Kételynek kellett azonban felbuggyannia az ének igazságtartalmával szemben, ha a dalnok nem mesterember módján ismételte el az elődeitől tanult és a hallgatói körében ismert éneket, hanem maga-költötte újat adott elő. Meg kellett tehát győznie közönségét énekének igazságáról, és a forma ékességével is meg kellett nyernie a tetszést – így, és csak így fordíthatta helyeslésbe a hallgatók kételyét. Maga a közönség sem érte be azzal, hogy a dalnok (ha a Múzsák tanítványának vallotta magát) sokszor hallott verseket ismétljen: igényelte az újszerűséget, a feszültséget és a meglepetést,

mert az olyan dalt dicsérik legjobban a népek,  
mely a legújabbként jár körbe a ráfigyelők közt. (*Od.* I. 351 k.)

Phémiosnak – akinek a védelmében mondja ezt Télemachos – azért kellett megküzdnie a sikerért, de azért is remélhetett figyelmet, mert olyan új, frissebb témájú dalt adott elő, amely a jelen felé hosszabbította meg az *Ilias* történetét. Még nehezebb feladatot vállalt Hésiodos: nemcsak tematikailag teremtett újat, de az ének típusa tekintetében is. Hogyan tudhatta elhíttetni hallgatóival, hogy igazat mond? Azzal, hogy a Múzsákra hivatkozik? Aligha csak ezzel, sokkal inkább magával a teljesítménnyel, amelynek egyszerre kellett meggyőzőnek és ékesnek lennie – a hagyományos hit egyes elemeit új tendenciával módosítva, főként pedig olyan képzeteket fogalmazva meg, amelyek a kortársak társadalmi tapasztalatait és reményeit vetítették múzsai szférába.

Kritikus kapcsolódás a hagyományokhoz, a jelen problémáihoz kapcsolódó költőiség, tehát a mindenség kialakulásának, fejlődési és létezési törvényeinek új szemléletű rendszerezése egy mitológiai tárgyú, mitologikus eszköztárú eposzban – mindez okkal tetszett újnak a görög énekmondásban, a költőtől pedig logikai és formai remeklést követelt meg. Mielőtt azonban azt kutatnánk, hogy Hésiodos hallgatói valóban elhitték-e, igaznak fogadták-e el a tanköltemény képzetait és tendenciáját, elvi és epikai részleteit, új oldalról (általánosabb szempontok szerint) szükséges folytatnunk magának a költői programnak az értelmezését.

#### A MÍTOSZOK IGAZSÁGÁRÓL

Azokat emeli ki és állítja példának a királyok közül Hésiodos, akiket a Múzsák is megáldottak a beszéd édes harmatával, s akiknek ajkáról méz ízű szót fakasztanak. Egyenrangú – mert hasonlóképpen kiválasztott – társakként sorolja melléjük a régi hősök

hírét és a boldog olymposiakat zengő dalnokokat. Egyetlen különbség, hogy a dalnokok és citerások Phoibos Apollón, a királyok Zeus jóvoltának köszönhetik kiválóságukat, s hogy az előbbieket mindnyájan, az utóbbiak közül csak egyesek kedveltjei a Múzsáknak. — A múzsai áldottságú király ékesszólását dicsérő sorokban éppúgy van szerepe a hagyományoknak („édesszavú” volt a homérosi Nestór is, s Odysseus énekmondó művészetét is méltán dicsérték a phaiákok), mint a költői öntudatnak. A hésiodosi király ékesszólásának azonban sajátos tartalma van:

ráfüggesztek a népek mind szemüket, s az igazság  
biztos alapján tesz törvényt s a szavával azonnal,  
súlyos bár a vizsály, ő az, ki megoldja megértőn.  
Mert a királyok azért eszesek, hogy a téren a népet  
könnyen visszahelyezzék megsértett igazába,  
megfordítva ügyét meggyőző, lágy szavaikkal.

(*Istenek* . . . 85–90. sorok)

Szelíd meggyőzéssel tegeyen tehát igazságot a jó király. A *Munkák* . . .-nak a társadalmi igazságosságra vonatkozó eszményét előlegezi itt Hésiodos, a megsértett nép ügyének védelmezője. Amott majd keserűbb és indulatosabb lesz a követelés, de az „egyenes igazság” vágya — amely az *Ilias*-ban még csak egy szép hasonlat keretében (XVI. 384 skk.) és Menelaos hetyke öndicséretében sejtett fel (XXIII. 579 k.), a törvényes igazságot az emberi nem sajátóságaként hangsúlyozó *Odysseiában* viszont már csaknem ugyanezekkel a szavakkal fogalmazódott meg (VIII. 169 skk.) — Hésiodos társadalmi hivatástudatának lényegét fejezi ki.

A *Munkák* . . . társadalomkritikai és tudatformáló célzata eleve nyíltabb, mint a mitologikus témájú tankölteményé, hiszen közvetlenül kapcsolódik a jelen fájdalmaihoz: nem elég immár a felvilágosító-tanító ének, ítélkezésnek és próféciának kell kiegészítenie a meggyőző szándékot. Már a téma-megjelölést az „igaz szó” — mint vezérlő elv — hangsúlyozásával zárja a költő (10. sor), a „görbe szavak” (193 k.) és az esküszegő hazugságok ellensége (282 skk.), az „egyenes igazság” embere. Gazdálkodási tanácsainak érvényét bármely osztályostársa ellenőrizhette; joggal remélhette azt is, hogy az „ajándékfaló királyok” és más gazok elleni háborgásait sokan tekintik indokoltnak, s már csak ezért is fogadják el igaznak a költemény egészét. A hasznos és káros napok meghatározásában mégis fontosnak tartotta, hogy a biztos tudást hangsúlyozza (mindjárt e rész bevezetésében, 765 skk.), amely az okos gazdálkodásnak s életmódnak, de az igazságos emberi viszonylatoknak is záloga — kétségkívül azért, mert természeti ismeretei meghaladták legtöbb kortársának, különösen pedig a boiótiai parasztnak a tudását, és mert erre alapozhatta igazmondásának elismertetését a tapasztalatilag ellenőrizhetetlen eposzrészletekben is (ide értve pl. a Prométheus-mítoszt vagy a világ korszakairól szóló betétét). Szükség is volt erre a nyomatékosításra, mert még a köznapian gyakorlati teendőkről — pl. a hordónyítás, befogás, kihajózás kedvező napjáról — is csak „kevesen foglalják szóba az igazságot” (818. sor), és mert

más és más napokat dicsérnek, s ritka, ki tudja:  
egyszer a nap rossz mostoha, máskor jó anya hozzád.

Azt kíséri szerencse, ki mindezt tudva cselekszik,  
istenek ellen nem vét, érti jelét madaraknak,  
és nem lép soha túl törvények szabta határon.

(*Munkák* . . . 824–828. sorok)

A megismerés odysseusi szenvedélye s a törvényesség *Odysseia*-beli (de még királyköz-pontúan patriarchális) eszménye folytatódik a hésiodosi epikában – új, magasabb szinten: a rendszerbe foglalás racionális igényével és a kis földön gazdálkodó paraszt szemszögéből. Az „ifjabb” tanköltemény most idézett befejezése: Hésiodos egész világméretű foglalat. Kétség sem merülhet fel az iránt, hogy igaznak hitte és szánta költészetét. – Ugyanígy lenne alaptalan az a belemagyarázás is, hogy a *Munkák* . . . -ban teljes, az *Istenek születésében* részleges az igazmondási igény, vagy hogy a maga költötte mítoszokat afféle szórakoztató, igaznak nem okvetlenül tekintendő dalbetétekként adta elő.

Most kell rátérnünk annak a kérdésnek tudottan és szükségképpen vázlatos vizsgálata, hogy Hésiodos (és egyáltalán: a görög költők) közönsége hitt-e a mitologikus tárgyú dalok tartalmában. Nem mintha ezzel a kérdéssel sok-sok kutató – filológus, vallástörténész, esztéta, etnográfus stb. – nem foglalkozott volna, hanem mert úgy tűnik, hogy még mindig foglyai vagyunk annak a zsidó-keresztény vagy akár mohamedán szemléletnek, amely a „hit”-et a Szentírás kételymentes elfogadásában látja, és hajlamosak vagyunk ezt a metafizikus berögzöttséget (vagy igaz egy ősidőkről, természetfeletti régiókról és túlvilágról szóló tan, vagy hamis; ha igaz, akkor istentől való és szent, ha hazug, akkor az ördögtől való és kiátkozandó) a görög mítoszok hallgatóinak is tulajdonítani. Keveset – elvi síkon úgyszólván semmit sem – változtatott ezen az Európában kétezer éves felfogáson akár a polgári vallástörténet és valláskritika, amely végül is mindig megbékélt a dogmatikus vallásossággal, akár a szimbolikus Biblia-magyarázat, amellyel éppúgy sci-fivé lehet átgyúrni bármelyik apokrif iratot, mint magát az Újszövetséget.

Annyira belénk ivódott ez a dogmatikus-metafizikus vallásértelmezés, hogy újra meg újra a „Hitt-e Euripidész az istenekben?” típusú kérdések felvetésével és megválaszolásával bíbelődünk. Teljesen mindegy, hogy az efféle kérdésekre *igennel* vagy *nemmel* válaszol bárki is – maga a kérdésfeltevés a hibás, a félrevezető.<sup>6</sup> Idézzük Marx szavait, hogy a mitológia a görög irodalomnak és képzőművészetnek nemcsak szülőtalaja, de eszköztára is volt – és mégis hamleti vívódással töprengünk, hogy hittek vagy nem hittek a görögök az istenekben és a róluk költött mítoszokban. Idézzük Aristotelész szavait is, hogy a tragédiaköltőnek meg kell őriznie a hagyományos történet fő mozzanatait, de a részleteket meg kell újítania – és alig jut eszünkbe, hogy ennek a művészi gyakorlatból lepárolt tételnek az igazságát és magától értetődő természetességét az egész archaikus és klasszikus kori görög kultúrára kiterjesszük.

Minden mítosz: istenekről, félistenekről, kiváló (a mindenkori jelen embereinek a szintjét messze felülmúló) hősookról és velük így-úgy kapcsolatba kerülő halandókról szóló elbeszélés. Mivel tehát istenek, istennők, tündérek, manók, szörnyek születéséről, harcai-

<sup>6</sup> Az orientalisztika ebben megelőzte a klasszika-filológiát: bebizonyította annak a hagyományainkból szintén belénk rögződött kísérletnek dezorientáló hiúságát, hogy aristotelési logikával „fejtsük meg” a kínai gondolkodásmódot és az európai festészet formanyelvével a távol-keleti piktúrát. Módszertanilag is kitűnő könyv: *Miklós P.: A sárkány szeme.* Budapest 1973.

ról, szerelmeiről, csodatévő hatalmáról szólnak a mítoszok – természetszerűleg kapcsolódik a mitológia a valláshoz, a halhatatlanokról alkotott képzetekhez, akiket az antik ember (mint Xenophanés mondja) a maga képmására teremtett ugyan, de a csodákkal és rémségekkel teli világ megértéséhez sokáig nélkülözhetetlenek, tehát valóságosan létezőknek gondolt.

Sajátosan görög vonás ebben a vallási képzetek nyitottsága és dinamikája. Ha valaki nekilátna, hogy akár csak egy rövid időszakon belül – például VII–V. század – kodifikálja a Hellasban általános vallásos képzeteket, sőt az orphikáról és a misztériumvallásokról lemondva, az „olymposi vallás” vizsgálatára korlátozódnék is, rohamosan fogyna kezében az anyag. Még a legfőbb istenek „életéről” és funkcióiról alkotott képzetek is időről időre, tájak és közösségek szerint hullámoztak; régebben alacsony rangú istenek (pl. Dionysos) kultusza ragyogott fel a társadalmi viszonyok megváltozása nyomán, s közeledhetett náluk hatalmasabbakéhoz (az adott esetben Apollónéhoz); régtől fogva és folyamatosan szivárogtak be a keleti vallások elemei stb. Ha tehát ezeket a földrajzi, történelmi, társadalmi okokból változó és részleges elemeket kiszűrjük, egy-egy isten legfőbb funkcióira szűkül mindaz, ami általánosnak mondható.

Dogmákat az archaikus és klasszikus korban is csak annyiban ismertek, hogy minden polis megkövetelte a hagyományos istenek tiszteletét, a szertartásokon való részvételt. Ez azonban egyáltalán nem zárta ki a mítoszok variálhatóságát. A rítusoknak legpontosabban eleget tevő és legjámborabb görög polgártól sem várta el – s különösen nem kívánta meg – senki, hogy a mítoszok epikumát hitelesnek, illetve, hogy az epikai változatok valamelyikét kizárólagosan igaznak fogadja el. Az istenekről és félistenekről szóló elbeszélések ugyanis csak születésük (költésük) pillanatában szolgáltak a rítusok megmagyarázására, epikai tartalmuk folyamatosan önállósult – akár azért, mert a vallásos képzetekben megfogalmazott természet- és emberfelfogás újult meg, akár azért, mert az epikum természetéhez mindig is hozzátartozó érdekességet saját célja szerint színezhette tovább az elbeszélő.

Csak találgatni lehet, hogy a kovácsisten Héphaistos és a szerelemistennő Aphrodité házasságáról szóló mítosznak mi lehetett a Homéros előtti időkben a világértelmezési indítéka. Ugyanígy eldönthetetlen, hogy a hadisten Arés csábító akcióját és felsülését megénekelte-e bármely dalnok Démodokos előtt. Annál bizonyosabb, hogy amikor ő dalolt erről a phaiákok lakomáján, nem egyik vagy másik szertartásnak a megmagyarázására vállalkozott, hanem arra – és csak arra –, hogy ügyesen kitalált és pajkos mesével szórakoztassa közönségét. Démodokos kiseposzában úgy aránylanak a vallásos (istenhitben fogant és a hallgatók istenhitére apelláló) mozzanatok a gyönyörködtető epikumhoz, mint a klasszikus templomokban az istenszobrot őrző cella az épület egészéhez.

Az istenekről szóló elbeszélések vallásos magjából olyan terjedelmes lombú költészet nőtt ki, melyet ki-ki friss ágak ojtásával ékesíthetett tovább – prózai szóval: új kitalálásokkal színezhette a hagyományt, ha pedig világfelfogása úgy diktálta, s a képessége is megadta, a hagyománytól eltérő regét is költhetett.

A keresztény irodalom első századaiban is sok olyan legenda keletkezett, melynek eszközeit az egykorú regényekből (mesés kitalálásokból) merítették. Azzal azonban elvileg ellenkezik mind a zsidó, mind a keresztény vallás, hogy a Szentírás hőseiről olyan történeteket költson bárki hívő ember, amelyek tárgyilag és főképp célzatukban térnek el a hagyománytól. Ez a vallástípus áttörhetetlen falat emel az igaznak minősített, kétely

nélküli hitet parancsoló legendák és a kitalálásnak bélyegzett, elhívésre méltatlan mesék közé. A görögök nem ismerték „szentnek” és „profánnak” ezt a szembeállítását: mítosz és mese között csak annyi volt a különbség, hogy az előbbi istenekről és félistenekről szólt, tehát tematikailag is, hangulatilag is fenségesebbé formálódott, amikor az emberi lét legfőbb kérdéseit transzponálta a halhatatlanok világába.

A görög emberek csaknem mind vallások voltak, ez a vallásosság azonban egyetlen poliszban sem volt homogén. Folyamatosan változott az istenek távolságának a hite, emberek és istenek közös származásának a gondolata, a halandó ember halhatatlanná emelkedésének megfogalmazása – de mind emögött és mindig: az istenek közelségének a hite is (legmarkánsabban az istenek és halandó nők nászában gyakoriságában). Csak görög énekmondó költhette a *Békaegérharcot* vagy egyik-másik humoros hangulatú himnusz. Csak Hellasban születhetett meg a szatírijáték és az ó-komédia. És még hagyjái, hogy hogyan festett Odysseus vagy Héraklés színeváltozása a szicíliai komédiában, képzeljük el például az aristophanési *Madarak* előadását bibliai szereposztásban – Zeust Jahve vagy Jézus, Prométheust Szent Péter, Héraklést valamelyik evangélista, Basileiát meg Mária Magdolna behelyettesítésével: izléstelennek ítélné minden újkori ateista is . . .

Komikussá formálni vagy parodizálni ugyanis csak azokat az isteneket és félisteneket lehet, akiknek már eredeti komolysága is tartalmazott legalább csipetnyi derült és hétköznapi emberséget. Ez a derű nemcsak Homéros isteneit jellemezte, hanem a hésiodosiakat is – szörnyűségük és nagy hatalmuk ellenére. Csak bennünket hökkent meg, hogy a horgaseszű, gyermeknek is legcudarabb Krcnos „gyűlölte virágzó apját” (*Istenek* . . . 138. sor), aki a gyűlöletet és a Gaiától kapott „elvetemült” jelzőt (uo., 164. sor) nagyon is megérdemelte, de a Homérosnál érdemes férfira (Hektórra) alkalmazott epitheton ornanst aligha; még kevésbé, hogy Kronos „kedves apja”-ként szerepeljen a férfiatlanítás percében (uo., 180. sor) . . . Ezt nem lehet egyszerűen az énekmondói formulák konvencionális alkalmazásával magyarázni – sokkal inkább azzal, hogy az ékesítő jelzők komikus-parodizáló érvényesítésében is ott bujkál a görög mitológia sajátos és utánozhatatlan derűje, az a játékosság, amely mint értelmetlent mosolyogná meg a „hittek vagy nem hittek?” dilemmáját.

Csak annyit kívántunk e kitérővel érzékeltetni, hogy a továbbköltés és a hagyománytagadás joga minden görög költőt megilletett, és hogy ez a jog az archaikus és klasszikus kori kultúra társadalmilag meghatározott nyitottságából fakadt. Lényegbevágó különbség volt azonban a fenségesebb – Aristotelés szavával: a komoly – műfajok (eposz, tragédia) és a komédia költőinek mítoszformáló-mítoszteremtő eljárása között. Az utóbbiak nem is igényelték, hogy történeteikben halálosan komoly és szó szerinti igazságot lásson a néző; az ő hivatásuknak a tagadás és a mulattatás volt műfaji törvénye. Az eposz- és tragédia-költők a pozitív újatmondás törvényei szerint alkották műveiket, olykor expressis verbis fogalmazva meg ennek elvi indítékát (vö. Aischylos: *Agamemnón*, 750 skk.). Ők azt akarták, hogy a közönség igaznak fogadja el a hallottakat vagy látottakat, de sajátosan görög módon: nem a tekintélyelv kényszerével, hanem meggyőzéssel. Ehhez éppúgy kellett a részletek és az egész logikája, mint a forma megnyerő újszerűsége; ha bármelyik tényező hiányzott vagy gyengének bizonyult, bukás volt az ára.

Nem Hésiodos egyéni vonása, hogy igazmondást ígér. Ugyanezzel a programmal lépett közönsége elé minden görög bölcs és költő – legalábbis az archaikus kor végéig, a szofisztika kibontakozásáig. Hésiodos művelődéstörténeti sorsának különös ellentmon-

dása, hogy míg a „görög felvilágosodás” úttörői (az eleaták és Hérakleitos) erkölcstelenek, hamisítónak és tudatlannak bélyegezték, igazmondási elve a klasszikus kor legjelentősebb (objektivitás-igényű) filozófusai és költői számára is becsülendő hagyaték maradt.<sup>7</sup>

#### A KÖLTÉSZET TARTALMI IGAZSÁGA

A Homéroszt és Hésiodost ostorozó – bár az epikai hagyományból bőségesen merítő – eleaták teremtették meg a kettős szerkezetű tankölteményt. Elsősorban Parmenidésre utalunk, aki (talán Xenophanés tagolási módját követve és Igazság istennő ajkára adva tanítását) kettős világrépet fogalmaz meg tankölteménye előhangjában, másodjára hagyva a halandók téves nézeteinek előadását (B 1,28 skk.); ő maga természetesen az igazságot követő meggyőződést vallja (B 2,3 skk.), s csak azért foglalja szavainak csalfa rendjébe az emberek tétova vélekedéseit (B 8,51 k.), hogy egységes kozmológiává formálja a mitológikus fényű, de hamis kiindulású, nyomatékosan és ismételten tévtanoknak minősített (B 19) hiedelmeket. Az készítette erre a megoldásra, hogy ő mindenféle mitologizálástól mentes, tökéletesen új szemléletű és terminológiájú ontológiát fogalmazott meg és állított szembe a hagyománnyal. Nem érte be azzal, hogy egyszerűen ostobaságnak bélyegezze a kozmogónia vallásos-mitológikus hagyományait; meggyőzőbbnek találta saját tanításának elfogadtatási módját, ha az ellenkező alapelvű (több létezőt tételező) kiindulás képtelenségére és a tetszetős következtetések tarthatatlanságára is felhívja a figyelmet.

A két évszázaddal korábban élt Hésiodos szövegeiben azonban még nyoma sincs ilyen „szofisztikus” fogásnak. Parmenidés, Gorgias és a későbbi szofisták érvelési módjához képest, szinte naivan egyszerű az *Istenek születésének* előhangbeli polémiája: egyértelműen száll szembe azzal a daltípussal, amely gyönyörködtetve téveszti meg a hallgatókat, vagyis hazugságot burkol ékes és édes szavakba. Mit sem változtatnak ezen Hérakleitos vagy – már előtte – Xenophanés szidalmi; ellenkezőleg: a mitológikus világrépet az ész nevében, tehát magasabb szintről bíráló kritikájukba pontatlanságok is lopóztak.

Xenophanés azért támadta Homéros és Hésiodos istengyalázásait (lopás, paráznaság, csalás), mert ezek az emberi mértékkel is csúf bűnök nem illenek az isten vagy istenek személyéhez asszociált tökéletességhez (B 11; 12). Hésiodost illetően túlzott vagy legalábbis elnagyolt ez a kritika. Igaz, a réges-régi istenek valóban sokszor csapták be egymást az ő theogóniájában (bosszúból vagy egy újabb apagyilkosság előjátékaként), s igaz az is, hogy Zeus – amikor a Kronoshoz hasonlóan horgaseszű és cselszövő Prométheus tűzlopását megtorolta – maga is cselhez folyamodott (*Munkák* . . . 83 skk.), sőt Pallas Athénét is hízeltő szavak kíséretében nyelte le, hogy a bölcsességét eltulajdonítsa (*Istenek* . . . , 888 skk.), ezeket a rémségeket és csúfságokat azonban a régmúltba vetíti Hésiodos. A zeusi világrénd jellemzőjének éppen a hatalmi erők törvényes elosztását és a békés egyetértést mondja, melyet a megtorlástól való félelem is szilárdít: borzasztó büntetés várna arra az istenre, aki esküszegő módon merne hazudni (*Istenek* . . . , 783 skk.). Az ellenségeiktől megszabadult olymposiak nyugalmas jogrendjének – mint jelenvalónak – a dalba-foglalása: az egyenes igazság szószólójaként fellépő és mindenféle hamisságot, törvénysértést, vesztegetést elítélő Hésiodos eszményeinek mitológikus szen-

<sup>7</sup>Erről részletesebben filozófiatörténeti cikkeimben írtam, legutóbb: „A látszat uralkodik az igazságon is.” *Világosság* 18 (1977) 208–215 o. és 294–299. o.

tesítése. Természetes tehát, hogy a gyűlöletes Viszály istennő gyermekei közé sorolja a Kétértelműséget s a Törvénysértést (uo., 226 skk.), a jóságos, törvényisztelő Néreus apónak, az igazság és a becsület ismerőjének (uo., 234 skk.) ötven leányát viszont a tiszta örömök letéteményesének mondja.

Azoknak a sorába illik, akik a jog tiszteletét, a mértéktartást és az igazmondást általában is erkölcsi törvénynek tartották, a bölcsességet és a költői igazmondást pedig a Múzsák ajándékának. Hadd emeljük ki ebből a Homérosszal kezdődő, majd a filozófus-költőkkel Platónig ívelő (bár magát az igazságot nagyon is különböző módokon értelmező és megközelítő) sorból Pindarost, az V. század fenséges és bonyolult kardalköltőjét – nem is annyira idevágó vallomásainak saját jelentősége miatt, hanem azért, mert ezek Hésiodos ars poeticájának megértéséhez is támpontot adnak.

„Uranos szépleplű leányához, Mnémoszynéhez és leányaihoz (= a Múzsákhoz) imádkozom, adjanak jó ügyességet. Mert vak minden olyan férfi szíve, ki a helikóni leányok nélkül kutat mély utat a halandók bölcsességei között” – olvassuk egy papirusztöredéken fennmaradt fohászában (VII b paian = 52 h. töredék, 10 skk.). Az átlagemberi tudástól való elkülönülésének a vágya természetes, de valószínű, hogy a csak részlegesen kibetűzhető dalkezdetben – ahol a szárnyas fogat másutt is alkalmazott képét említi – Homéroszhoz képest is új típusú énekmondást igényel. A múzsai ügyességnek mindig két elválaszthatatlan tényezője van Pindarosnál: az *igazmondás*, amely őt is – mint oly sok más görög költőt, filozófust, történetírót – sokszor készíti a hagyomány kritikájára, és a *művészi tökéletesség*.

Hol elvként szövi ódáiba az igazmondást (O. 4, 17 k.), tudatlan embernek tulajdonítja az „édes hazugság” követését (P. 2,37), hol alkotása egészével realizálja az elvet. Ennek nagyszerű példája az 1. olympiai óda, amelyben Tantalos és Pelops mítoszáat költi újjá. Gonosz rágalomnak itéli azt a verziót, mely szerint a falánk isteneket megvendéglő Tantalos a fia húsát tálalta fel, s ezért bűnhődött; az apa vétkét a nektár s az ambrosia osztogatásában látja, a fiú vállának elefáncsont-pótlékát pedig az egyik sorsistennő csodatevésének tulajdonítja. Íme, néhány elvileg fontos részlet:

Olympiában hull a himnusz a bölcs költőkre (8 k.), ők méltók arra, hogy Hierón dicsőségét a dal csillámló szövegében megörökítsék (14 skk.). Innen kanyarodik az óda a Pelops-monda kritikája felé:

Mert sok csodadolgot  
tud a hír, s a halandók képzeletét  
az igaz szónál messzebbre ragadja bizony  
tarka hazugsággal remekelt regeszó.

Charis az, ki teremt  
mindent, ami édes az emberi nemnek,  
ő adja a tiszteletet s hihetlent  
elhitet ő gyakran, de a messze jövő  
bölcsőbb és igazabb tanú.

(28–34. sorok)

Az igaz szónak és a tarka hazugságnak, az idő tanúbizonyságának és a Báj istennője által elhitetett valótlanságnak a szembesítése nem egyszerűen igazmondás és hazugság

szembeállítását – az előbbinek a helyeslését, az utóbbinak az elmarasztalását – fejezi ki. Pindaros tökéletes pontossággal, nyelvileg is remekül villantja fel a „tarka hazugságok” hatásának az okát: akárcsak Charis, a minden örömet ajándékozó és hiszékenységre csábító, ugyanúgy a mesteri tökélyvel, *formai bravúrral* szőtt dalok is megejtik a hallgatót – elkábitják és becsapják.

„Az illik a férfihöz, hogy szép dolgokat mondjon a daimónokról, mert (így) kisebb (= kevésbé valószínű) a vétkezés” – folytatja Pindaros (35 k.), saját mítoszkorrekciójának (a csúf rémségektől hemzsező isten- és héróosztörténetek racionalizálásának) elvét bocsátva előre: új, a saját hite szerint igaz mítoszokat költ. Ezért zárhatja ódáját – Hierón ismételt magasztalásához illesztve – a méltó szavak megtalálásával, a Múza hatalmas segítő erejének (110 skk.) és saját bölcsességének büszke dicséretével (116 k.).

A költői bölcsességet a királyok és versenygyőztesek erényével (kiválóságával) páruzosítja, magában az erényben pedig a mitikus hősökhez méltó (arisztokratikus felfogással dicsőített) élet valódi értelmét látja. „Ha isten mutatta meg a kezdetet mindahány cselekvéshez, egyenes az út az erény elsajátításához, és a befejezések is szebbek” – olvassuk egy másik költeményrészletben (108 a. töredék), ahol az archaikus-arisztokratikus erényfelfogást kétségbe vonó Simónidésszel szállhatott vitába. Eszerint fohászodik ihletért és sikerért: „Ó, Igazság úrnő, a nagy erény kezdete, ne dobd nyers hazugság prédájául szerzeményemet!” (205. töredék.) Az igazmondást mindig is a költői erény elsőrendű mozzanataként hangsúlyozza. Elsőrendű, de nem egyetlen mozzanatként! Nemcsak azt tapasztalta, hogy más költők bűvös szépségű dalai a hazug és hihetetlen dolgok elhíttetésére is képesek, a maga számára is nélkülözhetetlen eszköznek tartotta a dal formai tökéletességét – olyan elemnek, amely a *költői igazmondás* különösségét határozza meg.

Azért választottuk analógiás adaléknak Pindaros egy-egy költeményrészletét, mert rendkívül pregnánsan és következetesen fogalmazta meg a tartalmi igazság követelményét. Ugyanez áll a formai szépség követelményére is, amelyet Homérostól örökölt és módosított tovább valamennyi görög költő, maga Hésiodos is: egyfelől az igaz tartalmú művészet mellözhetetlen és sajátos elemét, másfelől a lélekzsongító becsapás lehetőségét és eszközét látták benne.

#### A DAL ÉKESSÉGE

Az öröm (*chara*) istennői, a bájos Charisok voltak a Múzsák társnői a lélek vidításában, a gondok elűzésében:

Szempillájuk alól szerelem pereg olvatagon le,  
és minden pillantásuk szépséges ígézet . . .

(*Istenek* . . . , 910 k.)

A gyönyörűség (*terpsis*) valósággal kultikus szeretetét őrizi Euterpé és Terpsichoré múza neve,<sup>8</sup> Thaleia (Virágzó) pedig a természetimádatnak és a dal megbecsülésének az

<sup>8</sup> „Mit várt a görög hallgatóság az epikus énekmondótól? E kérdésre egyetlen szóval válaszolhatunk: gyönyörködtetést. Az énekest azért hívják, hogy gyönyörködtessen. Ezt teszi Phémios, ezért adta az isten az éneket Démodokosnak, ezért hívják Phémios apját *Terpios*nak (Gyönyörködtető), sőt még az 5. században is egy rhapsódot *Terpsiklésnek*”: Ritoók Zs., i. m. 61. o.

egész görög kultúrára jellemző egységét. Nemcsak Homéros hősei leltek búfeledtető vigaszt és új erőforrást ételben-italban, dalban és tréfában – az öröm és az édes élvezet (*hédoné*) a görög világ természetes emberi valójához tartozott.

Az *Istenek születésének* egyik legékesebb epizódja: a Múzsák édes, az istennők liliomhangú kacagását fakasztó dalolásának (39 skk.), körtáncuknak, a Vágy és a szép Charisok szomszédságában épült házuknak, a virágzó ünnepet megszentelő éneküknek (61 skk.) a leírása. Boldog jókedvet sarjaszt daluk, hiszen a hajdani istenharcok borzalmaikat is a zeusi jelen távlatából idézik fel. Ezzel ajándékozzák meg a halandókat is:

Mert csak a Múzsák s messzelövő nagy Phoibos Apollón  
jóvoltából lesznek a dalnokok és citerások,  
míg a királyok Zeus jóvoltából; kit a Múzsák  
kedvelnek, boldog, szájából ömlik az édes  
szó, s valahányszor a gyász elfogja a lelket, a gondban  
még el nem fásultat, s szenved tőle az ember,  
Múzsák hű szolgája, a dalnok, a régi nagyoknak  
hírét zengi s a boldog olymposi isteneket mind,  
rossz kedvét feledi s gondjára se gondol az ember  
vissza, borúra derüt hoz az istennők adományá . . .

(94–103. sorok)

Nemcsak a dal témájának a kiválasztásában, a dal kultuszában is Homéros az előd – akár ahogyan a sátrában szomorkodó Achilleust érzékeltette:

. . . lelkét csengő dallal vidította,  
szép díszes lanttal, melynek húrlába ezüst volt:  
Étión várát feldúlva szerezte magának:  
épp ezzel mulatott, hősöknek zengte a hírét

(*Ilias*, IX. 186–189. sorok),

akár a Héphaistos-kovácsolta pajzs paraszti és pásztori ünnepeinek a megdalolásában (uo., XVIII. 490 skk.), ahol ének és tánc dúsitja az életörömet. A sok „bűvös dalt” (*thelktérion*-t) tudó s a Trója-vívó hősök gyászairól éneklő Phémios is (*Odysseia*, I. 338) eszerint pártolta Télemachos:

Édesanyám, minek is sajnálod a drága dalostól,  
hogy gyönyörünkre dalolja, amit csak akar? Nem a dalnok,  
csak Zeus itt a hibás, aki azt ad a búzafogyasztó  
földi halandóknak mindég, ami őneki tetszik.

(*Odysseia*, I. 346–349. sorok)

A következő századokban is meg-megújul a műzsai ihletés és a dal-adta gyönyörűség dicsérete. „Isten az, ki mindent nyújt a halandóknak és bájt sarjaszt a dálnak” – írja Pindaros (141. töredék). Akkor bontakozik ki kétség a dal bánatokat oldó ajándékával szemben, amikor – arasznyi idővel Pindaros után, de nem a szicíliai uralkodók ünnepi

pompájához igazodva, hanem a hēróikus fenségből kiábrándultan – az átlagemberi igazságú Dajka ajkára adja a szót Euripidés:

Ha balgatag és nem bölcs eszűnek  
vélnéd eleinket, helyesen szólsz,  
kik lakomákon s örömmünnepeken  
a finom falatokhoz dalaikban  
zengették, ami életünkben gyönyörű;  
de a bús bajokat megszüntetni  
senki se tudja sokhúrú dallal,  
műzsával; lám, azért szakad oly  
sok házra halál, vagy szörnyű csapás.  
Az lenne haszon, hogyha az ének  
gyógyítana! . . .

(*Médeia*, 190–200. sorok)

Az archaikus kor költőiben soha nem merült fel ilyen kétség: hittek hivatásukban és elhivatottságukban. Kulcsszavaik közé tartozott a *thelktérion* főnév („bűvölő szer”) és a *thelgó* („bűvölni”) ige – minden gyönyörűségnek<sup>9</sup> természetes és fontos eleme, de nemcsak az igaz tartalmú, hanem a varázslatosan megtévesztő érzelmekeltésben is. Ez a punctum saliens! Lássuk először a homérosi példákat:

Ellenem annyit nem vétett egy égilakó sem,  
mint jó édesanyám, aki elbűvölt hazugul, mert  
azt mondotta, hogy én páncélos trójaiaknak  
bátyatövén Phoibos nyila által pusztulok el majd –

jajdul fel a Skamandros árával küszködő Achilleus (*Ilias*, XXI. 275–278. sorok), akit nemsokára majd Apollón bűvöl el úgy, hogy káprázattal csalogatja messzebb (uo., 602 skk.; vö. *Odysseia*, XIV. 487., XVI. 194. k.). Hízeltgő szavakkal bűvöli Odysseust Kalypsó (*Odysseia*, I. 56 k.), Klytaimnéstrát pedig a csábító Aigisthos (uo., III. 264),<sup>10</sup> de Odysseus sem rest, hogy leleményes hazugsággal próbálja becsapni Pallas Athénét (uo., XIII. 253 skk.) – szerencséje, hogy a hasonlóképp fortélyos istennő a maga halandó párját kedveli benne (uo., 291 skk., 330 skk.). Bánatosan gyanakvó viszont Eumaios, az urához hű pásztor, akinek a lelkét megindította ugyan az álruhás Odysseus hazug meséje, de mégiscsak leinti:

Hát te, te sokbaju vén, ha az ég házamba hozott már,  
itt hazudozva ne hízelkedj, ne akarj megigézni:  
mert nem ezért foglak téged tisztelni tanyámon,  
vendéglátó Zeust félem, s rajtad könyörülök.

(*Odysseia*, XIV. 386–389. sorok)

<sup>9</sup> Különösen gyakori ez a szóválasztás a szerelmi elbűvölés jelzésében, pl. *Odysseia*, XVIII. 212. sor, *Istenek születése* 120 skk., 201 skk.

<sup>10</sup> Vö. *Munkák és napok* 372. sor, Aischylos: *Leláncolt Prométheus* 173. sor, Pindaros: *N.* 8,33, Aistophanés: *Lysistraté* 1269. sor.

Amikor azonban arról mesél Odysseus, miképpen ajándékozták meg Odysseus (!) jóvoltából köpennyel, hogy óvják a trójai fagytól, már így válaszol a jólelkű, isteni kondás:

Jó öreg, ím igazán gyönyörű az, amit ma meséltél,  
illetlen nem volt a szavad, de hiába se mondtad  
(Uo., 508–509. sorok),

és urára emlékezve ajándékozza meg ruhával a fel nem ismert vendéget. Odysseus sorsához és jelleméhez tartozik az is, hogy örömmel látja, miképpen bűvöli édes szóval a kérők lelkét Pénélopé, hogy kincseket szerezzen tőlük (uo. XVI. 281 skk.). Ő maga a legkiválóbb mester a szent célt szolgáló elbűvölésben, hiszen miután Athénének is, Eumaiosnak is *hazug, de logikus és ékes* meséket adott elő, új kitalálással hatja meg Pénélopét is:

Sok hazugot mondott, mi olyan volt, mint az igazság,  
s Pénélopé zokogott és olvadozott a szavára.  
(Uo., XIX. 203–204. sorok)

Az elbűvölésnek ez a mesteri bravúrja: a „mintha . . .” héphaistosi remeklésének szónoki (múzsai, mesemondói) párhuzama. A kovácsisten ugyanis még a Viszályt, a Zajt és a rettenetes véaszt is úgy formázta meg,

mintha csak éltek volna, aként harcoltak a pajzson,  
s úgy húzták el az elhulltak tetemét egymástól  
(*Ilias*, XVIII. 539–540. sorok),

az ugar peremét pedig úgy, hogy

az feketéllt hátul, valamint a valódi puhult föld,  
bárha aranyból volt bámulnivalón remekelve  
(Uo. 548–549. sorok).

A mágikus bűvölés új, művészi minőséggé lett tehát Homéros költészetében: ha a képzőművészeti alkotás vagy az elbeszélés úgy hasonlít a valóságra, illetve az igazságra, hogy a megformálás szakszerűsége, logikája és tetszetősége a valódinak tökéletesen pontos képzetét kelti fel – olyannyira, hogy a pompás illúzió még a racionálisan képtelent is elfeledteti, amire a pajzs állóképeinek dinamikája a klasszikus példa –, akkor olyan emberteremtette világba lépünk, melyet a művészi varázs élvezőiként és foglyaiként fogadunk el valóságosnak. Kétféle lehetőség adódik tehát: ha a művészi remeklés élvezése a való élethez vezet vissza, és annak új inspirációjú tökéletesítéséhez ad erőt, akkor áldás ez a varázslat; ha viszont a valóság elfelejtésére vagy megtagadására csábít, mint a mézédés lótusz, Kirké és Kalypsó bűvölete, a Szirének halálba hívó éneke vagy – a thébai mondakörben (vö. Sophoklés *Oidipus király*, 130. sor) – a Szfinx tarka dala, akkor átokká lesz az érzékszervek gondolkodást rontó, lelket veszejtő rabságba-esése.

A büvölés és gyönyörködtetés hol egységes, hol ellentétes viszonyításának homérosi példáit említettük. Egy vonatkozásban azonban pontosítanunk kell a hivatkozásokat: az ének vagy egyáltalán a költés (kitalálás) ilyen differenciált minősítése csak az *Odysseia*-ban olvasható, az *Ilias* költője mindig ármányt látott a hazugságban. — Hésiodos újszerűségének egyik fontos mozzanata, hogy mindig kritikusan szól a még oly ügyes becsapásokról is, tehát egészen más mérce szerint ítél, mint az *Odysseia* költője. Nem azért, mintha az *Ilias* arisztokratikus hősiességéhez kanyarodna vissza, hanem mert a kisparcellás paraszt érdekei s eszményei szerint utasítja el a kereskedői furfangot. A varázslat rontó következményeit példázza mindkét költeményében a Pandóra-mítosszal, bár az *Istenek születésében* még megnevezetlenül:

Földből gyúrt Héphaistos, a híres sánta kovács, Zeus terve szerint valamit, mi szemérmes szűzre hasonlít, ezt felövezte, fel is cicomázta bagolyszemű Pallas, öltöztetve fehérbe, fején meg a mesteri fátylat elrendezte az istennő keze, látni csodás volt; s frissen nyíló réti virágból Pallas Athéné fűzött szép koszorút homlokdíszéül a szűznek, végül aranyból vont pártával megkoszorúzta. Ezt maga mesteri kézzel készítette a híres sánta kovács, hogy Zeus atya kedve szerint tegyen evvel, s ékítette a pártát sok dísszel, csoda látni, állatokat mintázott rája, a föld meg a tenger állatait, sokfélét, fénylik rajtuk a szépség, bámulatos mind, mintha csak élne s akarna beszélni. Így miután elkészült, nem csupajó, de a szép rossz, istenek és a halandók gyűlésébe vezette Zeus a bagolyszemű istennőtől felcicomázott asszonyt, bámulták a haláltalanok s a halandók, látva a cselet, amit elhárítani nem tud az ember, mert ez az asszony lett ősanja az asszonyi nemnek.

(571–590. sorok)

Kétszer csapta be Prométheusz az Olympos urát: a mékónéi osztozkodáskor, amikor az istenek és halandók jussoltak a feldarabolt marhából, majd pedig a tűz ellopásával. Az emberi érdek bevonása a mítoszba máris valószínűsíti, hogy az apai néven említett Prométheusz jelzője („derék fia Íapetosnak”, 564. sor) nyomatékosabb az epikai formulához tartozó *epitheton ornans*-nál:

Zeust megcsalni, eszén túljárni bizony lehetetlen,  
mert lám, Íapetos fia is, bár tette nemes volt,  
Zeus bosszúja elől mégsem menekült meg, a végzet  
kényszere rakta reá a bilincset, akármily okos volt.

(Uo., 613–616. sorok)

Zeus bosszúja éppúgy „prométheusi” cselű, mint a titán emberpárti csalása volt. A felcicomázott „szép rossz” mítoszt új mozzanattal – a Hermés-adta csalóképességgel – megtoldva meséli el Hésiodos a *Munkák és napokban*: Epimétheust, rajta keresztül pedig itt is az emberiséget csapják be az istenek a tetszetős átokkal:

Tüstént gyúrt, ahogyan Kronidés kívánta, a sánta mester szégyenlős szép szűz lánykát az agyagból, és a bagolyszemű Pallas Athéné felcicomázta.  
Istennők: Charisok, s Peithó, a királyi Igézet, hoztak arany láncot testére, s a széphaju Hórák nyiladozó tavazon fonták meg dús koszorúját, végül minden dísz elrendez rajta Athéné.  
Keblét Argeiphontés megtöltötte csalással, hízalgő szóval s tolvaj hajlammal egészen, úgy, ahogyan mennydörgő Zeus kívánta, s adott még hangot az isteni hírnök a lánynak, s elnevezé őt Pandóranak, mert neki, kik lakják az Olymposzt, mind adtak valamit, kárára az emberi nemnek.

(70–82. sorok)

Ha más is e fiatalabb tanköltemény hangsúly-elrendezése – a görbeeszű Prométheus (48. sor), „derék fia Íapetosnak” (50. sor) vétkes lopással ingerelte bosszúra Zeust, s ezáltal maga okozta az emberiség romlását, mert hiába óvta fivérét a bűvös ajándék elfogadásától (86 skk.) –, az erkölcsi nyomaték változatlan marad: azért meséli el a mítoszt a költő, hogy saját fivérét, Persést riassza el a hamiskodástól (27 skk.), s hogy Zeus kikerülhetetlen akarátának (105. sor) és ellencsalásának indokolását is megadja. A ravaszkodó istenek vereségén érzett káröröm, az ember iránti részvét és a súlyos kényszerűséget munkával, becsülettel, mértéktartással gyógyítató erkölcsösség fonódik így össze.

A gyönyörű, munkához is értő (a férfit ezzel is megnyerő), bűbájos, de eblelkű és csalfa Pandóra bevonása a mítoszba Zeus – egyáltalán az istenek – emberellenes bosszújának a közvetettségét emeli ki: nem az emberek vétkeztek, mégis nekik kell bűnhődniük, s az aranykort felváltó, mind keservebb bajok is azért zúdulnak rájuk, mert az ostoba Epimétheus elfogadta ajándékkul Pandórárt, ő pedig kinyitotta a bajokat őrző hombár fedelét (uo., 90 skk.). Azt talán csak Hésiodos tudta, hogy az istenek miért ily agyafúrt közvetettséggel sújtottak le a halandókra, az viszont – hála a költőnek – tény, hogy kitűnő lélektani érzékkel készítették elő az ellencsalást: annyira ostobának még Epimétheust sem tartották, hogy egy csúf és élemedett anyókéval próbálták volna megajándékozni . . . Azóta is mindenféle mágusok és demagógok mesterségéhez tartozik áldozataik gyengéinek kiismerése és kamatoztatása – úgy, ahogyan a haragos Zeus fogalmazta meg:

Tűz kellett? Adok én majd nékik olyan veszedelmet,  
hogy szeretik s körülujjongják a saját veszedelmük.

(Uo., 57–58. sorok)

Amiképp azonban egyetlen szép asszony roszasága miatt legfeljebb hésiiodosi kedéllyel lehet viszolyogni a női szépségtől, ugyanúgy természetes, hogy sem az érzékszervek, sem a szellem gyönyörűségeiről nem lehet lemondani azért, mert a rontó varázslatoknak is szép a burka. Nem is hajlott eféle balgaságra egyetlen görög költő vagy képzőművész sem. Nem a formai szépség tagadását vonták le következtetésül a „bűvös becsapás” lehetőségeinek a tapasztalásából, hanem annak minél tökéletesebb és mindig megújuló alkalmazását az igazság elhitélésében. Sapphó – akit Alkaios nevezett ibolyafürtű, tiszta, mézmosolyú leánynak – a tarka trónú Aphroditéhez imádkozott. Színesre festették a templomokat és szobrokat a klasszikus korban is. Ennek köszönhető színesztéziájuk is: az érzékelési örömet kifejező jelzőket az igényes formájú, szépnek szánt és szépnek érzett költeményekre is értették.<sup>11</sup>

Szükségtelen azokat az irodalmi lelőhelyeket sorolgatni, ahol a *meilichios* (méz ízű), *poikilos* (tarka), *malakos* (lágy), *hedymelés* (édes dalú), *lysimelés* (zsibbasztó énekű) és más, hasonló tartalmú-hangulatú mellékneveket találunk a vers ékesítő jelzőjeként – minden nagyobb szótár eligazítja az érdeklődőt. Hasonlóan sok azonban az ellenkező előjelű példa is, a hamis tartalmat cifrálkodással elhíthető forma elutasítása, a szép hazugságok elvetése (pl. a becsületes átlagembert megtettesítő Hírnök ajkán, Aischylos *Agamemnónjában*, 620. sor).

Hésiiodos jól ismerte a dal múzσαι gyönyörűségét, tudta, hogy a forma ékessége a költészet szerves és nélkülözhetetlen eleme. Ezért fohászodik így az *Istenek születésének* második invokációjában:

Üdv nektek, Zeus lányai, adjatok énnekem édes  
dalt, zengjétek örökkéélők szent születését . . .

(104–105. sorok)

A dal ékességét azonban az igaz tartalom formájaként becsülte és alkalmazta, a tanítás és gyönyörködtetés egységét valósítva meg. Ezért határolta el költészetét attól a daltípustól, amely a valóra csak hasonlító, tehát hazug tartalmakat öltöztet tarka formába.

#### KITEKINTÉS A POÉTIKAI ELVEK UTÓÉLETÉRE

A szép hazugságok – ebből kiindulva, de ezen túl: a költészet – iránti szkepszis és ellenszenv a görög filozófia rációra építő vonulatában lett állandó mozzanat, és Platón költészetellenességében tetőzött. Hasonló szellemben marasztalta el a hiedelmes és szórakoztató történetírást Thukydides, a dagályos retorikát pedig Démostenész. Ezzel párhuzamosan nyert azonban teret a szofisztika is, amely a becsapás művészetét, a lélekszongitást becsülte sokra. Aristotelész lesz majd az a teoretikus, aki a költészet

<sup>11</sup> Távollabbi, de azonos gyökerű példa: a matematikai nyelvben a „tarka” melléknév valamely probléma vagy feladat bonyolultságát, tudományos magasrendűségét jelzi.

különösségének a megfogalmazásával hidalja át a művészi és a prózai értelemben vett hazugságok közötti szakadékot.<sup>12</sup>

Maguk a klasszikus kori költők is variálták az ékesség megítélését. Pindaros pl. azt írja, a Hórák sürgették, hogy *tarka lantú* dalával magasztalja a fenséges versenyek győzteseit, mert becses az *édes hír* (*O.* 4,2 skk.), s mitikus hősének, Iasónnak is *méz ízű* szavakat és *lágú* hangot tulajdonít (*P.* 4,128 és 137), de a költők közül csak önmagára érti a nagyszerű vállalást: „Szilárd és készen áll az arany talapzat a szent dalokhoz; nosza, építsük immár a szavak *tarka*, zengő rendjét!” (194. töredék, vö. 152. tör.) – a hazug költők *tarka* szavait (mint az 1. olympiai óda példázza) az igazság nevében vetette el.

Pindaros tanúságtétele azért oly becses, mert mindenkinél magasztosabban s ékebben foglalta költeményeibe a dal dicsőítését, sokszor variált programmá fejlesztve Hésiodos hamvas Múzsra-rajongását. A Charisok közelében szól *édes* fuvolája (VII a. paian = 52 g. tör., 10 skk.), s ki nem fogy az *édes szavú* lírának és fuvolának (*O.* 10,93 k., vö. *O.* 6,96 k.), a *mézhangú* (*O.* 11,4 skk.) és *tarka* himnuszoknak (*O.* 6,87) dicséretéből: a hősi erény méltó megörökítését s a bájos örömhöz illő pompa kifejezőjét magasztalja a dalban.

Hivatott tanúként idézhetjük tehát akkor is, amikor az ékes szavú, de csalóka tartalmú költészetről szól – pl. 7. *nemeai ódájában*, melyet az öttusában győztes aiginai Sógenész tiszteletére költött. A közvetlen téma természetesen a magasba és messze szárnyaltatja Pindaros fantáziáját; ezúttal Neoptolemos trójai háterű mítoszát választja jelen idejű mondanivalójának illusztrálására. Már az óda bevezető szakaszaiban jellegzetes eszközei torlódnak: egy isten – ez alkalommal Eileithyia istennő – imádságos megszólítása, majd a fenséges költészet dicsérete, hiszen az a hősi tettek egyedül igaz tükre s a fáradságok méltó ajándéka. A már eddig is zsúfolt, hirtelen váltású mondatok után, melyeket a Múzsák (= saját költészete) magasztalására irányított, így folytatja:

„A bölcssek a harmadnapra kelő szelet is bizton tudják, s nem rontja meg őket a kapzsiság; egyként megy halálba és sírba gazdag és szegény. Úgy hiszem azonban, nagyobb a híre, mint valódi szenvedése volt Odysseusnak – az *édes szavú Homéros révén, minthogy hazugságainak s fürge fortélyának bizonyos fenség a társa*. A bölcsesség meglop, ha mitikus szavakkal visz félre. Vak az elme az emberraj zömében. Ha ugyanis megadatott volna, hogy az igazságot belássa, nem döfte volna át mellét fényes karddal az erős Aias a fegyvereken (= a fegyverek odaítélésén) megdühödve . . .” (17 skk.) – s itt kapcsolódik az óda menetébe az epikus példázat.

Pindaros ars poeticája szempontjából az édes szavú Homéros elmarasztalása a lényeg. E köré azonban a gondolatvenyigék valóságos sűrűjét szűrta a versbe: (1) az igazi bölcssek nem bánják a hasznot (utalás pályatársainak másutt is elmarasztalt pénz-mohóságára), de van olyan bölcsesség, mesterségbeli ügyesség is (2), amely a ravasz becsapásnak az eszköze,<sup>13</sup> s ez azért káros, mert (3) az emberek többsége amúgy is képtelen az igazság megismerésére, amint azt Aias tragikus vége is bizonyítja. – Az édes szavú Homéros megérdemi ugyan azt a jelzőt, amellyel Pindaros a saját költészetét is sokszor illeti, de

<sup>12</sup> Hadd hivatkozzam ezzel kapcsolatban a *Poétikáról* írt cikkeimre: Világosság 18 (1978) 10–14. és 87–96.

<sup>13</sup> A fortély, a *méchané* gondolata Prométheus tettének hésiodosi és aischylosi értékelésén át, Sophoklés, Aristophanész és Platón értelmezéseiben variálódik tovább.

hazugságai és fürge fortélya elvetendő. Az magyarázza meg mégis a hatását (Odysseus keserveinek a felnagyítása a példa: ha hazudott Homéros, miért hiszik el az emberek, amit hőséről énekelt? ), hogy bizonyos fenség az elhitetés eszköze.

Pindaros Homéros-értékelésének másutt is feltűnő ambivalenciája szólal meg az idézett sorokban. Reá magára jellemző, hogy a fenségben, az ünnepélyes magasztosságban véli megtalálni a titok nyitját – amelyet ő eszményített és valósított meg, s amelynek bizonyos mértékű alkalmazása kedvéért, bár bosszúsan, Homérosnak is megbocsátja a népszerűséget. Nagyon határozottan ítél, de vitatható érvénnyel: a fennköltség csupán egy mozzanat az *Odysseia* ábrázolási kincsei között, s akkor sem a pindarosi paroxizmus módján. Elvileg azonban nem az indokolás konkrétuma a fontos, hanem az az igény, hogy megfejtse a hazugságok – legalábbis túlzások – költői elhitetésének a titkát. Az előbbi (tehát a konkrét érvelés) szempontja új és egyéni, az elvi lényegben viszont a Homéros által még éppen csak megpendített, az *Istenek születésének* előhangjában már nyomatékos, de elméletileg kifejtetlen motívum él tovább: tartalom és forma viszonyának – pontosabban: viszonyításának –, a költői elhitetés miértjének és mikéntjének a kutatása.

Semmiképp sem szabad a klasszikus kori költők – még kevésbé a filozófusok – nézeteit és érvelési módját „beleolvasni” Hésiodos műveibe. Az ő ars poeticájában még csak feldereng az egyképpen múzsai ihletésű, tehát ékes és gyönyörűséges dalok eszmei-tartalmi alapvetésű megkülönböztetése és szembeállítás, tehát az igaz és hazug költészet varázslatos hatásának megfejtési igénye. Még súlyosabb hiba lenne azonban lebecsülni meglátásának és programjának a jelentőségét: a két daltípus elhatárolását, még nyomatékosabban pedig Hésiodos választását az új társadalmi, erkölcsi, gondolkodási eszmények kibontakozása alapozta meg. Ez a korszakváltás tette lehetővé és szükségessé a költészetesztétika mindmáig alapvető kérdésének első – tündéri sejtelmű, de elvi súlyú – körvonalazását.

# A FIATAL GRAMSCI GYAKORLAT-FILOZÓFIÁJA

SZABÓ TIBOR

## I. MARXTÓL GRAMSCIIG

Vico után a történelem factum-, „csinált”-jellege – Hegel és főként Marx hatására – átment a filozófiai köztudatba. „Az emberek maguk csinálják történelmüket – írja Marx a Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikájában –, de nem szabadon, nem maguk választotta, hanem közvetlenül készen talált, adott és örökölt körülmények között csinálják.”<sup>1</sup> A történeti, az antropológiai és a gyakorlati mozzanat Marx által kiemelt egysége jelenti a marxizmus totalitását, amit természetesen Engels is hangsúlyozott. Élete vége felé azonban – éppen a „marxistákkal” szemben – Engels kénytelen határozottan elutasítani a történelemformáló cselekedet egyoldalú meghatározottságát valló koncepciókat. „Materialista történelemfelfogás szerint a történelemben *végső fokon* meghatározó mozzanat a való élet termelése és újratermelése. Többet sem Marx, sem én nem állítottunk. Ha pedig úgy forgatja ki ezt valaki, hogy a gazdasági mozzanat az *egyetlen* meghatározó, akkor ezt a tételt semmitmondó, elvont, képtelen frázissá változtatja.”<sup>2</sup> Az ökonomista felfogás a marxizmuson belül a történetiség mozzanatának eltúlzásához vezet: ez jellemző a II. Internacionálén belül pl. Kautsky koncepciójára. A gazdaság mindent meghatározó jellegéből Kautsky ugyanis arra következtet, hogy a szocializmus elkerülhetetlen, „a proletariátus győzelme elkerülhetetlen”. A hasonló felfogásokkal polemizál már Engels is,<sup>3</sup> de különösen Lenin harcol a gazdasági aktivitás mindenhatóságát valló felfogásokkal szemben, a politikai cselekvés, az átgondolt és tudatos forradalmi cselekvés fontosságának elismertetéséért.<sup>4</sup>

Marx és Engels szellemében ezt a harcot Olaszországban az Engels által „striktter Marxist”-nak nevezett Labriola végezte el. A kapitalista társadalomból a szocializmusba való átmenet filozófusa ő, de nem abban az értelemben, hogy maga is politikus lett volna, hanem, hogy kereste az elmélet (a marxizmus) és a gyakorlat (a szocialista mozgalom) kapcsolatát. Bírálta a reformista szocialistákat, akik a proletariátus tudatosságát és cselekvését másodlagos jelenségnek tartották, mint például Ferri, Turati és Loria. Az új társadalom megteremtésének előfeltételeiről így írt: „A szocializmus minden gyakorlati kérdése . . . erre a három pontra vezethető vissza és ebben foglalható össze: a) eljutott-e már a proletariátus oszthatatlan osztályként való létezésének világos tudatához? b) van-e annyi ereje, hogy harcba indulhat a többi osztály ellen? c) képes-e arra, hogy a kapitalista

<sup>1</sup> Marx: Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája; MEM 8, Kossuth, Budapest 1962, 105.

<sup>2</sup> Engels levele J. Blochhoz, 1890. szeptember 21–22.; MEM 37, Kossuth, Budapest 1977, 453.

<sup>3</sup> Lásd Engelsnek az ökonomista Loria elleni megjegyzéseit; Marx: A tőke, III.; MEM 25, Kossuth, Budapest 1974. Engels előszava.

<sup>4</sup> Lenin: Mi a teendő? ; LÖM 6, Kossuth, Budapest 1964.

szervezet megdöntésével megdöntse a hagyományos ideológia egész rendszerét is?”<sup>5</sup> A forradalmi cselekvés kérdéséhez azonban mindennek ellenére nem jutott el Labriola, hiszen a szocializmushoz való eljutást hosszú időszak feladatának tekintette: „A modern állam bonyolultsága folytán egy Hôtel de Ville meglepetésszerű elfoglalása elégtelennek bizonyul, s hogy ez a hódítás nem történhet meg rajtaütésszerűen . . . a proletárdiktatúra . . . maguknak a proletároknak az eredménye kell hogy legyen, és lesz is, amikor már önmaguktól és hosszú gyakorlat révén politikai szervezetté váltak.”<sup>6</sup> A késő kapitalizmusnak Labriola által adott helyzetelemzését alátámasztja Engels is, aki így ír: „Olaszország szocialista pártja nyilvánvalóan túlságosan fiatal és az egész gazdasági helyzet következtében túlságosan gyöngé, semhogy a szocializmus közvetlen győzelmében eredménykedhetne. Ebben az országban a mezőgazdasági népesség száma sokkal nagyobb a városinál; a városokban a nagyipar kevésbé fejlett, ezért a *tulajdonképpen* proletariátus csekély számú, a többség itt kézművesekből, kismesterekből és kiskereskedőkből, egy, a kispolgárság és a proletariátus között ide-oda hullámzó tömegeből tevődik össze.”<sup>7</sup>

A kapitalizmus múlt század végén kiéleződött ellentmondásai következtében a *változtatás* igénye a társadalom legkülönbébb rétegeiben érezte hatását. A munkásmozgalmon belül egyre jobban elkülönül a pozitívizmuson alapuló reformizmus és opportunizmus, valamint a Proudhon-, Bergson-féle vonalat követő soreli anarchoszindikalizmus. Az olasz Szocialista Párt vezetői egyre inkább a reformizmusba csúsztak s így passzívan támogatták a Giolitti-korszak (1900–1914) imperialista gazdasági intézkedéseit és politikáját. Az ellenállást a Giolitti-korszakban tulajdonképpen a marxizmus totalitását megbontó mitikus praxisfelfogás, a Sorel-féle általános sztrájk-mítosz képezi.<sup>8</sup> Az első világháború előtt a soreli koncepció lelkes követőkre talál az ifjú szocialisták akkori vezérénel, Mussolininál, aki az erő hangsúlyozásáról a későbbiekben sem mond le!

Polgári oldalról a változtatás igénye leghatásosabban B. Croce filozófiájában fejeződik ki. Ő az olasz szellemi élet megújítását, európai szintre emelését várta a Brunetiere által meghirdetett „idealizmus reneszánszától”. Mint „az olasz kultúra liberális vezéregyénisége” (Gramsci), Croce azon fáradozott, különösen a Giolitti-korszakban, hogy megvalósítsa a renani–soreli „szellemi és erkölcsi reformot”. Erasmusi magatartással hirdeti a szellem aktivitását: az esztétikai, a logikai, a gazdasági és morális aktivitást. A politikai cselekvésnek nincs jelentősége Croce számára: a társadalom reális megváltoztatására alkalmas gazdasági és morális aktivitás is a Szellem aktivitása: „Gazdaságtanilag akarni *annyi*, mint *akarni egy célt*; erkölcsileg akarni annyi, mint akarni az ésszerű célt.”<sup>9</sup> Aktivitás és akarat tehát egy Croce szerint, az akarat pedig az ember lényege. Ez azonban nem a Schopenhauer-féle *Wille*, hanem feltételezi a rációt – tehát az ember mint szellem lényege.<sup>10</sup>

Croce felfogása azonban nem ilyen egyszerű: a szellem ezen aktivitás-formái, a jó, illetve a rossz cselekedet feltételezi a „társadalom reális feltételeinek” ismeretét. „Hogy Croce mindig megszállottja volt a történelmi materializmusnak – írja Gramsci 1933-ban –

<sup>5</sup> Labriola, A.: „Tanulmányok a történelmi materializmusról”, Kossuth, Budapest 1966, 184.

<sup>6</sup> Uo. 42–43.

<sup>7</sup> Engels levele F. Turatizhoz, 1894. január 26.; Marx és Engels: „Levelek a történelmi materializmusról”, Kossuth, Budapest 1976. 285.

<sup>8</sup> Ezt fejti ki Sorel „Réflexions sur la violence” (Párizs 1908) c. könyvében.

<sup>9</sup> Croce, B.: „Esztétika”, Rényi Károly kiad., Budapest 1905, 59.

<sup>10</sup> Croce, B.: „Materialismo storico ed economia marxistica”, Laterza, Bari 1968, 216.

és most is az, s élesebb formában is, mint a múltban, nem nehéz kimutatni.”<sup>1</sup> Croce tehát hajlik a társadalom megváltoztatására, hiszen ilyen megállapításai vannak: „Megismerni a dolgok reális helyzetét rendben van, de megismerni, hogy cselekedjünk, megismerni a világot a lehető legjobban, de csak azért, hogy megváltoztassuk.”<sup>2</sup> Könnyű felfedezni ebben a Feuerbach-tézisek hatását, amit Crocéval egyidőben Gentile is elemzett. A megváltoztatás azonban mindkettőjüknél csak a tudati szintű változtatást jelenti végeredményben.

E. Garin, a kiváló filozófiatörténész ezt az időszakot elemezve a következőket mondja: „Valójában a praxis problémája, vagyis az *emberi cselekvés problémája a történelemben*, a racionális megismeréssel való viszonyában a század első évtizedei olasz filozófiai kultúrájának nagy kérdése volt: *Labriola és Croce után Gramscié is*.”<sup>3</sup>

## II. AKTIVITÁS: ÚT A MARXIZMUS TOTALITÁSÁNAK HELYREÁLLÍTÁSA FELE

Labriola halála (1904) után Olaszországban a marxizmusnak nem volt autentikus folytatása, s időlegesen megszűnt egységes elméletként való léte is. A marxi felfogás totalitásának szétesését fejezi ki Crocének az a megjegyzése, hogy az elméleti marxizmus „meghalt” Olaszországban. A gazdasági tényt hangsúlyozó pozitivisták elméletek kerültek be a munkásmozgalomba és uralták a hivatalos irányzatot. Ezzel szemben mintegy antitézisként jött létre az idealizmus expanziója, amely az eszme és a gondolat fontosságát hangsúlyozta. Ezek mellett létezett még a Sorel-féle mitikus praxis-felfogás, a Nietzsche és Bergson nyomdokain kialakult pragmatizmus mint az irracionalista aktivitás-felfogás képviselője, valamint később ezekhez kapcsolódott a futurizmus, amely Marinetti-féle változatában szintén a praxisnak az ésszerűség határain túl való eltorzítását jelenti.

A fiatal Gramsci szardíniai középiskolásként és torinói egyetemistaként mindezeket a hatásokat befogadta, illetve átszűrte, átértelmezte. Talán a felsorolás nem is teljes, mert nem esett szó a neokantiánus etika Zino Zini professzortól jött hatásáról, vagy Umberto Cosmo professzortól jött De Sanctis-hatásról, Charles Péguy és a Cahiers de la Quinzaine vagy Romain Rolland hatásáról.

A fiatal Gramsci pályakezdésére azonban főként Croce felfogása hat igazán. Tisztán látja, hogy az olasz Szocialista Párt elméleti válságban van, a pozitívizmus és a reformizmus útján járnak, s ezért arra gondol társaival – Tascával, Bordigával, Togliattival – együtt, hogy az elfogadhatatlan álláspont helyett a párt kulturális megújítását követeljék. Ezt pedig a Croce-féle idealizmus nevében teszik meg, amely a „tények”, az üres frázisok helyett a felelősségteljes gondolkodásra, a kritika fontosságára helyezte a hangsúlyt s ezzel ténylegesen pozitív alternatívát jelentett a gondolatot ellaposító, a marxizmus totalitását megbontó szocialista felfogásokkal szemben. A pályakezdő Gramsci elméleti irányultságáról Togliatti azt írja: „Megértette, hogy az új olasz idealista kultúra előrelépést jelentett nemzeti kultúránk fejlődésében, mint a hegelizmus előrelépést

<sup>1</sup> Gramsci, A.: „Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce”, Riuniti, Róma 1971, 258.

<sup>2</sup> Croce, B.: „Breviario di Estetica”, Laterza, Bari 1931, 72.

<sup>3</sup> Garin, E.: „Storia della filosofia italiana”, Einaudi, Torino 1966, 1279.

jelentett az európai filozófiai kultúra fejlődésében általában. Megértette tehát, hogy nem lehetséges kimondottan negatívan viszonyulni ehhez az új szellemi áramlathoz, de kijelentette, hogy ezzel a filozófiai áramlattal szemben hasonló operációt kell végrehajtannunk, mint Marx és Engels korukban, amikor a hegeli formulákkal szemben saját meghatározásuk szerint a hegeli dialektika talpraállítását hajtották végre.<sup>14</sup> Elméleti vonatkozásban tehát az idealizmus hatása a döntő kezdeti munkásságában, de ez az idealizmus már nem nélkülozi a Marxra és Engelsre való utalást, így sajátos színezetet nyer (bár továbbra is idealizmus marad!). Gyakorlati vonatkozásban azonban a fiatal Gramsci formálódása a szocialista párton belül megy végbe, amellyel fivéréen keresztül már gimnazista kora óta kapcsolatban állt. A szocialista mozgalom, majd az újságírás az olasz társadalom valós helyzetét tárja fel előtte, ami a kizsákmányolás jeleit egyre nyilvánvalóbban és kihívóbban viseli magán. Ezért azt lehet mondani, hogy a fiatal Gramsci felfogásában határozott *kettősség* mutatkozik: elméletileg a Croce-féle idealizmus, gyakorlatilag a szocialista mozgalom együttes befolyása érezhető. Minthogy a gyakorlati élet tapasztalatai befolyással vannak elméleti megfogalmazásaira és viszont, véleményünk szerint nem helytálló azok felfogása, akik Gramsci 'fiatalkori felfogását kimondottan idealistának tartják (mint például Orfei, Riechers, Romano stb.), de azoké sem, akik szerint Gramsci mindig is marxista volt (mint például Alicata, Avigdor stb.). Helyesen mondja Togliatti: „Tehát tévedés lenne úgy tekinteni (ti. Gramsci gondolatát), mint az akkor uralkodó idealista felfogások egyik variánsát vagy még rosszabb lenne, ha olyan erőfeszítésnek tekintenénk, amely a hibáikat javítaná ki. Nem! A különbség az első lépésektől megvan, amely minőségi és irányzatbeli mély különbség is egyben.”<sup>15</sup>

Gramsci polemikus alkat volt: egyszer azt írta: „Számunkra a vitának óriási a jelentősége, életünknek magának ez az értelme.”<sup>16</sup> Ezt a szempontot mindig szem előtt kell tartanunk, amikor Gramsciról beszélünk. Hiszen a pragmatizmushoz vagy a futurizmushoz és egyéb irányzatokhoz való viszonyát sem lehet kritikátlannak tekinteni. Ugyanez áll végeredményben Croce filozófiájára is. A torinói egyetem filozófia professzora, A. Pastore így foglalja össze az ifjú Gramsci eszmei irányultságát: „Magánórákat adtam neki. Irányultsága eredetileg crocei volt, de már a gyepőlöt harapdálta és nem tudta, hogyan és miként szabaduljon tőle. Az intellektuális (eszmei) faktor reális társadalmi értéke és értelme érdekelte. Számot akart vetni azzal a formáló folyamattal, amit a kultúra játszik a forradalom megvívásában... Tehát kiváló pragmatistaként Gramsci akkor főleg azzal foglalkozott, hogy megértse, *miként válik az eszme gyakorlati erővé.*”<sup>17</sup> Pastore visszaemlékezése nem csupán arra világít rá, hogy a torinói egyetem Gramscit ért hatásokból miként igyekezett önálló, koherens elméletet kialakítani magának, hanem arra is, hogy már ekkor foglalkoztatta a történelmet formáló cselekvés problémája.

A fiatal Gramsci aktivitás-felfogásának kiindulópontja a II. Internacionálé reformismusának olasz képviselői ellen irányul. Turati, Treves, Loria és a többiek ugyanis Marx és Engels betűjéhez ragaszkodva nem akarták a tömegeket aktivizálni. A tapasztalatlan Gramsci az I. világháborút megelőző általános eufóriában a reformisták tétlenségével szemben időlegesen a Sorel-féle vonalhoz csatlakozott. Ez inkább elméleti, mint gyakorlati

<sup>14</sup> Togliatti, P.: „Antonio Gramsci”, Riuniti, Róma 1971, 41.

<sup>15</sup> Uo. 171–172.

<sup>16</sup> Gramsci, A.: „Scritti giovanili 1914–1918”, Einaudi, Torino 1958, 117. A továbbiakban: S. G.

<sup>17</sup> Zucaro, D.: Antonio Gramsci all'Università di Torino 1911–1915.; „Società”, 1957/6, 1110.

(interventista) lépés volt részéről: nyugtalansága azt fejezi ki, hogy látja, az ország szellemi irányzatai és az olasz nép valódi élete között mély szakadék tátong. Azonban be kellett hogy lássa, a cselekvés mitikus formája nem oldja meg a társadalmi problémákat. Közel másfél évi hallgatás és szellemi erőgyűjtés után a reformizmus, sőt inkább a mindenféle szellemi aktivitást tagadó pozitívizmus ellenfeléhez, a crocei filozófiához való tudatos visszatéréssel próbálja helyrehozni tévedését Gramsci. Ezt az elméleti álláspontját nevezi U. Terracini „humanistának”,<sup>18</sup> aminek gyökerei – ha R. Rolland háborúellenes állásfoglalásának hatására gondolunk – kétségtelven fellelhetők a fiatal Gramscinál. Humanista tehát abban az értelemben, hogy elutasította az erőszakot, mindenféle jakobinizmust. Nála azonban a humanizmus nem absztrakt felfogás, osztálylétének tudatában van, s tudja, hogy a jövőért harcolni kell. Kigúnyolja Lóriát, aki békéről, igazságról, szeretetről papol. (S. G. 113.) Ezért mi felfogását inkább *kulturistának* neveznénk, abban az értelemben, hogy a fiatal Gramsci 1917 elejéig a szellemi aktivitás elsődlegességét hangsúlyozza. Ez összekapcsolódik nála a kultúra és az erkölcsi cselekvés kiemelésével. Elméletileg még nagyrészt az idealizmus hatása alatt így kerül közvetlen kontaktusba az antropológiai és a gyakorlati mozzanatot preferáló felfogásokkal, Spaventával, Crocével, Gentilével. Ugyanakkor ez a kulturizmus nem nélkülözi a történeti mozzanatot sem (bár a történelmet „saját szellemünk megteremtéseként” értelmezi), hiszen például Croce a saját felfogását abszolút historicizmusnak nevezi, ugyanakkor arról sem feledkezhetünk meg, hogy Gramsci a történeti módszert alkalmazó nyelvész, M. Bartoli kedvenc tanítványa volt az egyetemen.

Látjuk tehát, hogy maga a tematika potenciálisan már a kezdetben is arra orientálta a fiatal Gramsci gondolkodását, hogy „az emberek csinálják a történelmet”-formulát értelmezze. Távol áll tőlünk, hogy azt mondjuk, ezzel Gramsci máris marxista volt, hiszen nem közömbös az, hogy az egyes mozzanatokat hogyan (idealista vagy materialista módon) és milyen eloszlásban (a három közül melyiket hangsúlyozva) vizsgálja. A pályakezdet időszakában éppen az jellemzi Gramsci felfogását, amit Croce így fejez ki: „A történelmet mi magunk csináljuk, persze szem előtt tartva azokat az objektív feltételeket, amelyek között vagyunk, de saját szenvedéseinkkel, saját erőfeszítéseinkkel, saját eszméinkkel...”<sup>19</sup> Gramsci érdeme ezen túl az volt, hogy felismerte az új eszmét hordozó mozgalom jelentőségét és a gyakorlatban akarta megvalósítani az eszmét. A proletárkultúra megteremtésének hangsúlyozása a fiatal Gramscinál nem stratégiai, hanem csupán taktikai cél, amely elősegítené a proletároknak az új társadalom létrehozásának mint célnak a tudatosulását s egyben ez megteremtené a proletariátus osztálytudatát. Ez a kulturizmus tehát nem a Lukács-féle kulturizmus, hiszen ott a kultúra volt a cél, a cél megvalósításának eszköze volt a politikai cselekvés.<sup>20</sup> A kultúrát Gramsci így határozza meg: „Saját belső énkünk megszervezése és fegyelme, saját személyiségünk birtokbavétele, olyan magasabb fokú öntudat megszerzése, amelynek révén képessé válunk történelmi jelentőségünk, az életben betöltött funkcionk és kötelességeink megértésére.”<sup>21</sup> Itt

<sup>18</sup> Terracini, U.: Il gruppo dell'Ordine Nuovo nelle lotte del dopoguerra; „Rinascita”, 1971/5. Contemporaneo 15–17.

<sup>19</sup> Croce, B.: „Primi saggi”, Laterza, Bari 1919, 67–68.

<sup>20</sup> Erről lásd Hermann István: „Lukács György gondolatvilága”, Magvető, Budapest 1974, 117–118.

<sup>21</sup> Gramsci, A.: „Marxizmus–kultúra–művészet”. Válogatott írások, Kossuth, Budapest 1965, 189.

kihangsúlyozza az ember kultúráját elsajátító lényként való felfogását, amely hozzájárul létezése tudatának megértéséhez. A kultúra és ezzel összefüggésben az erkölcsi helytállás így válik majd a tudatos és morális *cselekvés előfeltételévé*. Minthogy az ember lényegének ekkor szellemiségét tartja, ezt a cselekvést is szelleminek képzeli el, és azt gondolja, hogy ez az akkori szituációban elegendő is. Ezt a meggyőződését látszott alátámasztani a reformizmus tényekhez rögzült gondolkodásmódja, amely csak a transzformizmus hirdetéséig terjedt ki: ez a reformizmus „nem lát túl a tényeken”. (S. G. 91.) A fiatal Gramsci ezzel szemben tehát az eszmét, az ideált mint célt tételezi, s ami a legfontosabb: a tények és az eszme közötti szakadékot a szellemi aktivitás segítségével kívánja áthidalni. Ezért sem érzi szükségét az olasz társadalmi-gazdasági viszonyok mélyrehatóbb elemzésének. A történetiség mozzanata így háttérbe szorul e kezdeti periódusban, illetve a francia forradalommal való analógiák keresésében merül ki. „Minden forradalmat intenzív kritikai, kulturális behatolási és áthatási tevékenység előzött meg...” – írja.<sup>22</sup> Most a feladat az, hogy a proletariátus kultúrájának előzményeit, a polgári kultúra eredményeit integráljuk és megkülönböztessük a pozitívizmus álkultúrájától, az enciklopédikus tudástól.

Így a kultúra és a tudatosság kifejtése a proletariátuson belül nem öncél, hanem a cselekvés, a forradalom feltétele. De nemcsak a kultúra hat a cselekvésre, hanem az osztálytudatos cselekvés is visszahat a proletárok kultúrájára és öntudatára: az osztályszerű cselekvések sora következtében erősödik a proletártudat. (S. G. 49.) A feladat tehát a kultúra belső és külső megszervezése egyaránt. „A kultúra számára nem csupán szubjektív szervezethez, saját belső énként megszervezése, hanem objektív, külső szervezethez is, terjesztése eszközeinek a megszervezése is” – írja Manacorda.<sup>23</sup> Fontos kiemelni, hogy véleményünk szerint a Sorel-féle spontaneitásnak ebből a szempontból – Paggi és Gerratana véleményével szemben – nincs hatása a fiatal Gramscira: felfogásának már ekkor is lényege a fegyelmezett cselekvés, az aktivitás felelősségének hangsúlyozása.

A fiatal Gramsci tehát a pozitívista-reformista szocialista párti vezetéssel szemben, az idealizmus nagyarányú befolyása alatt az ember, a konkrét egyén tudatosságának és szellemi aktivitásának a kérdéséből indul ki. 1916 végén azonban rájön, hogy nem elegendő bizonyos elméleti elvek, eszmék elsajátítása a sikeres gyakorlathoz, hanem egyre nagyobb szerepet kell kapnia magának a tudatosságot, az erkölcsi helytállást formáló társadalmi aktivitásnak. Az antropológiai, a történeti és a gyakorlati mozzanatokból egyre inkább az utóbbi felé tolódik el a hangsúly felfogásában. Azért is szükség van erre, mert – Engels szavaival élve – „a proletariátus és a kispolgárság között ide-oda hullámzó tömeg” megnyerése sorskérdés volt az olasz szocialisták számára.

„Megváltoztathatatlan természeti törvényeknek engedelmessékedik-e a társadalom? ” – vagy befolyásolható az ember tudatos és morális aktivitásával (S. G. 85.) – teszi fel a kérdést Gramsci, a Citta futura időszakában (1917. február). Az aktivitást a szellemi szférára, a kultúrára leszűkítő felfogását ekkorra némiképp módosítva a gyakorlati cselekvést közelebről is befolyásoló erkölcsi helytállásra teszi át a hangsúlyt. Úgy kívánja befolyásolni a széles néptömegek tudatát, hogy azok saját kötelességüknek tartsák az

<sup>22</sup> Uo. 190.

<sup>23</sup> Manacorda, M. A.: La formazione del pensiero pedagogico di Gramsci 1915–26; „Gramsci e la cultura contemporanea”, II, Editori Riuniti–Istituto Gramsci, Róma 1970, 236.

eszme megvalósítását, kollektíve is akarják az új társadalom megteremtését. Ebben az igyekezetében a fiatal Gramsci nem kevés szempontot merít a „szellemi és erkölcsi reform” Croce-féle interpretációjából, valamint Sorelből, akit az olasz olvasónak a „Réflexions” gondozója – Croce – szintén úgy mutat be, mint moralistát. Az egész morális problematika a háború kellős közepén, a „minden egész eltörött”-periódusában különösen élesen vetődött fel a legkülönbébb irányzatoknál és gondolkodóknál. Megtalálható ez a II. Internacionálé fő teoretikusainak többségénél – pl. Jaurèsnél, Kautskynál stb. –, vagy később a II. Internacionáléhoz nem tartozó Lukácsnál, hogy az egyre inkább megerősödő neokantianizmusról ne is beszéljünk. A szocializmust mindannyian végeredményben erkölcsi elvnek tekintették.

Amikor Gramsci arról beszél, hogy „meg kell gyorsítani a jövőt” (S. G. 86.), akkor az indifferens magatartású tömegek akaratát, történelmi felelősségét hangsúlyozza a történelem formálásában. Rá akarja venni az olasz népet a szocializmus ügye melletti aktív morális kiállásra. A háború csak még fokozta a tömegek passzivitását, s Gramsci belátja, hogy már az erkölcsi helytállás is eredmény a tömegek részéről, hiszen számot vet azzal, hogy a nép „minden értelemben szervezetlen egyének óriási tömege, akik minden eszmeiséghez közönyösek, kívülről minden kollektív cselekedeten, akik visszautasítanak minden felelősséget, mert minden kezdeményezésen kívül állnak”. (S. G. 181.) A proletárok tudatosságát kell általánossá tenni, mert a közönyösség „akarathiány, élősdiség, gyávaság, nem élet – mondja. – Ezért gyűlölöm a közönyösöket. A közönyösség a történelem súlyos terhe. Olyan, mint az úszó nyakába akasztott kő, mint az a mozdulatlan anyag, amelybe gyakran belevész a legnagyobb lelkesedés is, mint az a mocsár, amely körülöleli a régi társadalmat és jobban védi a legerősebb falnál, védőinek kebelénél is, mert iszapos torkával elnyeli a támadókat, megtizedeli és elbátortalanítja őket, s néha kényszeríti támadóit, hogy álljanak el a hős vállalkozástól.” (S. G. 78–79.) A jövő társadalmának megvalósítását tehát ez a közönyösség nagymértékben gátolja: „Az úgynevezett legkisebb erő kifejtés elve, amely a karosszék-kényelem elve, ami gyakran azt jelenti: Nem kell semmit tenni, ez válik népszerűvé.” (S. G. 77–78.)

A fiatal Gramsci ekkor – tévesen – úgy ítéli meg a helyzetet Olaszországban, hogy a szocialista forradalom objektív előfeltételei adottak, s legelőször Olaszországban fogják megvalósítani a szocializmust. Ez most csupán az emberek akaratától függ. A történelemben, véleménye szerint, egy interiorizálódási folyamat ment végbe: „A történelem tényezője kívülről belülré került” (S. G. 85.) – írja. Mindez indokolja a karosszék-politika feladását, a közönyösség kollektív akaratával, a passzivitás aktivitással való felváltását. Hiszen a közönyösök lemondanak aktivitásukról, a történelem formálásáról. Ezeknek „úgy tűnik, mintha a történelem nem lenne más, mint valami óriási természeti jelenség, erupció, földrengés, amelynek áldozatul esik az is, aki akarta, az is, aki nem, aki tudatában volt és aki nem, aki aktív volt és aki közönyös volt” (S. G. 79.) – ezeknek „az élet olyan, mint egy lavina, amit messziről szemlélnék feltartóztathatatlan esésében. Megállapíthatom-e én? kérdezi a homunculus: nem! tehát nem követi az akaratot.” (S. G. 85) Ezzel a felfogással szembeállítja Gramsci saját koncepcióját, amely szerint a társadalmi törvények elsősorban abban különböznek a természeti törvényektől, hogy az előbbieket az ember akarata szerint változtathatja meg, ha bizonyos objektív feltételek a változáshoz jelen vannak. „A természeti törvények, az ál-tudósoknak a dolgok fatális menetéről vallott nézetei helyére az ember kitartó akarata került. (S. G. 85.) Az akarat

történelemformáló szerepének ez a túlhangsúlyozása nem független Bergson és Croce<sup>24</sup> hatásától és véleményünk szerint itt néhányan, mint Mastroianni vagy Romano, jogosan beszélnek bizonyos *voluntarista* tendenciáról, még akkor is, ha az akarat a proletárok közös akarata, amely a tudatosságon alapulna. Hiszen ez még nélküli a „tény” nem pozitívista, de tudományos-marxista ismeretét, és arra van hivatva továbbra is, hogy a tény és eszme közötti szakadékot áthidalja.

Gramsci már ebben az időben tisztán látja, hogy a passzivitás a mindennapi élet szintjén számos tényező eredményeként állt elő. Az aktivitás kibontakoztatásának, a par excellence aktivitás – a morális helyállás megteremtésének – legfőbb gátló tényezőjét a Szocialista Párt vezetőségének reformista politikájában jelöli meg. A történelmi mozzanat abszolutizálása a II. Internacionálé szellemének megfelelően a kapitalizmus automatikus megdőlését, a szocializmus biztos bekövetkezését hirdette, ami nélkülözhetővé tette a tömegek aktív beavatkozását a történelem e szabályos menetébe. Ezzel a felfogással szemben most már Gramsci nem a közvetlen, a Sorel-féle mitikus praxist hangsúlyozza, hanem a tudatos és morális aktivitást. Ennek fontosságát a forradalmi folyamatban maga Lenin is hangsúlyozza<sup>25</sup> és kiemeli a fegyelmezett, szervezett aktivitás hatását a mozgalomra. A fiatal Gramsci azonban Lenin műveit ebben az időben még nem ismerte, így a politikai aktivitást eltúlzó Sorelben találja meg elméleti forrását. Hangsúlyozzuk azonban, hogy ez Sorelnek a „termelők morálja”-felfogásához, tehát az erkölcsi cselekvést kihangsúlyozó morális oldalhoz való kapcsolódást jelenti. Sorelben Gramsci sohasem értékeli a mitikus praxist – mert amikor Gramsci majd 1919 után praxisról beszél, azt már Labriola, Marx és Lenin, valamint az oroszországi események határozzák meg. Gramsci sohasem fogadja el Sorel értelmiség-ellenes felfogását, s mindig az értelmiség fontosságáról ír.<sup>26</sup> A Gramsci-féle aktivitás tehát fiatalkori munkásságában nem praxis még, csak a későbbiek során válik azzá. Csupán az ember elméleti lehetőségét jelenti a történelem átformálására mindenféle ökonomista felfogással szemben.

Ebben az időben a fiatal Gramsci már név szerint is bírálja a Szocialista Párt vezetőit, például C. Trevest, a „pozitívista fatalizmus játékszerét”, aki szerint „a (történelmet) meghatározó tényezők az embertől és akaratától elvont, érthetetlen és abszurd társadalmi energiák”. (S. G. 84–85.) Igazat kell tehát adnunk L. Pagginak, aki Gramsci fiatalkori felfogásának elemzésekor ezt mondja: „Úgy látszik, még egyszer megállapíthatjuk, hogy a közül a két momentum közül, amely során párhuzamosan kifejlődik Gramsci marxizmusa, azaz az immanentisztikus felfogás és a történelem szubjektív oldalról történő felfogása közül a második az, amelyhez mindig vissza kell menni, hogy gondolatának legeredetibb és legautentikusabb oldalát megtaláljuk.”<sup>27</sup> Ez jelenti tehát a szubjektum történelemformáló szerepének kiemelését, amin a „praxis talpraállítása” után felépül majd Gramsci marxizmusa. Amikor teljesen nem osztja az idealizmus felfogását sem, rendkívül

<sup>24</sup> Inkább Croce, mint Bergson felfogása hatott Gramscira, hiszen Bergson akaraton irracionális szellemi cselekvést ért, míg Croce immanensen értelmezte azt és az ember lényegének tartotta. Lásd Croce, B.: „Eszétika”, id. kiad. 55.

<sup>25</sup> Ebből a szempontból a nagyhatású „Mi a teendő?” különösen figyelemreméltó. „Valóban, eddig, úgy hiszem, még senki sem vonta kétségbe, hogy a mai mozgalom ereje a tömegek (és főleg az ipari proletariátus) öntudatra ébredése, gyengesége pedig a forradalmár vezetők tudatosságának és kezdeményező képességének elégtelensége.” Lenin: Mi a teendő? ; LÖM 6, 26.

<sup>26</sup> Lásd erről Badaloni, N.: „Il marxismo di Gramsci”, Riuniti, Róma 1975.

<sup>27</sup> Paggi, L.: „Antonio Gramsci e il moderno Principe”, I, Riuniti, Róma 1970, 28.

nagy érdeme az ökonomizmustól, a naturalisztikus történelemfelfogásoktól való következetes elkülönülése. Fiatalkori írásairól ezt írja Togliatti: „Már a marxista elmélet ezen első megfogalmazásaiban, ahogy azt Gramsci felfogta, a nagy újdonság abban áll, hogy felülmúlta azokat a torzításokat, aminek az ki volt téve. Nincs abban helye sem a pozitivisták durva metafizikus naturalizmusának, sem a banális gazdasági determinizmus fatalisztikus babonáinak.”<sup>28</sup>

A történelmi mozzanatot az 1917-es orosz események hatására tovább már nem mellőzhette elméletében. De ez nemcsak a historicizmusát erősíti és alapozza meg, hanem kihatással van egész emberfelfogására, a tudatos és morális aktivitás egész éddig kifejtett koncepciójára. Ezért jelez az Októberi Forradalom fordulópontra a Gramsci-féle felfogásban is.<sup>29</sup>

Kezetben ez a fordulat nem látszik, hiszen az orosz forradalomban saját elméleti koncepciójának megvalósulását látta. A gyér forrásokra támaszkodva úgy véli, hogy a kulturálisan és tudatosan felkészült tömeg aktivizálása hozta mozgásba a társadalmat, s ebben nem is annyira az új hatalom megteremtése volt az igazi eredmény, hanem az új erkölcsi tudat megteremtése. Az orosz forradalom „nemcsak hatalmat váltott fel hatalommal, hanem szokást szokással, új erkölcsi légkört teremtett, létrehozta a szellem szabadságát a testi felszabaduláson túl”. (S. G. 107.) (Lukács és a többiek is saját felfogásuknak megfelelően értelmezték az eseményeket.) A fiatal Gramsci főleg azt emeli ki, hogy az orosz forradalom nem volt jakobinus jellegű. (S. G. 123.) A jakobinizmust ugyanis népellenesnek, messianisztikusnak tartja, amely az eszmét terrorisztikusan igyekszik megvalósítani.<sup>30</sup> Lenin szerepét is ebben a perspektívában ítéli meg: „Leninnek a szocialista forradalomban nem a Babeuf-féle sors jutott. Gondolatait tevékeny erővé tudta tenni a történelemben.” (S. G. 124.) Kétségkívül itt lényeges eltérés van a fiatal Gramsci és Lenin álláspontja között, hiszen tudjuk, Lenin a jakobinizmust szükséges mozzanatként tartotta a szocialista forradalom számára. A fiatal Gramsci antijacobinizmusa csak majd 1921-ben fog megváltozni, de az erőszakot mindig is az új állam megteremtésének egyik elemeként értelmezte.<sup>31</sup>

Különös nosztalgiával nézett Oroszország felé, ahol a „karosszékek ellenségei, a maximalisták” megvalósították a forradalmat. Ebből azt a következtetést vonta le, hogy „a történelem legnagyobb faktora nem a pusztán gazdasági tény, hanem az ember, az emberek társadalma, embereké, akik közelednek egymáshoz, megértik egymást s ezen kapcsolataikon át kifejlesztik a kollektív, társadalmi akaratot, megértik a gazdasági tényeket, meg tudják azokat ítélni és hozzá tudják igazítani akaratukhoz, mígnem ez válik a gazdaság hajtóerejévé, az objektív valóság formálójává”. (S. G. 150.) Ez újabb alkalmat ad neki, hogy támadja a tudományos, szcientista társadalomfelfogásokat. Tulajdonképpen a szcientizmus, Marx és Engels betűje szerinti koncepciók, és az ökonomizmus, a

<sup>28</sup> Togliatti, P.: „Antonio Gramsci”, id. kiad. 125.

<sup>29</sup> A szocialista mozgalom többsége számára kiemelkedő dátum ez, gondoljunk csak Lukácsra, Korschra vagy Sorelre. Gramsci vonatkozásában ezt emeli ki Kis Aladár „Olaszország története 1748–1968” (Akadémiai, Budapest 1975) c. könyvében.

<sup>30</sup> Erről lásd Portelli, H.: Jacobinisme et antijacobinisme de Gramsci; „Dialectiques”, 1974/4–5. (Spécial Antonio Gramsci), 28–43.

<sup>31</sup> Így van ez még a „Börtönfüzetek”-ben is. Ezt mutatja ki Buci-Glucksmann, Ch. „Gramsci et l'État” (Fajard, Párizs 1975) c. könyvében.

gazdasági harc mindenhatóságát hirdető szocialisták ellen írta „Forradalom a 'Tőke' ellen” című híres írását (1917). Ebben helyesen fejt ki, hogy a háború módosította a történelem „normális” menetét és ezért a történelmi gyakorlatban az elmélettel bizonyos mértékig szemben lehetett kivitelezni a forradalmat, ami „normális” körülmények között sokáig tartott volna. Ebben volt kiemelkedő szerepe a történelem szubjektumának és e szubjektum aktivitásának. A késői Lukács ugyanezt hangsúlyozza.<sup>32</sup> A fiatal Gramsci azonban az aktivitás tudatosságát túlhangsúlyozza (a fiatal Lukáccsal együtt), s például kijelenti, hogy „az orosz nép ezeken a nehézségeken a gondolat segítségével haladt túl” (S. G. 152.), ami kétségkívül tévedés. Lenin a politikai aktivitás primátusa mellett ekkor nem hangsúlyozza a kulturális vagy az erkölcsi helyzetállás kérdését, hanem ezeket a politikai aktivitásnak rendeli alá. A szocializmus építése során azonban a kulturális forradalom problémája már fokozottabban érdekli. Közismert ez a megállapítása: „Ellenfeleink nemegyszer mondták nekünk, hogy esztelen dologra vállalkozunk, amikor olyan országban akarjuk a szocializmust megvalósítani, amely nem áll elég magas kulturális színvonalon. De tévedtek, mert mi nem arról a végéről kezdtük a dolgot, ahogy az elmélet szerint (mindenféle vaskalaposok elmélete szerint) kellett volna, s a politikai és a szociális átalakulás nálunk, mint kiderült, megelőzte azt a kulturális átalakulást, azt a kulturális forradalmat, amelyhez most mégiscsak elérkeztünk.”<sup>33</sup> Az ifjú Gramsci nem vaskalapos, aki Marxot dogmatikusan, messianisztikusan fogta volna föl („Marx nem írt doktrinácskát, nem messiás . . . nemcsak tudós, cselekvő ember is”), de már ekkor látja, hogy a kulturális aktivitás és a morális cselekvés a szocializmus lényegéhez tartozik. A történelem e két ellentétes irányból való levezetése, véleményünk szerint, megadja Lenin és Gramsci marxizmusának sajátosságát.

Az orosz forradalommal robban tehát be elemi erővel a fiatal Gramsci felfogásába a történelem maga. Már a háború is rádöbentette, hogy nem elég az aktivitást elgondolni, hanem a történelemben konkrétan is tenni kell. Ekkor fogalmazódik meg benne a konkrét történelmi gondolkodás szükségességének igénye. „A történelmi módszert be kellene vezetni minden tudomány tanulmányozásába, mert kiszélesíti az agyat és konkrét gondolkodást alakít ki, nem pedig absztrakt, dogmatikus és fecsegő mentalitást.” (S. G. 135.) A történetiség, „a jelenkori olasz történelmi valóság” elemzésének mozzanta azért is fontos, mert a proletariátus aktivitása anélkül nincs elméletileg megalapozva. A torinói helyzetet elemézve rájön, hogy a kultúra megszervezése, kulturális szervezetek felállítása nagymértékben erősítené a tömegek tudatosodását és cselekvését. (S. G. 144.) Az osztályharc gazdasági, politikai formája mellett nagy fontosságot tulajdonít a kulturális téren vívott osztályharcnak is. Ez az intenzív tenniakarás a reformizmus tétlenségével szemben az ún. intranszigiens csoportosulás támogatásához vezet el. „Az intranszigienség nem tétlenség, mert kényszerít másokat a mozgásra, a cselekvésre.” (S. G. 235.) Az osztályharcba, a történelmi mozgásokba való intenzívebb bekapcsolódási periódusa kezdődik ekkor, hiszen társai nagyrészt katonák, s így őrá marad az ifjú szocialista mozgalom számos teendője. Ez pedig elméleti síkon is befolyással lesz rá.

A kultúra egyre inkább a proletárkultúrát is meghatározó marxizmussal azonosul a fiatal Gramsci felfogásában. Marx elméletének pedig lényege a cselekvés hangsúlyozása.

<sup>32</sup> Lukács, G.: „Conversazioni”, De Donato, Bari 1973, 172.

<sup>33</sup> Lenin: A szövetkezetekről; LÖM 45, Kossuth, Budapest 1975, 175.

Ezt emeli ki az olasz szocializmus „régí gárdájának” egyik vezetőjével, Treveszel szembeni polémiájában: „Treves Marx doktrínáját külső sémára redukálta, természeti törvényre, amely fatálisan, az emberek akaratán, egyesített aktivitásukon, az ezen aktivitás által kifejtett társadalmi erőknél kívül érvényesül . . . Marx doktrínája így a proletariátus tétlenségének doktrínájává vált.” (S. G. 154.) A fiatal Gramsci szemére veti a reformizmusnak, hogy nem veszi figyelembe azt a történelmi változást, ami Európában Marx és Engels halála óta végbement. Így állt elő az a paradox helyzet, hogy a Marxhoz látszólag jobban ragaszkodók reformistákká válnak, míg a látszólag kevésbé ortodoxok – mint Lenin, vagy éppen Gramsci – a marxizmus *alkotó* továbbfejlesztését hajtják végre.

1918 elején a fiatal Gramsci az idealizmus felől közelítve egyre közelebb kerül a marxizmushoz. Az ember tudatosulása, a proletárkultúra kialakítása – amely személyiségük szabad kibontakozását hozza magával –, valamint a történelem konkrét mozgásának vizsgálata – ami ekkor csak felismerés még – mind azt szolgálják, hogy a proletariátus aktivitása megalapozott és eredményes legyen. Így kap *központi* szerepet az aktivitás kérdése e fiatalkori munkásságában. „Csak amikor már hozzászoktunk a logika minden nehézségéhez, eszme és eszme, gondolat és tett közötti minden összetartozás megértéséhez, akkor mondhatjuk, hogy igazán mi vagyunk, hogy igazán felelősek vagyunk tetteinkért, mert csak akkor tudjuk előrelátni valószínű visszahatását minden cselekedetünknek a társadalmi és gazdasági környezetben” – mondja. (S. G. 175.) Fontos megjegyezni, hogy már ekkor világosan elutasítja egyrészt a reformizmust, s az ezzel együttjáró ökonomizmust<sup>34</sup>, másrészt a szindikalizmust, a politikai messianizmust. Annyira lényege ez utóbbi például gondolkodásának ebben az időben, hogy szinte biztosak vagyunk: néhány Gramscinak tulajdonított és az erőszakot, az erőt hirdető cikk nem az ő tollából való, filológiailag és filozófiailag nem illeszthető be munkásságába.<sup>35</sup> Elutasítja a „vad állami fegyelmet”, ami a humanizmus, az autonómia és a szabadság, egyszóval az emberi cselekvés kibontakozásának gátja. (S. G. 195.) Figyelemre méltó momentum gondolkodásában az, hogy egyre határozottabban belátja az idealista történelefilozófia elégtelenségét. Fellep V. Morello ellen, aki az orosz forradalmat a tolsztojanizmus megvalósulásának tartja, és azzal magyarázza, hogy „az igazi orosz lélek nem bírja ki a rosszat”. (S. G. 179.) Bírálja M. Barrèst is „gyakorlati tevékenykedéssel szembeni antipátiája” miatt, azért, mert a „tisztá szellemiséget és a tiszta érzelmi elemet” hangsúlyozza. (S. G. 192.)

A történelem konkrét ismeretén alapuló aktivitás *célját* keresve ezt mondja Gramsci: „És a cél nem tény, hanem eszme, amely tényeken keresztül realizálódik. (!) Forradalmi cél a szabadság, ami olyan egyének spontán szervezettsége, akik azért fogadnak el egyfajta fegyelmet, hogy legadekvátabb és legmegfelelőbb módon találják meg a szükséges eszközöket az emberiség szellemi haladásához, ami azonos az egyén legmagasabb kifejlődésével, minden egyénével, amit magukból az egyénekből autonóm módon kapunk meg.” (S. G. 200.) Hegeli és crocei terminológiai reminescenciákon túl világosan látszik már az a törekvése, hogy a társadalmat okozódási sorokban fogja föl, ahol az eszköz kiválasztás a cél realizálásának előfeltétele. Ehhez szükséges a citoyenek kezdeményezése, cselekvése.

<sup>34</sup> Az ökonomizmus elleni harc L. Paggi szerint Gramsci gondolkodásának vezérfonala. Lásd Paggi, L.: „La teoria generale del marxismo in Gramsci” Annali Feltrinelli 1973, Milánó 1974, Feltrinelli, 1366.

<sup>35</sup> Gondolunk itt elsősorban „Wilson e i massimalisti russi” (S. G. 183–186.), valamint „Fiorisce l’illusione” (S. G. 258–260.) c. „cikkeire”.

Ebben azonban továbbra sem nélkülözhető a moralitás, amely most már a fiatal Gramscinál tudatosan is Kanthoz kapcsolódik. Kantnál – írja – „a gondolat tetté válik és igyekszik megvalósulni a hétköznapi gyakorlatban. Az embereket az erkölcsi doktrínában úgy tekintik, mint ténylegesen cselekvőket, mint akik közvetlenül is felelősek azokért a következményekért, amit tevékenységük vált ki az emberi társadalom életében.” (S. G. 205.) Egyre inkább arra törekszik, hogy anyagi változásokat hozzon létre a proletariátus aktív cselekvésére a társadalomban. Ezt azonban csak mint szervezett, egységes pártba tömörült erő képes véghezvinni: „Minél erősebb a Szocialista Párt – írja – , annál hatásosabb lesz cselekvése a mentális tunyaság felett, annál energikusabb lesz a burzsoá politizálgatás dilettáns hangoskodóinak likvidálása.” (S. G. 237.) A társadalmi valóság jobb megismerése érdekében, a népi morál és mentalitás formálása szempontjából ekkor kezdi a ponyvaregényről folytatott vizsgálódásait, amit még a „Börtönfüzetekben” sem hagy abba, valamint ekkor kezd különösebben érdeklődni az olasz társadalom szerkezete iránt, azon belül is a Dél kérdésével, a parasztság helyzetével, osztályszolidaritásának fokával, kulturális szintjével foglalkozik.

A történelem dialektikus és materialista megközelítése a fiatal Gramsci számára egyre inkább igénnyé válik: „A szocializmus filozófiája arra tanított, hogy a történelemben az események lényegét, szellemi és gazdasági szükségszerűségüket keressük.” (S. G. 262.) A történelem tehát immanens szükségszerűség, amely szellemi és anyagi objektivációkból, a múlt által meghatározott együttélési formákból tevődik össze. A történelem határozza meg az adott kor eszméit is: „A gondolat tehát – bár szabad – ugyanakkor meghatározott is, pontosabban a történelem által meghatározott.” (S. G. 260.) A proletárok kultúráját emelni kell, el kell mélyíteni a „historicista filozófia” tanulmányozását részükről azért, hogy „képesek legyenek a politikai és gazdasági aktivitás kezdeményezőivé válni”. (S. G. 268.) A kulturális aktivitás tehát a proletariátus „speciális aktivitásává” változott felfogásában, aminek fontos, de nem kizárólagos szerep jut: csak *megindítja* az osztályharc minden területén folyó konfrontációt. Ez tehát nem csupán gazdasági harcot jelent, hanem „a gyakorlati és szellemi aktivitás minden fajtájának” bevetését, hiszen az okozódási sorokat csak a sokirányú behatás képes határozott, akart irányba terelni. A történelmet annál inkább lehet „csinálni”, minél szélesebb tömegek vesznek részt a mozgalmakban, úgy mint Oroszországban, ahol „kezd megvalósulni a kormányzottak egyetértésével működő kormányzás”. (S. G. 269.) Itt beszél a fiatal Gramsci először a *konszenzus* történelmi jelentőségéről.

Az I. világháború befejezésével a fiatal Gramsci már túljutott azon, hogy a szocializmust csak kulturális vagy csak erkölcsi kérdésként fogja fel, mint pl. nálunk az egész Vasárnapi Kör, élén Lukácssal. Egyezik azokkal abban, hogy az öntudat és a *praxis* kérdését épp ebben az időben kezdi újból hangsúlyozni, de mint a politikai perspektíván belüli feladatokat. „A konkrét probléma ma, a társadalmi katasztrófa tetején, amikor az egész felbomlott és minden önkényes hierarchia véglegesen megdőlt – az, hogy segítsük a munkásosztályt a politikai hatalom megszerzéséhez, az, hogy tanulmányozzuk és keressük az adekvát eszközöket ahhoz, hogy az államhatalom átruházása minimális vérontással járjon, hogy az új kommunista állam a forradalmi terror egy rövid periódusa után, széles körben megvalósuljon.”<sup>36</sup> A fiatal Gramsci tehát már 1919 elején – még a Magyar

<sup>36</sup> Gramsci, A.: „Scritti politici”, Riuniti, Róma 1973, 239–240.

Tanácsköztársaság előtt — a politikai cselekvés fontosságát hangsúlyozta, de ellenezte a terrort, az erőszak alkalmazását.

Témánk szempontjából igen fontos, hogy a szellemi aktivitást 1916–17-ben felváltó tudatos és morális aktivitást a marxizmus intenzívebb tanulmányozása, a háború és nem utolsósorban az Októberi Forradalom, a torinói munkásmozgalom hatására 1919-ben határozottabban kezdi a praxis fogalmával helyettesíteni. Ez a marxizmus totalitásának gyakorlati mozzanatában fő szerepet játszó politikai cselekvésnek válik majd a szinonimájává Gramscinál. Ez biztosítja ugyanis a legközvetlenebb kapcsolatot, persze az antropológiai és a történeti mozzanat figyelembevételén keresztül, az elmélet, azaz a marxizmus és a megváltoztató társadalmi gyakorlat között. Az a probléma foglalkoztatja már ekkor, amit Marx így fejezett ki: „az elmélet is anyagi hatalommá válik, mihelyt a tömegeket megragadja”<sup>37</sup>

Lukács így ír a marxizmus akkori világhelyzetéről: „Igaz, a nagy forradalmi válság, amely az első világháborúból és a szovjet köztársaság létrejöttéből fakadt, a marxizmusnak a szociáldemokrácia elpolgáriásult hagyományaitól el nem torzított, új, friss tanulmányozására ösztönzött”<sup>38</sup> — s ezekhez a kísérletekhez sorolja saját munkásságát és többek között Gramscit is. Ennek az újszerű marxizmus-interpretációnak számos buktatója volt. Gramsci ezeknek az elkerülését az „Ordine Nuovo” időszakában, „a szerkesztői államcsíny” után írt munkáiban már megkísérli, s 1923–24-re letisztázza magában. Ezek jelzik gondolkodásának további fordulópontjait, amelyek a történelemformáló praxis értelmezésében is új szempontokat, eredményeket hoztak.

### III. A MARXIZMUS ALKOTÓ FELFOGÁSA

A fiatal Gramsci filozófiájának különös jelentőséget kölcsönöz az a momentum, hogy tulajdonképpen Marx, Engels és Lenin ökonomizmus ellenes vonalát viszi tovább. Mindig is ellene volt — kezdetben éppen a Croce-féle koncepció elfogadása segítette ebben a törekvésében —, hogy lebecsüljék az ember, a nép szerepét a történelem alakításában. Ezt pedig sohasem absztrakt módon, hanem konkrétan, az olasz viszonyok szempontjából vizsgálta. A marxizmust kezdettől fogva a „cselekvés vezérfonalának” tartotta, amit főként a háború és az orosz forradalom hatására megváltozott körülmények között kell megvalósítani. Azt az utat kereste, amellyel a konkrét helyzetben realizálható lett volna az *ember*, az ember *cselekvése és történelemformáló* aktivitása, s ebből a gyakorlati igényből kiindulva bírálta a reformizmust és az ökonomizmust és igyekezett újraalkotni a marxizmus totalitását. Egész életében arra törekedett, hogy megvalósítsa elmélet és gyakorlat viszonyát.

A fentebb vázoltak alapján szükség van arra, hogy már a fiatal Gramsci felfogását is elkülönítsük a marxizmussal kapcsolatban levő olyan koncepcióktól, amelyekkel a felszíni hasonlóság alapján azonosítják. Ez azért is fontos feladat, mert ezzel elérhető fiatalkori munkássága sajátosságainak a kimutatása, marxizmuson belüli sajátos helyének kijelölése, ami egész koncepciója eredetiségének alapját megadja.

<sup>37</sup> Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés; MEM 1, Kossuth, Budapest 1957, 384–385.

<sup>38</sup> Lukács György: „A társadalmi lét ontológiájáról”. Történeti fejezetek, I, Magvető, Budapest 1976, 300.

A fiatal Gramsci nem tartozik azok közé, akik *eltülozzák a praxis* jelentőségét a marxizmuson belül s így végeredményben azon kívülre kerülnek. A marxizmus totalitásának a praxis oldaláról történő megbontását Sorel végzi el, s az ő hatására sokan elfogadták ezt az értelmezést. Ha a fiatal Gramscit is az ún. „praxisfilozófusok” közé sorolnánk, nehéz lenne felfogását elkülöníteni a tizes évek Mussoliniétől, aki a szocialista párton belül szintén a Sorel-féle vonalhoz kapcsolódik és a praxis fontosságát emeli ki. A különbség azonban alapvető, hiszen Mussolini rajongva tiszteli Sorelben az erőszak prófétáját, míg a fiatal Gramsci humanista beállítottsága ezt teljességgel elutasítja. Akkor egyáltalán nem is csatlakozott volna Sorelhez? Nem erről van szó, hanem arról, hogy a Lenin által „ismert zavarosfejű”-nek titulált Sorelnek *melyik* felfogásához kapcsolódik a fiatal Gramsci. Tudjuk, a „szellemi és erkölcsi reformot” követelő moralistához csatlakozott, amit Crocéval ötvözött s így kapta a proletariátus aktivitása fontosságának formuláját. A fiatal Gramsci felfogása elkülönül a baloldali „praxisfilozófia” Lukács-féle változatától is, akire szintén erősen hatott Sorel.<sup>39</sup> A demiurgosszá tett osztálytudaton alapuló praxis messianisztikus felfogásával állunk itt szemben, amit nagymértékben befolyásolt az, hogy a kulturista indulású Lukács hirtelen a Magyar Tanácsköztársaság viszonyai között találja magát. A fiatal Gramsci esetében pedig csak a forradalmi mozgalom előkészítéséről van szó. Ugyanakkor Gramsci erősen immanens történelemfelfogást örökölt Crocétól, majd Marxtól ahhoz, hogy a praxis mitizálásától várta volna a valóság megváltoztatását. Szokás Lukácsot, Gramscit és Korschot „praxisfilozófusoknak” tekinteni. A magunk részéről úgy véljük, hogy a fiatal Gramsci hovatarozásával kapcsolatban további megerősítések vagy cáfolatok szükségesek. Nincs kapcsolat tehát Gramsci és Lukács között? De igen, van – csak az nem a praxis mitikus felfogása. Hanem például az ember-problematika kiemelt kezelése, a morális probléma hangsúlyozása, az ökonomizmus elleni harc stb. Ennél azonban sokkal több az azonosság Lukács „Ontológia”-ja és Gramsci „Börtönfüzetei” között, amire most nem térhetünk ki. Csak annyit, hogy a „Börtönfüzetek”-ben Gramsci saját felfogását „filosofia della prassi”-nak nevezte, ez azonban nem szabad hogy megtévesszen senkit, hiszen ez *nem* „praxisfilozófia” a szónak abban az értelmében, hogy az a marxizmust a praxisra szűkítette volna le. Épp ellenkezőleg. Bizonyos újbaloldali irányzatok, mint pl. a zágrábi Praxiskör<sup>40</sup> előszere-ttel hivatkozik Gramscira mint „praxisfilozófusra”, akiben ezen túl még az ifjú Marx szubjektumra koncentrált felfogását véli felfedezni.

Ezzel szemben még a fiatal Gramsci felfogását sem lehet úgy értelmezni, véleményünk szerint, mint a marxizmus humanizálását, hiszen már utaltunk rá, hogy mindenféle szentimentális történelemfelfogást elutasított, s tisztában volt az osztályharc minden következményével is. *Nem absztrakt emberfelfogást* dolgoz ki, hanem a szubjektum történelmi aktivitásának kérdését dolgozza fel, amely hasonlóságot mutat a Mondolfo-féle koncepcióval.<sup>41</sup> Mondolfo azonban megreked a szubjektum elvont, eszmei aktivitásának hirdetésénél, amiből az következik filozófiájában, hogy a történelmi változások mechanikusan következnek be a társadalomban. A mechanikus társadalomfilozófia elleni polémia

<sup>39</sup> Lukács György: „Történelem és osztálytudat”, Magvető, Budapest 1971, 696.

<sup>40</sup> Lásd például Kosik, K.: Gramsci et la philosophie de la praxis; „Praxis”, 1967/3, 328–332.

<sup>41</sup> Pogatschnig, M.: Critica al determinismo, centralità del soggetto e „spettro del materialismo”; Mondolfo, R. „Aut Aut”, 1974/141, 108–125.

Gramscinál azonban konstans elem. A fiatal Gramscinak ezt a kezdetben ösztönös, illetve adott, később egyre tudatosabban vállalt szubjektumból való kiindulását főleg az újbóloldal igyekszik a maga felfogásának alátámasztására felhasználni. Ebben az igyekezetükben gyakran hivatkoznak a *Critique de la raison dialectique* Sartre-féle szubjektum-felfogására mint a szubjektum helyes, „marxista” koncepciójára.<sup>42</sup> Alapvető különbség azonban a két felfogás között az, hogy míg Sartre a marxizmuson kívülről igyekszik bevinni az antropológiát a marxizmusba, addig Gramsci a marxizmusban *meglevő* antropológiai mozzanatot igyekszik rekuperálni úgy, hogy közben nem szubjektivizálja az embert, hanem kimutatja, milyen konkrét, politikai feladatot jelent számára a „történelem szubjektuma” funkció. Helyesen hívja fel a figyelmet Badaloni arra, hogy Gramscinál az ember mindig konkrét embert jelent, a termelőerők szubjektív oldalát.<sup>43</sup> Ezért nem fogadható el például a F. Ormea-féle Gramsci-interpretáció, ami szerint a „történelem teremtője” Gramsci értelmezésében egészen közeli kapcsolatot mutat a Teilhard de Chardin-féle emberkonceptióval, amelyben az ember a világmindenség fejlődésének csúcsa, „levés egy fejlődőben levő világban”.<sup>44</sup> Amikor ugyanis arról beszélünk, hogy miként értelmezte a fiatal Gramsci a történelem factum-jellegét, nem szabad elfeledkeznünk, hogy már ebben az időben arra törekszik, hogy a marxizmus totalitásának három mozzanatát ne szakítsa el egymástól.

Végül pedig a fiatal Gramsci felfogása már elkülöníthető azoktól a Marx-értelmezésektől, amelyek a *történelem „csinált” jellegét* Marxra hivatkozva *tagadják*, s végeredményben ezzel a szcientizmus felfogását elevenítik fel. Althusser szerint a szubjektum a burzsoá filozófia alapvető kategóriája, s mint ilyennek nincs helye a marxista filozófiában. Mi az ember? – ezt a kérdést a marxizmus fel sem vetheti, mondja Althusser.<sup>45</sup> Ebből egyenesen következik szerinte, hogy a történelemnek, a szó filozófiai értelmében, nincs alanya és célja, hanem csak motorja, s ez nem más, mint az osztályharc. Véleményünk szerint azonban ezzel a felfogásával Althusser bizonyos értelemben a marxizmuson, de a dialektikán teljesen túljutott. Itt ugyanis a hajtóerő nélküli perpetuum mobile feltalálásáról van szó, amelynek legnagyobb fogyatékosága éppen a Marxnál, Engelsnél és Leninnél *meglevő* antropológiai és gyakorlati mozzanatok kiiktatása a történelemből. Így maga a történelem is csak mechanikusan, az ökonomizmus alapján magyarázható, ami ellen már a fiatal Gramsci is felvette a harcot. Helyesen mondja Togliatti: „Ha nem is mindig világosan kifejtve, de alapvető igénye az volt, hogy a szocializmusnak a történelem és a világ általános képével racionális alapot adjon, amely világban az emberek tudatos harcának és szervezett cselekvésének megvan a maga helye, mint a tudatosság és szabadság kifejeződéseinek, s hogy az emberek ne legyenek egy automatikusan lezajló folyamatnak másodlagos jelenségei.”<sup>46</sup>

<sup>42</sup>Fernani, F.: Soggettività e materialismo in Sartre; „Aut Aut”, 1973/136–137, 70–79.

<sup>43</sup>Badaloni, N.: „Il marxismo di Gramsci”, Riuniti, Róma 1975.

<sup>44</sup>Ormea, F.: „Gramsci e il futuro dell’uomo”, Coines Edizioni, 1975.

<sup>45</sup>Althusser, L.: Est-il simple d’être marxiste en philosophie? ; „La pensée”, 1975/183, 3–31.

<sup>46</sup>Togliatti, P.: „Antonio Gramsci”, id. kiad. 123.

## A FRANCIA EGZISZTENCIALIZMUS ÉS A ZENE\*

HARSÁNYI ISTVÁNNÉ

A köztudatban ma az „egzisztencializmus” fogalma egyet jelent a francia egzisztencializmussal. Ezen olyan irányzatot értenek, melynek filozófiai nézetei művészi alkotásokban – regényekben, drámákban – jutnak kifejezésre. Kétségtelen, hogy a francia egzisztencialisták filozófiája erősen művészi jelleget ölt. Erre legjelentősebb képviselői – Sartre és Camus – tudatosan törekednek is, hiszen Sartre az egzisztencializmus mai jellegét a következőkben foglalta össze: „Azt hiszem, hogy az egzisztencializmus ma drámai műfaj. Ma már nem az a feladata, hogy szemlélje a mozdulatlanlanságát azoknak a szubsztanciáknak, amelyek olyanok, amilyenek, sem pedig az, hogy megtalálja a jelenségek egymásutánjának szabályait. Az emberről van szó – ő egyszemélyben a mozgató és mozgott személy –, aki létrehozza és eljuttatja a drámát, átéli helyzetének ellentmondásosságát, még azt is, hogy személye szétrobban, vagy konfliktusai megoldódnak. Manapság a színdarab . . . a legalkalmasabb a cselekvő ember . . . megmutatására.”<sup>1</sup>

Az egzisztencializmus filozófiájának egyes reprezentatív képviselői tehát egyben művészek is, ezért tudatosan fordulnak az esztétika kérdései felé. Másrészt viszont, mint filozófusok, filozófiájuk központi problémájának megoldását – mint a továbbiakban látni fogjuk – a művészetre hárítják át. Így náluk a filozófia és a művészet kölcsönösen feltételezi és kiegészíti egymást.

Camus és Sartre művészetfelfogásában egyrészt a romantika hatása érezhető, másrészt igen nagy szerepet kap a husserli fenomenológia (illetve ennek az egzisztencializmus szempontjából átvértékelt, szubjektivizált változata) is. Az előző abban nyilvánul meg, hogy a világ és az én intuitíve történő megismerésében a művészet mindkettőjüknél kiemelt szerephez jut. A világ abszurditása, s benne az abszurd ember lényegének, vagyis az abszurd létezés értelmének felismerése, s az abszurditás feloldása: szerintük ez a művészet feladata. Camus a „Sziszfusz mítosza”-ban helyeslően idézi ezzel kapcsolatban a következő nietzschei gondolatot: „A művészet és csak a művészet, miénk a művészet, hogy meg ne haljunk az igazságtól”.<sup>2</sup> A romantika hatása másrészt abban is megnyilvánul, hogy elfogadják a művészetek hierarchikus sorrendjének elméletét, s így a jénai romantikusok „tisztá zene” felfogása uralkodik zeneelméletükben,<sup>3</sup> amely Sartre és Camus munkásságában egyfajta sajátos, zenei vonulatot eredményez.

\*Műhelymunka. Kísérlet a francia egzisztencializmus és a zene összefüggésének kifejtésére.

<sup>1</sup> Interjú! Nagy írók műhelyében. Európa. 40.

<sup>2</sup> „Mai nyugati filozófia”. Egzisztencializmus, Szöv. gyűjt. Tankönyvkiadó, 1967. 238.

<sup>3</sup> L. pl. Camus: Sziszfusz mítosza uo. 241. – Sartre: „A műalkotás”, L'Imaginaire Gallimard, 1940. Idézi Kőpeczi: „Az egzisztencializmus”, Gondolat, 1965, 225–260.

A romantikus értékrenden kívül azonban egy másfajta hierarchia is megtalálható Camus és Sartre művészetfelfogásában. Ez az értékrend a heideggeri egzisztencializmus és a fenomenológia hatását tükrözi, amely szerint az emberi lét autentikus megnyilvánulása az irodalom. Új vonás viszont ehhez képest az, hogy a II. világháború után meghirdetik az „engagement” irodalmat, s ezzel mintegy még intenzívebben hangsúlyozzák az irodalomnak a művészetek közötti dominanciáját, hiszen az elkötelezettség fogalma kizárólagos privilégiumává válik az irodalomnak. Ebben az értékrendben a hierarchia csúcán az irodalom helyezkedik el, míg a zene – ez a szerintük misztikus ködbe burkolt művészet – kívül esik a hierarchián.

A fenomenológia azonban – ezen túlmenően – több új vonással gazdagítja Kierkegaard és – a német egzisztencializmustól eltérően – a francia egzisztencialisták művészet-felfogását.

A fenomenológiai módszer az egyéni tudatot állítja szembe a dolgok (és emberek) kaotikus halmazával. Az egyéni tudat az, amely ebben a káoszban az intencionalitás révén rendet, tárgyiasságot, objektivitást teremt. Ezért a művészetet általában véve újat alkotásnak, teremtésnek tartják, melynek „alapanyaga” maga a tárgyi valóság. Ez a felfogás látszólag újat hoz a kierkegaard-i vagy a jaspersi-i művészetfelfogáshoz képest, hiszen a művészetet nem valamiféle őserő megnyilvánulásának vagy a transzcendens titokzatos „chiffre”-jének tekinti. Sartre és Camus kerülni próbálja a misztikumot, de ez a merőben szubjektív idealista művészetkoncepció azonnal irracionálissá és misztifikálttá válik, mihelyt a zeneművészetről beszélnek.

A művészi teremtés eredménye az „intencionált tárgy” (maga a műalkotás), melyben a világ „objektivitása” (itt csak részleges objektivitásról beszélhetünk, hiszen a dolgok között meglévő objektív viszonyokat tagadják) és az emberi szubjektivitás egysége realizálódik. Az így létrehozott mű azonban csak akkor válik valóságos alkotássá, ha a befogadói tudatban is létrejön az alkotó aktus, ennél fogva az alkotás a „Másik” tudatában fejeződik be.

Ezzel elérkeztünk a fenomenológia újabb problémájához, az Egyén és a Másik konfliktusához. Ez a koncepció – mint láthattuk – az Egyént állítja szembe a világgal, s a kettő ellentétét a „világteremtés” aktusában oldja fel, melynek vonatkozási központjában az Egyén áll. De ezt az egységes világgépet a Másik által létrehozott tárgyiiasított, objektív egység megbontja azáltal, hogy új centrumot jelent. Így az egyik Egyén óhatatlanul konfliktusba kerül a Másikkal, hiszen annak intencionáló tevékenysége korlátozza a szabadságát.

A konfliktus akkor bontakozik ki igazán, amikor az Egyén közvetlen kapcsolatba kerül a Másikkal azáltal, hogy az objektivizáció folyamatában nem csupán a dolgokat, hanem a Másikat is tárgyiiasítja. Ezzel a Másik meg van fosztva szubjektivitásától, ezáltal lényegétől, a szabadságtól is. Ennek visszaszerzése az Egyén integritásának újratemtése révén lehetséges, ez pedig annyit jelent, mint asszimilálni az Egyén szabadságát. Így az Egyén és a Másik közötti konfliktus végleges rendezése lehetetlen, hiszen a szubjektum asszimilálására való törekvés az alapja minden olyan emberi cselekedetnek, amely a másik emberre vonatkozik.

Az ily módon kialakuló kölcsönös elidegenedés tényét az egzisztencialisták „örök emberi”-nek tekintik és nem veszik észre, hogy az elidegenedés történelmileg kialakult társadalmi viszony (és nem egyszerűen személyek közötti kapcsolat). Az embert indivi-

duummá degradálják, s az emberek közötti viszonyt az egymással szemben álló szabadságok közötti interperszonális viszonyt, egymás szubjektivitásának megsemmisítéséért folytatott örökös küzdelemnek fogják fel.

Az inter-szubjektivitás világában a személyiség igenlésének, egzisztenciája feltárulkozásának eszköze a művészet. Ez azonban épp e jellege következtében egyben az egymás szabadságának asszimilálásáért folyó harc, a Másik alárendelésének módjává is válik. A műalkotásban megnyilvánuló alkotói szubjektivitás egyszerre az egzisztencia revelációja és ugyanakkor a Másik felé mintegy kényszerítő erőként hat. Minden tökéletes műalkotás a Másikat arra kényszeríti, hogy elfogadja az alkotó által teremtett világot. A műalkotás befogadásának pillanatában a Másik szabadsága – így egzisztenciája is – az alkotónak rendelődik alá, vagyis az egzisztencializmus szerint az egzisztencia mintegy feloldódik a műben.

A francia egzisztencializmus esztétikájában mindezekon túl a fenomenológia hatása tükröződik a lényeg feltárására irányuló törekvésükben. A fenomenológia szerint minden tárgy, dolog eredendően önmagában létező. Az ember számára mindaddig csak mint fenomén jelenik meg, amíg az emberi tudat nem törekszik a fenomén belsejében rejlő lényeg feltárására. Ez a törekvés már Kierkegaard-nál is megfigyelhető: itt a lényeg-keresés a puszta szubjektív redukálódik. Azonban a német, de még inkább a francia egzisztencialisták már nem elégednek meg ezzel, hanem a lényegkeresés célját és irányát kiterjesztik az objektív valóságra is. Ami mindannyiuknál közös, az az, hogy a lényeg a jelenségen túli, ill. a dolgok legbelsejében rejlő valami, valamiféle eszmeien tiszta, faji jelleg, mely csak sejtetni engedi magát a szemlélőnek. Fogalmilag megragadni lehetetlen, mert a fogalom túl általános. A fogalom – szerintük – nem létezik reálisan, csak az igazi létező jelképe (ugyanakkor minden dolog, mint reálisan létező, magában rejti ezt az általánost). A lényeg megragadhatatlansága azonban nemcsak a dolgokra, hanem az emberre is vonatkozik. Így az a paradox helyzet áll elő, hogy az egzisztencializmus nem tudja meghatározni, mi az egzisztencia. Amint kifejtik: az emberről semmit sem lehet tudni. Lehetőség, semmi több. Vagyis, „az egzisztencia az, ami az emberből hiányzik”.<sup>4</sup>

Az egzisztencialisták szerint elérkeztünk ahhoz a ponthoz, amikor a filozófia elégtelennek bizonyul egy probléma megoldására: a filozófia, mint absztrakt fogalmakkal operáló tudomány, képtelen a dolgok lényegének kifejtésére. Általános fogalmi nem a valóságot tükrözik, mert az általános mint olyan sohasem létezik reálisan (bár minden egyesben van valami általános). Így a lényegfeltárás problémájának megoldása a művészetre hárul, mivel a művészet, mely az egyes jelenségektől absztrakció útján eljut az általánoshoz, azt nem fogalmilag, hanem empirikus formában jeleníti meg, vagyis: az általánost az egyesben (ontológiailag) mutatja be, de mégis általánosként (ismeretelméletileg), tehát konkrét-általánosként tárja fel.

A létmegértés problémájának kulcsa tehát a művészet. S mivel a lényeg – melynek megragadása a művészetek kiváltsága – fogalmilag közölhetetlen, ezért az egzisztencialisták szerint az abban a művészetben fejeződik ki a legadekvátábban, mely a legtávolabb esik a nyelvtől, s éppoly megfoghatatlan, mint a lényeg maga, vagyis a zenében.

\*

<sup>4</sup> Lukács György: „A polgári filozófia válsága”, Hungária, 1949, 140.

A létezés értelmének keresése és a lényeg megragadására irányuló hiábavaló törekvés fölött érzett kétségbeesés jellemzi Camus pesszimista filozófiáját és esztétikáját. Bár Camus sem rendszeres esztétikát, sem pedig filozófiai rendszert nem adott, a művészet adja meg végső perspektíváját filozófiája központi problémájának, a lázadásnak.

Mivel a világot megérteni nem lehet – mondja Camus –, ebben az irracionális világban az embernek egyetlen lehetősége van: megvetni a világot, tudatosan szembehelyezkedni vele, s ez az örökös, de hiábavaló lázadás adja meg az emberi élet értelmét. Az abszurd ember ilyenformán – mivel benne a múlt és a jövő illúziója szertefoszlott – a jelennek él, a jelent reprodukálja, mennyiségileg kiterjeszti határait. Vagyis, mivel felismeri, hogy a minőségi etika törvényei szerint nem élhet (vagyis az adott társadalmi rend keretei között nem lehet mássá, mint ami), a mennyiségi etikát választja, újra és újra ismételve önmagát. Megoldást ilyenformán az élet sokszorozói kínálnak, melynek Camus különböző típusait – mint példákat – mutatja meg: a színészi, a hódítói, a Don Juan-i és végül a művészi típusokat.

A Don Juan-i típus elemzésénél a dán filozófus, Kierkegaard hatását érezhetjük, amennyiben a hős mindkét filozófusnál egyaránt mennyiségi etikát képvisel a minőségivel szemben. A kierkegaard-i és a camus-i Don Juan közös vonása továbbá az a sziszifuszi munka, amely e típus lényege: a csábítás, melyben e típus folytonosan ismétli önmagát. De: míg a kierkegaard-i típust a nem-tudatosság jellemzi (nem tud megváltozni), Camus Don Juanja a tisztánlátás, a tudatosság, a felismerés miatt *nem is akar* megváltozni, mert nincs illúziója a romantikus szerelemről, s az ideális szerelem minőségét nem is keresi, mert tudja, hogy nem létezik. Kierkegaard Don Juanja ugyan a minőséget keresi, de mindig egyformaságot tapasztalva rohan tovább. Így a minőségi etikában ő képviseli a „mennyiségi” etika ideálját: Don Juan alakja a démoni érzékiség, az érzéki zsenialitás eszményképe, ezért egyedi és megismételhetetlen. Camus-nél viszont Don Juan alakja csak az abszurd ember egyik lehetséges típusa, akinek a remény és az illúzió szertefoszlásával semmi sem maradt az életből, csak a jelen, az érzékek örömeivel. Ez az élet teljesen kielégíti, egész lényét betölti: a gyönyör maximális kihasználására törekszik. Nem immoralis figura, mint Kierkegaard Don Juanja, hanem saját erkölcsi törvényei alapján sokszorozza meg önmagát az életben. Csupán azt a morált ismeri el, amely „önmagától adódik”, ugyanakkor tisztában van azzal, hogy cselekedetének lehetnek következményei, amelyekért vállalnia kell a felelősséget. Camus Don Juanja helyénvalónak találná, ha megbűnhődne, ugyanakkor retteg attól, hogy ezt az életet elveszti. Mégis újra és újra reprodukálja magát az érzéki örömben, mivel egy másik élet reménye számára lehetetlen. Ezért ezt az életet teszi kockára még az ég ellen is.

Don Juan tragikus figura, az abszurd ember tragédiáját testesíti meg. A tragikus vég, Don Juan halála Camus-nél kétféle verzióban jelenik meg. Egyrészt az igazságtévő kőkomtúr, mint az ég küldötte, sújtotta halálra Don Juant. A másik megoldás, hogy Don Juan kolostorba vonult, s így az élettől elfordulva, a legteljesebb aszkézisban várta be a halált. Az első megoldást Camus elveti, mert világképében nincs hely egy isten számára, s főleg nem egy büntető isten számára. Camus szerint ugyanis büntetés egyáltalán nem létezik, mint ahogy bűnösök sem léteznek, csak felelősök. Don Juan sem bűnös, hiszen „elfogadott minden játékszabályt”, s számára a végzet nem büntetés. A hideg kőkomtúr megjelenése azért sem elfogadott, mert Camus-től mindenféle kísértetvilág idegen. Végső ellenvetése pedig absztrakció-ellenességével függ össze: a kőkomtúr „az örökkévaló Értelemnek,

a rendnek, az egyetemes erkölcsnek”, az örök igazságnak, vagyis mindazon hatalmaknak a szimbóluma, melyeket Don Juan (és Camus is) mindörökre megtagadott. A camus-i megoldás a kolostor, az élet örömeiről való teljes lemondás, az aszkézis. Ez az abszurdummal teljesen átítatott élet logikus vége, ahol Don Juan „várja a véget, szemben azzal az istennel, akit nem imád, és úgy szolgálja, ahogy szolgálta az életet, térdre ereszkedve a semmi előtt, és karját a néma ég felé tárva, amelyről tudja, hogy szintén nem kifürkészhetetlen”.<sup>5</sup> Don Juan számára ez a várt, de sohasem kívánt utolsó állomás, mint Camus mondja: „az utolsó állomás megvetésre méltó”.<sup>6</sup>

Don Juan, a tipikusan romantikus figura Camus-nél tehát tragikusnak minősített hőssé változott. Meg van fosztva minden romantikus összefüggéstől. Don Juan magát az életet tekinti hiábavalónak, reményét s önbizalmát veszítve szárnyaszegetten hull a semmibe. Ez a Don Juan azért sem romantikus, mert Sziszifusz világa egyben az övé is, és Sziszifusz világának keserősége erősebb a romantikus világfájdalomnál. Ami a camus-i Don Juant mégis összeköti a kierkegaard-ival, az a „heroikus”, de mégis kilátástalan küzdelem, amelyben Camus is és Kierkegaard is azt igazolta, hogy az egyén önmegvalósulása az elidegenedett polgári világban – akár az esztétikai szféra szintjén is – teljességgel lehetetlen.

A kierkegaard-i hatást azonban nemcsak a Don Juan elemzésekor fedezhetjük fel. Bár a dán filozófus paradox vallásossága idegen Camus-tól, mégis az ő tanítása ragadja meg leginkább. A kierkegaard-i három életstádium megjelenik Camus-nél is, ami a romantikához fűződő szoros kapcsolatát bizonyítja. Mert Camus a stílust és a hangnemet kivéve mindenben romantikus. Az első stádium nála is a magány, a közvetlenség szférája (az élet élvezése), mint ezt a „Közöny” c. regényében láthatjuk. A másodikban a közösség, a társadalom felé fordulás jelentkezik, szép példája ennek a „Pestis” c. regénye. Az utolsó ismét a magány mítosza, melyben a vallási motívumok „ironikus-parodisztikus” jelleget öltenek: isteni kegyelem helyett emberi kegyelmet ígér („A bukás” c. regényében).

A romantikus harmóniarend megteremtésére való törekvés szintén összeköti Camus-t Kierkegaard-ral és a német egzisztencialistákkal. A konkrét valóság és a világ mint totalitás ellentmondásait a művészetben oldja fel. Bár a művészet maga is az abszurdum elleni küzdelem eredménye, melyet Camus „abszurd teremtésnek” nevez, de ebben a teremtésben a művész nemcsak önmagát, hanem a világot is megsokszorozhatja. „Teremteni, ez annyi – írja –, mint kétszer élni.”<sup>7</sup> Élni az abszurdumban, felvetni annak problémáit, de meglátni a valóságban megnyilvánuló pozitív tendenciákat is, s azokat sokszorosán felerősítve egy műben rögzíteni, s ezáltal egy idillisztikusabb világot létrehozni, melyben a lényeg tárul fel, s így közvetíteni a világ egységének gondolatát – ez a művészet. Vagyis a művészet a világ egységének és megnyilvánításának a követelése, mely elutasítja a világot azért, ami hiányzik belőle, s annak nevében, ami benne megvan. Ezért mondja Camus, hogy a művészet olyan aktivitás, mely egyszerre dicsőít és tagad. A lázadás egyetlen értelmes megoldása tehát a művészi alkotó tevékenység, mely lehetővé teszi, hogy ne csak az egyén, hanem világ is megsokszorozódjon. S éppen ez emeli a művészi típust az abszurd ember többi típusa fölé.

<sup>5</sup> Camus: Sziszifusz mítosza. „Mai nyugati filozófia”. Egzisztencializmus, Szöv.gyűjt. Tankönyvkiadó, 1967, 228.

<sup>6</sup> Uo. 229.

<sup>7</sup> Uo. 238.

A művészetek közötti romantikus értékrendet, valamint a fenomenológia közvetlen hatását tükröző, engagement-en alapuló értékrendet Camus is átveszi és a hierarchikus sorrendet aszerint tételezi, hogy az adott művészet mennyire képes közvetítő funkcióját betölteni. (Ez az értékrend a fenomenológia közvetlen hatását mutatja.) Így a legelső helyre az irodalom kerül, mert a nyelv révén leginkább képes a kommunikációra, s alapja és célja a valóság megismerése, ill. megismerése, ill. megismertetése. A festészet, mivel a valóságból csak a szemek gyönyörködtetésére szolgáló színt őrizte meg, az utolsó helyet foglalja el. Különleges helyet foglal el viszont Camus értékrendjében a zene, amely mintegy kívül esve a hierarchián, annak koronáját képezi.

A zene, mint motiváló tényező, gyermekkorától kíséri Camus életútját. Egyik önéletrajzában említi például, hogy nagyon szerette a zenét. Különösen Mozart zenéje volt rá nagy hatással, úgy vélte, hogy e muzsika jelenti a zenét a maga tisztaságában. Úgy írni, ahogyan Mozart komponált – ez indította el Camus pályafutását (Camus Mozart-rajongása ismét csak Kierkegaard-t idézi fel, akinél Mozart zenéje, ezen belül pedig a Don Juan jelentette az objektív csúcst, bár a dán filozófus Mozartot nem tekintette példaképnek).

Camus egész munkásságában, művészetfelfogásában a zene iránti vonzódás egy sajátos, mondhatnánk dualista atmoszférát teremt, mely egyszerre tagadja és dicsőíti a világot. Tagadja a konkrét valóságot, a társadalom kegyetlenségét, s ugyanakkor dicsőíti a világot, a természetet, ennek derűjét. Az egyes művészetek – mint említettük – a kettő egységét megteremtve, a világot mint totalitást mutatják be. Vagyis az egyes és az általános problematikáját a különösen oldják fel. A zene viszont nem kapcsolódik a konkrét valósághoz, csupán az általánost, a természetben megnyilvánuló harmóniát idézi. Így a világ Camus-nél maga is zeneivé válik. A „természet szimfóniái” – mint ahogy Camus nevezi a természetben megnyilvánuló harmóniát, önálló életet élnek, mintegy a szférák zenéjeként is nevezhetnők, s amit mi a természet derűjeként felfoghatunk, az nem más, mint a zenei szimfóniák különösként való megjelenése. Az egész világ tehát zenei, „melynek átérzése megnyugvást hoz a gondolkodás és a szív számára”.

A zene tehát kettős értelemmel bír Camus-nél: egyrészt mint a természetben megnyilvánuló zeneiség, egy valóság feletti, önálló léttel bíró transzcendencia. Másrészt egy adott zenemű megszólaltatása által hangzó zene, amelynek azonban éppoly kevés köze van a valósághoz, mint a természetben megnyilvánuló „szimfóniáknak”. A két alapvetően különböző zenei megnyilvánulást Camus úgy foglalja egységbe, hogy a hangzó zenemű harmóniáit feloldja a transzcendencia zeneiségében.

„Közöny” c. regényében e kétféle zeneiség találkozása jelenti a regény csúcspontját. A gyilkosság epizódjára utalunk itt, amikor a szikrázó homokban pihenő két arab közül az egyik által megszólaltatott, három hangból álló kis zenei motívum ismétlődő hangjai egybeolvadnak a tikkasztó meleg, s a tenger morajlásával, így teremtik meg a totális harmóniát, amelynek átérzése mintegy öntudatlan állapotba juttatta a főhőst, s az egymás után négyszer leadja a végzetes lövést. Ezt a szituációt Camus így írja le: „Olyan volt, mintha csak kopogtam volna, négyszer, balsorsomnak ajtaján.”<sup>8</sup> S ez a camus-i mondat ismét csak egy zenei motívumot idézhet fel bennünk: Beethoven V. szimfóniájának jellegzetes, az első tételt indító, négy hangból álló scrs-motívumát.

<sup>8</sup> Camus: „Közöny”, Európa, 1970, 50.

A hangzó zene és az önálló életet élő transzcendens zeneiség, a szférák zenéjének harmónia-megteremtése még világosabbá válhat, ha idézzük Camus Sziszifusz mítoszának művészetfelfogásából a zenére vonatkozó részeket. Ezt írja: „Ha van művészet, mely meg van fosztva a tanhirdetéstől, akkor ez az. Túlságosan rokon a matematikával ahhoz, hogy ne vette volna tőle át öncélúságát. A szellemnek ez az önmagával való játéka megállapított és kiszámított törvények szerint folyik le a hangos térben, amely a miénk, s amely felett azonban egy embertelen univerzumban találkoznak a rezgések. Nincs ennél egyetlen tisztább érzet.”<sup>9</sup> A fenti idézetben a kétféle zeneiség egyesülésén, harmóniává olvadásán kívül a hangzó zenéről is képet alkothatunk. Egyrészt láthatjuk, hogy Camus a „tisztá zene” romantikus felfogását proklamálva emeli ki a zenét a többi művészet közül. Valóságtartalmától megfosztja, így a zene az abszurdumból semmit sem őriz meg. A zene nem tagad, csak dicsőít: dicsőíti azt a világot, amely egyrészt őt létrehívta, másrészt pedig azt, amely ugyan elérhetetlen az ember számára, de amelynek mégis érezhetőek a megnyilvánulásai, tehát a valóságosan létező világot: a természetet. Másrészt Camus a legintellektuálisabb művészetnek a zenét tartja: melynek „öncélúsága” éppen az emberi szabadság megvalósulásának eredménye, a totális szabadságé, mely által az ember végleg megszabadulhat az abszurdum érzésétől. A totális szabadság minden ember vágya, hiszen az ember lényege a szabadság, melyet úgy érhet el, ha szenvedélyesen igenli azt az életet, amely az övé, s megveti az őt körülvevő világot, a társadalmat. Szünetelése által valósulhat meg lényege, szabadsága tehát szenvedélyének eredménye. S mivel a totális szabadság csak a zenében s a zene által érhető el, mert a zene semmit sem mutat be az embert körülvevő világból (ezért nem képes „tanhirdetésre”), a zene funkciója a totális szabadság lehetőségének, az emberi lényeknek megragadása, feltárása. Mivel a zene legközvetlenebbül fér hozzá az ember érzelmvilágához, benne a szabadság, a lényeg feltárulkozása a legtisztább emberi érzet, mely az abszurd világ fölé emeli a sokat szenvedett individuumokat, vagyis a „közös nyomorúságból” a transzcendencia világába, egy „embertelen univerzumba”, így szabadítva meg a valóság abszurditása miatt érzett undor állandó meglététől. A zene tehát a totális szabadság elérésének lehetősége. Mivel azonban ezt az állapotot véglegesen, tartósan megvalósítani nem lehet, a zene csak „gyógyír” a szenvedésre, de nem ad megoldást a „szellem bajára”.

\*

A camus-i megoldás csak pillanatnyi feloldódást tud nyújtani, hiszen a művészet – s ezen belül a zene – legfontosabb feladatát csak abban jelöli meg, hogy az abszurd világban „biztos kézzel megmutassa néki a kijárat nélküli utat, amelybe valamennyien beszorultak”.<sup>10</sup> Ez a gondolat Sartre-nál is fellelhető, de nála – ezen túlmenően – a zenének s a művészetnek az abszurditást végleg megváltó szerepe van.

Megváltást jelentett Sartre számára a zene már akkor is, mikor a gyermekkori kép-mutatását egy mozielőadás közben, az előadással hangzó zene leleplezi: amikor a gyermek Sartre-t lelke mélyén megindította annak a világnak a felfedezése, amelyben egyszerre tárult fel a jelen és a jövő. A zene mindig előre vetítette a cselekményt, s ugyanakkor

<sup>9</sup> Camus: Sziszifusz mítosza; „Egzisztencializmus”, Szöv. gyűjt. 241.

<sup>10</sup> Uo. 239.

„irányította a jelent”, vagyis a „sorsot” jelenítette meg, feltárva egy lehetséges világrend létezésének lehetőségét. Mint a „Szavak” c. regényében írja: „megérintett a végtelen lehelete”.<sup>11</sup>

A gyermek Sartre számára a zenének programmal való kapcsolódása (a film cselekménye) azonban csak a jövő lehetőségét tárja fel. Hogy a jövő valóban létezik, az az instrumentális zene hallgatása közben válik világossá Sartre előtt: „A Schumann-szonáta végleg meggyőzött erről: én voltam az a teremtett lény is, aki kétségbeesik, s az az Isten is, aki mindig megmenti, mióta világ a világ.”<sup>12</sup> Sartre a „Szavak” c. regényében az egzisztencia kibontakoztatásának lehetőségét még kizárólagosan a zene által véli megvalósíthatónak. Ezért írja: „elhatároztam, hogy lemondok a beszédről és csak a zenének élek”.<sup>13</sup> Sartre később a zene e kizárólagosnak tartott funkcióját feloldja a művészetben, de a zenének a művészi munkára inspiráló hatása Sartre egész munkásságában érezhető. A zene úgy jelentkezik nála, mint egy „idea”, amelyhez hasonlót kell létrehozni, csak más művészi ágban, az irodalomban. Ez a gondolata realizálódik „Undor” c. regényében is.

Sartre ebben a művében a camus-i abszurdumot idéző nyomasztó légkört jeleníti meg: a létezés megfoghatatlansága, értelmetlensége miatt érzett undor az egész regény alaphangulatát uralja. Az abszurditás feloldása – éppúgy, mint Camus-nél – a művészet, illetve a zene által történik. A regényben egy periodikusan ismétlődő ragtime-dallam a valóság-okozta undor érzését úgy oldja fel, hogy a főhőst az abszurd létezésből eltávolítva, egzisztenciájának pillanatnyi feloldásával egy tisztább, igazabb világban való létezés lehetőségét mutatja meg.

A létezés szembeállítás a tisztább világgal – ez Sartre filozófiai dualizmusának esztétikai vetülete. Tulajdonképpen a Lét és Semmi antagonisztikus viszonyának feloldására való törekvése jut itt kifejezésre. A regényben a valóság ellenpólusaként megjelenő tiszta világ a szellem világa, a tudat által létrehozott képzeletbeli világ (a tiszta szubjektivitás világa), mely éppen képzeletbeliségénél fogva – Sartre szerint – egyben valóság feletti világ is. A kettő ellentmondásos viszonyát Sartre a zene segítségével oldja fel: a regényben újra és újra felhangzó ragtime-dallam a létezésből való eltávolodás és az igazi szubjektivitáshoz való közeledés eszközeként jelenik meg. A zene hallgatásakor a létezők világa „elenyészik” – ilyenkor az undor eltűnik –, s a zene maga is egyfajta sajátos egzisztenciává válik azáltal, hogy az egzisztencia feloldódik a zenében.

Az egzisztencia zenében való feloldásának mértéke azonban nem egyforma: egyenes arányban áll az abszurditás érzésének fokozódásával. A regény csúcspontjának bekövetkeztéig azonban a zenének csak „gyógyír” jellege van. Sartre itt lép tovább Camus-nél: az abszurditás nem győzedelmeskedik, mert mikor már a végsőkig fokozódik, s a megsemmisüléssel fenyegeti a főhőst, ismét – ezúttal utoljára – felhangzik az egyébként oly jól ismert ragtime-dallam. S ez a sajátos szituáció (Roquentin utolsó estéje a bouville-i kávéházban, s az ebből fakadó sajátos pesszimista hangulata) teremti meg a hős egzisztenciájának igazi feloldódását a zenében, mely feloldódás egyben az egzisztencia kibontakoztatásának lehetőségét is megmutatja a szubjektivitás által. Roquentin – és Sartre is!<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Sartre: „A szavak”, Európa, 120.

<sup>12</sup> Uo. 123.

<sup>13</sup> Uo. 120.

<sup>14</sup> Sartre a „Szavak” c. regényében ezt írja: „Roquentin én voltam, saját életem szövetét mutattam meg benne kíméletlenül . . .” 246.

– ekkor döbben rá arra, hogy az emberi létezésnek van értelme: alkotni, létrehozni valamit a zene mintájára, ami éppoly örökkévaló és megismételhetetlen, mint egy zenei dallam, mely elszakadva létrehozóitól, halhatatlanná vált. És akik létrehozták, szintén halhatatlanná váltak, ezzel túljutottak a létezésen, „Megtisztultak a létezés bűnétől.”<sup>15</sup>

Az „Undor” c. regényben Sartre-nak a zene iránti vonzódását nemcsak abban érezhetjük, hogy a zenének sajátos problémamegoldó funkciót biztosít, hanem a zenének ideáltípussá tételével ő maga is „zenét” alkot, regényének szerkezeti felépítése olyan, mint egy zenemű rendhagyó rondó-tétele, amelyben az ismétlődő rondó-téma (a ragtime-dallam) egyre inkább crescendálva (vagyis a szubjektum hangulatától függően egyre mélyebb érzelmeket hozva létre) halad a végkifejlés irányába, s torkollik egy codá-ba, ahol végre feloldódik, s megnyugszik a feszültség.

A zenének mint ideáltípusnak a tételezése kétségtelenül a romantika hatását tükrözi.

A „tisza zene” mintájára Sartre a „tisza irodalom” megteremtésének lehetőségét mutatja meg. Így nemcsak a zenemű, hanem minden művészi munka létrejöttében és tomácsolásában az élmény, az intuíció a domináns. A műalkotás általában úgy jön létre, mondja Sarte, hogy a művész különleges helyzetben – egy rendkívüli esemény (kaland) hatására – érzi, hogy „rendet kell teremtenie”. A rend megvalósítása e „tökéletes pillanat”-ban a műalkotás lesz, mely a valóság fölé emeli az alkotót (vagyis a tiszta szubjektivitás világába).

Az így megvalósult műalkotás Sartre szerint azonban irreális, mert a műalkotás sohasem azonos a valósággal, annak csak „analogonja”. Ezért a mű „nem valóságos”, s mivel intuíció terméke, ezért metareális, vagyis a realitáson túlmenő. A fentiek minden műalkotásra egyaránt vonatkoznak. Míg azonban a művészetek tárgya általában a valóságban megtalálható, a zene tárgya Sartre szerint nem létezik valóságosan. Ezért egy zenemű „nem-valóságos” jellege még intenzívebben mutatkozik meg. (A hangzó zene a mű – a partitúra – „analogonja”.) Ez a felfogás kétségtelenül a romantika művészetszemléletén alapszik, s – átvéve a romantika nézeteit a művészetek között megállapított értékrendről – idealizálja a zenét.

Sartre-nak ez a – romantikus ihletésű – zenefelfogása nemcsak a zene ismeretelméleti funkciójának betöltésében érezhető, hanem a zene ontológiai problémáinak felvetésében is, melyet Sartre legpregnansabbban Beethoven VII. szimfóniájának elemzésekor foglal össze. A konkrét zenei anyagot az egzisztencializmus szempontjából értékeli, ennél fogva kiindulópontja, vagyis az a felfogása, hogy a zene tárgya nem létezik a valóságban, eleve lehetetlenné teszi az általa felvetett problémák helyes megoldását.

Sartre szerint – mint ezt fentebb láthattuk – a zene tárgya azért nem létezik a valóságban, mert a zenemű az alkotó szubjektum minden tárgyiségtől mentes „objektívációjának” – a műnek – az „analogonja”. De a zene tárgya azért sem létezhet a valóságban, mert a zenének nem a valóságot, hanem a „szépséget” kell megjelenítenie (mint általában minden esztétikai műalkotásnak), a valóság pedig sohasem szép. Ami tehát megjelenik a zeneműben – mondja Sartre –, az a szépség, amely „mindig csak a képzeletbelire alkalmazható, és magában foglalja a világ semmizését szerkezeti lényegében”.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Sartre: „Undor”, Magvető, 1968, 298.

<sup>16</sup> Sartre: A műalkotás; Köpeczi: „Az egzisztencializmus”, Gondolat, Bp. 1965, 259.

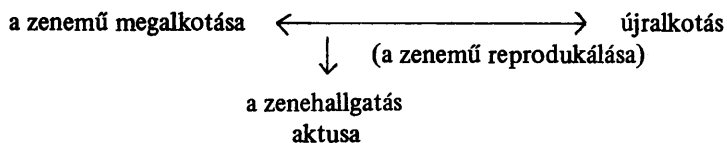
A valóság totális megtagadása – e koncepció szerint – leginkább a zene révén valósulhat meg. A zene a szubjektum termékévé degradálódik, melyben az alkotóművész önkénye a legteljesebb mértékben érvényesülhet. A világ „szemmizésével” az egzisztencia kibontakoztatása, a szellemiség abszolút szabadságának megvalósulása válik lehetővé a zene által, mely a művészetek között is a legszellemibb azáltal, hogy benne a kizárólagosan a szellem által létrehozott „szigorú Rend” uralkodik.

A zene mint legszellemibb művészet – ez a gondolat már Kierkegaard-nál is megtalálható. Később Camus zenefelfogásában is megjelent: ő a matematikáival hozta összefüggésbe, mert a zenében csak a szellemnek önmagával folytatott játékát látta. Sartre pedig majdnem szó szerint megismétli a camus-i gondolatot, hiszen mint mondja: „egy zenei dallam . . . önmagára utal, semmi egyébre”.<sup>17</sup> Vagyis: a zene, mely az emberi szubjektivitás megnyilvánulása, magát az egzisztenciát, a szellem szabadságát idézi, ezért – Sartre szerint – egy „tökéletes előadásban” megszólaltatott zenemű (adott esetben Beethoven VII. szimfóniája) egy sajátos egzisztenciává válik, s ugyanakkor az egzisztencia is azonosul a művel. „. . . a hallgató . . . úgy érzi – írja Sartre –, hogy *magával* a VII. szimfóniával áll szemtől szemben, hogy *maga a zenemű* jelenik meg előtte, szinte *személyesen*”,<sup>18</sup> és a hallgatónak ekkor „lesz része *maradéktalanul magában a műben*”.<sup>19</sup>

Sartre a zene lényegét a szubjektivitásban keresi és találja meg. A zene szubjektivitását többféleképpen értelmezi: egyrészt ez jelenti a zenemű megalkotásának pillanatát, a tökéletes Rend megteremtését, másrészt a zenemű megszólaltatását, mely által a Rend újrateremtődik (a mű „analogonja”). A zenei szubjektivitásnak ebben a fázisában az egzisztencia feloldódik a zeneműben („a zenekar eltűnik az előadott zenemű mögött”).<sup>20</sup>

A harmadik jelentése ennek a szubjektivitásnak a zenehallgatás szubjektív aktusa, melyet a zenehallgató pillanatnyi hangulata determinál – így Sartre-nál a hangulat határozza meg a zene hatását.

A zenei szubjektivitás háromféle értelmezésének egymáshoz való viszonya egy „tézis–antitézis–szintézis” formulában ábrázolható:



A „triád” egyes tagjait a szubjektivitás mértékével különböztethetjük meg egymástól. A mű megteremtésében az alkotói szubjektivitás – a semmitől sem determinált alkotói szabadság – kiteljesedése realizálódik. A zenemű megjelenítése azonban a szubjektivitást korlátozza azáltal, hogy az „anyag”-hoz (kottakép) való kötöttség a mű reprodukálása folyamán mindvégig jelen van. A szubjektivitás a harmadik szakaszban teljeseedik ki igazán, amikor is a zenehallgatás aktusában a zenemű valóságos alkotássá válik. Ezt a

<sup>17</sup> Uo. 255.

<sup>18</sup> Uo. 256.

<sup>19</sup> Uo. 255.

<sup>20</sup> Uo. 256.

folyamatot akár a „szubjektivitás szubjektivitásának” is nevezhetnénk, mely egyfelől az alkotói szubjektivitás elfogadását, másrészt a zenehallgató egyén szubjektív hangulatát, s végül a zene és a pillanatnyi hangulat hatására létrehozott szubjektív képzeletbeli világot foglalja magában, vagyis a transzcendencia világát.

\*

A zenének minden objektivitástól való megfosztása Sartre-nak abból a téves nézetéből vezethető le, hogy ő és az egzisztencialisták a valóság fogalmát a tárgyi világra szűkíti (és szűkítik) le. Ilyen alapon a zene „alapanyaga” valóban nem található meg a valóságban. A zene ezt a tárgyi világot valóban nem képes közvetlenül bemutatni, csak „a tárgyi valóság viszonyainak tipikus képletét, szüntelen mozgását, változását rögzíti érzékelhető hangok rendszerébe. A jelenségek tárgyi arculatára csak másodlagosan, a relációkból következtethetünk.”<sup>20a</sup> Az egzisztencialisták viszont éppen a dolgok, jelenségek közötti objektív viszonyokat tagadják: a fenomenológia rendteremtés elvét követve ezt a tudat intencionalitásának tartják.

\*

A sarthe-i zenefelfogás egy másik problematikus oldala nyilvánul meg abban, hogy a zenét valamiféle sajátos egzisztenciának fogja fel. Szerinte a zene, amely reálisan érzékelhető, valójában mégsem a többi létezőhöz hasonlóan létező valóság. Sartre — éppúgy, mint Kierkegaard vagy a többi egzisztencialista — a művészeteket „tér”- és „időbeli” művészetek szerint különbözteti meg. A zenét az időbeli művészetek közé sorolja, de az időbeliség fogalmát sajátosan értelmezi: a zenemű sajátos belső idejére korlátozza, mely nem kapcsolódik a valóság idejéhez, hanem mintegy kívül esik a létezésen. Sartre-nak ez a gondolata már az „Undor” c. regényében is megtalálható, amikor azt mondja, hogy egy dallam (ragtime) felhangzása nem más, mint „az idő legyőzése”: „a zene rövid tartama, mely át- meg átjárja időnket, elveti azt . . . igen, másféle idő is létezik”.<sup>21</sup> Ilyenkor a létezés világát „elenyészik”: a zene egy valóság feletti, tiszta és örökkévaló világot sejtet, mely úgy jelenik meg, mint valami elérhetetlen transzcendencia. Ezáltal viszont — Sartre szerint — a zene is örökkévalóvá, halhatatlanná válik, hiszen — mint a VII. szimfónia elemzésekor írja — mindig ugyanazt a művet halljuk megszólalni, vagyis: „a létező mögött változatlan marad a dallam”.<sup>22</sup>

Sartre szerint azonban a zene nemcsak a valóság időbeliségének tagadása révén szakad el a valóságtól, hanem a térbeliség megtagadásával is. Zenehallgatás közben a zene térben nem érzékelhető realitás, hiszen „a szimfónia nincs is ott, a négy fal között, a zenészek vonója alatt”,<sup>23</sup> a zene teljességgel kicsúszik a valóságból. Ezért mondja Sartre, hogy „a zenemű nemcsak téren és időn kívül létezik — mint például a lényegegk —, hanem a valóságon kívül, a létezésen kívül” is, vagyis a szellemi által teremtett képzeletbeli világban. Sartre-nál azonban zenehallgatáskor az egzisztencia és a hangzó zene egybeolvadásának következtében a zene élvezője számára megszűnik a valóság, s csak a zene

<sup>20a</sup> Újfalussi: „A valóság zenei képe”. Id. Esztétikai olvasókönyv, Kossuth, Budapest 1965, 715.

<sup>21</sup> Sartre: „Undor”, 52.

<sup>22</sup> Úó. 296.

<sup>23</sup> Sartre: A műalkotás; id. kiad. 257.

létezik, mint „lenyűgözött, a képzeletbelibe zárt öntudat”.<sup>24</sup> Így az egzisztencia is kicsúszik a valóságból. Amikor pedig a zenemű utolsó akkordjai felhangzanak, akkor az ember ismét kapcsolatba kerül a létezéssel: „ennyi éppen elég annak az émeiyítő undornak az előidézésére, amely a realizáló tudatra jellemző”<sup>25</sup> – írja Sartre.

\*

Sartre-nak ez a felfogása a zene misztifikálásához vezet. Valójában minden művészet – így a zene is – a valóságot létének komplex sokoldalúságában, a maga totalitásában mutatja be. A valóság pedig, mint totalitás, a tér és idő egységét tételezi, nem térbeli vagy időbeli relációk szerint különböző különálló realitások, hanem a totalitás aspektusainak konkrét egysége. Nem lehet beszélni külön-külön tér- és időbeli relációk szerint különböző művészetekről sem, minden művészet egyszerre tér- és időbeli is. S bár úgy tűnik, hogy pl. a képzőművészeti alkotásokban csak a térszerűség dominál, valójában az időbeliség is jelen van: az egymás melletti, egyidejűleg ábrázolt jelenségeket bizonyos időrendben fogjuk fel. Éppígy a zenében sem csak az időbeliség van jelen (szukcesszivitás), hanem a térszerűség is, melyet a hangok rezgésszámkülönbségei biztosítanak (magas és mély hangok). Továbbá: a zenét is felfoghatjuk egyidejű (szimultán) egységként, ha pl. zenei formákról beszélünk. Vagyis, minden művészet ugyanazt a valóságot mutatja be, csak más-más oldalról közelítve, tükrözve, különböző formákban kifejezve. Mint Újfalussi József mondja: „Az egyik csoport szimultán, a másik csoport a szukcesszív összefüggései oldaláról. A különbség csak annyi, hogy az első csoport a szimultán összefüggések útján, közvetve, a szukcessziveket is érzékelteti, a másik pedig fordítva: a szukcesszív összefüggések oldaláról a szimultánokat is eléri.”<sup>26</sup> Zenehallgatás közben pedig a zenei folyamat megbonthatatlan egységét éljük át.

\*

A zenei történet kiszakítása a valóságos időből, s kivetítése a transzcendensbe tehát irracionális és misztikus tartalommal tölti meg nemcsak a sartre-i, hanem az egész egzisztencialista művészetfelfogás zenéről vallott nézeteit. A romantika tipikus megoldási kísérletét s látszólagos megoldását fogadják el: a polgári világ irracionális előli menekülést a transzcendencia világába. De a romantika transzcendentális világa az isteni világot jelentette, s az individuum számára a hitben való lehorgonyzás megnyugvást jelentett. Kierkegaard-nál és a német egzisztencialista Jaspersnél valóban *expressis verbis* erről a túlvilágról volt és van szó. A francia egzisztencialisták világképében azonban nincs hely isten számára, így a transzcendenshez való felemelkedés elveszti eredeti értelmét: az út egyértelműen a semmibe vezet.

De nemcsak a transzcendencia foszlik semmivé, hanem az egzisztencializmus egyik központi problémája, a „lényeg”, az egzisztencia – ez az eszmei tisztaság, faji jelleg – megragadásának kísérlete is. Ezt a filozófiai problémát az egzisztencialisták a művészet

<sup>24</sup> Uo. 259.

<sup>25</sup> Uo. 259.

<sup>26</sup> Újfalussi József, i. m. 704.

segítségével vélték megoldhatónak. Hiszen szerintük sem a lét, sem az egzisztencia fogalmi úton nem ragadható meg, csak intuíción révén, melyben a „világ és az én” közé beiktatott „harmadik világ”, egy képzeletbeli transzcendencia tárul fel. Ez a tiszta, minden objektivitástól megfosztott világ foglalja magában a lét lényegét. Ennek – a művészetek közül is leginkább a zene által történő – megragadása révén valósulhat meg az egzisztenciális szabadság – mint emberi lényeg – kibontakozása, azáltal, hogy a lényeg megragadásának pillanatában az egzisztencia feloldódik a transzcendenciában, vagyis semmivé válik. Végezetül a zenéről vallott felfogásuk tarthatatlanságát bizonyítja az, hogy elméletükben a zene maga is semmivé válik. Egyrészt azért, mert „teljességgel kicsúszik a valóságból”, másrészt pedig azért, mert mint valóságban nem létező, olyant közvetít a világ és az én között, ami valóságosan szintén nem létezik.

\*

Tanulmányunkból kitűnt az egzisztencializmus és a romantika problémafelvetéseinek lényegi azonossága és mindkettőjük azonos viszonya a zenéhez.

A romantika és az egzisztencializmus létrejöttékor hasonló társadalmi-történelmi és ismeretelméleti körülmények elemzése kétségtelenné teszi, hogy a romantika és az egzisztencializmus valóságos tendenciái nem az objektív meglévő ellentmondások feltárását és feloldását jelentik, hanem ezek hamis harmonizálását, esztétizálását. A romantika túlhajtott individualizmusát az egzisztencializmus képviselői elégtelennek tartják, mert – szerintük – a romantika nem mutatja meg eléggé, hogy az ember célkitűzései semmiképpen sem valósíthatók meg a valóságban (a társadalomban). A romantika szubjektivizmusát továbbfejlesztve eljutnak a minden tárgyiségtől megfosztott szubjektivitáshoz, amelyben az igazi egzisztencia kibontakozhat.

Az egzisztencializmus végtelen szubjektivizmusának kifejezéséhez azt a felfogást veszi át a romantika életszemléletéből, amely szerint az objektív valóságban elérhetetlen cél neri eleve el nem érhető cél: az irrealitás (egy transzcendens) szférájában a tiszta szubjektivitás mint cél elérhetővé válik.

A totális lét mindenáron való megragadásának igénye egy irracionális módszer kidolgozását teszi szükségessé. Mivel a tudat önmagában képtelen a totalitás megragadására, a tudat alatti szféra abszolutizálása révén jutnak a romantika egyes képviselői (pl. Novális) arra a belátásra, hogy a lét mélyebb rétegeit kizárólagosan egy „álom-élmény”, egy „tökéletes pillanat” segítségével lehet feltárni. Az így – a tudatalatti állapotban – megismert igazság közönséges nyelvvél kifejezhetetlen, fogalmilag megragadhatatlan s a tapasztalat számára elérhetetlen.

Ehhez a módszerhez, melyet az egzisztencializmus is magáénak vallott, már csak az „eszköz”-t kellett megtalálniuk, mely eszköz, mint „közeg”, maga is megragadhatatlan, mert csak ily módon lehet képes arra, hogy a megfoghatatlant érzékeltesse.

A megragadhatatlan eléréséhez leginkább a művészet kínálkozik eszközként. Nem véletlenül kapcsolja tehát össze Sartre az álomélményben megragadható egzisztenciát és a művészetet, amikor a beethoveni VII. szimfónia elemzésekor azt írja, hogy az az egzisztencia, a valóságból kicsúszó sajátos analogonja, élvezete a képzeletbelivel való kommunikáció, „az esztétikai szemlélés álom”.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Sartre: „A műalkotás”, L'Imaginaire Gallimard, 1940. Idézi: Köpeczi B. „Az egzisztencializmus”, Gondolat, 1965. 258.

Mivel azonban a művészetek nagy része a valóságot valamilyen formában még megőrzi, szükségképpen el kell jutniuk ahhoz a művészethez, amely a legabsztraktabb, legelvontabb, s amely tartalmi és formai sajátosságainál fogva a valóságból látszólag már semmit sem őriz meg, vagyis a zenéhez. A zene kiváltságos helyzetét – a romantika és az egzisztencializmus szerint – az adja, hogy a zene képes a nem fogalmi kifejezhetetlen érzékeltetésére, s ezzel az általános, a totalitás látszatát megalkotni, ugyanakkor a maga közvetlenségében képes a totalitást a szubjektum számára érzéki szinten megjeleníteni. Az egyesnek a totalitással történő szembeállítását – mely az egzisztencializmus és a romantika egyik leglényegesebb alapproblémája –, s a kettő áthidalhatatlan szakadékát az egzisztencialisták, a romantikához hasonlóan, a zeneművészet segítségével oldják fel, hiszen a zenemű a totalitás megragadásának igénye által jött létre, hogy mint konkrét egyes – s ugyanakkor mint totalitás is – érzékeltesse a másképp kifejezhetetlent.

A minden tárgyiságától megfosztott szubjektivitás ebben a művészetben – zenében – éri el tetőpontját: itt minden a szubjektum függvénye, a műalkotás éppúgy, mint a zenemű befogadása. Ily módon úgy tűnik, itt valósul meg a szubjektum kiteljesedése, önmegvalósulása, a totális szabadság. Ezért is oly erős az egzisztencializmus vonzódása a zenéhez.

Az egzisztencializmus e „problémamegoldása” azonban csak álmegegyezés: az elérhetetlen cél (az egzisztencia, a lét) csak elméletileg ragadható meg, gyakorlatilag elérhetetlen (mivel az egzisztencia maga is csak lehetőség, „jövő”), s az egzisztencia hordozójának meg kellene semmisülnie a cél elérésének pillanatában. Ez a hiábavaló küzdelem jellemzi Kierkegaard Don Juanját vagy Camus Sziszifuszát, s bár néha felsejlik a megragadhatatlan, hiszen a művészetben s a művészet által feloldódást nyer a valóságos lét okozta kétségbeesés, valójában a művészet sem hoz végleges és tartós megoldást.

\*

Ez a vonzódás természetesen kölcsönös, hiszen a romantikus zeneesztétika által felvetett problémákat az egzisztencializmus filozófiája oldja meg. Megfordítva tehát a viszonylatrendszert, a zene aspektusából közelítsük meg a kettő elválaszthatatlan, szoros kapcsolatát, vagyis hogy miért vonzódik a zene az egzisztencializmushoz?

A romantika kibontakozó individualizmusa az egyén dicsőítésén nyugszik. Egy valóságfeletti „tisza lét” utáni sóvárgásnak ad hangot, és a magára hagyott individuum életérzései (hangulatai, sóvárgásai, félelmei, szorongásai) szólalnak meg a romantikus zeneművekben, amelyek az eddigi formáktól eltérően szabálytalan „testet” öltve, felfokozott emóciókat tartalmazva, ezeket a pusztán szubjektív érzéseket (amelyeket szerintük nem determinál objektíve semmi) megszólatatják és bennük kifejezésre jutnak. A kierkegaard-i filozófiában a szubjektivitás dicsérete nyilvánul meg. Ez közös vonás a romantikus álláspontokkal. Hasonlóképpen, a romantikus zene a szubjektivitás kultuszát „zengi” és ezért lehet számára rokon gondolatrendszer nemcsak a romantika, hanem a nyomában kialakult és alapvető állásfoglalásait osztó egzisztencialista filozófia is.

Amennyiben az objektív valóság gyakorlatilag átláthatatlan, kormányozhatatlan, a szubjektív akarat által megragadhatatlan terület, egyedüli megoldásként marad az egyén elfordulása az objektivitásnak ettől a területétől és az egyén egyéni attitűdjeinek a kimunkálása, az egyén útjának kijelölése, az elviselhetőség szintjén biztosított lét „kidol-

gozása”, mint egyetlen megoldás. Ez azonban már nem az objektív törvények ismeretén, a valóságra gyakorolt tárgyi ráhatással valósítható meg, hanem az egyén sajátos magatartásával, amelyben a szubjektív természete „optimálisan” kifejezésre juthat. Nem tudománnyal, hanem művészettel, nem termelő- és egyéb tárgyi tevékenységgel, amely a tudományon alapul, hanem az „életművészettel”. Így lesz a romantika hőse az az ember, aki művészien alakítja életét, művészien nemcsak abban az értelemben, hogy e cselekvésében a szubjektivitása jut kifejezésre, hanem abban az értelemben, hogy élete élvezet, műalkotás abban az értelemben, hogy egy meghatározott eszme következetes végigvitele olyan formában, amely mindenki számára vonzó vagy legalábbis mérték lehet.

A romantika szélsőséges szubjektivizmusának gondolatát – mely a zene dicsőítésén és abszolutizálásán nyugszik – F. Schlégel fogalmazta meg először. Szerinte: a zene a lélek művészete, s a művészi szellem pusztán önmagából hozza létre teremtményeit. A szubjektivitás mindenhatósága ily módon kiteljesedve realizálódik, utat nyit a szinte korlátok nélküli emotivitásnak (gátlástalan szenvedélynek), a tudatalatti szabad kivetüléseknek, vagyis a totális szabadságnak, ahol a szabályokat nem ismerő szabad képzelet olyannak formálhatja a világot, amilyennek a valóságban látni szeretné.

A romantika által első ízben meghirdetett abszolút, totális szabadság eszméje – mint a szubjektivitás végső kicsengése a zenében – filozófiailag a kierkegaard-i egzisztencializmusban nyert először elméleti megalapozást. Ez az eszme, ill. filozófiai álláspont a kapitalizmus művészetet és személyiséget egyaránt elutasító gyakorlata ellen irányult. Míg azonban ezek az elméletek a múlt században igazi visszhangra nem találtak (hiszen az értelmiség jelentős tömege az adott konjunkturális viszonyokkal élve a „polgárosodás” útjára léphetett), a XX. sz. imperializmusának időszakában már szélesebb tömegbázisra tudnak szert tenni a kialakult polgári – elsősorban kulturális síkon dolgozó – értelmiségben, amely munka- és létfeltételei rosszabbodását érezve nyugtalanná válik és elégedetlenkedik az adott viszonyokkal, de sem eszmeileg, sem a gyakorlati cselekvés síkján nem jut el a társadalom forradalmi átalakításának álláspontjához.

Az így kialakult létbizonytalanságban és az egyre szervezettebbé váló társadalom kötöttségében a „totális szabadság” eszméje robbanásszerűen hat. Ez a hangulat híuen tükröződött a századforduló egyik uralkodó stílusirányzatának, a késői romantikából kifejlődött zenei impresszionizmusnak igen sok képviselőjénél. A hangulati elemek véletlenszerű, ellenőrizhetetlen kapcsolódása az egyszeri, megismételhetetlen benyomások jellegét ölti. A magányossá vált, csupán önmagára koncentráló művész a világot benyomások, hangulatok kötegeként éli át, „én-élményként” és „én-érzetként” rögzítve. De a „csillogó káosz” kivetülése az elbizonytalanodás állandó jelenlétét is magában hordozza: a tonalitás feloldása (a „lebegő tonalitás”) a mélyben rejlő félelemérzésnek, rettegésnek és bizonytalanságnak ad hangot. Ha a XX. sz.-i zenei expresszionizmus kiszorítja is az impresszionizmust, ám ugyancsak az elidegenedett ember világképének művészi kifejeződését adja, melyben az emberi autonómia és öntudat teljes felszámolása tükröződik. Az egzaltált alkotói érzelmek, indulatok extatikus kifejezései, pátoszokkal telített, de sokszor üres érzelmi kitörései mögött valami „általános emberi” megragadásának igénye húzódik meg.

Az „általános emberi” keresésében az egzisztencializmushoz fűződő kapcsolatuk nyilvánvaló. De éppúgy, mint ahogy az egzisztencialisták ennek megragadását eleve lehetetlennek tartják, ez a reménytelenség, s az ebből fakadó életérzések a zenei

expresszionizmusban is a „lebegő tonalitás”-ban jutnak kifejezésre, mely később a dodekafónia bevezetésében csúcsosodik ki.

A zenei romantika és a neoromantika, valamint az egzisztencializmus értelmezte „alkotói szabadság” megvalósulása egyenesen a művészi önkényességhez vezetett. Mostantól kezdve már „mindent” szabad: lehet „szeriális módszerrel” zenét gyártani éppúgy, mint a II. világháború után megvalósítani a dodekafónia átcsapását bruitizmusba: az elektronikus zenébe és a technoid zenemontázsba. A hagyományos zene felbomlasztási folyamatának logikus folytatása a zajzene lesz, a diszsonanciák felfokozása és végletekbe vitele egyenes vonalban vezet a pusztán zajhatásokkal, a zajok legváltozatosabb fajtáival és konfigurációival beérő „zene” felé. S mindezt az egzisztencializmus nemcsak filozófiailag „megalapozza” és „igazolja”, hanem felfogása egyenesen fel is oldozza a művészi szabadsággal ily módon visszaélőket. Kierkegaard-tól kezdve napjaink egzisztencializmusáig azon fáradoznak ez irányzat filozófusai, hogy elméleteikben megalapozzák a romantika által felvetett problémákat és a XX. sz. zenei irányzatainak eklekticizmusuk ellenére a romantika egyenes továbbfejlesztését jelentő törekvéseit, igazolják a romantika „művészmitosztát”, továbbá a zene vallással való lényegi azonosságát.<sup>28</sup> Elméleti „alapot teremtenek a szubjektivitás dicsőítése” számára, és „igazolják”, hogy a „senkitől sem függés” eszméje kizárólagosan a zeneművészet kiváltsága. Végezetül pedig: az állítólag a zene lényegéből fakadó korlátlan, minden felelősségtől mentes alkotói szabadság hirdetésével az egzisztencializmus utat nyit olyan zenei törekvéseknek is, amelyeknek már alig van közük a zenéhez. Mert ha a zene az egzisztencializmus szerint minden tárgyiságától megfosztott művészet, ha pusztán szubjektív aktus, ha csupán a „szellem pusztá játéka”, mely épp ezért meg van fosztva a „tanhirdetéstől” – az objektivitás utolsó nyomainak a zenéből való eltüntetésével deklarálnak, hogy a zenét alkotó művész nem lehet felelős a világért, s ezért a zene művelőitől elkötelezettséget sem lehet kívánni.

<sup>28</sup> Még Camus és Sartre is ezt teszi – objektíve –, hiszen a zene „valóságból való kicsúszása egy transzcendens világba” – bár mögötte nem áll egy személyes isten – misztikus, „túlvilági”, tehát vallásos jelleget takar.

# A FORMÁLIS RACIONALITÁS KÉRDÉSE A JOGBAN

VARGA CSABA

## I. A JOGI OBJEKTIVÁCIÓ MINT A FORMÁLIS RACIONALITÁS HORDOZÓJA

Az európai kontinentális jogfejlődés talaján létrejött modern jogszemlélet számára a kodifikáltság a jog normális állapota. A jogi berendezkedésnek a kodifikált jog a tipikus megjelenítője, mely egyben minden más viszonyítás alapjául szolgál. Ilyen minősége nemcsak azt jelenti, hogy – a hivatalos értékelés szerint – a jogforrási rendszer élén foglal helyet s mindennemű dogmatikai elemzés számára elsődleges hivatkozási és vonatkoztatási alapot képez; hanem azt is, hogy minden jelenség, ami a jogot megtestesítőként jelenik meg, mintha csupán a kódexhez való viszonyában léteznék, egy ahhoz vezető vagy attól elszakadó folyamat összetevőjeként kapva értelmet, jogi minőséget. Ez a kodifikáció-centrikus jogszemlélet két tény társadalmi nyilvánvalóságát tételezi fel. Egyfelől, hogy a jog csakis írott lehet, másfelől pedig, hogy ez nem lehet más, mint kodifikációs módon szervezett. A kontinentális jogszemlélet jellemzése szempontjából közömbös, hogy a normalitás megtestesítőjeként egy, a kérdéses jogrendszerben valóban létező és meghatározó szerepet betöltő kódexre gondolnak-e, vagy csupán egy ilyen kódex eszmei hajtóerőként felfogott ideáljára. A lényeg mindkét esetben közös: ez a jog s a kódexforma olyan azonosítása, melynek történelmi alapjai a XVIII–XIX. század során jöttek létre, a feudális abszolutizmus kodifikációs munkálataiban és a győzelmes burzsoázia sikeres kodifikációjában.

A következmény korántsem csupán annyi, hogy a jog más történelmi lehetőségei – a szokásjog, a jogászjog stb. – csupán pre- vagy posztkodifikációs csatározások közegeinek tekintetnek, melyek csupán a kodifikációhoz vagy a kodifikációtól tartó fejlődésükben érdemelnek a jogász számára figyelmet. A jogszemlélet alakulása szempontjából még meghatározóbb az a hatás, amit a jognak írott szövegre való redukálása során a jognak mint önmagával változatlanul azonosnak, önmaga tárgyiasságában mozdulatlanul megfoghatónak a felfogásával ért el.

A jogfejlődés mintegy négy évezrede ismeri a jog rögzítésének, külsőlegesítésének, objektiválásának írott formáit, sőt a jognak írott szövegekként megjelenítésében az ókori Közel-Keleten s a tradicionalista ázsiai társadalmakban odáig eljutott, hogy a természetfölöttinek kijáró félelemmel, az isteni teleológikum vagy a természeti lényeg mozdulatlanságába vetett hittel változhatatlannak fogja fel e szövegeket. Ám történelmi feltételektől meghatározott konkrét formájában bármennyire szélsőséges is volt, a kor viszonyainak megfelelő mágikus, teleologikus vagy természetbölcseleti tudatformán, ideológián stb. nyugodott. Az európai kodifikációk nyomán kialakult jogszemlélet természetesen nem valamely konkrét kodifikációs művet tekint változhatatlannak. A jogot azonban – „természetes” állapotában – tételezettként, kodifikáltként, egyfajta *law in books*-ként fogja fel, és ezzel egyfelől végrehajtja a jognak írott nyelvi szövegre történő

redukálását, másfelől pedig olyan statikus szemléletet sugall, amely szerint a jog valami, ami önmagával mozdulatlanul azonosként megragadható a maga mindenkori írott, objektívált formájában.

Tudjuk ugyan, hogy az ideológiák *közvetlenül* nem megismerő funkciójuk: értéküket végső soron nem ismeretelméleti helyességük adja, hanem az, hogy alkalmas eszmei keretet stb. nyújtanak-e adott társadalmi csoportoknak konfliktusaik stb. végigharcolására. Számomra, amikor az elmúlt évtized végén érdeklődni kezdtem a kodifikáció elméleti összefüggései iránt, mégis meglepő volt, hogy a XVII–XVIII. századi kodifikációs aratást előkészítő ideológiák mennyire problémátlanul természetesnek vették azt a világtörténelmi jelentőségű váltást, amit a jog kizárólag tételezettként elismerésének és kodifikációs formában megtestesítésének kívánalma hozott magával. Ez a társadalmi evidencia oly egyetemesnek bizonyult, hogy a társadalmi forradalmukat a kodifikációért is végigharcoló szocialista társadalmakra szintén rányomta a bélyegét – anélkül, hogy e társadalmakat (noha a szocialista forradalmi ideológia a tudatosságot tűzte zászlajára) a jogobjektíválás és a jogkodifikáció elméleti alapjainak tüzetes végiggondolására készítette volna.

A szocialista forradalom a polgári forradalom meghaladásaként jelentkezett. Ezért eszköztárában ott, ahol hiányoztak, előbb még létre kellett hoznia a polgári társadalom vívmányaként már egyetemesen elismert eszközöket, hogy meghaladhassa azokat. Mivel pedig megelőző polgárosodások többnyire megkésett és felemás volt, olykor az egységes nemzeti polgári törvénykönyvek létrehozása is évszázada húzódó feladat teljesítésének látszott. Az átalakulás sodrása így természetesként hozta magával a kodifikáció igényét. Ez magyarázza, hogy elméleti felfogásában a kodifikáció egyszerűen a polgári forradalmak termékének, a modern jogfejlődés jegyének tűnt. A kodifikáció ilyen módon az írott jog kizárólagosságára való törekvés szinonimája lett, amelynek konkrét formái eszerint semmiféle specifikusát nem hordoznak.

Az a tanulmányok sorában elvégzett vizsgálat, amelyben összehasonlító történeti módon a kodifikációs problematika kontinuitását és ugyanakkor mindenkori történelmi feltételezettségét, vagyis a kodifikációszerű jelenségek történelmileg változó formáiban a közös s a változó gyökereket és gazdasági, politikai, jogi, tisztán ideológiai stb. determinánsokat kívántam feltárni,<sup>1</sup> látszólag magától értetődő, a történelmi matéria bizonyító erejénél fogva számomra mégis sokatmondó eredményeket hozott:<sup>2</sup>

<sup>1</sup> L. a szerzőtől: *Kodifikációs előformák az ókori jogfejlődésben*, Állam- és Jogtudomány, XVII (1974) 1, 83–100; *Kodifikációs megnyilvánulások a középkori jogfejlődésben*, Állam- és Jogtudomány, XVIII (1975) 1, 135–158; *Kodifikációs megnyilvánulások a feudális abszolutizmus korában*, Jogtudományi Közlöny, XXXI (1976) 2, 70–80; *A kodifikáció klasszikus típusának születése Franciaországban*, Állam- és Jogtudomány, XVII (1974) 3, 457–479; *A polgári átalakulás kései kódexei és kodifikációs problematikája*, Jogtudományi Közlöny, XXXII (1977) 6, 320–329; *Kodifikáció az angolszász rendszerekben*, Állam- és Jogtudomány, XVI (1974) 4, 611–634; *A jogmodernizálás és kodifikációs útjai az afro-ázsiai rendszerekben*, Gazdaság- és Jogtudomány, VIII (1974) 3–4, 419–457; *A szocialista kodifikáció születése a Szovjetunióban*, Jogtudományi Közlöny, XXIX (1974) 10, 559–567; *A szocialista kodifikáció kiteljesedése*, Jogtudományi Közlöny, XXX (1975) 1, 11–20.

<sup>2</sup> L. a szerzőtől: *Kodifikáció-fogalom s a kodifikációs jelenség történetisége*, Állam- és Jogtudomány, XVIII (1975) 3, 436–463; *Racionalitás és jogkodifikáció*, Szociológia, 1975/3, 359–378; *Illúziók a kodifikációs gondolat fejlődésében*, Jogtudományi Közlöny, XXXI (1976) 8, 434–441; *Kodifikációs típusok a kodifikációs fejlődésben*, Állam- és Jogtudomány, XIX (1976) 1, 26–54.

(a) a jogfejlődés világméretű folyamatában a kodifikációs fejlődés megszakítást nem ismerő folyamat, mely az adott partikuláris feltételektől függő eltérő konkrét formákban realizálódik, az adott közegben szerepet játszó gazdasági, politikai, jogi stb. tényezőket, ideológiákat és hagyományokat tükrözve;

(b) a kodifikációs jelenség következőképpen polifunkcionális: konkrét formáiban a legkülönbözőbb, egymást kizáró politikai, jogi stb. célok szolgálatában állhat, mivel gyakorlatilag mindazokat a funkciókat betölti, amelyekre valaha és egyáltalán az írott jog képes volt;

(c) a kodifikációs jelenség sokarcúságában bizonyos közösség mégis adódik, lehetővé téve ezek közös fogalom alá vonását. Ami a *formát* illeti, minden kodifikációs megnyilvánulás egyszersmind a jogracionalizálás formája, mely formálisan racionalizált struktúrát kölcsönöz a jognak. A fejlődés viszonylag kései fokán olyan struktúrákról van már szó, amelyek nem csupán önmagukban racionálisak, de egységükben rendszerre szerveződnek, a formális racionalitás elérhető legmagasabb fokát testesítve meg. Ami a tartalmat illeti, e racionalizált formák végső soron közös politikai és jogi célt szolgálnak: a jog egész élete – alkotásának és alkalmazásának gyakorlati folyamatai – fölött a központi állami uralom megvalósítását, azaz kialakításának-funkcionáltatásának a lehető legkizárólagosabb és legteljesebb állami monopolizálását;

(d) ezek a jegyek nem *sine qua non* kritériumai, a *differentia specifica* kizárólagosságával rendelkező vonásai a kodifikációnak, hanem történelmileg kibontható tendenciák, melyek társadalmilag mégis a kodifikáció legsajátabb jellemzőit alkotják. A kodifikációnak fogalmi elhatárolásra alkalmas meghatározása ezért meglehetősen szegényes. Eszerint a kodifikáció nem más, mint jogrögzítő írásbeli jogösszefoglalás, amelyre további (tartalmilag gazdagító, ám terjedelmileg szűkítő) rétegek – mint a kodifikációs műnek magának jogforrási erővel felruházása, valamely jogág átfogását célzó elvi teljessége, vagy a kodifikációs mű önmagában is összefüggő rendszerként történő megszervezése – csak később rakódtak rá, az újkori európai jogfejlődés során;

(e) formális racionalizáló hatások folytán nemcsak a tulajdonképpeni kódexek tartoznak a kodifikációs jelenség érdeklődési körébe, hanem – specifikus pótlékként – azok az egyéb formák is, amelyek saját közegükben kodifikációként jellemezhető funkciókat töltöttek be (pl. a *coutumiers*, *Rechtsbüchern*, *text-book writing*, *Restablishment of the Law* és bármi egyéb teoretikus kodifikáció a középkori, angol-amerikai, afro-ázsiai vagy épp a nordikus rendszerekben);

(f) ha a kodifikáció olyan formális racionalizáció, amelynek célja kiterjeszteni és elmélyíteni, hatékonyra és kizárólagossá tenni a jog fölött a központi állami dominanciát, akkor történelmileg a kodifikációs tendenciák s a bürokratikus tendenciák között – tekintettel a jog és igazgatás mint az állami politikai tevékenység két alapvető típusa közös meghatározottságára és kölcsönösségükre, továbbá arra, hogy a bürokratikus szervezésnek ugyanolyan, a központi állami uralmat a formális racionalizáció révén elmélyítő, hatékonyra és kizárólagossá tevő funkciója van a társadalomszervezés területén, mint amilyen a kodifikációnak a jogban – bizonyos megfelelésnek kell fennállnia. Tekintetbe kell vennünk továbbá azt a funkcionális, a hatásmechanizmusok síkján jelentkező összefüggést is, amely társadalmilag mind a jogalkotás mindenkori gyakorlata, ideálja vagy ideológiája és a jog nevében történő konfliktusfeloldás gyakorlata, ideálja vagy ideológiája között, mind pedig az általában vett jog és igazgatás s különösen a jogalkalmazás

szervezeti intézményi összetevői és a bürokratikus tendenciáknak az állami-politikai tevékenység egésze integrálására törekvése között fennáll – hogy egy, a kodifikációs, a jogalkalmazási és a bürokratikus tendenciákra egyaránt kiterjedő közös történelmi tipológia lehetősége nyitva álljon előttünk. Egy ilyen tipológia eredményei elsősorban a történelmi fejlődés egyes – az összfejlődés szemszögéből esetleg véletlenszerű – csomópontjait illetően válhatnak szembetűnővé (pl. Justinianus, a középkori bizánci fejlődés, a feudális abszolutizmus Oroszországban és különösen a Nagy Frigyes-i Poroszországban, sőt, a szocialista konszolidált társadalomépítés is, túlszabályozásra, a jogalkotás és jogalkalmazás nem ritkán mesterkéltségtől szétválasztására irányuló olykori hajlandóságával stb.) – ám elvileg egy ilyen tipológiát a társadalmi-gazdasági összfejlődésbe ágyazottan a jogfejlődés egészében végig kellene tudnunk kísérni.

Az eddig elmondottakból legáltalánosabb következtetésként egyelőre a következők érdemelnek figyelmet: a formális racionalitás, mely a legkülönbébb szervezeti működéseket egyaránt áthathatja, specifikus hordozóként mindenekelőtt tárgyiasult formákhoz tapad. A szervezés és funkcionálás elveként a formális racionalitást elsősorban ezek sugározhatják szét, érvényesítik a kérdéses intézményben. A jog jelenségtudományában az írott jogi objektiváció e tárgyiasulásnak nemcsak egyszerűen formája, de egyszersmind közege és eszköze, mely elsődlegesen támogatja és ugyanakkor ki is fejezi a jogi szférának más társadalmi szféráktól való viszonylagos különállását és autonómiáját. Az írott jogi objektiváció technikailag legfejlettebb lehetőségeként a kodifikáció a formális racionalitás elsődleges hordozója a jogban, amint ezt az említett kutatás a maga történelmi összetettségében is alátámasztotta.

## II. A FORMÁLIS RACIONALITÁS ÉS MEGNYILVÁNULÁSI FORMÁI A JOGBAN

A racionalitás-kategória vizsgálata aligha lehetséges Max Weber életművének, ez pedig korának a megértése nélkül. Az európai, pontosabban a kapitalisztikus gazdaságfejlődés tanulmányozása során Weber volt az, aki elvi jelentőségű összefüggést mutatott ki egyfelől a kettős könyvvitel bevezetése, másfelől a burzsoá gazdálkodás belső szükségleteként jelentkező racionális tökekalkuláció között. Belső szervező elvként szintén a racionalizációra való törekvést fedezvén fel kora társadalmának legkülönbébb szervezési területein – a gazdasági, pénzügyi, igazgatási, katonai, jogi, egyházi, párt- stb. szervezésben egyaránt – a racionalitást Weber elmélete központi fogalmává tette. A racionalitás kategóriájának hipertrofikussá növelése kora feltételeiből táplálkozott – részben a kapitalizmus teljes adminisztratív-bürokratikus komplexitásának a kibontakozása iránti porosz lelkesedést tükrözött, részben viszont láttatta már e strukturák ambivalenciáját: az őt létrehozó embert magát is fenyegető önállósult erővé válását. Ez ha nem is igazolja, de magyarázza a hangsúlyt, amit a weberi felfogásban a racionalitás a nyugati fejlődés uralomra jutott döntő elveként kapott, szemben minden más gazdasági és uralmi formációval, amelyet a nyugati életvitel ilyen „ethosza” nem jellemez.

Ami e kategória tartalmát illeti, összetettségével Weber tisztában volt.<sup>3</sup> Ugyanakkor keveset tett azért, hogy különböző összefüggésekben való alkalmazásait összegegyeztesse,

vagy legalább különbözőségüket érzékeltesse. Racionalitás-fogalmát ezért csak egy gondolati rekonstrukció révén kaphatjuk meg. Ennek végeredményét ismertetve megállapíthatjuk, hogy egyfelől a gazdasági, másfelől a bürokratikus és jogi racionalitás közös töről fakadnak: egy és ugyanazon lényeg megjelenései különféle területeken. Az ezen belül megkülönböztetendő formális és materiális racionalitás viszont elvi közösség nélküli homonimiák. Előfordulásuk vagy hiányuk egymástól független; együttes előfordulásuk egymást erősítő és gátló egyaránt lehet: ez sohasem benső viszonyuk apriorisztikusan adott, hanem mindig egy történelmileg konkrét külső meghatározás függvénye. A materiális racionalitás valamely konkrétan definiált anyagi elvhez, értékhez, célhoz viszonyított optimalitás, míg a formális racionalitás egyszerűen az eredmény kalkulálhatósága, ami a bürokratikus igazgatásban egy „törvényekkel szabályozott dologi személytelen rend” érvényrejtetésével, a jogban pedig „a formális tárgyi normák s a formális jogegyenlőség növekvő uralmával” valósul meg.<sup>4</sup> A formális racionalitás tehát a szervezési struktúrák olyan önmagában semleges, tisztán instrumentális technikai elve, aminek lényege a Berechenbarkeitben: minden vonatkozatható cselekvés eredményének a kiszámíthatóságában-előreláthatóságában rejlik.<sup>5</sup>

Ami a jogot illeti, könnyen belátható: írott norma-struktúrákként történő objektíválása már a formális racionalitás primitív megvalósulását eredményezi, és ilyen módon bármiféle tudatos, tervezett, akart, ellenőrzött társadalmi befolyásolás szükségképpen előfeltétele.

Mi is valójában a norma? Regulatív funkciójára figyelemmel Lukács quasi-jogot látott a munkamegosztás olyan alacsony fokán, mint egy vadászat egyszerű kooperációja, aminek során kötelezettséggént tervezik meg a megvalósítandó cél szemszögéből hasznosnak ítélt magatartásokat.<sup>6</sup> Olyan elvonatkoztató általánosításról van szó, amikor a magatartás és társadalmi hatásai közötti okozati összefüggés felismerése alapján az adott célokhoz és hatásokhoz mérve előnyös magatartásokat kötelezőnek minősítik, az ellenkezőket tilalmazzák; míg végül többszörös absztrakció eredményeként már csak azokat a magatartásokat rögzítik, amelyek az immár ki nem fejezett (kívánatos vagy elkerülendő) célokhoz eszközül szolgálnak. A társadalmi befolyásolásnak ebből az ökonomikus, vitathatatlanúságot biztosító gyakorlati eszközéből – a kifejlett norma-struktúrából – ilyen módon eltűnik mind az okozatosság, mind a teleologikus célképzet, és látszólag (a kérdéses forma szempontjából azonban döntő lényegként) csak a tiszta instrumentalitás marad meg. Az, ami eredetileg egy célhoz kapcsolt eszközjellegű magatartás volt, a norma-struktúrában önállósult, magáértvaló céllá lesz. Ez az elvonatkoztatás a tényleges, élő társadalmi gyakorlat bármely tetszőleges mozzanatát egy előre rögzített, fogalmilag

<sup>3</sup>„Az életet . . . nagyon különböző irányokban 'racionalizálhatjuk'. A 'racionalizmus' történeti fogalom, mely az ellentéteknek egész világát foglalja magában . . .” Weber, Max, *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Budapest, Franklin, 1924, 49.

<sup>4</sup>L. pl. Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1922, 44–45; Weber, Max, *Gazdaság és társadalom*, Budapest, Közgazdasági és Jogi, 1967, 72 és 80; Weber, Max, *Rechtsoziologie*, Neuwied, Luchterhand, 1967, 103, 247 és 249.

<sup>5</sup>Dieckmann, J., *Max Webers Begriff des 'modernen okzidentalen Rationalismus'*, Düsseldorf, 1961.

<sup>6</sup>Lukács György, *A társadalmi lét ontológiájáról*, II, Budapest, Magvető, 1976, 208.

kifejezett gondolati minta tiszta megvalósulásává vagy meg-nem-valóságává avathatja. Bármilyen primitív kazuisztikáról legyen is szó, egy ilyen gondolati modellálás már lehetővé teszi a társadalmi magatartás formális mérését, következményei kiszámítását.

A formális racionalitás ilyen elemi, ám az egyes norma-struktúrákat illetően kiszámíthatóságot és előreláthatóságot mégis biztosító formájától meg kell különböztetnünk a formális racionalitás átfogó, uralkodó szervező elvvé emelkedését, amit a jog a szóban-forgó, izolált norma-struktúráknak a maguk összességében is formális racionalitással rendelkező rendszerre szervezésével ér el.

A kodifikációs fejlődésben az ókori Közél-Keletről a középkori európai joggyűjteményekig minden kodifikációs forma lényegileg egy jogösszesség kialakítása volt. A jogösszesség mennyiségi fogalom: az egyes norma-struktúrák ebben egymás mellé helyeztetnek – esetleges kazuisztikus egymasmellettségükön túl azonban semmiféle benső összefüggés nem hatja át ezeket. Viszonyuk tehát alapvetően véletlenszerű: hiszen az a (benső kapcsolatuk szemszögéből merőben külső) tény tartja össze ezeket, hogy a kérdéses jogösszesség létrehozójától ennek elemeiként tételezettek. Mivel minden egyes benne tartalmazott norma párhuzamos a másikkal és nem fonódik semminemű egységbe egyetlen másikkal sem, a kérdéses jogösszesség bármely formájában késznek minősülhet, hiszen bármennyi normát hozzáadhatunk vagy elvehetünk belőle – ez csupán az egymással párhuzamos normapályák növeléséhez vagy csökkentéséhez vezet. A kodifikáció e formái alapvetően mennyiségi szemléletben fogantak. Céljuk nem más, mint egy objektív jogösszesség kialakítása: a már tételezett normastruktúrák összegyűjtése, egyetlen törvényhozási testbe foglalása. Akár a justiniánusi termékekre, a jogkönyvek középkori gyakorlatára vagy az angliai törvényrendezésekre gondolunk – a normaanyag lényegileg változatlan, struktúrájában érintetlen maradt. Esetleges tartalmi-technológiai feldolgozása, amennyiben a mennyiségi egységbefoglaláson túlmutatott (pl. elavult vagy ellentmondó részek kiiktatása, csupán ceremoniális vagy tautologikus tartalmak törlése stb.), csak ennek alárendelten történhetett.

A minőségi szemléletű kodifikáció a jogot éppen struktúrájában formálta újjá, az addig csupán izoláltságukban formális racionalitású norma-struktúrákat egy a maga összességében is formális racionalitással rendelkező rendszer elemeiként szervezve meg. A formális racionalitás új minősége jött ezzel létre. Megszüntetve megőrizetten, vagyis magasabb szinten realizáltan magában foglalta ez egy mennyiségi jogösszesség kialakítását is, a hangsúlyt azonban már nem erre, hanem specifikus új minőségére: a jog technológiai átstrukturálására, izolált norma-struktúráinak egy összefüggő és sokszorosán kölcsönös vonatkozási viszonyban álló rendszer elemeiként való megszervezésére helyezte. A jog fogalmiasításának a betetőzése ez – a jog írott jogként objektíválása után talán a legnagyobb váltás a jog történetében.

A jogi objektiváció fogalmi, logikai, rendszerszerű feldolgozása nem előzménytelen, ideológiailag előkészítetlen fejlődés terméke. „Egyáltalán nem véletlen – írja a fiatal Lukács<sup>7</sup> –, hogy rögtön a modern filozófiai fejlődés kezdetén megjelenik az egyetemes matematika, mint a megismerés ideálja . . . Mert axiómáinak módszerbeli vonatkozása a belőlük kifejlesztett részrendszerekhez és eredményekhez pontosan megfelel ennek a

<sup>7</sup> Lukács György, *Az eldologiasodás és a proletariátus tudata* = Lukács György, *Történelem és osztálytudat* (1923), Budapest, Magvető, 1971, 388 és 370.

követelésnek, melyet a racionalizmus rendszere önmagával szemben támasztott: nevezetesen annak, hogy a rendszer minden egyes eleme annak alapelvéből létrehozható, abból pontosan előrelátható, kalkulálható legyen.” A formális racionalitással összefonódva lett a *mathesis universalis* az újkori tudományosságban általános gondolkodási minta. Nem véletlen, de szerencsés a történelmi egybeesés a római jog reneszánszával. A római jog másodvirágzása az árucserforgalom és az új típusú kereskedelmi és ipari tranzakciók kihívására jött létre. Lényegileg nem jelentett mást, mint egy már halott jognak eredeti nemzeti kereteiből és történelmi összefüggéseiből való kibontását, az ezekről való lehántás eredményeként fogalmak és azok összefüggéseként történő absztraháló feldolgozását, és ily módon egyfelől a benne rejlő vagy éppen belé helyezett logikai kapcsolatok és rendszeresség feltárását, másfelől az e folyamatokat egészében meghatározó társadalmi szükségletekhez adaptálását. A fogalomosztályozáson és rendszerezésen keresztül történő jogfejlesztést magas tökélyűvé csiszolva alkalmazni kezdték a nemzeti jogra és joggyakorlatra egyaránt. Megkönnyítette ezt a szuverén legiferálás ideológiai megalapozatlansága, továbbá a jog változhatatlanságát hirdető természetjogi doktrína, hisz az ilyen jogfejlesztés azzal a fikcióval élhetett, hogy nem a fennállót reformálja, hanem csak az abban inherensen bennrejlőt gondolatilag rekonstruálja. A jogtudósok dogmatikai feldolgozásai tehát ténylegesen a nemzeti jogegységesítés és jogfejlesztés tényezőivé növekedtek. A fejedelmi törvényhozás előtérbe kerülésével a fejlődés fokozatosan odavezetett, hogy a fejedelmeknek mintát nyújtva a jogtudósok maguk konstruáltak „ideális” jogrendszereket. Ezek valóban az ideális projekciói voltak: szerzőik tudatából úgy pattantak ki, mint amik tartalmukat s érvényességüket illetően transzcendens és örökkévaló igazságokban gyökereznek. Tartalmi érvényességüket a természetjog, megszervezésük törvényszerűségéből adódó formai érvényességüket pedig az egyetemes matematizmus biztosította.

Számunkra ebben most nem az az érdekes, hogy az ideologikus forma mögött a kor történelmileg meghatározott szükségletei nyertek kifejezést. Elsősorban ama módszerbeli vonatkozásra kell figyelniünk, hogy a matematikai gondolkodásmód (mely tényleges társadalmi tartalmaknak adott transzcendált kifejezést), akkor, amikor tiszta formában uralkodóvá vált, e tartalmakat már csak mint egyetemes és örök, önmagukban érvényes igazságok hordozóit őrizhette meg. Spinoza és Hobbes etikai és politikai tanításaik rendszerét már *more geometrico*, azaz axiomatikus módon építették fel. Mások, mindezekelőtt tanulságosan Grotius és Leibniz a matematizmus immanenciájában rejlő lehetőségeket *ad absurdum* feszítették, s ezzel egy olyan úrbe léptek, ahol a társadalmi realitás már semminemű fogódzót nem képezhetett. A módszerbeli következetességet megőrzendő annak kimondására kényszerültek, hogy az általuk konstruált rendszer akkor is, ha feltennék, hogy sem az ennek mozdulatlan igazságát megalapozó Isten (Grotius), sem az ezeket a mindennapi gyakorlatukban alkalmazó emberiség (Leibniz) nem léteznék, valamint önmagában vett, összefüggései matematikai szükségszerűsége folytán *eo ipso* önmagát igazoló érvényességgel változatlanul rendelkeznek.<sup>8</sup> Ez a gondolkodásmód tartalmilag abszurd kifejezéshez is elvezetett. Leibniz víziójában már egy olyan matematizált

<sup>8</sup> Grotius, *De jure belli ac pacis* (1625), Prolegomena, Sect. XI és *Communication des textes inédits* de Leibniz par G. Mollat, Leipzig, 1893, 22. Vö. Cassirer, Ernst, *La philosophie des lumières* (Die Philosophie der Aufklärung, 1932), Paris, Fayard, 1970, 241–244.

társadalom képe lebegett, amelyben minden kérdést, a jogiakat is, a palavesszőjüket kezükbe vevő férfiak a „Nos, hát számoljunk!” módszerével dönthetnek el.<sup>9</sup>

A gondolkodás e módszerbeli keretei adták a formát, amelyben a modern – a jogot logikailag is értékelhető rendszerként újraképző – kodifikáció végbement; anyagi erőként persze a feudális abszolútizmus sajátos fejlődése határozta ezt meg. Nos, a feltörekvő polgári rétegek a racionális kalkulációt s az árucsereforgalomban egyértelmű biztonságot garantáló jogi szabályozást követeltek, amivel (a feudális partikularizmus és a privilégiumok leküzdésében érdekközösséget mutatva) együtt haladt az abszolutista uralkodó érdeke, aki az ország pénzügyei állami pénzügyekként megszervezésére, a hatalmát biztosító fegyveres erő állami hadseregként megszervezésére, mindezek támaszaként az ipar- és kereskedelem pártolásra és végezetül az egység tényezőiként a királyi igazságszolgáltatás és államigazgatás hatékonyra és átfogóvá tételére törekedve bürokratikus módon szervezett, szakképzettségen nyugvó hivatásos hivatalnoksereget hívott életre, amelynek személytelen rendként történő egységes mozgatása szintén kellően részletes és átfogó, előreláthatóságot és egyértelműséget biztosító szabályozást feltételezett. Ehhez járult további tényezőként a joganyag hallatlan mérvű felduzzadása. A legkülönbözőbb társadalmi tevékenységek állami ellenőrzés alá vonásával a feudális abszolútizmus új állami feladatokat hozott létre. A társadalmi szféra legkülönbözőbb területei kaptak jogi szabályozást; a mennyiségi kodifikáció ilyen szabálytömeeggel már egyszerűen nem birkózhatott meg.

A norma-struktúrákat párhuzamosan egymás mellé sorakoztató mennyiségi kodifikáció nem lehetett már racionalizáló hatású, az eddigi eszközök birtokában viszont a joganyag kezelhetőbbé stb. tételére más mód nem ígérkezett. Egyetlen lehetőségként adódott tehát a jogot új minőségként – rendszerként – átstrukturáló kodifikáció, mely a terjedelmi összefoglalást változatlanul biztosította, mindezt nagyfokú ökonómiával valósítva meg. Míg az ókori fejlődésben – ha hihetünk a bürokratikus hatásnak a jogszemléletet átalakító erejéről szóló elméletnek<sup>10</sup> – az állami tervezésen (azaz a jogesetek partikularitásán túlmutató *általánosan*) nyugvó jogképzés csak Hadrianus után, a császárkorban indulhatott meg, hogy a középkor századaiban ismét elcsökevényesedjen, az esetleges jogreformot is a „rég, jó” joghoz való visszatérés legitimáló palástjába rejtse;<sup>11</sup> – nos, a törvényhozásnak a társadalmi befolyásolás aktív eszközeként való elfogadása csak a dinamikus társadalomfejlődéssel, az abszolutisztikus rendszerekkel, egy új – a végrehajtásra és végrehajtásra egyaránt kész állami apparátus jelenlétét is magában foglaló – hatalmi helyzet kialakulásával következett be. Ennek a maga végletességében is tipikus kifejeződése – a „mindent előrelátni” már ifjúkorában vallott elvével<sup>12</sup> – a Nagy Frigyes-i *Allgemeines Landrecht* 22 000 szakaszos szabályrendszerének szörnyetege.

A Nagy Frigyes-i kazuisztikus rendszerfelfogást egy elvi rendszerfelfogás fokozatosan meghaladta, ám a jogszemlélet az egyetemes matematizmus módszerbeli elvéhez változat-

<sup>9</sup> L. Varga Csaba, *Leibniz és a jogi rendszerképzés kérdése*, Jogtudományi Közlöny, XXVIII (1973) 11, 602–603.

<sup>10</sup> Schiller, A. Arthur, *Bureaucracy and the Roman Law*, Seminar, VII (1949), 47–48.

<sup>11</sup> Huizinga, J., *A középkor alkonya*, Budapest, Athenaeum, 1939?, 38; Gurevics, A. J., *A középkori ember világgépe*, Budapest, Kossuth, 1974, 143 és köv.

<sup>12</sup> Frédéric le Grand, *Dissertation sur les raisons d'établir ou d'abroger les lois* = Frédéric le Grand, *Oeuvres*, IX. 11 és köv.

lanul a végletekig idomult. A jogi világgép magától értetődő ténye lett és maradt, hogy „a jogban nem szabad egyebet látni, mint formális kalkulációrendszert, melynek segítségével bizonyos cselekvések szükségszerű jogi következményeit . . . a lehető legpontosabban, legegzezaktabb ki lehet számítani”.<sup>1 3</sup>

Hogy a jog ilyen rendszerkénti léte következményeivel együtt álljon előttünk, elég csupán a *joghézag*-problematikára gondolnunk. Nos, a mennyiségi kodifikáció *per definitionem* hézagos, mert párhuzamossága s benső véletlenszerűsége elvileg és legfeljebb extenzív teljességet valósíthatna meg; ennek elérésére azonban a társadalmi valóság dialektikus mozgása és benső végtelensége folytán gyakorlatilag képtelen. A folytonos mássá levés állapotában levő társadalmi totalitás és ennek az izolált norma-struktúrák sorozatában történő statikus tükrözése között a szakadék olymértékben áthidalhatatlan, hogy bármilyen tömeges a joghézagok eseti feltárása és kitöltése, nem változtat a kérdéses állapoton. A mennyiségi kodifikációval létrehozott normaösszesség nem más, mint elvileg önkényes, csupán az együtt-tételezés aktusától mesterségesen létrehozott egység, amely hézagainak bármilyen kitöltése (az egység szempontjából) csak külső, véletlenszerű, újabb párhuzamos pályán futó norma-struktúrákat eredményező lehet. E véletlenszerűség árulkodó kifejezése, hogy a hézagkitöltés többnyire olyan eszközökkel történik, amelyek a szóbanforgó normaösszesség szempontjából merőben külsőlegeseek (istenítélet, az uralkodó *ad hoc* döntése stb.). A jogot egy összefüggő rendszer elemeiként tételező minőségi kodifikáció ezzel szemben éppen azért, mert a szabályozni szándékolt terület rendezésének elveit és ezek lebontását egyaránt rögzíti, elvi igénye szerint intenzív teljességet valósít meg. A jogeseteldöntés szempontjából persze hézagosnak minősülhet. Ez a hézagosság azonban nem a rendszer hézaga; elvileg csak a rendszer egészére kinyilvánított alapelvek kellő mélységű lebontásának az eseti hiányosságából fakad. Míg tehát – logikailag – a mennyiségi kodifikációban a hézagkitöltés új és külső elem behozatalát, a normaösszesség új taggal bővítését feltételezte, a minőségi kodifikációban ilyen nem történik, mert a hézagkitöltés az elvek szintjén újdonságot nem jelent. Ezt bizonyítja az analogikus joghézagkitöltés előtérbenyomulása itt, mint olyan eszköze, amelynek az alapelvek és az ezekből már lebontott részletszabályok közötti közvetítés a kizárólagos mozgástere.

A jognak e rendszeressége az, ami szoros, belső tartalmi és formai kohézióján keresztül a jog társadalmi önállósodásának magasabb fokához: nagymértékben autonóm struktúrává alakulásához vezet. Majdnem oly elpusztíthatatlan, meghatározóival szemben is meghatározó lesz, mint a már egyszer létrehozott bürokrácia. Arról van szó, hogy új tényezőként most már saját struktúrájuk, belső szervezetségük is társadalmi tényezővé vált önfenntartó (konzerváló és merevítő) erőként áll mögöttünk.

A jognak ilyen elkülönült-külsőlegesült társadalmi hatalommá válását, ugyanakkor megmerevítése fikatív, ám ideologikusan mégis valós szükségleteket tükröző tendenciáját érzékeli a fiatal Lukács, mikor hangsúlyozza: „éppen az egzakt kalkuláció igénye . . . hozza magával, hogy a jogrendszer mint valami örökké készen álló, szilárd, tehát megmerevedett rendszer álljon szemben a társadalmi élet egyedi eseményeivel.”<sup>1 4</sup> Látunk kell,

<sup>1 3</sup> Lukács, *Az eldologiasodás és a proletariátus tudata*, 356.

<sup>1 4</sup> Uo., 356, 339.

hogy itt nem a jogra mesterségesen alkalmazott filozófiai általánosításról van szó. A XIX. században, a győztes polgári forradalmak és a berendezkedő liberális kapitalizmus talaján, a kodifikációs szabályozások saját technikai szükségleteként „a formális jogrendszer hézag nélküli összefüggésének” olyan jogi-jogalkalmazási ideológiája bontakozik ki, amely a természetjoggal mint forradalmi elmélettel leszámolva, az új rend stabilizálását a jogpozitivizmus eszközeivel végigharcolva lesz uralkodóvá.<sup>15</sup> Az egyes jogi berendezések ideológiájától és társadalmilag feltételezett merevségétől függően akár a mindennapi jogélet tényleges *fakticitásaként*, akár hivatalosan megfogalmazott és a gyakorlatban ténylegesen érvényesített *látszatként*, de mindenképp a kor jogának sajátos létformájaként és törvényszerűségeként érzékelhette Weber, hogy „a módszertani-logikai racionalitás legmagasabb fokát elérte . . . mai jogászai munka a következő posztulátumokból indul ki: (1) Egyetlen konkrét jogi döntés sem lehet más, mint valamilyen absztrakt jogtételeknek konkrét ’tényállásra’ való ’alkalmazása’. (2) Az érvényes absztrakt jogtételekből minden egyes konkrét tényállásra döntést kell találnunk a joglogika eszközeivel. (3) Az érvényes tárgyi jognak is jogtételek ’hézag nélküli’ rendszerének kell lennie; látenszen ilyet kell tartalmaznia; vagy legalábbis jogalkalmazás céljából ilyennek kell tekinteni azt. (4) Az, ami jogászilag racionálisan nem ’konstruálható’, jogilag sem lehet releváns. És (5) általában az emberek társadalmi cselekvésének vagy jogtételek ’alkalmazását’, ’végrehajtását’, vagy ellenkezőleg, azokkal szembeni ’sértést’ kell jelentenie.”<sup>16</sup>

### III. A FORMÁLIS RACIONALITÁSÚ STRUKTÚRÁK ÉS MŰKÖDÉSÜK ONTOLÓGIAI JELLEMZŐI

*A társadalmi lét ontológiájáról* megjelent posztumusz művében a társadalmi tudatnak és objektívációjának ontológiai státusát illetően Lukács új – az eddigi elemzéseket pontosbító és összetettebb megvilágításba helyező – felismerésekre jutott. Míg Marx és Engels a társadalmat viszonyok rendszereként jellemezte, Lukács, hogy az ontológia sajátos szempontjait előtérbe helyezze és megfelelő elméleti keretet nyújtson a társadalmi objektíválások és funkcionálások létszerűségének az értelmezésére, a társadalmat mindenekelőtt mint komplexusok rendszerét írta le. „. . . a társadalmi lét már legkezdetlegesebb fokán is komplexusokból álló komplexus, ahol is szakadatlan kölcsönhatás áll fenn mind a részkomplexusok, mind pedig az összkomplexus és a részei között. Ebből bontakozik ki a mindenkori összkomplexus reprodukciós folyamata, mégpedig úgy, hogy a részkomplexusok is – persze csak viszonylagos – önállósággal reprodukálódnak, de mindezekben a folyamatokban a mindenkori egész reprodukciója alkotja a kölcsönhatások e sokrétű rendszerének túlsúlyos mozzanatát.”<sup>17</sup>

Ebből a jellemzésből két következtetés adódik. Egyfelől az összkomplexus reprodukálása érdekében az egyes komplexusok között szükséges a közvetítés, mely a fejlődés adott fokán elkülönült közvetítő létkomplexusokat (a nyelv, a jog stb.) hív életre. Másfelől e

<sup>15</sup> A jogi rendszergondolat kontinuitását – megjegyezzük – a természetjog *versus* jogpozitivizmus váltásában Lukács sajátos leszűkülési folyamatként fogalmazza meg: „A természetjog követelményeiből csak a formális jogrendszer hézag nélküli összefüggésének gondolata marad meg . . .” Uo., 355.

<sup>16</sup> Weber, *Rechtssoziologie*, 103.

<sup>17</sup> Lukács, *A társadalmi lét ontológiájáról*, 140.

komplexusok azért válnak le a többi komplexusról, hogy ezek összmeghatározását tükrözve, ám mégis viszonylag autonóm struktúrát, működési elvet, meghatározásokat hordozva gyakoroljanak visszahatást az általuk közvetített komplexusokra.

Ezek megítélése szempontjából döntő, hogy az anyagi formációk időbeli „elsőbbisége” Lukács szerint ontológiai prioritást nem jelent: mihelyt a tudat és objektívációi mint a társadalmi lét specifikus kategóriái létrejöttek, szintén „létszerű funkcióval” rendelkeznek.<sup>18</sup> Ebből következő mozzanatként Lukács hangsúlyozza, hogy a társadalmi objektívációk ontológiai státusa kizárólag reális funkcióbetöltésüktől függ. A maguk közvetlenségében nem kontemplatív-elméleti, hanem gyakorlati kategóriák ezek, melyeknél a valóságtükrözés adekvációjának gnoszeológiai kérdése *ilyen összefüggésben* nem vetődik fel. Ez – ontológiai nézőpontból – teljesen a reális funkcióbetöltésnek alárendelt. Példa a római jogreceptió, melyben az (elvileg) közös forrás eltérő európai országokban eltérő tartalmak kifejezésére szolgált. Ezekre tehát hangsúlyozottan áll, hogy „nem szabad a . . . ható tudatot ismeretelméletileg vizsgálni, tartalmainak helyessége vagy hamis volta ugyanis sajátos társadalmi-történelmi dialektikában jelenik meg” itt.<sup>19</sup>

Nos, ami a jogot illeti, egy specifikus belső ellentmondás egyik pólusáról a másikba való folytonos átcsapásról és ennek dialektikáján belüli fejlődésről van szó. Egyfelől sajátos közvetítő létkomplexus jellegéhez tartozik, hogy mint előzetesen rögzített döntési mintának nyelvi objektívációként kell megtestesülnie. Másfelől viszont ugyanazok a tényezők, amelyek nyelvi objektívációként való megtestesítésében meghatározzák, ezt az objektívációt gyakorlati felhasználása során (társadalmilag mindenkor konkrétan megszabott módon, keretek között stb.) közvetlenül is meghatározzák.

Ami az objektíváltságot illeti, nyilvánvaló, hogy történelmi képződményről van szó, ami a jogfejlődés viszonylag igen kései terméke. Vizsgálódásai szempontjából Lukács számára elégséges volt, hogy megjegyezze: „minél tisztábban társadalmiasul a társadalmi élet, annál erősebben és tisztábban alakul ki . . . a jogi forma”<sup>20</sup> – hiszen prototípusként a kontinentális európai jogfejlődésnek a csúcspontját a XIX. században elérő rendszerességére koncentrált, hogy ezen mutathassa be a formális eszközökkel történő közvetítés belső ellentmondásosságát. Ez az „új fetiszizálás” „abban rejlik, hogy a jogot . . . szilárd, összefüggő, 'logikailag' egyértelműen meghatározott területnek kezelik, és pedig nemcsak a gyakorlatban mint a tiszta manipuláció tárgyát, hanem elméletileg is, mint immanensen zárt, csak jogászai 'logikával' helyesen kezelhető, önálló, önmagában zárt komplexust”.<sup>21</sup> Nos, e fetiszizálás a modern, rendszerként objektívált, formális racionalitású jognak minden eddiginél nagyobb fokú autonómiáját: funkcióbetöltése érdekében ontológiailag meghatározott gnoszeológiai torzítottságát juttatja kifejezésre. Ugyanis sem a norma-struktúrák, sem ezek önmagában is összefüggő rendszerré szervezése nem a társadalmi viszonyok stb. ismeretelméletileg adekvát tükröképei, hanem közvetlenül és mindenekelőtt gyakorlati eszközök a társadalmi magatartás befolyásolására. Ilyen értelemben írja Lukács: „a jogi visszatükröződés nem tisztán elméleti, hanem kiemelkedően és közvetlenül gyakorlati jellegű kell legyen ahhoz, hogy valódi jogi rendszerré válhasson. Minden jogi

<sup>18</sup> Uo., 188.

<sup>19</sup> Uo., 189.

<sup>20</sup> Uo., 212.

<sup>21</sup> Uo., 215–216.

ténymegállapításnak kettős jellege van tehát. Egyrészt valamely tényállás egyedül releváns gondolati rögzítésének kell lennie, és ezt a lehető legegzezaktabban, definíciószerűen kell gondolatilag kifejténie. Ezeknek a megállapításoknak a maguk részéről összefüggő, következetes, ellentmondásmentes rendszert kell alkotniuk. Ismét egészen világosan mutatkozik meg itt, hogy minél inkább építik ki ezt a rendszerezést, annál inkább kell ennek eltávolodnia a valóságtól. Ami az egyes ténymegállapításoknál esetleg csak viszonylag csekély eltérés, annak egy ilyen rendszer alkotóelemeként, egy ilyen rendszer szellemében értelmezve még sokkal inkább el kell távolodnia a valóságtól. A rendszer ugyanis nem a valóság visszatükröződéséből nő ki, hanem csak ennek elvonatkoztatóan-gondolatilag egyneműsítő manipulációja lehet. Másrészt a mindenkori pozitív jogrendszer elméleti zártága, hivatalosan kinyilvánított ellentmondásmentessége csak pusztán látszat, de persze csak a rendszer szempontjából. A társadalmi lét ontológiájának szempontjából az ilyen szabályozás minden formája, a még oly energikusan manipulált is, mindenkor konkrétan szükségszerű társadalmilag: éppen annak a társadalomnak az éppigylétéhez tartozik, amelyben funkcionál.”<sup>22</sup>

Annak mélyebb, az ismeretelméleti és az ontológiai oldalt egyaránt következményeiben szemlélő kifejtéséről van szó, amire Engels hívta fel a figyelmet épp a gazdasági alap determináló szerepének abszolutizálásával szembeforduló, a felépítményi elemek viszonylagos önállóságát és visszahatásra való képességét hangsúlyozó levelében: „A modern államban a joggal szemben nemcsak az a követelmény, hogy megfeleljen az általános gazdasági helyzetnek, hogy e helyzet kifejezése legyen, hanem az is, hogy *egy önmagában összefüggő* kifejezés legyen, amely nem csapja arcul saját magát belső ellentmondásokkal. Ezt elérendő, a gazdasági viszonyok tükrözése mindinkább veszít hűségéből.”<sup>23</sup> Annak feltevése tehát, hogy a jog a gazdasági viszonyok visszatükröződése, *a maga közvetlenségében* nem más, mint csupasz látszat. Ez a látszat kettőződik meg ama további feltevésben, hogy a jog *a maga közvetlenségében* (azaz – logikailag kifejezve – deduktíve) alkalmazódik a szabályozási körébe vont társadalmi viszonyokra. Az első feltevés megfosztaná a jogot ama lényegi meghatározástól, hogy nem megismerő, hanem elsődlegesen gyakorlati kategória, amelyben korántsem csak külső környezete tükröződik, de a megformálása iránt felmerülő belső, technológiai szükségletek is. A második feltevés pedig az előbb éppen kizárólag meghatározottként szemlélt jogot most az egyértelműen meghatározó rangjára emelné – elfeledkezve arról, hogy a jog csupán közvetítő kategória, amelynek gyakorlati funkcionálásában a közvetítés sohasem önmagában vett és önmagáért való cél, hanem olyan, amely mindig a társadalmi összkomplexust alkotó egyes komplexusok saját mozgásától s egymásközötti kölcsönhatásától, az ezekben szerepet játszó oksági és teleologikus hatásoktól függ.

A jog belső ellentmondásának dialektikus jellegére utal, hogy társadalmilag szükségszerű, ontológiailag pedig létszerű funkciót tölt be nemcsak e látszatok ideológiai kitermelődése és elvi intézményesítése, de ezeknek *a gyakorlatban való folytonos áttörése* is. A jogban az alárendelés problémája és ennek összetett technikai eszköztára a jog adott fejlettségi szintjéhez tapad. Történelmileg az árutermelés általánossá válásával és a polgár-

<sup>22</sup> Uo., 218.

<sup>23</sup> Engels, F. *levele K. Schmidtnek* (1890. okt. 27.) = Marx–Engels, Válogatott művek, II, Budapest, Kossuth, 1963, 482.

ság előretörésével kibontakozott általános társadalmi szükséglet különös kifejeződése ez, amiben a formális racionalitású szervezési struktúrákat létrehozó társadalmi erők a dominánsak; erre „csak jelenségformaként rakódik rá a logikai alárendelés.”<sup>24</sup>

A társadalom társadalmiasodása – és, ami ennek közvetlen eredménye, a komplexusok és a közöttük levő viszonyok egyre összetettebbé válása – egyfelől mindinkább előtérbe tolja a jogi formákat, egyre több önállóságot juttatva annak a komplexusnak, aminek az egyéb komplexusok között közvetítenie kell. Másfelől azonban ugyanilyen mértékben növeli a szükségletet aziránt, hogy a szóbanforgó komplexus a megfelelő specialisták (jogászok stb.) révén úgy reprodukálódjék és funkcionáljon, hogy a társadalmi összkomplexus szempontjából közvetlenül szükséges mozgást és döntéseket segítse elő. Ez a kettősség nem csupán a jogalkotás és jogalkalmazás funkcionális egymásbakapcsolódását és végső soron vett egységét<sup>25</sup> jelenti; nem is egyszerűen egy belső, fogalmi hasadást, aminek egy valóság-hű vizsgálódásban a jogfogalmat – akár a *law in books* és *law in action* szétválasztásaként,<sup>26</sup> akár egy szintetizáló kísérletként, a jogban a pozitív tételezett forma és a szociológiailag megvalósuló tartalom ellentmondásának dialektikusan megoldódó és újratermelő egységét látatva<sup>27</sup> – jellemeznie kell. Az elemzés persze – a maga sajátos szempontjai szerint – jogosult bármely szinten elvonatkoztatásokat, fogalmi szétválasztásokat létrehozni. Itt azonban többről: a jog ontológiai leírásáról van szó. Arról, hogy a kérdéses ellentmondás dialektikus egysége és folyamatos újratermelődése a jognak minden mozzanatában, vonatkozásában, fejlődése minden szakaszában, mindenkor adott jellemzője. „A pozitív jog érvényes rendszerének és a mindennapi életben megvalósuló gazdasági-társadalmi ténylegességének ez az egyidejű egymás mellett létezése és összefonódottsága”<sup>28</sup> elvileg a modern jogfejlődés állandósult kísérőjelensége, mely annál inkább hangsúlyozottabb, minél inkább kerülnek a formális meghatározások magában a jogban előtérbe. A jog formális jellegének előtérbenyomulása tehát a szóbanforgó formális meghatározásokat az összkomplexus szükségleteihez alkalmazó manipulációs technikák kifinomodását, alkalmazásuk egyre általánosabbá válását vonja maga után. „A pozitív jog működése . . . – összegzi következtetését Lukács<sup>29</sup> – ezen a módszeren alapul: az ellentmondások forratagát úgy kell manipulálni, hogy ebből ne csak egységes rendszer alakuljon ki, hanem olyan, amely képes arra, hogy az ellentmondásos társadalmi történet gyakorlatilag, az optimumra törve szabályozza, és mindenkor rugalmasan mozogjon az antinomikus végletek . . . között, hogy a lassan vagy gyorsan változó osztályuralmon belül állandóan bekövetkező egyensúlyeltolódások során megvalósítsa, befolyásolja a társadalmi gyakorlatnak azokat a döntéseit, amelyek e társadalom szempontjából mindenkor a legkedvezőbbek.”

A létszerűségében vizsgált, eleven jog nem más, mint ilyen szakadatlan mozgás. Objektiválásának és objektiválása szüntelen társadalmi meghaladásának dialektikus ellent-

<sup>24</sup> Lukács, *A társadalmi lét ontológiájáról*, 220.

<sup>25</sup> Varga Csaba, *A jogi okfejtés társadalmi meghatározottságáról*, *Állam- és Jogtudomány*, XIV (1971) 2, 249–285, különösen 255–259.

<sup>26</sup> Pound, Roscoe, *Law in Books and Law in Action*, *American Law Review*, XLIV (1910).

<sup>27</sup> Varga Csaba, *A jogtudományi fogalomképzés néhány módszertani kérdése*, *Állam- és Jogtudomány*, XIII (1970) 4, 589–609.

<sup>28</sup> Lukács, *A társadalmi lét ontológiájáról*, 216.

<sup>29</sup> Uo. 225–226.

mondása a létformája. Korántsem véletlen tehát, hanem épp a közvetítő létkomplexusok lényegéből fakad az az ellentmondás, ami a sajátos funkcionáláshoz nélkülözhetetlen technikai eszköztár korlátai, megközelítőlegessége, szükségképpen inadekvációja stb. és magának az egész eszköztárnak, formális meghatározásainak a gyakorlati alkalmazás során való meghaladása között fennáll. A formális jog ily módon elvileg alkalmatlan a társadalmi viszonyoknak a maguk összetett, folyamatosan mozgó tartalmában való megragadására. A jogi közvetítésnek mégis létszerűen funkcionális eszköze, hisz bármiféle informális jog épp a közvetítésnek mint *jogi* közvetítésnek száműzéséhez vezetne. Ám a nyelv, a jogi objektiváció hordozója, elvileg szintén inadekvát: „a legjobb esetben is csak megközelítést érhet el”. Az a kísérlet viszont, ami a nyelv többértelműségének teljes kiküszöbölését tűzné célul, az előbbiekhöz hasonlatosan szükségképpen a nyelvnek mint *sajátszerű* eszköznek a megsemmisítésébe, „a nyelvről mint nyelvről való lemondásba torkolna”.<sup>30</sup> Nos, módszertani tekintetben ezért figyelemre méltó a jog vonatkozásában is a nyelv közvetítő komplexusa belső ellentmondásának (mint sajátosként létezése és funkcionálása forrásának) ontológiai megfogalmazása. „... a nyelvnek – írja Lukács – éppen az ellentétes követelmények ezen megkettőződésében, éppen ebben a dialektikus ellentmondásosságban kell és lehet gyakorlatilag megvalósulnia. Éppen ezért minden élő nyelvre jellemző ez az ellentétes irányú kettős mozgás.” „Csak az ellentmondások legyőzésére irányuló kísérletet adják meg a maguk összességében a nyelv lényeges, sajátos mivoltát: meghatározott létezését, mozgását, mégpedig oly módon, hogy mind alkalmassabb – sohasem tökéletes – eszközként reprodukálódják mindkét szükséglet kielégítésére. A két irányzat ellentmondásossága az ember társadalmi létéből fakad. Ezáltal válik mozgása a maga ellentmondásosságában a nyelv sajátosságának, kimeríthetetlen termékenységének alapjává.”<sup>31</sup>

Mi következik mindebből?

Az a társadalmi komplexus, amit jognak nevezünk, egyfajta második valóságként épül a valóságra. Olyan magából a meghatározásából eredő ellentmondás dialektikus egységként, amelynek egyik oldalán viszonylagosan önálló mozgástérrel, formálási és működési elvekkel és technikákkal rendelkező struktúraként történő objektiválása, a másikon pedig a mindenkori társadalmi környezethez, szükségletekhez stb. adaptált alkalmazása állanak. Ez az objektiválás lényegileg formális racionalitású struktúrák (az írott normák) halmazának, majd ezek önmagában is formális racionalitással rendelkező (rendszerre szervezett) összességének a kiépítését jelenti. Ebben – ismeretelméletileg nézve – a valóságtól való elrugaszkodás lehetősége felfokozott,<sup>32</sup> ám – ontológiailag nézve – csak egy ilyen struktúra biztosíthatja a kérdéses komplexus sajátosként közvetítő funkcionálását. Általánosságban, elvont módon csupán a formális racionalitás *bizonyos* mértékének szükségét állapíthatjuk meg: azt, hogy a formális racionalitás az azonosság és nem-azonosság viszonyában, konkrét arányait, túlsúlyos mozzanatát stb. illetően történelmileg meghatározott dialektikus ellentmondásban áll a materiális racionalitással. A formális racionalitás egyaránt irracionálitást és diszfunkcionális működést eredményező hiánya és túlzása kö-

<sup>30</sup> Uo. 195 és 200.

<sup>31</sup> Uo. 200 és 200–201.

<sup>32</sup> Vö. Brimo, Albert, *La notion de rationalisation du droit dans la sociologie juridique de Max Weber* = Recueil d'études en hommage à Charles Eisenmann, Paris, Cujas, 1975, különösen 24.

*zött* kell megtalálni ama optimális mértékét, ami a mindenkori társadalmi feltételeknek a leginkább megfelel. A gyakorlati alkalmazás során az adaptálás, és ennek eszközeként a manipulációs technika szükségét persze a formális racionalitás optimális foka sem küszöböli ki; csupán szerepjátszása kereteit, mértékét stb. vonja a társadalmilag kívánatos, a létszerű funkcionáláshoz elengedhetetlen körbe. Ontológiai lényegét illetően tehát a manipuláció *nem* egyszerűen a jogfejlesztés illegitim, bár társadalmilag igazolható útja, mely meglepő társadalmi általánosságot, eszköztárában pedig nagyfokú kifinomultságot nyerhet – mégis, jogpolitikailag pozitívként vagy negatívként egyaránt értékelhető jégve a jogéletnek.<sup>33</sup> Ilyen nézőpontból ugyanis a manipuláció nem más, mint a formális racionalitású jogobjektíválás funkcionális következménye, amely a jog belső (elvi objektíválása és ennek gyakorlati meghaladása egyidejű szükségletei közötti) ellentmondásának második oldalaként szükségképpen kiegészítője és egyben korrelatívuma az előbbinek.

#### IV. ÖSSZEFOGLALÁS

A jog objektíválása, formális racionalitású struktúrákként történő megszervezése a társadalmi fejlődés adott fokán – modellképző funkciója („juridicitása”) biztosítása érdekében – elengedhetetlenül szükséges. A társadalom társadalmiasodásával, azaz a társadalmi összkomplexusnak egyre összetettebb és viszonylagosan egyre autonómabb komplexusok rendszereként történő reprodukálásával a jogi forma is mind hangsúlyozottabban, mind sajátzerűbb struktúrává szerveződve nyomul előtérbe. Ez az objektívált forma a maga *formai* érvényességével, ami kizárólag az ilyen objektívációként való tételezése tényéhez tapad, olyan hangsúlyozottá lesz, hogy a modern szabályozási rendszerek többségében – így mindenekelőtt a kontinentális jogalkalmazási („deduktív”) szemléletben – mintha egyenesen ez adná a jog eszközeivel történő közvetítés *jogi* jellegét. Ám ugyanakkor az, *ami, ahogyan, és aminek az alapján* közvetít, a mindenkori társadalmi éppígylétnek felel meg. Elvileg tehát arra kell ebből következtetnünk, hogy a nyelvi objektíváció csak hivatkozási alap, aminek a társadalmi lét szempontjából egyedül releváns realitását ennek a mindenkori társadalmi éppígylétnek megfelelő állapota – felfokozása, gyakorlattá tétele stb. – adja. Ebből egy további következtetés adódik. Nevezetesen, hogy elvben csak manipulált jog létezik: olyan, ami a folyamatos manipulálás állapotában, folyamatában van. Azaz a jog mozgó kontinuum, amiben statikus, önmagával azonosként mozdulatlan nem marad más, mint a hivatkozási alapként felfogott textus mint nyelvi jelek stb. konkrét összessége.

A jogi objektíváció és a közvetítésével megvalósuló társadalmi gyakorlat kölcsönhatását (a jog gyakorlati manipulálása kereteit, mértékét és módját) számos további tényező befolyásolja, melyek meghatározóan jellemezhetik a jogi közvetítés egy-egy történelmileg kifejlődött komplexusának konkrét arculatát. Mindenekelőtt az olyan – magában a jog norma-struktúráiban formailag is rögzített, vagy a jogászti tevékenység egy-egy ágát átható specifikus ideológiákban (pl. a jogalkalmazási ideológiában) megjelenő – elvárásokra gondolunk, amelyek az adott rendszerben a rendszer norma-struktúráinak döntési alap-

<sup>33</sup>Ilyen értelemben l. pl. Eörsi Gyula, *Összehasonlító polgári jog*, Budapest, Akadémiai, 1975, IX. fejt.: „A jogfejlődés útjai”.

ként való felhasználása feltételeit meghatározzák. Jogi kultúránkban ilyenek pl. azok, amelyek az objektívált norma-struktúrákat hordozó nyelvi szövegek közvetlen („deduktív”) alkalmazását posztulálják.

A jogra sajátosan jellemző folyamatok mozgási pályáit éppen ilyen posztulátumok cövekelik – legalábbis formailag: a hivatalos látszat, ideológia és elvárások számára – körül. Ezért elkülönült, a hivatalosan kinyilvánított posztulátumok szintjén történő – vagyis társadalmi megvalósulásuk ontológiai összefüggéseitől elvonatkoztató – vizsgálatuk elengedhetetlen a jogtudomány szempontjából. Figyelembe véve azonban két alapvető körülményt – egyfelől azt, hogy a formális racionalitású norma-struktúráknak és ezek rendszerének objektíválása a jogi közvetítésnek csak egyik oldala, melyhez elválaszthatatlanul tartozik ezek gyakorlati alkalmazása, ami a létszerű funkcionálás szükségleteitől meghatározott manipulálásukat vonja maga után; másfelől pedig azt, hogy a jogi közvetítés *egyébként sem* ugorhatja át a nyelvi közvetítéstől szabott korlátokat, tehát elvben, legfeljebb csak megközelítéseket érhet el, általánosító besorolásokkal élhet (azaz a többértelműség korántsem elfajulása, de legeredendőbb és legsajátabb tulajdonsága a nyelvi közvetítésnek mint olyannak) –, ezeket a posztulátumokat viszonylagosaknak: a jogi közvetítés eszköztára lehetőségeitől s a társadalmi összkomplexus mozgásától is teljes egészében meghatározottnak, korlátozottnak kell tekintenünk.

A megközelítés szűkítése és sajátos részaspektusokra korlátozása persze szükségképpen eltérő – bár külön-külön jogosult – nézőpontokat von maga után. Nos, ahogyan egy vallási, politikai stb. ideológiában, aminek a nevében hatalmat gyakorolnak, társadalom-ontológiailag nem az a szöveg stb. érdekes, ami e gyakorlat számára hivatkozási alapul szolgál (hiszen nem e hivatkozási alapról, hanem ennek a mindenkori értelmezésből-manipulálásból adódó gyakorlatból kell rekonstruálni a valóságát), a jogot illetően is felvethető: ontológiailag nem az objektívált szöveg nyelvi jelei, lexikális jelentései stb. azok, amik elvont azonosságukban érdekesek lehetnek, hiszen társadalmilag létezővé mindebből csak az az értelmezés, funkcionáltatás stb. válik, ami mögött tényleges gyakorlat áll. Ennek a nézőpontnak a társadalomtudós számára alapvetőnek kell lennie, és ezért vizsgálódásai eredményeinek a levonásakor a jogtudósnak is figyelembe kell vennie ezt. Ugyanakkor e nézőpont nem semmisíti meg, nem teszi érdektelenné a jogtudós által a specifikusan jogtudományi vizsgálódásokban döntő elhatárolásokat biztosító szempontokat, melyek többnyire az előbbi bekezdésben említett posztulátumokon nyugodnak; csupán a társadalmi összmozgásban jelöli meg azt a helyet, amelyet a szóban forgó posztulátumok elfoglalhatnak.

A végső következtetés tehát nem lehet más, mint a jog összetett társadalmisága. Ez az, ami civilizációfejlődésünk jelen fokán – a jogi közvetítés legsajátabb jegyeként – igényli a formalizálást és formális racionalizálást, ezek viszonylagos mozdulatlanságát s autonómiáját azonban folytonosan áttöri a tényleges társadalmi-gyakorlati tartalmakra való alkalmazás során. Ezért a kontinentális európai jogi kultúrában kifejlődött, nagyban-egészében változatlanul alapvetőnek tekintett jogi kategóriák – mint a formális törvényesség követelménye vagy a jog formális következetességű logikai feldolgozásának és alkalmazásának igénye – csak a jog ontológiai létformája, az összkomplexustól való sokszoros gyakorlati meghatározottsága, közvetlenül is érvényesülő társadalmi tartalmisága körén belül lehetnek a tárgyai bármintemű valóságos szerepjátszásnak és társadalomtudományi igényességű vizsgálódásnak egyaránt.

SZABÓ ERVIN ELLENTMONDÁSAI.  
A DIALEKTIKA PROBLÉMÁJA  
SZABÓ ERVIN GONDOLKODÁSÁBAN

NAGY ENDRE

„Az értelem, miközben megfigyel és állítólag azt adja elő, amit megfigyel, ezzel inkább metafizikát hoz létre, amely minden irányban ellentmondásos; ez azonban rejtve marad előtte.” – „Az érzéki tudat tartalma önmagában *dialektikus*.”

(Hegel)

Ha azokra az ellentmondásokra irányítjuk figyelmünket, melyeket Szabó Ervin kritikusai megfogalmaztak, akkor először is szembetűnő, hogy ezek nem logikai hibák, hanem Szabó Ervinnek ugyanarról a tárgyról különböző helyeken tett kijelentései, amelyekről a kritikusok mutatják ki, hogy egymásnak ellentmondóak. Ez először és legvilágosabban Varga Jenőnek Szabó Ervin halála alkalmából a „Népszava”-ban írt életmű-összértékelésében jelent meg. Elemezve „*A. tőke és a munka harcá*”-t, Varga egyfelől azt emelte ki, hogy Szabó Ervin túlbecsülte az állam önállóságának szerepét: „... az államszervezet élő testét alkotó bürokráciának önálló szerepe, szemben a kormányzott osztályokkal, az állam mint öncél nyer benne kifejezést”, ugyanakkor másrészt Szabó Ervin ama megállapítását, miszerint a törvényhozás urai „nem az erőszaknak, hanem a termelés eszközei fölött való rendelkezésnek köszönhetik hatalmukat”, úgy minősíti, hogy az „merevségében túltesz a régi marxizmuson”,<sup>1</sup> azaz a vulgár-ökonómizmuson. Egy másik ellentmondást fedez fel Jászi a „Társadalmi és pártharcok a 48–49-es magyar forradalomban” című posztumusz munkában: „Míg egyrészt a szereplő személyek célkitűzéseit és eljárását olykor az osztályszempont pedáns érvényesítésével magyarázza, bírálja, sőt *értékeli*: másrészt nemegyszer egy, az osztályszempontnál magasabb ideál... látszögéből mond véleményt, kritikát és erkölcsi ítéletet.”<sup>2</sup> Révai sokat vitatott 1930-as bírálatát, melyről Lackó Miklós kimutatta, hogy benne Révai a széthullt Landler frakció elképzeléseivel, illetve Lukáccsal, sőt saját korábbi szellemi arculatával hadakozott,<sup>3</sup> az különbözteti meg a Jásziétól és Vargáétól, hogy bár pontosan rögzíti az összetartozó pólusok elválasztását a gazdaság és politika esetében Szabó Ervinnél, maga is megmarad ezen az elválasztottságon belül s Szabó Ervin azon törekvéseit, melyeket a felépítmény (állam) önmozgásának feltárása felé tett, egyoldalúan mint a gazdasági alap meghatározó szerepének tagadását mutatja be.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Varga Jenő: „Szabó Ervin”, 1918. október 6.

<sup>2</sup> Jászi Oszkár: Szabó Ervin és életmunkája; Szabó Ervin: „Társadalmi és pártharcok a 48–49-es magyar forradalomban”, Népszava, Budapest é. n., 10.

<sup>3</sup> Lásd Laczkó Miklós: Révai-problémák; „Történelmi Szemle”, 1972/3–4, valamint ugyanezzel a címmel: „Új írás”, 1974/2, 3.

<sup>4</sup> Révai József: „Válogatott történelmi írások”, I, Budapest 1966, 1. 108.

Az újabb irodalom is ellentmondásokat talál Szabó Ervinnél. Idézzük Gedő András okfejtését, amely a Révai-féle bírálaton azzal megy túl, hogy míg megőrzi abból a politika túlfokozásának vádját, nem felejt el kiemelni a gazdasági mozzanat túlfokozását sem, s ugyanakkor e kétirányú mozgás folyamatát és egymásból következtetését is igyekszik megragadni. Okfejtése szerint Szabó Ervin „elfogadta azt a gondolatot, hogy a gazdasági tényező determinálja az egész társadalom alakulását; elfogadta, de túl is hajtotta: a gazdasági oldal elsődlegességét a *társadalom* fejlődésében átváltoztatta a gazdasági harc primátusává az *osztályharcban* (miközben az az eszme, amely szerint a felépítményt a gazdasági alap határozza meg, teljesen elveszett), s a szocialista átalakulást egyrészt a spontán gazdasági történelemből, másrészt az önkényes 'actio directa'-tól várta.”<sup>5</sup> Szabó Ervin egy tárgyi ellentmondását a motívumok oldaláról fogalmazza meg Jemnitz János: „a nem proletár elemekkel való szoros kapcsolattól a forradalmiság, a szocialista célratörés szellemét féltette, másfelől azonban tartott a proletariátus elszigetelődésétől is, s egyes elbukott akciók nyomán Szabó Ervin volt az, aki a kispolgárság, a polgárság progresszív rétegeinek megnyeréséről, ennek szükségességéről megemlékezett (. . .).”<sup>6</sup>

Anélkül, hogy a fenti állítások tárgyi helyességének boncolgatásába fognánk, megállapíthatjuk, hogy mindazok az ellentmondások, melyeket a kritikusok rögzítettek, olyan szembenálló pólusokból tevődnek össze, amelyek éppenséggel *realisan*, következőképpen dialektikusan átmennek egymásba: egyikük a másikra utal, részint kizárja, részint bezárja magába a másikat. Vegyük például azt az ellentmondást, melyet Jászi említ, hogy tudniillik Szabó Ervin egyszer az osztályharc, másszor – modern terminust használva – a nembeliség álláspontján áll. Mármost az osztály és a nem ellentmondó, ellentmondásában egybeforró egysége Marxnál mint ilyen, s nem mint elválasztott pólusok rögzítése nyer kifejezést, mikor azt mondja, hogy „az *emberi* nem képességeinek . . . a kifejlődése . . . eleinte az emberi egyedek, sőt emberosztályok többségének rovására megy végbe”.<sup>7</sup> s az sem lehet nála kétséges, hogy ez a feláldozási szertartás, azaz az osztályharc magának a nemnek reális létezése: „Az ember egyéni és nembeli élete nem különbözőek, bármennyire úgy van is – és az szükségszerű –, hogy az egyéni élet létezési módja a nembeli életnek egy inkább *különös* vagy inkább *általános* módja, vagy minél inkább úgy van, hogy a nembeli élet egy inkább *különös* vagy *általános* egyéni élet.”<sup>8</sup> E felfogásban az ellentmondó pólusok dinamikus együttlétezőként jelennek meg, s amennyiben Jászi csupán rögzíti a pólusok elválasztottságát, megmarad az értelmi gondolkodás hálójában.

Mindezekért úgy véljük, hogy az ellentmondások pusztán megállapításán túl kell mennünk, s fel kell tárunk Szabó Ervin gondolkodásának azon sajátosságát, amelyből azok kifejlődtek. Ennek folyamán látni fogjuk először is azt, hogy az ellentmondások Szabó Ervin műveiben nem korlátozódnak csupán néhány esetre, hanem azt úgyszólván teljesen áthatják, másodsor, hogy ezek az ellentmondások az általa megvizsgált problémakomplexumok elemeiként egy „széttört totalitás”, egy anti-totalitás részeit alkotják, harmadszor, hogy ezek az ellentmondások empirikus tényállások s nem elméleti

<sup>5</sup> Gedő András: Szabó Ervin és a marxista filozófia; „Párttörténeti Közlemények”, 1957/1, 85.

<sup>6</sup> Jemnitz János: Szabó Ervin és a munkásmozgalom új jelenségei 1914 előtt; „Magyar Tudomány”, 1968/12, 741.

<sup>7</sup> Marx: Értéktöbblet-elméletek, II. rész; MEM 26/II, Kossuth, Budapest 1976, 100.

<sup>8</sup> Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből”, Kossuth, Budapest 1970, 71.

tételek „dogmatizálódásának” következményei, negyedszer, hogy maguk az empirikus tényállások kategóriák dialektikátlan felhasználásával rögzítettek, s végül ötödször, hogy éppen mivel ezek az ellentmondások az egész gondolati építményt áthatják, a gondolkodás olyan stádiumát mutatják fel, amikor az mintegy a dialektika kapujában található, s olykor átmegey abba. Minthogy a már idézett bírálatok is elsősorban a gazdaság és állam viszonyával foglalkoztak, s Révai bírálatának idevonatkozó részét mindmáig tárgyilag nem igazították ki, anyagunkat Szabó Ervin műveinek azon részéből vesszük, amelyben az állami beavatkozás kérdéskörével foglalkozott.

## 1. SZÉTTÖRT TOTALITÁS

Állam és gazdaság, szabadkereskedelem és védővám, állami bürokrácia és egyéni szabadság, a tőke és a munka politikai és gazdasági harca: az állami beavatkozás mindazon mozzanatai, melyek a korabeli vitákban lépten-nyomon felmerülnek, egyszerre és egyesülve megtalálhatók Szabó Ervin gondolkodási tablóján s az állami beavatkozás totalitásának képét adhatnák, ha kapcsolatuk egymással nem maradna olykor külsődleges, olykor utalásszerű, ritkán kölcsönösen összefüggő, hanem éppenséggel szerves lenne, ami nélkül csak egy széttört totalitást, egy „anorganikus totalitást” kapunk, melyben az egyes elemek, miként hajóroncsok a tengeren, véletlenszerűen bukkannak fel s időnként egymásnak ütköznek, de immár nem épülhetnek össze a hajó egészévé. Az egyes elemek, mivel a maguk közvetítetlenségében közömbösen léteznek együtt, taszítják egymást. Ha például egyfelől Szabó Ervin nagy erővel kijelenti, hogy: „az igazi osztályharc a gazdasági küzdelemben folyik. Ott állnak egymással szemtől szemben a társadalom materiális termelőerőinek képviselői, az ellentétes termelőviszonyok cselekvő alanyai: a gazdasági osztályok”,<sup>9</sup> s „az állam és a parlament szerepe – bármilyen jelentékenynek látszik a mindennapos küzdelemben – a társadalmi fejlődésben sokkal kisebb, mint némelyek hirdetik”,<sup>10</sup> miáltal a felépítményt (állam és politika) olyannyira lényegtelennek tünteti fel, hogy a munkásosztály *politikai* harcának *idegenné* kell válnia a munkásosztály saját, lényegi: gazdasági mozgalmához képest, úgyhogy a politikai munkáspárt csak a burzsoázia segédcsapata lehet a feudális maradványok elleni és a demokráciáért folytatott harcban –, ugyanakkor azonban másfelől szintén nagy erővel hangoztatja a felépítményi elemek, köztük az állam sajátos logikájú önmozgását: „De az intézményeknek az a különös sajátosságuk van, hogy egyszer megteremtetvén a saját logikájuk szerint fejlődnek tovább. Egyéniségük alakul ki, ami azt jelenti, hogy saját céljuk van, hogy öncéllá lesznek. Függetlenítik magukat azoktól az erőktől, amelyek megteremtették és mint önálló társadalmi erők lépnek föl közöttük. És érvényesülni akarnak, a maguk életét élni.”<sup>11</sup> Utóbbi s ehhez hasonló kijelentéseivel, Révai szerint, Szabó Ervin nem kevesebbet állít, mint hogy „az állam... nem osztályok hatalmi szervezete, hanem osztályfölötti szerv”.<sup>12</sup> Igenám, de ugyanakkor így ír „A tőke és a munka harca”-ban: „A törvény-

<sup>9</sup> Szabó Ervin: (Bevezetés Marx: A gothai program kritikájához,) „Válogatott írásai”, Budapest 1958, 316.

<sup>10</sup> I. m. uo.

<sup>11</sup> Szabó Ervin: „A tőke és a munka harca”, Budapest 1911, 99.

<sup>12</sup> Révai József, i. m. 110.

hozás urainak is a gazdasági versenyben való fölényük ad erőt az állam uralmára, s ha ezt kihasználják is gazdasági helyzetük erősítésére: nem az erőszaknak, hanem a termelés eszközei fölött való rendelkezésnek köszönhetik hatalmukat. A politikai hatalom is a gazdasági erőviszonyok függvénye.”<sup>13</sup> E mű másik helyén pedig ezt olvashatjuk: „A politikai hatalom abban a társadalomban, amelynek alapjául a gazdasági versenyt elismerte, csak végrehajtója a gazdasági erőknak.”<sup>14</sup>

Látható itt a széttört totalitás két „mozzanata”, melyek magán a rendszeren belül megmaradnak a maguk vonatkozás nélküli elszigeteltségében, s a vonatkozás csak számunkra, magánvalóan áll fenn. S ha valahol létrejön a vonatkozás egy pusztán kimondott tétel alakjában, utal ugyan a két pólusra, de nem összeköti, hanem szétválasztja őket: a pusztán külső behatás, mely egymásnak ütköztet két biliárdgolyót, melyek ütközése nem befolyásolja állagukat s találkozásuk után érintetlenül bolyonganak különböző pályájukon. Ezt a jelenséget érzékelhetjük például akkor, amikor ifjú Leopold Lajos megtámadja Szabó Ervin szindikalista nézeteit. Szabó válaszában kijelenti: „A munkásosztály direkt akciója is politikai akció, amennyiben az államra irányul”,<sup>15</sup> ahol a közvetlen akció a „szakszervezetek harca”, amely azért közvetlen, mert a munkások hajtják végre, de ugyanakkor tárgyát tekintve mind gazdasági, mind politikai lehet: „közvetlen akció . . . amikor a munkások a munkaviszonyok javítását követelik a munkáltatótól. Közvetlen akkor, amikor a munkaviszonyról egyezséget kötnek vele. Közvetlen akció, ha nyomást gyakorolnak a törvényhozásra a maguk érdekében való törvények alkotása irányában. Közvetlen akció, ha erre a célra gyűléseket, utcai tüntetéseket rendeznek, vagy bármilyen más módon nyugtalanítják a közvéleményt. Közvetlen akció, ha akarataik kifejezésére saját követeléseiket elküldik a törvényhozás házába. Közvetlen akció, ha a fennálló rend támaszait, az államot, a katonaságot támadják meg, ha az útjukban áll.”<sup>16</sup> Mindezek olyan meghatározások, amelyek a gazdaság és politika reális kölcsönös összefüggésének elfogadására épülnek, s ily módon a gazdaság és politika közvetítő mozzanatait alkothatnák, ha maga Szabó Ervin, mielőtt még létrehozná, legalábbis néhány kijelentés erejéig, nem tépné szét ezt az egységet azzal, hogy „a gazdasági mozgalom alapelve diametriálisan ellentétes a politikai mozgaloméval”,<sup>17</sup> ami viszont nem marad pusztán kijelentés, hanem kifejtések és következtetések sorát áthatja, míg a közvetítést deklaráló tételek megmaradnak epizodikus kalandoknak.

## 2. EMPIRIKUS TÉNYÁLLÁSOK MEGMEREVEDÉSE

Észre kell vennünk, hogy a fenti esetben egyáltalán nem arról van szó, mintha Szabó Ervin bizonyos marxista tételeket emelne ki s ragaszkodnék hozzájuk mereven, miáltal azok eltorzulnak, ami ha fennforogna, megalapozná vele szemben a doktrinéség vádját, hanem módszertani szempontból, irányát tekintve egy éppen ellenkező folyamatról, amelyben *a valóságos kiindulópont mindig egy empirikus tényállás, amelyre követ-*

<sup>13</sup> Szabó Ervin, i. m. 38.

<sup>14</sup> I. m. 70.

<sup>15</sup> Szabó Ervin: A politika aszkétái; „Huszadik Század”, 1909/2, 417.

<sup>16</sup> Szabó Ervin: „A tőke és a munka harca”, 72.

<sup>17</sup> I. m. 69.

keztetéseket épít. Míg a doktrinér esetében elméleti tételek emelkednek megingathatatlan szilárdságra az empiriával szemben, addig itt éppen ellenkezőleg, az *empirikus tényállás* ölt dogma jellegét s nyer megingathatatlan szilárdságot.

E vonatkozásban, úgy véljük, hasznos lesz néhány kijelentését idéznünk, melyekből kitetszik, hogy Szabó Ervin a marxizmust alapjában véve *módszernek* tekintette és hevesen elvetette annak tételgyűjteményre és absztrakt dogmákra való redukálását. 1904-ben egyetértését fejezi ki A. Labriolával abban, hogy a marxizmus módszer a társadalom fejlődési törvényeinek felderítésére.<sup>18</sup> A Marx–Engels válogatás előszavának egyik félmondata szintén ebben az értelemben fogalmazódott: „Ha a marxizmuson nem is értünk egyebet, mint Marx kutatási módszerét, a történelmi materializmust . . .”<sup>19</sup> Jászival vitatkozva azért veszi védelmébe a Mouvement Socialiste-ot, mert nincs még egy folyóirat, amely „annyi *tényt* hordott volna össze a nemzetközi munkásmozgalom számára”, s mert minden cikkének vezérmotívuma, hogy „csak a valóságos viszonyokból lehet helyes politikát kiépíteni”.<sup>20</sup> Megvetéssel szól azokról, akik „megtévesztik magukat az ügyes tűzijátékkal, amelyet az absztrakt kategóriákkal bárki inszenálni tud, hisz való emberekkel és való viszonyaival nem kell törődnie”.<sup>21</sup> Egy 1914-es Népszava-beli cikkében pedig világosan leszögezi: „Marx elmélete senkit sem jogosít fel arra, hogy a társadalom bármely jelenségét osztályjellegűnek mondja, ha ezt az állítását tények összefüggésére alapítani nem tudja.”<sup>22</sup> Mindazonáltal azonban a reális-empirikus tényállásra alapított első megállapítások állandóan túlhajtottakká válnak, s eltorzítják az empirikus tényállás valóságos „jelentését”.<sup>23</sup> Így például helyesen rögzíti a tényállást: az állami vámpolitika azt jelenti, hogy azok, „akik az államhatalom birtokában vannak, oly kereskedelmi politikát folytatnak, amely a nemzeti jövedelem nagyobb részét juttatja nekik”,<sup>24</sup> valamint – az ipari nevelővám egy bizonyos fokán túl – „a védővámok elsősorban a gyárosok, a munkáltatók hasznát gyarapítják”.<sup>25</sup> Lenin is kifejti a védővámról, hogy az „a tőkés társadalomban nem egyéb, mint eszköz arra, hogy növeljék és biztosítsák az egyik vagy a másik iparág csőd szélén álló milliomosainak jövedelmét”.<sup>26</sup> Az ekként helyesen rögzített tényállás azonban megkövül, s kezdetét veszi a színjáték,

<sup>18</sup> Szabó Ervin: Történelmi materializmus és szociológia; „Huszadik Század”, 1904/2, 243.

<sup>19</sup> Szabó Ervin: (Bevezetés Marx: A nemzetközi munkásszövetség alapító üzeneté-hez;) Marx–Engels Válogatott Művei (MEVM) (szerkesztette Szabó Ervin) Budapest 1909, 372.

<sup>20</sup> Szabó Ervin: Marx-kérdők és oszályharci kancsok; „Válogatott írásai”, 242–243.

<sup>21</sup> Szabó Ervin: (Bevezetés a Kommunista Kiáltványhoz;) MEVM (szerk: Szabó Ervin), 1, Budapest 1905, 53.

<sup>22</sup> Szabó Ervin: Vulgärmarxizmus; „Válogatott írásai”, 342.

<sup>23</sup> Szabó Ervin gondolkodásának ezt az alapvető sajátosságát először Jemnitz János mutatta ki: Szabó Ervin „marxizmusa . . . semmiképpen sem volt dogmatikus . . . minden esetben hangsúlyozta, hogy az igazi elméleti munkásságot csak az új tények feltárásán, a valóság elemzése alapján tekintette érdemlegesnek”. Az 1903-as év munkásmozgalmát bemutató Szabó Ervin írást elemezve azt is kimutatta, hogy az empirikus tényállásfelvétel *után* jutott egyoldalú, örökérvényű tendencia fel-tételezéséhez. „A régi tétel bírálatában a korábbi merev összefüggés egyoldalúságának és meghaladottságának kimutatásában kétségtelenül igaza volt. A korrekció után azonban Szabó Ervin ugyancsak egyoldalúan közelítette meg a problémát.” Jemnitz János, i. m. 743., 739. p. Tanulmányunk ennek az „egyoldalú megközelítésnek” *módszertani* okait igyekszik kideríteni.

<sup>24</sup> Szabó Ervin: (Bevezetés Marx: Szabadkereskedelem és védővám c. előadásához;) MEVM 2, 325.

<sup>25</sup> I. m. 327.

<sup>26</sup> Lenin: Az imperializmus mint a kapitalizmus legfelsőbb foka; LÖM 27, Kossuth 1971, 320.

amelyben a megfigyelő értelem minden irányban ellentmondásokat hoz létre. Először is a védővám megmarad pusztá gazdasági formának, amelyen belül vetődik föl most már az értéktöbblet és a munkabér ellentéte, hogy alapul szolgáljon az osztályharcban a védővámmal szembeni magatartás megalapozásához: „Nem lehet kétséges, hogy amikor a munkásság a védővamos irányzatot támogatja, nem a saját osztálya, hanem elsősorban a munkáltató osztály érdekeiért száll síkra. Éspedig gazdasági kérdésben, olyan téren tehát, amelyen *elméleteiben* az osztályok szolidaritását, az érdekek összhangját lehetetlennek mondja.”<sup>27</sup> Ámde a vám egy állami-*politikai* aktus, s mint ilyen, mozzanata az osztályok politikai harcának is, továbbá, fogalmából következően, a nemzetközi viszonyok függvénye is, s ennél fogva ismét kapcsolódik a politikai osztályharcához.

De ez nem jelenti azt, hogy Szabó Ervin ne tudná: a védővám nemcsak gazdasági, de politikai mozzanattal is bír; amikor az állam szerepét boncolgatja „A tőke és munka harcá”-ban, világosan kitetszik számunkra, hogy a védővám a politikai csatározások, a törvényhozás befolyásolásának szférájába esik: „És minden ország iparvédelmének történetébe beletartoznak azok a harcok is, amelyeket a vállalkozók szervezeteinek kell folytatniok, hogy az iparvédelem hasznait el ne veszítsék a munkásvédelem által. Ha a társadalmi osztályok harcában a jog logikája érvényesülne, akkor a védővamos államnak következetesen le kellene törnie minden munkásmozgalmat. És ha a munkásokat akarja védeni, akkor következetesen ellene kellene szegülnie minden gazdaságpolitikai intézkedésnek, amely a munkásvédelem hasznait illuzoriussá teszi.”<sup>28</sup> Szabó Ervin emez okfejtésében azonban a védővám elveszti e meghatározottságait, s pusztá közvetlenségében jelenik meg, alapot szolgáltatva egy hallatlanul elvont, csontvázszerű következtetéshez: „a munkáltatók profitjának emeléséért folytatott harc éppen ellentéte az osztályharcnak”.<sup>29</sup> De megjelenik az ennek ellentmondó tétel is. Amikor Szabó Ervin a politikai pártnak a munkásmozgalomban betöltött szerepét vizsgálja, megállapítja, hogy azokban az országokban, ahol nincsenek feudális maradványok és a demokratikus intézmények kifejlődtek, nem működnek számottevő politikai munkáspártok.<sup>30</sup> Erre az empirikus tényállásra azt a következtetést építi, hogy a munkásosztály politikai harcának ott és addig van szerepe, ahol és amíg a feudális osztály uralma végképp meg nincs törve. „A proletárság gazdasági szervezkedését bizonyos jogi és kulturális körülmények – politikai és polgári szabadságjogok, általános iskolai kötelezettség, az állam s egyház elválasztása, s több efféle – tetemesen megkönnyítik. Ezeket a körülményeket a polgári demokrácia nyújtja . . . Minthogy pedig a polgári demokrácia belső elvénél fogva csak a számszerű többség erejével győzheti le ellenségeit: az abszolutizmust és a feudalizmust, számszerű többsége pedig csak a proletársággal együtt van: a munkásság, ha egyáltalán akarja a demokráciát, kénytelen politikai akció terére lépni és a burzsoázia demokratikus akcióját támogatni.”<sup>30</sup> Mármost kétségbevonhatatlan, hogy ez a demokratikus akció-támogatás eleve támogatja a tőkés profit-szerző akcióját is, hiszen mi másért harcolna a burzsoázia, ha nem ezért; úgyhogy amit Szabó Ervin a védővám-támogatásnál elvetett, azt

<sup>27</sup> Szabó Ervin, i. m. 327.

<sup>28</sup> Szabó Ervin: „A tőke és a munka harca”, 104.

<sup>29</sup> Szabó Ervin: (Bevezetés Marx: Szabadkereskedelem és védővám c. előadásához;) i. m. 327.

<sup>30</sup> Lásd Szabó Ervin: „A tőke és a munka harca”. 58.

<sup>31</sup> Szabó Ervin: A politikai párt szerepe a munkásmozgalomban; „Huszadik Század”, 1909/2, 146–147.

itt igenli, nevezetesen a profitnövelő akció munkástámogatását. Ha előbb, a védővám esetében, elvonatkoztatott a *politikai* mozzanattól, most elvonatkoztat a *gazdaságitól*. Az, hogy a burzsoáziát támogató akciónak időbeli határt szab a demokrácia tényleges megvalósulásában, nem jöhet tekintetbe az ellentmondás feloldásaként, hiszen a védővámot elvileg vetette el, tehát arra a korszakra is, amikor a demokratikus intézményekért kell harcolni. Ugyanakkor ez az időbeli korlátozás is egy újabb ellentmondás egyik pólusának bizonyul, mert azon alapulván, hogy csak a feudális jellegű állam lehet antidemokratikus, a tőkés viszont nem – hiszen ellenkező esetben a munkásság politikai párttá szervezésére továbbra is szükség volna –, ellentétét alkotja annak a másik előfeltevésnek, amelyre Szabó Ervin akkor támaszkodik, amikor azt mondja, hogy a munkásság közvetlen akciója többek között „a *munkáltatót* fedő politikai hatalom”<sup>32</sup> ellen is irányulhat, mivel ez nyilván csak akkor lehetséges, ha ez a politikai hatalom magában a tőkésállamban elnyomja a munkást, ami viszont csak politikai eszközökkel történhet és antidemokratikusan. Az jön ki mindebből, hogy az antidemokratikus *feudális* állam ellen kell politikai párt, de antidemokratikus *tőkésállam* ellen nem. Holott már „A tőke és a munka harca”-ban észleli a tőkésállam munkásellenes jellegét: „Már látjuk, hogy ultrademokratikus országokban kíméletlenül gázolnak keresztül” (ti. a munkások) „tekintélyen, intézményeken, berendezéseken, akár feudális ellenségükkel volna dolguk.”<sup>33</sup> A háború idején arra buzdít, hogy „az állami életbe is bele kell vinni . . . az igazi demokrácia . . . szellemét”,<sup>34</sup> aminek nyilván csak akkor van értelme, ha maga a tőkésállam nem biztosítja a demokráciát, és akkor ebben az esetben Szabó Ervinnek meg kellene magyaráznia, hogy miért van szükség politikai harcra és pártra a feudális, és miért nem a tőkésállam ellen, különösen akkor, amikor elérkezik egy történelmi korszak, amelyben „a munkásosztály egyetlen feladata többé már nem az, hogy a polgári demokráciát erősítse és kiépítse, hanem inkább az, hogy a már konszolidált demokratikus államot dezorganizálja, a győzelmes burzsoázia uralmát minden politikai függelékével együtt elsöpörje”.<sup>35</sup>

De itt ismét egy ellentmondásra bukkanunk; nem lehet vitás ugyanis, hogy a konszolidált burzsoá uralom elsöprése a legtisztább politikai aktus, ámde Szabó Ervin mindig is képviseli azt a nézetet, hogy a politikai hatalom megszerzése a munkásosztály által nem vezethet a szocializmushoz. Nem messze attól a helytől, ahol a fentebbi idézetünk „A tőke és a munka harca”-ban található, áll leírva az a meggyőződése, miszerint nem hiszi, hogy „kerülő úton, a burzsoázia uralmi eszközének a kisajátításával lehetne célt érni”.<sup>36</sup> Mármost az a tétel, hogy a munkásosztálynak a burzsoázia „konszolidált demokratikus uralmát el kell söpörnie”, ami egyfelől ellentétben áll azzal, hogy a burzsoá demokráciát kiépíteni a munkásságnak segítenie kell, másfelől pedig azzal a tétellel, hogy a burzsoázia hatalmi eszközeit nem kell kisajátítani, pontosan maga a közvetítő közép lehetne. Így azonban csak az ellentéteket mutatja meg, de nem magát a mozgást, az *azonosság* mozzanatát, amennyiben mint *folyamatot* tekintjük, amelyben a munkás-

<sup>32</sup> Szabó Ervin: „A tőke és a munka harca”, 72. (Kiemelés tőlem – N. E.)

<sup>33</sup> I. m. 107.

<sup>34</sup> Szabó Ervin: „Imperializmus és tartós béke”, Budapest 1918. 50.

<sup>35</sup> Szabó Ervin: (Bevezetés Marx: A gothai program kritikájához) MEVM, 319.

<sup>36</sup> Szabó Ervin: „A tőke és a munka harca”, 105.

osztály végrehajtja forradalmát a demokrácia megteremtésétől a feudalizmus ellen, a burzsoá demokrácia elleni harcon keresztül a burzsoá uralom megdöntéséig, miközben önmagával és céljával azonos marad. Mindennek a harcnak szervezeti megfelelője lehet egy olyan párt, amely, mint a bolsevik párt, „világosan megfogalmazott tertium daturt állított szembe a régebbi pártok és a szindikalizmus, a bürokratikus szervezet és a párt szétrombolása közötti dilemmákkal”<sup>37</sup> – ahogy Lukács egy 1920-ban írt cikkében megfogalmazza.

Még számos ponton elindulva a fentiekhez hasonló, empirikus tényállásokra épülő és azokon kibomló ellentmondások bokraira lehetnének Szabó Ervin gondolati építményében, melyek mutatnák hegeli mottóink megvalósulását.

### 3. A TÉNYÁLLÁS KATEGORIÁLIS MEGMEREVEDÉSE

Ha igaz is, hogy Szabó Ervin tudatosan ragaszkodott a tényekhez az elméleti konstrukciókkal szemben, ha ezáltal alapvetően különbözik is a doktrinétől, aki elméleti tételekhez igazítja a valóságot, mindazok az ellentmondások, amelyek empirikus tényállásokon kifejlődtek, látenszen már magában a tényállásfelvételben is bennerejlenek, s szinte észrevehetetlen torzulások alakjában már magánvalóan bennerejlik az, amit a kifejtésben végül is megtalálunk. Kövessük most két példán, miképpen zajlik le ez a folyamat.

Amikor egy előbbi példában megállapítottuk, hogy Szabó Ervin helyesen rögzíti a tényállást, mondván, hogy az állami beavatkozás a védővám alakjában tulajdonképpen valamely tőkés csoport részére juttat illetéktelen profitot, az egész folyamatot a gazdaságnak az *elosztási* szakaszára redukálja és leválasztja a termelésről: éppen az a módszer, amelyet Marx élesen bírál: „Az elosztás a leglaposabb felfogásban a termékek elosztásaként jelenik meg és így a termeléstől távolabb esőként és mintegy önállóként vele szemben.”<sup>38</sup> Következésképpen, ha immár a védővám, valamint a hozzácsatlakozó ipartámogatás, szubvenció, prémium az *elosztás szférájába* esik, akkor az állam és vele együtt a politika sem lehet a termelés szférájával olyan kapcsolatban, amelyet Marx rögzít: „a termelés mindegyik formája létrehozza saját jogi viszonyait, kormányzási formáját stb.”,<sup>39</sup> hanem ennek az adekvációnak szét kell szakadnia. Szabó Ervin így ír: „Az államban és a parlamentben a megosztás, az osztozkodás körül folyik a harc; a gazdasági küzdelemben a különböző termelőerők képviselői állanak egymással szemben. Mely erők azok, amelyek a társadalmi fejlődés rugói: a termelőerők-e, avagy a jövedelemmegosztás hatalmai? A marxizmus számára, amely a gazdasági termelés filozófiája, a válasz csak egy lehet.”<sup>40</sup> E passzusban ennél fogva tételezve van nemcsak a termelés és elosztás, hanem a gazdaság és politika szétválasztása is. Ez a kategoriális szétszakadás azután alapvetően meghatározza Szabó Ervin imperializmus-elméletét, amelyben megint azt találjuk, hogy az

<sup>37</sup> Lukács György: A kommunista párt morális küldetése; „Történelem és osztálytudat”, Budapest 1971, 123.

<sup>38</sup> Marx: Bevezetés a Politikai gazdaságtan bírálatához; MEM 13, Kossuth, Budapest 1965, 162–163.

<sup>39</sup> I. m. 155.

<sup>40</sup> Szabó Ervin: (Bevezetés Marx: A gothai program kritikájához); MEVM, 317.

empirikus tényállásfelvétel, mely tartalmilag vagy inkább leltárszerűen helyes, egymástól szétfutó és ellentétes következtetésekre vezet.

Szabó Ervin úgy látja ugyanis mindenekelőtt, hogy a védővám hozza létre a kartelleket, a kartellek tőke kivételre hajtanak, mely előidézi az állam finansziális, majd katonai támogatását, a gyarmatosítást és végül a területek újrafelosztásáért folytatott harcot, a világháborút. Már a „Gazdasági szervezet és háború” című 1915-ös munkájának, de különösen 1917-ben a Galilei-körben „Imperializmus és tartós béke” címmel tartott előadásának ez a fő gondolatmenete, aminek végső kicsengése az, hogy az imperializmus az állami beavatkozás terméke, s ezért az az elleni harc stratégiai feladata az állam politikai visszavezetése „korábbi funkcióira” és a gazdasággal való összeszővődöttségének megszüntetése. „Bármilyen nehéznek lássék is ez a gazdaság mai bonyolódottsága idejében, nem lehetetlen. Oly gazdaságpolitika, mely minél kevesbé veszi igénybe a maga céljai számára az államhatalmat, még a kapitalizmussal is összefér. A szabadkereskedelem, a szabad verseny és az *open door*, a minden nemzet számára nyitott, semlegesített gyarmatok politikája ez.”<sup>41</sup>

E szövegrészeket olvasva, megalapozottnak látszik Révai azon állítása, hogy itt Szabó Ervin visszalépett a marxizmustól a liberalizmushoz; felfogásának az az alapvető hibája, hogy „az imperializmus gazdasági jelenségeinek középpontjába a védővám kérdését helyezi”, noha „helyes leírását adja az imperializmus egyes gazdasági jelenségeinek”<sup>42</sup> (amit mi úgy fogalmaztunk, hogy helyesen rögzíti az empirikus tényállást). Mivel nem a monopóliumot helyezte fejtegetései középpontjába, „az imperializmus nála nem szükségszerű terméke a kapitalista gazdaság belső törvényeinek, hanem állami intézmény”.<sup>43</sup> Szabó Ervin rezignáltan nézi a világháborúban „vérszívó polippá duzzadt, ellenséges államgépezetet”, s elveszítve a munkástömegekkel való kapcsolatát, letérve a marxizmus útjáról „mindenesetre azt az utat választotta, amelyen járva ellensége maradhatott a polgári államnak: a liberalizmus útját”.<sup>44</sup>

Válasszuk el a bírálat értékeléséhez a tény- és elméleti megállapításokat a politikai cselekvési javallatoktól, amelyek ugyan az előbbiekből folynak, mindazonáltal előbbiektől átvilágítása által, más optikában egyáltalán nem jelentik, mint ezt bizonyítani remélhetőleg sikerülni fog, hogy Szabó Ervin az állam által befolyásolt gazdaság helyett a liberális államot és társadalmat ajánlotta volna hallgatóinak. Mindenekelőtt abból kell kiindulnunk, hogy, mint azt Révai is elismeri, Szabó Ervin az imperializmus jelenségeit lényegében helyesen írja le. Ámde a bázis, amelyen ezek a jelenségek kifejlődtek: az *elosztás, leválasztva a termelésről*, úgyhogy valóban elválik a gazdaságtól az állam és a politika, s az imperializmus tényleg mint sajátos állami politika jelentkezik, s ezért az imperializmus – a termelés és elosztás ama marxi adekvációja megbomlásának következményeként – úgy jelenik meg, mintha valami esetleges, véletlenszerű lenne, s nem a kapitalizmus belső sajátosságaiból szervesen fakadó. Nem kétséges, hogy az „Imperializmus és tartós béké”-ben a *főhangsúly a kifejtésben* erre esik. Ugyanakkor azonban a kifejtés eme főtémájával szemben többször felbukkan egy *kontrapunkciós melléktema* is: az imperializmus nem

<sup>41</sup> Szabó Ervin: „Imperializmus és tartós béke”, 49.

<sup>42</sup> Révai József, i. m. 103., 107.

<sup>43</sup> I. m. 108.

<sup>44</sup> I. m. 110., 111.

csupán a védővám következménye, hanem megtalálható a szabadkereskedő államokban is: „El kell azonban ismerni, hogy imperialisztikus törekvések egyformán vannak a szabadkereskedő és a védvamos államokban is, sőt az imperializmus példányképe a XIX. században éppen a szabadkereskedő Anglia volt. Anglia e törekvései szolgálatára ugyanolyan hatalmi eszközöket fejlesztett ki, mint az imperialista védővamos Franciaország vagy Németország, amelyek egyformán lázas mohósággal növelik gyarmatbirodalmukat.”<sup>45</sup> „Ha a védővamos imperializmus, amely otthon drágít és a tőkét külföldre viszi, természetesen leszorítja az anyaországok népességének életszínvonalát, úgy a szabadkereskedelelem sem akadályozhatja meg a tőkék koncentrációját, a jövedelemelosztás aránytalanságát és a dolgozó osztályok relatív szegénységét.”<sup>46</sup> Ha mármint ezeket a szövegrészeket, melyeket Révai figyelmen kívül hagy, nem hallgatjuk el, akkor ismét tanúi lehetünk a „megfigyelő értelem” ellentmondástermelő tevékenységének. Egyfelől az állami beavatkozás hozza létre az imperializmust, másfelől meg a szabadkereskedelemt; amíg előbbi tézis a *kifejtés* tartalmát adja, addig utóbbi csupán ennek zugaiban jelenik meg néhány kijelentés erejéig. S bár utóbbi kétségtelenül csak a melléktéma szerepét játssza, ahhoz elégséges, hogy Szabó Ervint elvigye az eredmény tekintetében annak kimondásához, hogy *gazdaságilag az imperialisztikus állam esetében nincs visszatérés a szabadverseny és a liberalizmus korszakában*: „Anglia példája tartsa mindig tudatunkban, hogy a szabadkereskedelelem jelentősége ma az üzemi és tőkekoncentráció korában inkább morális, mint materiális”.<sup>47</sup> Abból tehát, hogy a szabadkereskedelmi államban is végbe megy a tőke- és üzemkoncentráció, hogy ott is létrejönnek a kartellek és a monopóliumok, s végül hogy e folyamat irreverzibilis, egyenesen következik, hogy Szabó Ervin valójában, ki nem mondva, sőt pontosan ellentétben azzal, ami a főtéma kifejtéséből következik, *gazdaságilag* az imperializmust éppúgy a kapitalizmus fejlődése egy meghatározott szakaszának vagy fokának fogja fel, mint Lenin.

Átlépe a tény- és elméleti megállapítások szférájából a politikai javallatokéba, legproblematikusabb pontként az az elképzelés ötlük szembe, miszerint az államot el kell távolítani a gazdaságból, ami csak annak a kifejtési fővonalnak politikai cselekvésbe való átfordítása, amely az imperializmust a védővamból fejlesztette ki; ámde annak, hogy a kifejtés televényének zugaiban egy másik kifejtés csirái tenyésznek, következményei vannak a politika területén is. Amíg a kifejtés fővonalából az a feladat adódik, hogy „az államot visszavezessük korábbi funkcióira és megszüntessük összeszövődöttségét a gazdasággal”,<sup>48</sup> addig a kifejtés melléktémájából, amelyben az imperializmus mint a finánc-tőke uralma, lett légyen az védővamos vagy szabadkereskedelmi, jelenik meg, az következik, hogy a „tömegek szervezetlen elemi erejét” kell „legelőször is sorompóba vinni a bajok gyökere, a *kartell- és finánc-tőkének az állammal összeszövődöttsége*, szolidaritása ellen”.<sup>49</sup> Sőt egy helyen még az a gondolat is megjelenik, hogy a védővám csak eszköz a

<sup>45</sup> Szabó Ervin, i. m. 35., 36.

<sup>46</sup> I. m. 44.

<sup>47</sup> I. m. 50. Itt meg kell jegyeznünk, hogy Révaival ellentétben Rónai Zoltán e munkáról írt bírálatában észrevette a kettősséget Szabó Ervin kifejtésében: „Az imperializmus második típusának, a szabadkereskedő imperializmusnak a rajza Szabónál nem olyan éles, mint a védővamosé.” Rónai Zoltán: Imperializmus és tartós béke; „Szocializmus”, 1917–18, 93.

<sup>48</sup> I. m. 49.

<sup>49</sup> Uo. (Kiemelés tőlem – N. E.)

fináncióke kezében; így szólítja fel ugyanis hallgatóit: „Ne tévesszék meg magukat többé a nevelővámok, a nemzeti ipar védelme és hasonló jelszavak által . . . mindenütt . . . a védelemre éppen nem szoruló fináncióke érdekei lappanganak mögöttük.”<sup>50</sup> Tehát itt egyáltalában nem az általában vett állam és gazdaság elvont ellentéte áll fenn, amelynek álláspontja dominál a kifejtés fővonalában, *hanem a fináncióke és az imperialisztikus állam megszüntetendő azonosulása*. A következő mondat egyik része ugyanis például így hangzik: „Ha a nemzetközi tőke nem biztosította a békét és nem hajlandó a jövőben sem biztosítani, és az állam, amely *fölötte és általa és vele uralkodik*”.<sup>51</sup> Egyszerűen Szabó Ervin legelső sorban is a finánciókét akarja eltávolítani a politikai hatalom birtokából, s ekként megszüntetni az imperializmust. Ha figyelmesen elolvassuk azt a szövegrészt, amelyben felvázolja a kívánatos társadalmi-gazdasági fejlődés következő szakaszát, akkor észre kell vennünk, hogy ebben semmi esetre sem a liberalizmusához való visszatérést javasolja, hanem *egy antietatikus, önkormányzatokon felépülő szocializmust*. Azt javallja, hogy: „Ezért a produktív érdekeket kell mindenütt előtérbe helyezni a profitérdekekkel szemben. Meg kell szüntetni a kevesek gazdasági hatalmát. Gazdasági demokráciára van szükség, arra, hogy a gazdaságban is a sokak érdeke érvényesüljön. Hogy ennek eszköze az államhatalom kiterjesztése: az állami szocializmus volna – mint sokan tartják –, én nem hiszem. Inkább hiszem: itt is annak az alapvető elvnek kell érvényesülnie, amely a társadalom mindennemű funkciójának *legökonomikusabb* és legcélravezetőbb működését egyedül biztosítja, annak az elvnek, hogy a dolgok csinálásából, a gyakorlatból táplálkozó és általa folyton ébren tartott *szakértelem* és szakbeli érdek uralkodjék és irányítson minden megkülönböztetett társadalmi munkát. A gazdaságát is. A termelés munkájának irányítása a termelők osztályának feladata legyen és a fogyasztás irányítása a fogyasztók szervezeteié. S csak a politika legyen a politikusok dolga.”<sup>52</sup> Eltekintve most a szövegrész azon problematikus részeitől, amelyekben a társadalmi szférák izolációja nyilatkozik meg, egyébként Szabó Ervin módszertani korlátaiból következően, s eltekintve azoknak a pozitív részeknek az értékelésétől, amelyekben a jövő társadalmi szervezetében a hatékonyság és szakértelem szempontjai kerülnek előtérbe, megállapítható, hogy *ez a program egészeben véve*, amely egy olyan kort vizionál, ahol egyrészt a fináncióke meg van fosztva a hatalomtól, másrészt *túl van a tőkekoncentráción*, amely folyamatot, mint láttuk, ő mindig irreverzibilisnek tekintett, semmiképpen sem lehet azonos, mint Révai állítja, a liberális polgári állammal, s szervesen nőtt ki Szabó Ervinnek egész pályáján képviselt gondolati tendenciáiból. Már 1904-ben a Társadalomtudományi Társaságban a szocializmusról tartott előadásában, akkor tehát, amikor nem liberális mivoltát kétségbevonni Révainak sem jut eszébe, lényegében hasonló képet nyújt a szocializmusról: „A szocialista társadalomban . . . az államnak legelőbb . . . hatalmi jellege enyészik el, hogy helyet adjon egy tisztán közigazgatási szervezetnek. De ezen központi igazgatott szervezet is legtöbb funkcióját át fogja adni a társadalom kisebb helyi csoportjai kisebb szervezeteinek . . . A gazdasági és az igazgatási önkormányzat ezen önkéntes szervezeteinek folytonos fejlődése az államot előreláthatólag lassanként egészen megszünteti.”<sup>53</sup> Másutt később szembeszáll a

<sup>50</sup> I. m. 29.

<sup>51</sup> I. m. 49.

<sup>52</sup> I. m. 50–51.

<sup>53</sup> Szabó Ervin: A szocializmus; „Válogatott írásai”, Budapest 1957, 162–163.

liberális közgazdával, akik a trösztök megjelenéséből „azt a következtetést vonják le, hogy meg kell szüntetni a trösztöket és vissza kell állítani a szabadversenyt”, ezzel szemben a szocialisták azt mondják, hogy „a gazdasági fejlődés arra a fokra jutott, amelyen a verseny lehetetlenné lett, mert a termelés társadalmi szervezése teljes, tehát meg kell oldani a termelés rendje és a tulajdon rendje közti ellentmondást, vagyis – meg kell szüntetni a magántulajdont”.<sup>54</sup> Természetesen itt, ahol pusztán arról van szó, hogy Szabó Ervin 1917-es álláspontját valóságúően rekonstruáljuk, nem mehetünk bele szocializmuselképzelésének részletes taglalásába.

Az az antietatizmus, mely Szabó Ervin egész gondolkodását áthatja, bár igen szorosan összefügg azzal, hogy nála voltaképpen az állam és a politikai felépítmény akaratlanul is a vulgárökonomista pozícióból kerül megítélésre, másrészt az alap és felépítmény olyan felfogásával, amely szerint „a gazdasági struktúra átalakulását kíséri az überbau átalakulása, követi tehát, nem megelőzi”,<sup>55</sup> s végül azzal a nézettel, amely mindezekből következett, hogy tudniillik a szocialista forradalom csak a legfejlettebb tőkésországokban következhet be, végső soron mégis a gazdaságosság elvének mint mércének az érvényesítésére vezethető vissza nála. Ennek a mércének a felhasználásával teszi a szabadversenyes Angliában kitermelődött kartelleket a védővamos államokéinál magasabbra: „Amennyire kívánatos ez a koncentráció, ha a termelés fokozódó ökonómiáját jelenti, annyira ellenkezik az ökonómia elvével, ha nem a nagyüzem technikai előnyeinek kihasználása a célja, hanem azért erőltetik, hogy egyedáruságot élvezzenek az árupiacon”.<sup>56</sup> Meglepő módon Révai e részt úgy interpretálja, hogy Szabó Ervin szerint „a monopólium tehát 'nem kívánatos' koncentráció terméke, tehát morális szempontból ítéli meg”,<sup>57</sup> holott éppen az *ökonómia* elvére hivatkozik, s másutt is programjaként világosan leszögezi, hogy „az imperializmus bírálataiban is ugyanazt a szempontot kell alkalmaznunk, amellyel a kapitalizmus korábbi fokait mértük, nevezetesen, hogy mennyiben szolgálja a termelőerők fejlesztésének érdekét”.<sup>58</sup> Ebből a semmiképpen morálisnak nem minősíthető szempontból is úgy látja, hogy a szabadversenyből kinövő angliai kartellek „a dolgozó hazai iparok természetes növekedését”<sup>59</sup> hozzák magukkal, míg e védvamos iparpolitikát már évekkal azelőtt is azért kárhóztatta, mert az bizonyos tőkés csoportokat felment attól, hogy a munkásmozgalom következtében rájuk háramló veszteségeket „a termelési mód javításával igyekezzenek kiegyenlíteni”.<sup>60</sup> A gazdasági haladás, az ökonómia elve az, amely szerint Szabó Ervin a tőkés gazdaság új jelenségeit értékeli, s nem valami morális szempont. Mármost nyilvánvaló, hogy ez az elv munkál Engelsnél, amikor állást foglal az államosítással kapcsolatban, s azt mondja, hogy a tőkés termelés koncentrációja monopóliumok képződésére s végül államosításra vezet, amit azonban szocialista álláspontról csak

<sup>54</sup>Szabó Ervin: Újabb Marx-irodalom; „Szabó Ervin magyar nyelven megjelent könyvtáradományi, művelődéspolitikai cikkeinek, tanulmányainak és kritikáinak gyűjteménye 1900–1918” (összegyűjtötte és jegyzetekkel ellátta, sajtó alá rendezte Tiszay Andor), Budapest 1959, 529.

<sup>55</sup>Szabó Ervin: Vulgármarxizmus; „Válogatott írásai”, 343.

<sup>56</sup>Szabó Ervin: „Imperializmus és tartós béke”, 24.

<sup>57</sup>Révai József, i. m. 107.

<sup>58</sup>Szabó Ervin, i. m. 37.

<sup>59</sup>Uo.

<sup>60</sup>Szabó Ervin: Szindikalizmus és szociáldemokrácia; „Válogatott írásai”, 269.

akkor szabad igenelni, ha „az államosítás *gazdaságilag* elháríthatatlanná vált”, mert ekkor „jelent . . . gazdasági haladást”.<sup>61</sup>

Nézzük meg azonban egy másik példán is, hogy miként történik a tényállásfelvétel az egymástól elhatárolt reflexiós kategóriákkal. Ez a párttal kapcsolatos állásfoglalásán világosan szemlélhető. A tényállás ott két empirikus megállapításon alapult: egyrészt, hogy a pártok ott játszanak kiemelkedő szerepet, ahol a demokrácia fejletlen, másrészt azon, hogy ezek a pártok, éppen mivel a burzsoázia társadalmi szervezetéért, a parlamentáris demokráciáért harcolnak, osztálypártok nem lehetnek: „megbízható, részben hivatalos, részben magánstatisztikai felvételekből, amelyeket a német birodalom és Ausztria, Franciaország és Olaszország választásairól a leadott szavazatok alapján csináltak, két tény domborodik ki világosan. Az egyik az, hogy valamennyi számottevő, úgynevezett polgári párt szavazatainak jelentékeny részét az ipari munkásság köréből kapta; a másik – ennél sokkal fontosabb –, hogy a szociáldemokrata párt szavazatainak tetemes részét nem a munkásosztály, hanem más osztályok szolgáltatják”,<sup>62</sup> ami lehetetlenné teszi az osztálypárt fikciójának további fenntartását, s ezzel együtt, úgymond, megdől az a nézet, hogy „a párt éppenúgy szerve és eszköze az osztályharcnak, mint a gazdasági szervezet”.<sup>63</sup> Mármost, folytatja továbbá Szabó Ervin a tényállás felvételét, mivel a munkás képtelen kellő felkészültség híján részt venni a parlamenti csatározásokban, létrejön a munkásosztályon belül a hivatásos pártpolitikusok osztálya, akik „az állam uralmában osztozkodnak . . . ők csinálják a pártprogramokat, ők formálják a gondolkodást fölöslegessé tevő jelszavakat, ők szereznek közmunkát, közszállítást, közhivatalt, privilégiumot, ők diktálják a törvényeket, és nekik engedelmeskedik a közigazgatás”.<sup>64</sup>

Ugyanez a folyamat lezajlik a munkáspárt kebelében is, ahol az intellektuelek emelkednek ki új osztályként: „ez nem a munkásosztályból rekrutálódik . . . hanem a polgári osztályból. A szocialistá választótömegek erősbödésével mindinkább erősbödik a parlamentekben és ezzel függetlenedik a munkásosztálytól, akaratát rákényszeríti”.<sup>65</sup> Hogy ezen megállapítás a korabeli szociáldemokráciára érvényes volt, Révai sem vonta kétségbe 1919-ben, amikor előszót írt a Tanácsköztársaság idején újra kiadott „A tőke és a munka harca” elé.<sup>66</sup> Mindazonáltal, amikor az idézett részekben Szabó Ervin az osztály kategóriáját alkalmazza, ezen a termelési viszonyokon felépülő, azaz magánvaló osztályt érti, s a hivatásos politikusokat, valamint az intellektueleket mint osztályt szembeállítja a magánvaló osztállyal, s minden összefüggést megszakít a magánvaló és a politika mezején megjelenő magáértvaló osztály között. Hogy e szétszakítás messzevivő horderejét láthassuk, elég utalni arra, hogy ilyen módszertani alapokon állva Marx sohasem tudta volna kimutatni Louis Bonaparte-ról, hogy bár „szociológiai” szempontból: magánvaló osztály-meghatározottságát tekintve semmi köze a francia babonás-reakciós paraszthoz, mégis azok osztályának érdekképviselője, vagy azt, hogy egy osztály bizonyos esetekben úgy is

<sup>61</sup> Engels: Eugen Dühring úr tudomány-forradalmasítása; MEM 20, Kossuth, Budapest 1963, 273.

<sup>62</sup> Szabó Ervin: A politikai munkáspárt szerepe a munkásmozgalomban; „Válogatott írásai”, 314.

<sup>63</sup> Uo.

<sup>64</sup> I. m. 312–313.

<sup>65</sup> Szabó Ervin: A munkásmozgalom 1903-ban; „Válogatott írásai”, 414.

<sup>66</sup> Révai József: „Bevezetés Szabó Ervin A tőke és a munka harca elé”, Budapest 1919, I., 3., 6. „ . . . a munkásmozgalom keretén belül megszületett egy réteg, amely rétegnek külön érdekei vannak a munkásmozgalom nagy egységes érdekein belül.”

fenntarthatja osztályuralmát, hogy lemond a politikai hatalom gyakorlásáról, ahogyan ezt a francia burzsoázia tette 1851-ben, amikor „bebizonyította, hogy az ő közérdekének, az ő saját osztályérdekének, az ő politikai hatalmának megvédéséért folyó harc neki mint a magánüzet zavarása csak terhére van és ingerli”.<sup>67</sup> A lényeg és a jelenség közti különbség egyáltalán nem jelenti azt, hogy a jelenségben nem maga a lényeg jelenik meg; L. Bonaparte puccsa, melynek során „a rendfanatikus burzsoákra erkélyeiken részeg katonahordák lövöldöznek, családi szentélyüket megbecstelenítik, házaikat időtöltésből bombázzák – a tulajdon, a család, a vallás, a rend nevében”,<sup>68</sup> csak a burzsoázia osztályuralmának különös formája, amire a történelem azóta is számos példát szolgáltatott. Lenin pedig, amikor arról beszél, hogy a magánvaló osztály trade-unionista spontaneitását a „vagyonos osztályok művelt képviselői, értelmiségiek” *kívülről* változtatják meg úgy, hogy a munkások ráébrednek „érdekeik és az egész mai politikai és társadalmi rendszer kibékíthetetlen ellentétének tudatára”,<sup>69</sup> voltaképpen ugyanúgy megmutatja a magánvaló osztály „fellazulását” a magáértvalóvá válásban, mint azt, hogy a munkásosztály és intellektuelsei nemcsak az ellentét, hanem az azonosság attribútumát is magukban hordozhatják (ami persze, mint Marx szereti mondani hasonló esetekben, nem szünteti meg a reális különbséget). Mármost a magán- és magáértvaló osztálynak a szétválásából a tényállás kategoriális rögzítésében következik, hogy ellentétes kifejtéssorok épülnek ki, amikor Szabó Ervin egyfelől a magánvalóság, másfelől a magáértvalóság szférájában mozog. Amikor a magánvalóság szférájában mozog, akkor ilyeneket ír: „A munkásmozgalom cselekvő résztvevői tényleg és valósággal nem lehetnek . . . semmi más osztálynak a tagjai, mert a gyárban, a műhelyben, ahol a tőke ellen közvetlen ellenállást lehet kifejteni, csak egy osztály van: a munkásoké. S így a tőke és a munka harcát minden más harctól megkülönbözteti a valóságos munkásmozgalomnak minden időben közös jellemző tulajdonsága: hogy az *csak a munkások mozgalma*”.<sup>70</sup> Ha tehát a tények azt mutatják, hogy a munkásosztályba intellektuelsek furakodtak, akkor azokat ki kell ebrudalni, s ha a statisztikai adatok azt mutatják, hogy a munkáspárt nem osztálypárt, akkor a politikai mozgalom diametriálisan ellentétes a munkásság sajátképi mozgalmával. Ebből folyik az is, hogy a politika szférája ellentétes a gazdasággal, a „politikai hatalom . . . csak végrehajtója a gazdasági erőknél”, s az államnak „észrevehető közvetlen befolyása a munkaviszonyt szabályozó gazdasági törvényekre nincs”.<sup>71</sup> Másutt, Marxra hivatkozva, elvileg szögezi le: „Marx tanításainak legértékesebb részei közé tartoznak azok, amelyek az ideológiák uralmával végeznek . . . S így lehetetlen, hogy az állam, illetve az állam uralmáért folyó pártküzdelem ugyanolyan, sőt nagyobb és egyetemesebb szerepet játsszék a társadalmi fejlődésben, mint a gazdasági harc.”<sup>72</sup> Mindezekkel ellentétben, amikor a magáértvalóvá vált osztályokat és egymás közti küzdelmeiket veszi alapul, akkor miként

<sup>67</sup> Marx: Louis Bonaparte brumaire tizenhétedikéje; MEM 8, Kossuth, Budapest 1962, 172.

<sup>68</sup> I. m. 113.

<sup>69</sup> Lenin: Mi a teendő? ; LÖM 6, Kossuth, Budapest 1964, 28.

<sup>70</sup> Szabó Ervin: „A tőke és a munka harca”, 70. Érdekes megemlíteni, hogy 1904-ben maga közli az orosz diákok programját, amelyben azok a munkások számára követelik a sztrájk szabadságot, a nyolcórás munkaidőt, s mindezt elhatároló új jelenségeként értékeli. Lásd Szabó Ervin: A munkásmozgalom 1903-ban; „Válogatott írásai”, 71–72.

<sup>71</sup> I. m. 66.

<sup>72</sup> Szabó Ervin: (Bevezetés Marx. A gothai program kritikájához); „Válogatott írásai”, 316.

előbb az állam semmisült meg a gazdaságilag meghatározott osztályok tevékenységének tüzeiben, most a gazdasági szféra és a magánvaló osztály porlik szét a politikai küzdelmek olvasztótégléjében, s megjelennek a hivatásos politikusok, a munkásosztályhoz kívülről csatlakozó intellektuelek, a hadsereg, a bürokrácia, melyek szubjektumaivá lesznek az állam saját logikájú, immanens törvényszerűségek szerint mozgó szubsztanciájának. Az állam mindenkori irányzata ugyanis az, hogy „függetlenül a gazdasági erőktől, sőt sokszor azok ellenére és a gazdasági érdekek rovására igyekszik hatalmi körzetét kiterjeszteni, megnagyobbítani, nem másért, mint a minden hatalmi szervezetben . . . működő uralmi vágyból”<sup>73</sup> (ahol az „uralmi vágy” kifejezés „az intézmények saját logikája” formulát van hivatva helyettesíteni). Egy másik helyen: „De az intézményeknek az a különös sajátosságuk is van, hogy egyszer megteremtetvén, a saját logikájuk szerint fejlődnek tovább. Egyéniségük alakul ki, ami azt jelenti, hogy saját céljuk van, hogy öncéllá lesznek.”<sup>74</sup> Különösen a háború erősítette fel az intézmények, az állam önállóvá-magáértvalóvá válásának a tendenciáját. „A háború félreérthetetlen tényként revelálta azt a jelenséget, hogy a gazdaság primátusa a politikai szervezet fölött távolról sem olyan kétségtelen, mint azt sokan hitték. Az állam saját életerői által működésben tartott funkciói sokkal gyakrabban szolgálnak saját, más társadalmi képződmények életcéljától független célokat. Az állam nemcsak nem egyszerűen szolgálja, végrehajtó szervezete az uralkodó gazdasági érdekeknek és rendnek, és nemcsak nem csupán az uralkodó osztályok jövedelemszaporító szerszáma a termelés igazi érdekei ellen is, hanem önálló céljai érdekében akár maguk az uralkodó osztályok profitérdekeivel szemben is inkább az államhatalmat kezében tartó bürokrácia vagy politikai csoport politikai eszköze.”<sup>75</sup>

Ez a legutolsó idézet már bevezetőül szolgál annak a szövegrésznek, amelyben Szabó Ervin a magán- és magáértvalóság konglomerátumát hozza létre, amelyben egymástól különböző és ellentétes kijelentéseket kapunk arról, hogy mi az egyes osztályok és rétegek egymáshoz és az államhoz fűződő valóságos viszonya. Azt olvashatjuk ugyanis, hogy „az európai államokban nem a burzsoázia uralkodik, a kapitalizmus nem a burzsoázia uralmát teremtette meg, ahogy azt például a „Kommunista Kialtvány”-ban is értették, burzsoázia alatt érte az iparos- és kereskedőosztályt, hanem igen kis klikkeknek, a burzsoázia és a földbirtokososztály vékony rétegeinek az uralmát úgy az államban, mint a gazdaságban. Nem a burzsoázia uralkodik, hanem annak csak kis töredéke, a pénzarisztokrácia és legelső sorban a magas katonai és polgári bürokrácia.”<sup>76</sup> Szemmel látható, hogy e felsorolásban közömbös egymásmellettségben vannak bemutatva a különböző társadalmi csoportok, amelyek az államhatalomban valamiképpen részesednek; egy empirikus leírás, amelyben véletlenszerű egymásutánban egyszer a burzsoázia és a földbirtok vékony klikkjei, másszor a pénzarisztokrácia, s végül a polgári és katonai bürokrácia bukkan elő. Pedig annak, hogy a modern kapitalizmus alapvető sajátossága a bank- és ipari tőke összefonódása, amiből az imperialista politika s ami vele jár: a hivatali és katonai bürokrácia megerősödése mint a finánc-tőke uralmának realizációja folyik, egy egész fejezetet szentel Szabó Ervin az „Imperializmus és tartós béke”-ben. Ha tovább fejlesz-

<sup>73</sup> Szabó Ervin: „Imperializmus és tartós béke”, 36.

<sup>74</sup> Szabó Ervin: „A tőke és a munka harca”, 99.

<sup>75</sup> Szabó Ervin: „Imperializmus és tartós béke”, 42–43.

<sup>76</sup> I. m. 43.

tené azt a gondolatot, hogy „ipari hitelük által a bankok immár az ipari tőke urai is s a kibocsátási és a részvénykereskedési nyereségen felül az ipari vállalatok állandó nyereségében és főként az igazgatósági tiszteletdíjakban is részesednek”,<sup>77</sup> valamint, hogy a nevelővámok, a nemzeti ipar védelme s hasonló jelszavak mögött „mindenütt... a védelemre éppen nem szoruló finánc-tőke érdekei lappanganak”,<sup>78</sup> s végül, hogy az imperialista politika, ha esztelennek is látszik „az egész nemzet szempontjából, de elég ésszerű a nemzetek bizonyos osztályai szempontjából”,<sup>79</sup> akkor az államhoz való kapcsolatuk bemutatásánál el lehetne kerülnie azt, hogy az osztályok és rétegek véletlenszerűen vonatkozzanak egymásra, az állam pedig úgy jelenhetne meg, mint a finánc-tőkés termelés különös formája, amely ennek a termelési módnak megfelelő kormányzati és jogi forma.

Ismeretes, hogy Szabó Ervin egy nagy munkát készült írni az osztályharc természetéről, amely azonban sohasem készült el.<sup>80</sup> Talán nem járunk messze az igazságtól, ha azt állítjuk, hogy voltaképpen ezen a területen nyilvánult meg leginkább a dialektika hiányának a következménye: annak az elvnek a nem-alkalmazása, hogy a mozgás önmagában ellentmondó. Mármost az emberi cselekvés területén ezt az elvet minden akció elemzésének és tervezésének alapjává kell tenni, s létrehozni a közvetítést az ellentmondó pólusok között. Az természetesen számtalanszor előfordul, hogy egy politikai vezető, mint Majakovszkij mondja, nem Hegeltől veszi át a dialektikát, hanem a gyakorlatban megtanulja a harcok tüzeiben, de egy olyan ember esetében, mint Szabó Ervin, aki egész Magyarországon a legjobban ismerte a marxi tanokat, ez a megtanulás sokkal hosszabb folyamatot vesz igénybe, mivel a munkásosztály harcának kérdésében nálánál nagyobb tekintély nem létezhetett, akinek esetleg a befolyása alá kerülve öntudatlanul feladta volna a pozitívizmusból fakadó korlátait. Mert, ismét hangsúlyozzuk, a párt kérdésében Szabó Ervin helyesen látta az ellentmondást a korabeli viszonyok közepette, s érthető, ha ragaszkodott a tételéhez, hogy a politikai és gazdasági harc „diametriálisan ellentétes” egymással, amikor azt látta, hogy a szociáldemokrata pártok a parlamenti kreténizmus csinálmányaivá lettek,<sup>81</sup> de nem látta elméletileg, miként lehetne összekapcsolni egy szervezeti struktúrában a politikai és gazdasági mozzanatot. Nem kétséges, hogy ez a közvetítő struktúra a bolsevik párt volt.<sup>82</sup> Mármost azt állítjuk, hogy Szabó Ervin *politikai tevékenységében végül is ténylegesen eljutott ehhez a megoldáshoz*. Már tulajdonképpen 1904-től lényegében frakciós tevékenységet folytatott, de körülbelül 1910-től vett részt illegális anarchista-szindikalista csoportok tevékenységében.<sup>83</sup> Amikor megírja a szindikalista kiáltványt, még hangsúlyozza, hogy nem új pártról van szó, hanem arról, hogy a munkások a meglévő pártot töltsék meg a szindikalizmus forradalmi szelle-

<sup>77</sup>I. m. 33.

<sup>78</sup>I. m. 29.

<sup>79</sup>I. m. 48.

<sup>80</sup>Lásd erről Litván György: „Szabó Ervin”, Budapest 1974, 87., 88.

<sup>81</sup>Különösen a francia miniszterializmus csődje befolyásolja igen mélyen a politikai pártharcok elleni nézetének a kialakulását. Lásd Szabó Ervin: Visszapillantás az 1902. évi munkásmozgalomra; „Válogatott írásai”, 57., 58.

<sup>82</sup>Lásd Lukácsnak a 37. jegyzetben hivatkozott cikkét.

<sup>83</sup>Lásd erről Jemnitz János: Anarcho-szindikalizmus Magyarországon 1914 előtt; „Párttörténeti Közlemények”, 1961., valamint Litván György idézett munkáját, 181.

mével.<sup>84</sup> Ez a felhívás azonban semmi eredményre nem vezetett. Ismeretes azonban különböző visszaemlékezésekből, hogy ő a háború alatt valójában egy illegális szervezetnek, a forradalmi szocialisták csoportjának szellemi vezetője volt. E csoport tagjai később a kommunista párt alapító tagjai és a Tanácsköztársaság vezető alakjai lettek.<sup>85</sup> Mármost mindezek a kezdeményezések – ahogyan azt Révai is írja egy 1958-as cikkében<sup>86</sup> – voltaképpen egy illegális forradalmi párt csírájának tekinthetők, úgyhogy azt kell mondanunk, hogy Szabó Ervin gyakorlati tevékenységében végül is feloldotta a gazdaság és politika, a párt és szakszervezet ellentmondását, de ezt már nem tudta elméleti szintre emelni. Igen érdekes, hogy Révai az 1930-as cikkében, melynek felfogásával itt jórészt vitatkozunk, érdemként értékelte Szabó Ervinnek tevékenységét a forradalmi szocialisták csoportjának szervezésében és vezetésében, de ekkor ezt még nem tartotta egy illegális párt csírájának, hanem ezzel szemben élesen kiemelte azt, hogy szerinte az „Imperializmus és tartós béke”-ben visszalépett a liberalizmus felé, s a Szabó forradalmi cselekvése és elméleti liberalizmusa között ily módon keletkező ellentmondást egy emfatikus fordulattal próbálta megmagyarázni, mondván: Szabó Ervin „még a munkásosztály történelmi céljaitól elválva is a munkásosztállyal érez . . . ő nem hisz az előrevívő útban, de szíve azokkal van, akik ezen az úton járnak”<sup>87</sup> – ami, ha igaz lenne, Camus Sziszifuszának előképévé tenné, aki a munkáshatalom csúcsára görgetve a forradalom köveit, rezignáltnan beletörődve nézi, amint azok minduntalan visszagurulnak a tőke lapályára.

Révai bírálatának egyik fő pontja Szabó Ervin államelmélete ellen irányul. Szerinte abban a szövegrészben, amelyet előbb hosszán idéztünk, Szabó Ervin Dühring torz és kései utódaihoz jutott el, mert túlbecsülte az állam és erőszak szerepét, s ily módon az államot osztályfölötti szervvé változtatta át. Igaz, hogy ennek bizonyításához az idézett szövegrészből el kellett hagynia azokat a részeket, ahol Szabó Ervin a katonai és polgári bürokrácián túl „a burzsoázia és földbirtokososztály igen vékony rétegeinek” és a pénzarisztokráciának az uralomban való részesedéséről beszél. De vajon nem részese-e a hatalomnak az orosz és a francia hivatali bürokrácia, a porosz és a magyar földbirtokos? S ha aggályosnak tűnhetnék a megfogalmazás: „a kapitalizmus nem a burzsoázia hatalmát teremtette meg . . . burzsoázia alatt értve az iparos- és kereskedőosztályt”, hivatkozhatnak Leninre, aki Kautskynak azt rója föl, hogy az imperializmusról adott meghatározásában nem vette figyelembe, hogy „az imperializmusra éppen *nem* az ipari, *hanem* a fináncstőke jellemző”, valamint, hogy a szociál-liberális Hobson helyesebben veszi számba, hogy az imperializmusban megnyilatkozik „a pénzember fölénye a kereskedővel szemben”<sup>88</sup> Pusztán empirikusan Szabó Ervin tehát helyesen írja le a tényállást, azonban a lényeges és a látszatszerű összekeveredik, úgyhogy egymás mellé tett ellentétes és különböző meghatározások konglomerátumát kapjuk.

<sup>84</sup> Szabó Ervin: A szindikalizmus, Kiáltvány Magyarország munkásságához; „Válogatott írásai”, 331.

<sup>85</sup> Lásd erről Litván György, i. m. 224–225., Duczynska Ilona: Mesterünk Szabó Ervin; „Kortárs”, 1968/10., Nemes Dezső: Szabó Ervin ideológiája és kapcsolata a forradalmi szocialistákkal; „Századok”, 1972/4–5.

<sup>86</sup> A Forradalmi Szocialisták szervezete „Szabó Ervin szellemi irányításával és az általa nevelt forradalmi munkások részvételével az imperialista háború ellen küzdő komoly, illegális szervezetté terebélyesedett. Olyan mozgalommá, amely már tudatosan az orosz bolsevik párt jelszavait és politikáját népszerűsítette a magyar munkásmozgalomban . . .” Révai József: Szabó Ervin; i. m. 122.

<sup>87</sup> Révai József, i. m. 97–98.

<sup>88</sup> Lenin: Az imperializmus mint a kapitalizmus legfelsőbb foka; LÖM 27, 177., 178.

#### 4. A DIALEKTIKA KAPUJÁBAN

Mindazonáltal a meghatározásoknak ez a konglomerátuma, mint a megfigyelő ész tudattartalma, önmagában véve dialektikus: a különböző és ellentétes meghatározások az empirikus tényállásfelvételen a pozitivistikus gondolkodási stílusnak mintegy a paroxizmusában vannak Szabó Ervinnél, minélfogva az, ami itt még dűnemei állapotban van, olykor átcsap a valóságba, s Szabó Ervin dialektikus megoldásokat talál. Ő természetesen egyáltalán nem tudatosan viszi végbe ezt, hiszen már egészen fiatalon teljes elutasítással viseltetett a dialektika iránt, s azt a metafizikus spekulációval azonosította,<sup>89</sup> csupán annyit tesz – ezt viszont már tudatosan –, hogy azokat a mozzanatokat, melyeket általában szétválasztani szokott, összehozza, s felmutatja azok mozgását, kölcsönös egymást közvetítését, egymásba átmenésüket stb. Sajnos ez a kegyelemteli pillanat, a dialektikus tárgyalásmód, Szabó Ervin gondolati építményének döntő pontjain nem teljedik be, s a termelés és elosztás, gazdasági és politikai harc, állam és osztály, alap és felépítmény következményeikkel együtt megmaradnak a maguk elválasztottságában, ámde különösen akkor, amikor valami olyan problémával kerül szembe, ahol az empirikus tények megragadásában számára teljesen újszerű kategóriákat kell felhasználnia, elfogulatlanul merül alá a dolog tulajdonságaiba, s felszínre hozza annak komplex-ellentmondásos jellegét. Maga ez a folyamat a gondolkodói realizmus diadalaként hasonlatos ahhoz az esethez, amikor Balzac, a művész diadalmaskodik a royalista politikus fölött. Közelebbről tekintve, itt a dialektika létrehozásáról van szó, de még az előtt, mielőtt maga e tevékenység a tudat tárgyává vált volna. Lukács „A fiatal Hegel”-ben részletesen leírja e mozzanat jelentőségét Hegel „Fenomenológia”-jában, ahol is Hegel Diderot „Rameau unokaöccsé”-nek dialógusaiban annak bizonyítékát ünnepli, hogy „a dialektika, mint a szubjektív tudat tulajdona, egyben a társadalmi élet terméke, és nem csupán egyfajta elvont filozófiai gondolkodás eredménye”, mivel ugyanis Diderot „nem elvont filozófiai megfontolásokból szűri le dialektikáját, hanem kora morális problémáinak eleven feldolgozásából”.<sup>90</sup>

Láttuk már korábban, hogy Szabó Ervin mennyire tudatosan törekedett korának munkásmozgalmait megvizsgálni, s következtetéseit a tényekre alapozni, s miként futottak félre kifejtései, miként hoztak létre minden irányban ellentmondásokat. Most lássunk néhány példát, amelyekben Szabó Ervin a valóságban létező ellentmondást tudatosítja és mintegy abból kiszűri a dialektikát.

Először is egy kudarcot veszünk, amely hallatlanul tanulságos először is főként azért, mert Szabó Ervin itt ugyanazzal a problémával viaskodik, mint Lenin a „Mi a teendő?”-ben. A trade-unionista és szociáldemokrata tudat viszonyáról van szó. Elemezve a múlt század végének oroszországi munkásmozgalmait, a következőkben vonja meg azok mérlegét: „A lázadások csupán elnyomottak felkelései voltak, a rendszeres sztrájkok azonban már az osztályharc csírái, de éppen csak csírái. Önmagukban véve ezek a sztrájkok még nem szociáldemokrata harcok, hanem trade-unionista harcok voltak, a munkások és munkáltatók közötti antagonizmus aktivizálódását jelezték, de a munkások még nem ébredtek, és nem is ébredhettek érdekeik, és az egész mai politikai és társadalmi

<sup>89</sup> Szabó Ervin: A történelmi materializmusról; „Válogatott írásai”. 83.

<sup>90</sup> Lukács György: „A fiatal Hegel”. Budapest 1976, 498.

rendszer kibékíthetetlen ellentétének tudatára, vagyis még nem volt és nem is lehetett szociáldemokrata tudatuk . . . Minden ország története arról tanúskodik, hogy a munkásosztály saját erejéből csak trade-unionista tudatot képes kifejleszteni, vagyis csak azt a meggyőződést, hogy szervezetekben kell egyesülnie, hogy harcolnia kell a munkáltatók ellen, hogy a munkásoknak szükséges törvényeket kell kicsikarnia a kormánytól stb.”<sup>91</sup> Most e mellé lehet állítani Szabó Ervin 1909-ben írt elemzését, amelyben lényegében ugyanezt a jelenséget írja le, de teljesen ellentétes következtetésre jut: „Mert az egyes értelmileg kiváló egyén esetleg képes arra, hogy pusztá spekuláció útján az objektív igazságot megismerje, de a tömeg erre sohasem képes. A tömeg igazságai sohasem mások, mint az objektív környezetben való közvetlen elhelyezkedésének szubjektív reflexei, s minden egyéb hite vagy meggyőződése – normális viszonyok közt – csak addig él, amíg érzéki átéléseivel össze nem ütközik . . . lehetetlen elhinni, hogy a lelkeket más harc készíthetné rá” (tudniillik a jövő termelési rendjének a tudatosítására s az érte való harcra) „elő, mint az, amelyet a munkásosztály a maga reális valóságáért: gazdasági létéért folytat, amelyben napról-napra a legközvetlenebb érintkezésben jut tudatára a termelőerők és termelési viszonyok ellentétének, amelyben nincs hangulat és spekuláció, hanem csupán a közvetlen gazdasági ellentéteknek kérélhetetlen logikája”. Ezért Szabó Ervin úgy gondolja, hogy „pusztá képzelődés és önámítás azt hinni, hogy kívülről avagy logikai úton lehetséges tudást szerezni”.<sup>92</sup> (Az aztán ismét a megfigyelő értelem minden irányban ellentmondást létrehozó tevékenységének eredménye, hogy Szabó Ervin másutt, a tömeg és egyén problémájánál úgy foglal állást, hogy „minden tudatos társadalmi változás eredete egy egyénre, vagy elszánt kisebbségre vezethető vissza.”<sup>93</sup>) Lenin ezzel éppen ellentétes következtetésre jut: „a munkásoknak *nem lehetett* szociáldemokrata tudatuk. Ezt a tudatot csak kívülről vihették be”.<sup>94</sup>

Mind a két leírás az üzemben belüli és kívüli környezet tudatra való behatása körül mozog, s amit Szabó Ervin tényleg mond: „a tömeg igazságai sohasem mások, mint az objektív környezetben való elhelyezkedésének szubjektív reflexei”, ugyanaz, mint Leninnél az, hogy „a munkásság saját erejéből csak trade-unionista tudatot képes kifejleszteni”, csak míg Leninnél ez az üzemben belüli tudat az ellentétére utal és átmegy abba, miáltal az üzem a társadalmi totalitás részeként mutatkozik, Szabó Ervinnél megmarad a maga elszigeteltségében. Aztán miután a különböző meghatározásokat rögzítette (üzemben belül és kívül) mint elválasztottakat, két oldallal később a munkásság feladatává teszi – a burzsoá demokratizmus kiépítése után –, hogy „a győzelmes burzsoázia uralmát minden politikai függelékével elsöpörje”,<sup>95</sup> vagyis azt, amit az előbb elválasztott, most öntudatlanul összehozza: a burzsoázia – üzemben kívüli – politikai uralmát kell megdöntenie a munkásságnak. Node, hogyan jön erre rá, ha „az objektív környezetben való közvetlen elhelyezkedésének szubjektív reflexeit” képes csupán magából létrehozni? Úgyhogy itt Lenin felől nézve azt mondhatjuk Szabó Ervin ellen, amit Marx Heizen ellen: „Ha *különböző meghatározásokat* állít fel, ezek tüstént meg-

<sup>91</sup> Lenin: Mi a teendő? LÖM 6, 28.

<sup>92</sup> Szabó Ervin: (Bevezetés Marx: A gothai program kritikájához,) i. m. 327. (Kiemelés – N. E.)

<sup>93</sup> Szabó Ervin: Pártfegyelem és egyéni szabadság; „Válogatott írásai”. 182.

<sup>94</sup> Lenin, i. m. 28.

<sup>95</sup> Szabó Ervin: (Bevezetés Marx: A gothai program kritikájához,) „Válogatott írásai”, 319.

kövilnek kezében, s a legelvetendőbb szofisztikának tekinti, ha ezeket a fogalom-tuskókat úgy verik össze egymással, hogy tüzet fognak.”<sup>96</sup>

De most már nézzük, mikor fognak tüzet Szabó Ervin fogalom-tuskói, s miként hozza össze az üzemen belüli és kívüli különbségét az egységben. Ilyen fordulattal találkozunk abban a hozzászólásban, amellyel 1913-ban a Taylor-vitában vett részt. Miután kifejti, hogy a taylorizmus a munkaerő tudománya, amely a biológia, fizika és pszichológia törvényszerűségeit alkalmazza az üzemen belüli szubjektum tevékenységére, megvizsgálja, mi az oka annak, hogy a taylorizmus bevezetésére szolgáló kísérletek kudarcot vallottak Magyarországon.<sup>97</sup> Kimutatja, hogy az üzemen belüli szubjektumra vonatkozó taylorizmus meghonosításának lehetősége az ellentétes, az üzemen kívüli környezetben, nem a szubjektumon, hanem az objektív viszonyokon múlik, vagyis meglátja a taylorizmus belső ellentmondását s egyúttal itt ábrázolni is tudja a pozitívna a negatívba való átcsapását a valóságban. Kifejti, hogy nálunk az állami hatalom nyomása folytán olcsó a munkaerő, s így azzal nem érdemes takarékoskodni, hiszen nagy a készlet, amelyből bátran meríthetnek a gyárak; a felvevő piac kicsinyes, nem kedvez a tömeggyártásnak, s ily módon nem lehet standardizálni és szabványosítani; a munkamegosztás fejletlen, s végezetül igen erős a munkásság fluktuációja éppen a legrosszabbul fölszerelt üzemekben. Ezért a feudális csökevényeket ki kell irtani, idejét múlt jogszabályokat hatályon kívül helyezni, véget kell vetni annak a politikai rendszernek, amely „gazdaságilag meggyöngült pozíciókat a törvények által támasztott papirosbástyák védelme alatt perpetuál”, demokrácia szükséges, s emelni kell a munkásosztály élet-színvonalát; mindezek „politikai követelések, amelyek teljesítése nélkül azonban, azt hiszem, nem háríthatók el . . . a gazdasági és technikai akadályok sem”. Egy paradoxonba foglalja mondandóit: „Magyarországon is akkor lesz a munkaerő tökéletesebb kihasználása, a munkaerő tudománya lehetséges, ha majd emberségesen bánnak a munkással; emberségesen pedig akkor bánnak majd vele, ha megszűnnek humanisztikus érzelmekkel foglalkozni vele, ha racionális szerszámnak, gépnek tekintik, amelynek hibátlan működéséhez bizonyos objektív feltételek teljesítése abszolúte nélkülözhetetlen. Vagyis: ha amerikai standardú racionális munkaszervezetet akarunk, előbb racionális standardú életszervezetet kell teremtenünk”.<sup>98</sup>

A dialektika szikrája villan föl „A tőke és a munka harcá”-ban, ahol az állam osztálymeghatározottsága, valamint az államnak mint intézménynek az önmozgása jelenti az ellentételezett pólusokat. Mit tehet az állam a tőke és a munka közt folyó harcban? — merült fel a kérdés abban a fejezetben, melynek fausti mottója: „Zwei Seelen wohnen,

<sup>96</sup>Marx: A moralizáló kritika és a kritizáló morál; MEM 4, 327. Marx itt még azt is mondja: „ott, ahol sikerül meglátnia a különbséget, nem látja az egységet, ott pedig, ahol meglátja az egységet, nem látja a különbséget”.

<sup>97</sup>A Taylor-rendszernek a Ganz gyárban történt bevezetésével a munkateljesítmény 20–25%-os, a munkabérek 10–15%-os emelkedését érték el, míg Amerikában ezek az értékek 30–100, illetve 200–400% voltak. L. erről Szabó Ervin: (Hozzászólás a Taylor-vitában); „Magyar Mérnök- és Építészegylet közlönye”. XLVII. kötet, 1913., 83., 84., 87.

<sup>98</sup>Szabó Ervin, i. m. 88. A témával a művelődés szempontjából foglalkozó egy másik cikkében is hasonló gondolatot fejt ki: a gyárosoknak be kellene látniuk, „hogy nyugat-európai ipari fejlődésre irányuló törekvések megvalósulásának előfeltétele, hogy nyugat-európai művelődési berendezéseink és lehetőségeink legyenek”. Szabó Ervin: Munkásképzés és munkáltató érdek: Magyar Gyáripár 1911. VII. évfolyam. 1. sz.; „Szabó Ervin magyar nyelven megjelent könyvtártudományi művelődéspolitikai cikkeinek, tanulmányainak és kritikáinak gyűjteménye. 1900–1918”, 593.

ach! in meiner Burst.” Az államnak ugyanis „kettős funkciója van, két életcélja: egyrészt politikai kifejezése az uralkodó társadalmi osztály érdekeinek, másrészt féltékeny őrzője az összes társadalmi erők kohéziójának”.<sup>99</sup> Ez utóbbi, *osztálykohéziós* funkciójának eredménye az ún. munkástörvényhozás, az állami szociálpolitika, míg előbbinek, az osztályfajsúlyt kifejező tevékenységének mindkét osztálynak a pillanatnyi erőviszonyoktól függően tett gesztusok – mint pl. állami munkásjóléti intézmények az egyik, állami szubvenciók a másik oldalon – a megnyilvánulásai. „Többé-kevésbé kifejeződik mindenikben az osztályfajsúlyt és a társadalmi kohéziót érvényesítő funkció”, mert „e két akarat az államban, amely *egy* kollektív személy, egybeforr”.<sup>100</sup>

Szabó Ervin ily módon felmutatja az egységben a különbséget s a különbséget az egységben: az állam „kétlelkűsége” olyan pólusok ellentéte, amelyek azonosak, hiszen mind az osztálykohézió, mind az osztályfajsúly csak az osztály különös meghatározása az államra való vonatkozásokban. És miként a taylorizmusnál láttatta Szabó Ervin, hogy az üzemen belüli és kívüli társadalom esetében az ellentétnek az egyik pólusa a lényegi, amellyel szemben a másik önállósága elvész s csak e lényeg egyszerű ellentétes egzisztenciája, vagyis hogy az ellentmondás egyik pólusa az átfogó mozzanat, ugyanúgy itt is megmutatja, hogy az állam „kétlelkűségének” egyik pólusa, az osztályfajsúly az, amely önmagán túlnyúlónak és a másikat elnyelőnek bizonyul. Empirikus példákat hoz fel (állami békéltető bíróságok a sztrájkolók és munkaadók vitájában, a munkástörvények, az ipartámogató politika), melyekben az állam osztálykohéziós funkciója beleolvad az osztályfajsúlyba, majd levonja a végső következtetést: „Régi igazság: nem a törvényhozás a fontos, hanem a közigazgatás: a végrehajtás. Hoznak törvényeket, amelyeket nagyobbára csak a harcoss társadalmi osztályok nyomása kényszerít ki . . . De mindezek a törvények holt betűk maradnak, ha végrehajtásukra nem ügyel az érdekelt osztályok szervezett tábora”, s „mert a társadalmi osztályok harcát nem a logika, hanem az erőviszonyok döntik el, azért az egész szociálpolitika is nem az állam szuverén jogának a kifejezése, hanem a társadalmi erők eredője. Minden osztály annyit kap az államtól, amennyi hatalmat jelent az államban.”<sup>101</sup>

Másfelől és ugyanakkor az a konklúzió, hogy tudniillik az osztályfajsúly és osztálykohézió ellentétében az osztályfajsúly az átfogó mozzanat, azt is megmutatja, hogy az állam „kétlelkűsége” mint benne rejlő ellentmondás, csak megjelenése egy mélyebb és lényegibb ellentmondásnak, annak, amely a tőkés és bérmunkás között feszül, s ennél fogva az állam ama „kétlelkűségének”, megfosztva ettől a lényegi ellentmondástól, pusztán látszatjellege van, míg – ha egységükben fogjuk fel különbségüket – a „kétlelkűség” ellentéteiben és által funkcionáló állam a lényegi ellentmondásnak, mely a tőkés és proletár között áll fenn, a mozgásformája:<sup>102</sup> „és ezért lehetetlen, hogy bármiféle törvény vagy szabály helyettesítse az osztályok harcát”.<sup>103</sup>

<sup>99</sup> Szabó Ervin: „A tőke és a munka harca”, 100.

<sup>100</sup> Uo.

<sup>101</sup> I. m. 104.

<sup>102</sup> Az előbbi fejtegetésekhez l. azokat a helyeket, ahol Marx az ellentmondások természetéről, mozgásformájukról, valamint az átfogó mozzanatról beszél: Marx: A hegeli államjog kritikája; MEM 1, 293–297. Marx: A tőke; MEM 23, 86–94., Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához; MEM 13, 165. L. még Lukács György: „A társadalmi lét ontológiájához” 1, Történeti fejezetek, Bp. 1976.

<sup>103</sup> Szabó Ervin: i. m. 104.

Végezetül az egyén és társadalom viszonyával foglalkozó írásokat kell megemlíteni, mert ezekben Szabó Ervin egyfelől helyesen értette meg a marxizmus idevonatkozó elméleti intencióit, másrészt számos olyan zseniális észrevételt tett, amelyek filozófiai feldolgozása a marxizmuson belül csak dogmatikus korszak leküzdési korszakában indult meg. Természetesen nem mutathatjuk be e témakört a maga teljességében, mivel ez külön tanulmányt érdemelne, hanem csupán a probléma első, a dialektika csíráit mutató megfogalmazását, valamint ennek érett kifejeződését. A szociáldemokrata párt német nyelvű lapjában a fiatal Szabó Ervin cikket ír „Masse oder Individuum?” címmel az orosz anarchista merényletek alkalmából, s miközben elveti az egyéni terror módszerét, föl-vázolja az egyén és tömeg, az egyéni és tömegharc ellentétét és egységét. „A tömegharc . . . azt jelenti, hogy *minden egyes egyén*, aki az azonos és közös célokért síkra száll, nyújtsa az erejétől és energiájától telhető legjobbat és legnagyobbat, és hogy minden egyes egyén minden erejével és energiájával arra törekszik, hogy előretörő és erősebb bajtársait utólérje. A tömegharchoz *minden egyesnek* legnagyobb harci bátorságára, legnagyobb energiájára, legnagyobb tetteire van szükség.”<sup>104</sup> E helyen mintegy a két véglet egymásba átcsapása van bemutatva, a tömeg átmenete az egyénbe és az egyéné a tömegbe. De Szabó Ervin már fejlődésének ebben a korszakában is szembekerül az általábanvett egyén mibenlétének kérdésével úgy, hogy tagadnia kell a biológista emberfelfogást, mely az embert döntően természettől meghatározottnak fogja fel.<sup>105</sup> A kérdés további boncolgatására az ösztönzést elsősorban az a minduntalan megismétlődő kritika adta számára, amely szerint a marxizmus nem veszi figyelembe az egyén szerepét a társadalomban. Szabó Ervin hallatlan elméleti érzékenységet bizonyítva, hogy már 1903-ban felismerte: a marxizmusban „a szubjektív elem nem érvényesül eléggé, de nem elvben, hanem csak a kidolgozásban”.<sup>106</sup> S mindezt egy-két Engels idézetre és a Feuerbach-tézisekre alapozta, amelyeknek jelentőségét 1902-ben történt első közzétételükkor ebből a szempontból azonnal felismerte. Mindez azonban ma már közhelynek számít, de gondoljuk meg, hogy ebben a korszakban még nem ismerték nemcsak a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-at, de még „A német ideológia”-t sem. Szabó Ervin problémája az volt, hogy miként egyeztesse össze a társadalmi folyamatok okozati meghatározottságát az egyéni cselekvés szabadságával. Világosan látja az itt fellépő két végletet. „Az egyik az objektív szociológia, amely a külső körülmények: a természeti környezet, a gazdasági szervezet változásaira vezeti vissza a társadalom fejlődését. A másik a szubjektív szociológia, amely az egyénben látja minden társadalmi fejlődésnek egyetlen tényezőjét.”<sup>107</sup> Az ellentét kibékítését Szabó Ervin abban találja meg, hogy: „az az egyén tehát, aki . . . a társadalom valamely megváltoztatására törekszik, csakis úgy érhet el hatást, ha törekvése meglevő objektív fejlődési tendenciák irányába esik”, s „olyat kell akarnia mindenkinek, ami megvalósítható, és nem szabad, pusztá erőpazarlás olyat akarni, aminek a külső viszonyokban és az emberek

<sup>104</sup> Szabó Ervin: *Masse oder Individuum?* „Volkstimme”, 1902. április 24. E kis írás dialektikus fejtegetéseire Litván György figyelt föl először, l. Litván György, i. m. 81–82. E tanulmány szerzőjét Litván György e megjegyzése inspirálta arra, hogy közelebbről megvizsgálja Szabó Ervinnek a dialektikához fűződő viszonyát.

<sup>105</sup> L. Szabó Ervin: *Természet és társadalom*; „Huszadik Század”, 1903/2, 747.

<sup>106</sup> Szabó Ervin: *A materialista történelemfelfogásról*; „Válogatott írásai”, 91.

<sup>107</sup> Szabó Ervin: *Pártfegyelem és egyéni szabadság*; „Válogatott írásai”, 173.

lelkében nincs fejlődési alapja”.<sup>108</sup> S jöllehet minden társadalmi haladás a kritikusan gondolkodó egyénekből indul ki – veszi át Lavrov tételét –, de ezek a marxizmus szerint „nem a meglévő társadalmi állapotoktól és intézményektől független emberi akarattal bírnak, mint a szubjektivista felfogásban”.<sup>109</sup> Ismeretelméletileg pedig ebből a tényállásból az következik, hogy a marxizmusnak az egyének és indítékaik megismerésekor „nem az egyénből és az ő öntudatából, hanem a társadalomból és a tömegek (osztályok) lélektanából kell kiindulnia”.<sup>110</sup> Ezáltal a két véglet: egyéni és társadalom, nem mint ilyen rögzítődik egymással szemben, hanem fel van mutatva a mozgás, amely azonos-ságuktól ellentétükig zajlik, továbbá az is, hogy kettejük közül a társadalom alkotja az átfogó mozzanatot.

Az előbbi példáktól eltekintve azonban Szabó Ervin gondolati építményében az ellentmondások megmaradnak közömbös egymásmellettségükben, s azok a mozzanatok, amelyek a közvetítés összejtjei voltaképpen, termékenyítő talajba nem kerülve, elsorvadnak, s a totalitás megmarad paradox ellentétének: szervetlen totalitásnak. Ez azonban éppenséggel alkotójuk erős realitásérzéke és – kötöttsége folytán úgyszólván már az empirizmus paroxizmusa vagy – ellentétes oldalról fogalmazva – a dialektika prenatális állapotában van, s a totalitás szervesíthető anélkül, hogy tartalmilag szigorúan véve bármi idegen elemet is hozzátennénk: úgyszólván csak a formát kell belevinni, hogy világra segíthessük azt a maga gazdagságában.

<sup>108</sup>I. m. 178., 180.

<sup>109</sup>I. m. 173.

<sup>110</sup>Szabó Ervin: (Bevezetés Marx: Adalékok a közgazdaságtan bírálatához c. munkájához;) MEVM II. kötet, 140.

SPINOZA A NÉMET FELVILÁGOSODÁSBAN  
ÉS HERDER FILOZÓFIÁJÁBAN\*

RATHMANN JÁNOS

## 1. HERDER SAJÁTOS SPINOZA-RECEPCIÓJA

Úgy látszik, a németországi Spinoza-féle panteizmus történetében a lessingi és a herderi gondolatrendszer vizsgálata egyike a legtanulságosabbaknak. A spinozai panteizmus ugyanis – elég hosszú látens előélete után – éppen az ő életükben jutott el Németországban polarizálódási szakaszába, ami érthető módon több gondolkodó érdeklődésének középpontjába állította, legalábbis egy-egy periódusban. A XVIII. századi Spinoza-vita ennek a szimptomája.

Herder azonban, mint ismeretes, nemcsak e vita kapcsán (1783–1787) kezdett a spinozai filozófiával foglalkozni. Tényekkel igazolható, hogy már jóval korábban, rigai tartózkodása alatt is ismerte. Ennek a fokozódó érdeklődésnek érdekes bizonyítékát tárta a kutatás elé Heinz Stolpe, a tavaly elhunyt ismert Herder-filológus, a herderi kézikönyvtár alapos, irodalomszociológiai jellegű feldolgozásával és elemzésével. Ez az értékes vizsgálat fényt derített rá, milyen erősen képviselve volt Herder olvasmányai között a materialista tradíció, s közte Spinoza könyvei is.<sup>1</sup>

Herdernél azonban, mivel ő nem tartozott a korai német spinozisták közé, szükségképpen hiányoznak az ortodox spinozisták vonásai. Spinoza-interpretációja ebben a tekintetben inkább Lessingéhez hasonlít: ő sem ortodox spinozista többé,<sup>2</sup> amennyiben Spinoza mellett Shaftesburyt és Lessinget egyaránt értelmezni kívánja. Mint egyik ismert, Jacobihoz írott levelében írja 1784-ben, „hét esztendő óta, vagy még régebben forgatom a fejemben a Spinoza, Shaftesbury, Leibniz trió egyfajta párhuzamát és nem tudtam sort keríteni rá”.<sup>3</sup> A valóban intenzív Spinoza-stúdiumai azonban csak a vita alatt indulnak

\*A konferencián elhangzott referátum.

<sup>1</sup>In H. Stoples Studie „I. G. Herders Handbibliothek und ihr Weiteres Schicksal” ez áll: „So war augenscheinlich der Anteil heterodoxer Schriften an den theologischen Werken recht hoch und ebenso der Prozentsatz an Publikationen mit mehr oder minder starkem materialistischen Einschlag. . .” „So findet man hier u. a. in reicher Fülle Werke von Vanini, Gassendi, Francis Bacon, Hobbes, Spinoza und Mandeville.” („Goethe”. Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft – XXVIII. Band. 1966. 209.); H. Stolpe értékes tanulmányában („Die Handbibliothek J. G. Herders – Instrumentarium eines Aufklärers”) pedig ez áll: „Spinoza ist besonders stark vertreten, und zwar seine eigenen Werke mit den Nummern 2983, 3079, 3494, 3495, 3496, 3498, und 3505 und die Schriften über oder gegen ihn mit den Nummern 2994, 3456, 3493, 3499, 3500 und 3501. („Weimarer Beiträge”, 1966 5–6, Anm. 44. 1035.)

<sup>2</sup>Vö. Siegfried Wollgast: „Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert”, Veb Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1972, 323.

<sup>3</sup>J. G. Herders Brief an H. F. Jacobi vom 6. Febr. 1784.; „Herders Briefe”; Volksverlag, Weimar 1959, 228.

meg és azt követően bontakoznak ki. A Spinozával ez idő tájt szintén sokat foglalkozó Goethe már 1783-ban beszámolt erről, azt írva, hogy Herder elmélyülten tanulmányozza Lessing panteizmusát és a „mélyére hatolt” („... er ist diesen Sachen auf dem Grunde”).<sup>4</sup> Ugyanakkor van némi különbség a lessingi panteizmus és a spinozai panteizmus Herder-féle fogadtatásában. Míg Lessing panteista gondolatairól lelkendezve nyilatkozik, Glaubensgenossé-jának nevezi őt, filozófiai credója hittársának,<sup>5</sup> addig a spinozai panteizmusról alig van ilyen hely. Ugyanakkor azonban nagyon határozott, kemény hangot használ mindazokkal szemben, akik Spinozát meg akarják vonni.<sup>6</sup>

Spinoza elfogadása Herdernél sohasem jelentette a spinozai panteista rendszer elfogadását, sokkal inkább egy-egy alapvető gondolatának (pl. erkölcsfelfogásának) a követését. Hasonlít ez a XVI–XVII. század materialista német gondolkodásához, amely – mint Siegfried Wollgast meggyőzően kimutatta – nem materialista rendszerek, hanem materialista eszmék története.<sup>7</sup> Másrészt hasonlít abban is, hogy a herderi még átmeneti és közbülső rendszert képezett, amelyet nem lehet globálisan idealistának vagy materialistának minősíteni, jóllehet a XVIII. században a panteizmuson belül kezd elhatárolódni egymástól idealizmus és materializmus.

A herdei panteizmus sem eredetét, sem forrásait tekintve nem ortodox spinozizmus. Hiszen Herder a maga panteista gondolatait már bückeburgi szakaszában megfogalmazta, amikor pedig Spinozát csak nagyon felületesen ismerte. Intenzíven és nagy rokonszenvvel tanulmányozta viszont ebben az időben a korai pietizmust és egyáltalán a reformációból kiinduló misztikus és panteista irányú német írókat (Gottfried Arnoldot, Sebastian Franckot és másokat). Ennek a XVII–XVIII. századi német ún. szabad elméleti gondolkodásnak mint hagyománynak a herderi filozófia fejlődésében is – csakúgy, mint a lessingiben – játszott szerepe elvitathatatlan. Mint saját maga megjegyzi egyik, 1784-ben írott levelében, a maga rendszerét azért sem nevezné spinozizmusnak, „mivel annak csirái ott vannak a felvilágosult nemzetek mindegyikében, s csaknem tisztában; ő [*Spinoza*] csak az első volt, akiben megvolt a lélek, hogy a mi módunk szerint egy rendszerre kombinálja . . .”<sup>8</sup> A korabeli hivatalos egyetemi filozófiától magát tudatosan és következetesen távoltartó Herder gondolati irányának fejlődésében is ez az említett vonal, ez a szolid hagyomány játssza a döntő szerepet, mint egyáltalában a Feuerbachig tartó német filozófiai fejlődésben.<sup>9</sup> Ennek a tételnek az igazolására a későbbiekben néhány bizonyítékot kívánok felhozni.

Milyen Spinoza-interpretációig jutott el végül Herder? Első közelítésben – úgy vélem – azt kell kiemelni, hogy elkerülte mind a Bayle-féle, mind a Jacobi-féle téves és szélsőséges értelmezéseket.<sup>10</sup> A maga történeti lelkiismeretessége arra indította, hogy az igazi Spinozát keresse, hogy mindenekelőtt igazságot szolgáltasson a méltánytalanul megvádolt gondolkodónak. Ennek során rájött például arra, hogy a félreértések és

<sup>4</sup> Lásd Wilhelm Dobbeks Erläuterungen zu Herders Briefen. Anhang; uo. 460.

<sup>5</sup> Vö. Herders Brief an Jacobi; uo. 227.

<sup>6</sup> Herder an Gleim vom Februar 1786; id. kiad. 464.

<sup>7</sup> S. Wollgast: Der deutsche Pantheismus . . . 314.

<sup>8</sup> Herders Brief an Jacobi vom 6. Februar 1784, id. kiad. 227.

<sup>9</sup> Uo. 314.

<sup>10</sup> Im 89. Brief (dieser Ausgabe) heisst es: „Mendelssohn hat, dünkt mich, recht, dass Bayle Spinozas System missverstanden” . . . id. kiad. 227.

támadások egyik oka a spinozai módszer volt, hogy – mint Herder írja – a rendszeralkotás során „szerencsétlenségére éppen a legélesebb oldalakat és sarkokat érzékeltette, ami által rossz hírbe került zsidók, keresztények és pogányok előtt”.<sup>11</sup>

Másfelől viszont Herder – minden jószándéka ellenére – eleinte maga is félreértette Spinozát, és lényegében nem vette észre vagy nem méltányolta nála a ténylegesen meglevő történetiséget. Egyik, 1785-ben írt levelének lényege ebben a tekintetben – és ezzel több írása is egybecseng – az, hogy Spinozának fogalma sincs a levésről (Werden), a keletkezésről és a nem-keletkezetről (Nichtentstandensein), hogy a lét (Sein) nála a kezdet és a vég, s hogy az ő rendszere apriori épül fel.<sup>12</sup> Ebből megérthető, miért akarta Herder a spinozai szubsztanciát dinamizálni és Leibniz erő-tanát ide integrálni.

Mindeme ellenvetések dacára, amelyek a levelezésből kimutathatók, Herder műveinek megalkotásakor nagyban épít Spinozára; elmondható, hogy panteista meggyőződése ma már bizonyított és ismert tény. A történeti hűség kedvéért azonban megemlítenéd, hogy nem Weimarban, Goethe közvetítésével ismeri meg Spinozát, mint a legtöbb kézikönyv ma is állítja, hanem jóval korábban, rigai tartózkodása idején.<sup>13</sup> Azonban csak később állapítható meg, hogy Spinoza koncepcióját gondolatilag feldolgozta, meggyőződésévé tette. A két ismert bückeburgi filozófiai fragmentuma és az ugyanakkor keletkezett teológiai írásai, amelyekben az exegéták ellen polemizál, még nem mutatnak egy spinozai és leibnizi színezetű ismeretelméletre.

A németországi Spinoza-vita alatt azonban világosan kiderült, hogy Herder egy pietista, majd egy deista világnézettől eljutott a panteizmushoz, hogy Spinozát – Jacobival ellentétben – panteistaként interpretálta és nem kívánt ebből a filozófiából ateista következtetéseket levonni. A vita kapcsán Herder a descartes-i rendszert is áttekintette. Mint ismeretes, a karteziánus filozófia két szubsztanciát ismer el, és az anyagot lényegében a tömeggel azonosítja (res extensa). „Ha a tömeggel – véli Herder –, akkor éppúgy az idővel is azonosítható az anyag, azonban egyik azonosság sem lenne helytálló”, mert „az anyag lényegévé sohasem válnak”. Az anyag – írja egy másik helyen – egymásra ható erők egysége.

Spinoza – csakúgy, mint Herder – egy szubsztanciát tételez. Herder azonban átalakítja a spinozai sémát, amennyiben a „deus sive natura” helyére az erő-szubsztanciát (Kraftsubstanz) teszi, az anyag és a szellem már nem a szubsztancia attribútumai, az erő-szubsztancia középfogalomként helyezkedik el az anyag és a szellem között. Az erő-szubsztancia tartalma lényegében – mint a „Gott” c. írásából következik – a „deus sive naturá”-val azonos, jóllehet Hegel az „Enciklopédia”-ban egyértelműen istenként interpretálja és kritikai ellenvetéseket tesz az erő és isten egyenlővé tételével szemben.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Uo.

<sup>12</sup> Vö. Herders Brief an Jacobi vom 6. Juni 1785; id. kiad. 461.

<sup>13</sup> Lásd. Emil Adler: „Herder i oświecenie niemieckie (német kiad: Herder und die deutsche Aufklärung)”, Wyd. Naukowe, Warszawa 1965, 34.

<sup>14</sup> Hegel schreibt in der Enzyklopädie wie folgt: „... Gott als Kraft aufzufassen (ist) eine Verwirrung, an der Herders „Gott” vornehmlich leidet” (Hegel: „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften”, Akademie-Verlag, Berlin 1966, Erster Teil. Wissenschaft der Logik (Das Verhältnis) 136. § 137.).

Az átmeneti rendszert alkotó Herder tehát a filozófia alapkérdésében szükségképpen idealizmus és materializmus között áll.<sup>15</sup> Ez az oka annak, hogy jelentős kortársai éppen ellenkezőleg értelmezték. Így Adam Weishaupt és Fichte a materialisták közé sorolta. Mint Weishaupt írta, „ez a fajta panteizmus alapjában véve valóságos materializmus az istenségre vonatkozólag”.<sup>16</sup> Ugyanakkor Georg Forster az ellenkező interpretációhoz jutott.<sup>17</sup>

## 2. A HERDERI PANTEIZMUS EREDETÉHEZ

Az előbbieken megválasztottuk a kérdést: helytálló-e vajon, hogy Herder panteizmusa sem csupán a Spinozától eredő irány reflexiója, hanem a német reformációtól kiinduló panteista hagyomány terméke. Most ezt néhány bizonyítékkal is alá szeretném támasztani. Úgy vélem, hogy az a koncepció, mely szerint Spinoza németországi szerepét nem szabad túlbecsülnünk és valamiféle „felszabadító lökés”-ként felfognunk a panteista eszmék németországi fejlődésében, hanem azt inkább stimuláló, katalizáló funkcióra kell korlátoznunk,<sup>18</sup> Herder – és Lessing – esetében is teljességgel elfogadható és bizonyítható. Erre vonatkozólag – építve Gottfried Stiehler, Heinz Stolpe és Siegfried Wollgast kutatási eredményeire – csak utalásokat szeretnék tenni.

a) Gondolati összefüggés áll fenn a késői német panteizmus – különösen a herderi történetbölcselet – és Sebastian Franck filozófiája között. Pl. mindketten tételezik a természetben bennrejlő belső ellentmondásokat,<sup>19</sup> Wollgast a békéről és a toleranciáról kifejtett francki gondolatokat is – bizonyos közvetítéssel – ide sorolja, mint amelyek a német felvilágosodásban nyertek folytatást. Egybeeső gondolatok találhatók a német nyelv fejlődésének megítélésében is (lásd Herder: „Humanitätsbriefe”, 2. Bd. 102. Brief. Aufbau-Verlag 1971, 117.).

b) Herder összes műveiben elevenen élő hagyomány a reformációból kiinduló plebejus irányú német panteista gondolkodás. Szabadjon közvetett bizonyítékként felhozni erre Herder rendkívül céltudatosan felépített kézikönyvtárának anyagát, amely tele van e kor íróinak műveivel, feltűnően sok könyv található benne a reformáció-periódus misztikus-spekulatív irányzataitól, mind pedig különösen a pietizmus összes válfajaitól (lásd Sektio V., egyebek közt Sebastian Brant, J. Fischart, valamint az egykori strassburgi csoporthoz tartozó írók).<sup>20</sup>

Spinoza legfőbb hatását Herdernél abban látom, hogy Herder, aki az elsők között alkalmazta a Spinoza által stimulált panteizmusát a történelemre, ilyen módon eljuthatott egy, sok vonatkozásban a hegelit is előlegező történeti dialektika elemeihez.

<sup>15</sup> Deswegen wird Herder von seinem Verehrer kritisiert: „Entweder konsequenter Theismus oder konsequenter Spinozismus”. Lásd G. Forsters „Sämtliche Schriften”, Bd. VIII. Briefwechsel. Lipcse 1843. 46.

<sup>16</sup> A. Weishaupt: „Über Materialismus und Idealismus: Ein philosophisches Fragment”, Nürnberg 1786, 15–16.

<sup>17</sup> G. Forster: „Sämtliche Schriften”, Bd. VIII. Briefwechsel. Lipcse 1843.

<sup>18</sup> Vö. S. Wollgast: Der deutsche Pantheismus . . ., 313–314.

<sup>19</sup> Vö. S. Franck: „Paradoxa”, Berlin 1966, 40.; Herder: „Adrastea”, vö. Herder: „Sämtliche Werke”, Bd. XXIII, Hrsg. v. B. Suphan, Berlin 1877, 522.

<sup>20</sup> Vö.: Heinz Stolpe: Die Handbibliothek J. G. Herders; „Weimarer Beiträge”, 1966/5–6, 1022.

## A LIPCSEI SPINOZA-KONFERENCIÁRÓL

RATHMANN JÁNOS

1977. február 21–22-én a Lipcsei Karl Marx Egyetem nemzetközi tudományos konferenciát rendezett Spinoza halálának 300. évfordulója alkalmából. A főreferátumot, amelyet részletesen ismertetünk, Helmut Seidel professzor, a Lipcsei Egyetem tanára tartotta. A külföldi meghívott vendégek közül referátumot tartott A. Gulüga (Szovjetunió), Hans-Heinz Holz (NSZK) a plenáris ülésen, ill. a szekcióülésen Jiří Černý, Milan Sobotka (Csehszlovákia), Elena Panova (Bulgária), valamint Rathmann János (Magyarország).

*Helmut Seidel* „A marxizmus viszonya Spinoza filozófiájához” címmel tartotta meg előadását. Témája megközelítéséhez a spinozai valláskritika szemléletmódját elemezte először. A spinozai valláskritika személyes tapasztalatok, a történeti tudás és az elméleti megismerés együttes egymásrahatásából alakult ki. Mindennek a summája Spinozánál abban a következtetésben sűrűsödött, hogy a vallás által tanított morál azért mond ellent a gyakorlatnak, mert maga a vallás az ésszerű belátás ellen van, mert egy antropomorf istenfogalomra épül, amely eleve kizárja a természet és az emberi természet egy adekvát megismerését. Ez a különösen a „Teológiai-filozófiai traktátus”-ban gyakorolt negatív valláskritika Spinozánál egy, a természetes morál racionális megalapozásában nyeri el pozitív kiegészítését. Spinoza „Etiká”-ja ennyiben a valláskritikájának betetőzését jelenti, mint ahogyan a valláskritika előfeltétele filozófiájának. Ezt annál is inkább szem előtt kell tartani, mivel vallásos gondolkodók sohasem sajnálták és sajnálják a fáradságot, hogy a spinozai filozófiának vallásos intenciókat tulajdonítsanak és innen kiindulva interpretálják. Spinoza a vallással folytatott elvi vitájában sem az „ember természetét” nem tudta tudományosan, azaz történelmi materialista módon megmagyarázni, sem azokra a társadalmi-gazdasági feltételekre rávilágítani, amelyek szükségszerűen vallási tudatot produkáltak és őriztek meg. Mégis maradjunk meg annál a lenini követelménynél, hogy a Marx előtti materialistákat ne csak tiszteletben tartsuk, hanem szövetségesként használjuk fel a világnézeti harcban.

Az előadás második része a spinozai filozófia rendszeres kidolgozásának néhány problémájával foglalkozott. A spinozai gondolkodás kiindulópontja és végcélja etikai meghatározottságú volt. Spinoza szerint a vallás nem tudja adekvátan megalapozni az erkölcsöt, mivel kiesett belőle a természeti törvények megismerése. Ezt a filozófiának kellene elvégeznie: a világnak mint egésznek a megismerését. De hogyan ragadható ez meg? Spinoza szerint csak az, ami önmaga által van és önmaga által érthető meg, tehát *causa sui*, lehet a szubsztancia. Ebből a feltevésből következnek az összes továbbiak: a transzcendenciát és a teremtésmítoszt kizáró monizmusa, a descartes-i dualizmus

túlhaladása. Mindkettő megvalósíthatóvá teszi azt a materialista követelményt, hogy a természetet önmagából magyarázzuk. És következik belőle végül az, hogy a természet egészét objektív törvényszerűség hatja át. Spinoza felfogása a marxista gondolkodásra is hatott. Plehanov például azonosította a spinozai materializmust a marxival. Seidel szerint Plehanov álláspontja nem tartható, mert a spinozai és a marxi materializmus ellentétes módon foglalt állást a metafizikával szemben. Spinoza filozófiája materialista metafizika, szemléletmódja ezért *sub specie aeternitatis*. Marx materialista szemléletmódja a történeti dialektikáé. Ebből a különbségből mármost különbségek adódnak a filozófiai kérdés-feltevésekben és -megoldásokban, a filozófiai kategóriák megragadásában.

Megmutatkozik ez a gondolkodás és lét minden filozófia számára alapvető viszonyának a megoldásában, a totalitás felfogásában, valamint az igazságfelfogásban. E problémák megoldásában levő különbségek kitűnnek végül a spinozai szubsztancia-fogalom és a marxista anyagfogalom közti viszony megválaszolásából is. A metafizika marxista túlhaladása a metafizikai szubsztancia-fogalom túlhaladásához is vezetett. Az anyag a marxista filozófiában nem metafizikai lényeg, nem abszolút általános, mely minden egyesre és időlegesen hat és meghatározza őket, hanem az anyag fogalmával a tudattól független objektív realitást jelölik, amelyet a tudat tükröz.

Az előadás utolsó részében Seidel Spinoza szabadság-felfogásával foglalkozott. Hogyan lehetséges szabadság, ha a természeti történés és benne az emberi élet is szigorúan determinált? Spinoza felfogása szerint ez a szabadság csak a szubsztanciát illeti meg, mivel ez önmaga által van, lényege egybeesik létezésével, de nem illeti meg a szubsztancia modusait, affekcióit. A szabadságfogalom e megfogalmazása nyilvánvalóan metafizikai jellegű. A mi számunkra már csak történeti szempontból érdekes. Ugyanakkor időszerű elméleti jelentőségű maga a spinozai kísérlet, hogy az emberi szabadságot megalapozza. Spinoza szembefordul az illuzionista szabadsággal, mely a természeti szükségszerűségeken kívül áll, s ugyanígy az akaratszabadság teológiai tételével. Az egész „lelki élet” szigorú determináltságára vonatkozó koncepciójából gyakran következtettek egy fatalista felfogásra. Seidel azonban úgy véli, hogy Spinoza filozófiáját az a nagyszerű kísérlet jellemzi, hogy leküzdje mind az indeterminizmust, mind a fatalizmust. Az út az emberi szabadsághoz Spinozánál a cselekvésen keresztül vezet, a lét okainak és a dolgok hatásainak adekvát megismerésén keresztül, és feltétele az emberi affektusok és eszmék okainak adekvát megismerése. Spinoza szabadság-meghatározását tehát megszüntetve-megtartja a marxista szabadságfogalom. A marxista megalapozásához is – jóllehet ez nem indulhat ki egy konstans „emberi természet”-ből – át kellene gondolni az akarás mint a gondolkodás modusa spinozai meghatározását, az inadekvát eszmék és affektusok összefüggését, a megismerési és az affektus-tan egységét mint előfeltevést.

Nemcsak a spinozai valláskritika, hanem a spinozai szabadság-koncepció is aktívva tehető a világnézeti harcban. Ha a mai polgári szabadság-demagógiát csak a spinozai szabadságfogalmon mérjük le, máris „zavaros eszmének” bizonyul, s éppen az ellenkezője annak, aminek tartják.

Spinoza meg akarta valósítani filozófiáját. Ez a filozófia meghíusult mind korának, mind a metafizikának a korlátain. Mindamellett fontos mérőföldkő marad egy olyan filozófiához vivő úton, amely a gyakorlati megvalósítás és átalakítás tudományos megalapozását tudja adni.

*Hans-Heinz Holz* (Marburg) a „Spinoza helye a XVII. század metafizikai rendszerezésében” c. témáról beszélt és már a bevezetőben figyelmeztetett arra, hogy ő szkeptikusan áll szemben Spinozának a materializmushoz való fenntartás nélküli hozzácsapásával. Spinoza, mint Descartes, egy új ismeretelméleti szituáció előtt állt: az ismeret bizonyosságának kérdéséről volt szó, amelyet az empirikus természettudomány vetett fel. Descartes egyfajta kételyen keresztül próbálta előkészíteni a talajt az ismeret bizonyossága számára. Az ismeret bizonyosságát a „cogito”-ban szilárdította meg, ezzel azonban nem tudta megteremteni az átmenetet a világ sokféleségéhez. Az ontológiai istenbizonyíték felújításával húzta ki magát ebből a dilemmából. Hogy Descartes a cogito világonkívülségből átmehessen a sokféleséghez, rákényszerült az ontológiai istenbizonyítéokra. Itt kezdődik mármost Spinoza rendszerezése. Spinoza szerint fel kell tételezni egy istenfogalmat, amely arra kényszerít bennünket, hogy istent meghagyjuk valóban létezőnek. Ennek megtételéhez Spinoza indítva érezte magát arra, hogy átalakítsa a hagyományos istenfogalmat. Ezt három lépésben tette meg: először, a világ embernek adott pluralitása egy első, teremtő és feltételező okra vezethető vissza. Másodszor, az első okra az alapról szóló tétel azzal a következménnyel alkalmaztatik, hogy az első ok szükségképpen önmaga oka. Ebből, harmadszor, logikai szükségszerűséggel vezeti le, hogy az első ok, mint egyszerű egész, mint átfogó, mint változatlan, mozdulatlan, időtlen van elgondolva. Spinoza istenfogalmat átalakul a világ egészének a képzetévé, ami a hagyományos istenképzet felbomlásához vezet, ugyanis az istenfogalom egybeesik a világ fogalmával. Isten és a világ egybeesése a szubsztancia-fogalomban azon az áron volt elérhető, hogy a világ sokfélesége már csak az első szubsztancián való modifikációként játszódjék le. Spinoza rendszerében – amit Holz úgy jellemez, mint „félmaterializmust” – ily módon sikerül elérni, hogy a világot önmagából, a transzcendens szubsztancia figyelembevétele nélkül magyarázzák. Persze a világ anyagi sokfélesége a szubsztancia egy pusztá jelenségévé degradálódik. A világ megalapozásához való átmenetet az istenfogalmon keresztül – melyben isten a világgal és a szubsztanciával azonos – az „Etika” első részében végzi el. A spinozai rendszer nagy teljesítményét Holz egy világi filozófia megalapozásában látja, amely megmarad egy metafizikai rendszerezésben. Ezt a határt mindig tekintetbe kell vennünk. A spinozai metafizikai rendszer nehézségeire adott egyik válasz a Leibniz-féle monász-metafizika pluralitásában van. Jogosan beszélhetünk tehát egy hármás lépésről, amely Descartes-tól Spinozán át Leibnizhez vezet, ahol is Spinoza teszi a döntő lépést, melynek eredményeként feladják a megismerési folyamatnak még a teológiát igénylő megalapozását.

Holz referátuma élénk vitát váltott ki, amely lényegében két kérdés körül folyt: először, hogyan sorolható be Spinoza rendszere a filozófiai álláspontok küzdelmében. És másodszor, hogyan oldja ezt meg a marxista filozófiatörténetírás. Válaszában Holz az általa használt „félmaterializmus” (halber Materialismus) vagy „megfeleztett materializmus” (halbierter Materialismus) terminust mint metaforikus kifejezést jellemezte, amely arra utal, hogy Spinoza anyagi szubsztancia-felfogása nem vezet a világ mint anyagi egység sokféleségéhez. A vitából arra lehet következtetni, hogy a materializmus- és ateizmus-konceptió a Marx előtti filozófiában még pontosabban és részletesebben megvizsgálható, s ezzel együtt az egész megfelelő fogalmi apparátus is.

Ez a vitatéma folytatódott *Jürgen Teller* (Leipzig) előadása után is. Teller „Spinoza ateista impulzusáról” beszélt. Teller véleménye szerint Spinoza minden bizonnyal nem

materialista ugyan, azonban mint nem materialista a materializmus történetéhez tartozik. Éppen ezért megfelelőbbnek tartja, ha a spinozai filozófiára a „latens materializmus” fogalmat használjuk. Ugyanakkor úgy vélte, hogy Spinoza nem jellemezhető egyszerűen materialistaként, ami azonban nem azt jelenti, hogy filozófiájában nincsenek ateista impulzusok. A filozófiatörténeti kutatás feladata marad kihámozni a spinozai filozófia racionális magját.

A vitában részt vett *Elena Panova* (Bulgária), aki a szubsztancia-fogalomról és az anyagfogalomról beszélt, *Max Steinmetz* (Leipzig), aki „Spinoza és a XVII. századi Hollandia” címmel tartotta meg referátumát, és *Siegfried Wollgast* (Dresden), aki Tschirnhausról, az első német spinozistáról beszélt. – Panova elhatárolta magát a metafizikailag felfogott szubsztancia-fogalomtól, de kiállt a szubsztancia-fogalom megtartása mellett a marxista filozófiában. Szerinte ugyanis a pozitívizmussal való vita szempontjából ez a fogalom nem alábecsülhető jelentőségű. Wollgast utalt arra a nagyszámú kritikai és gyalázkodó írásra, amelyet Spinoza németországi ellenfelei fogalmaztak a XVII. században, és kiemelte a teljesen feledésbe merült E. W. v. Tschirnhaus érdemét, aki joggal nevezhető az első német spinozistának.

A konferencia második napi vitája két szekcióban folytatódott. Az elsőben (amely „A spinozai és a marxista filozófia elméleti problémái” címmel, Gottfried Stiehler professzor elnöklésével folyt) *Gerd Irrlitz* (Berlin – Az Etika kérdései), *Friedrich Kumpf* (Berlin – A gondolkodás és lét viszonya Spinozánál és Hegelnél) és *Herbert Lindner* (Dresden – Spinoza hozzájárulása az idealizmus kritikájához) tartotta a legnagyobb érdeklődést keltő referátumot. – A második szekcióban (amely „A spinozai filozófia történeti hatása” címmel, Erhard Lange professzor elnöklésével folyt) egyebek közt *M. Sobotka* és *J. Černý* (Prága – Spinoza recepciója Schellingnél), *Anita Liepert* (Berlin – Lessing Spinoza-képe) és e sorok írója tartott referátumot.

A nagyvonalúan rendezett konferenciát a Lipcsei Karl Marx Egyetem tudományos folyóiratának különszáma és az egyetemi rendezésben megnyitott Spinoza-kiállítás nagyszerűen egészítette ki. (A beszámoló készítésénél felhasználtam H. Kramer és H. M. Grimsehl rövid összefoglalóját [DZf Ph 1977/7.]

# A KÖRNYEZETVÉDELEM GLOBÁLIS ÉS NEMZETI PROBLÉMÁINAK TÁRSADALMI ASPEKTUSAI

B. A. STEJNBERG

Általánosan elismertnek tekinthetjük, hogy az ökológiai kérdések éppen olyan globálissá váltak, mint a szilárd és tartós békéért folyó harc vagy a kozmosz meghódítása és még mint néhány más kérdés. A TTF az országok és kontinensek fokozódó együttműködéséhez vezetett, s a társadalmi fejlődés folyamatai az általános érdeklődés tárgyává váltak.

A természeti környezet és a társadalom kölcsönhatásában megnyilvánuló sajátos folyamatok s maga a kölcsönhatás nem korlátozódnak egy országra, csak nemzeti keretekre, hanem átfognak sok országot, egész földrészeket s gyakran az egész Földet (változások az atmoszférában, sugárzások, DDT, az olajszállítások következményei stb.). A TTF elvezetett az ipari fejlődés, az energetika, a legkülönbözőbb szállítási eszközök tényezőinek mélyeséges, mindent átfogó kölcsönhatásához, a szárazföld, a tenger, az óceánok, az atmoszféra természeti gazdagsága kiaknázásának növekvő intenzifikálásához. Az emberi tevékenység egyre növekvő hatása figyelhető meg a természeti ciklusokra, amelyek életfontosságúak az ember s az alapvető természeti folyamatok önmegújulása számára. Az atmoszféra, az óceánok és a tenger „közössé” váltak. A mérgező hulladékok, pl.: a Ruhr-vidék és Belgium ipari vidékeinek atmoszférájában eljutnak Skandináviába és Kelet-Európa országaiba is, ahol mérgezik a talajt, a folyókat, a tavakat. Anglia ipari központjainak smogja a balti-tengeri és más országok légkörében is megjelenik.

Minél világosabbá válik az ökológiai helyzet, annál inkább felismerhető, hogy lehetlenné vált harcolni a környezet megóvásáért egyedülállóan vagy csak néhány ország erejével, hogy a természeti környezetre való szükséges hatás együttes erőfeszítést követel.

Jellemző, hogy az utóbbi években az ENSZ egyre jobban s egyre gyakrabban törekszik közös erőfeszítések megszervezésére a környezet védelméért s veszélyes deformációinak megszüntetéséért. Ezekben a vállalkozásokban a különböző kontinensek tucatnyi országa vesz részt. A szocialista országok gazdasági integrációjának egyik célja pedig a természeti környezet védelme és javítása. A KGST programja szerint jelenleg nem kevesebb, mint harminchét közvetlen természetvédelmi terv valósul meg.

A szocialista és tőkésországok egész sora működik együtt a Balti-tenger és természeti adottságainak megőrzéséért. Ezek az országok közvetlenül érdekeltek a Balti-medence védelmében. Kialakulóban van a természeti környezet és a társadalom közötti kölcsönhatások globális ellenőrzésének elmélete és gyakorlata, s előkészületben van néhány ökológiai probléma globális megoldásának módszere is.

Ma és a jövőben is léteznek azonban olyan nemzeti törekvések, amelyek igazolásukat a társadalom további sajátos fejlődésében látják. Emellett az is ismeretes, mennyire külön-

bőzők lehetnek a nemzeti kormányok kifejezte (helyesen vagy hamisan!) nemzeti érdekek, s tudott dolog az is, hogy ilyen körülmények között fölöttébb nehéz a vélemények és a cselekvés teljes egységét elérni a globális problémák megoldásában. Lehet-e azonban ebből arra következtetni, hogy ma az emberiség olyan színvonalon áll, amikor még nincs abban a helyzetben, hogy megoldja a globális problémákat, a többi között az ökológiai is, arra kárhoztatva magát, hogy ily módon saját s az egész civilizáció csődjéhez közeledjék?!

Az ilyen és ehhez hasonló vélemények ellen nyomós érveink vannak. Néhány ilyen globális probléma megoldásának lehetősége – pl.: a harc a szilárd és tartós békéért – lépésről lépésre előrehalad, bár távolról sem olyan ütemben, amint ezt a körülmények kívánnák, s nem is olyan garanciával, amint ez logikailag elvárható lenne. Erősödik a kozmosz birtokbavételében és a legveszélyesebb betegségek elleni küzdelemben való együttműködés. Az ökológia területén szintén kedvezően alakul a globális együttműködés. Ennek bizonyítékai az elért megállapodások egész sor területen, a Szovjetunió és az USA, a SzU és Franciaország, a SzU és Svédország között, az ENSZ égisze alatt.

A körülmények tehát korántsem olyan komorak, mint ahogy az első pillantásra mutatkoznak. Ezek a körülmények azonban megmutatják azt is, hogy a bennünket körülvevő mai természet problémái nem technikaiak, hanem mindenekelőtt társadalmi és társadalmi-politikai problémák.

Amikor mi egyszerűen csak a természeti környezet és a társadalom kölcsönviszonyáról beszélünk, az csupán egyik oldala ennek a teljesen szociális viszonyoknak. A másik oldala viszont jelentős mértékben szociális, mert a természeti környezet legfőképpen – „emberiesített” természet. A környezet védelmének technológiai tervei, mérnöki megoldásai ugyancsak mindig magukon viselik a társadalmi jegyeket. A környezet védelmével kapcsolatos elméleti munkák pedig nem lehetnek tiszta teóriák: bármely elméletre – mint a társadalmi ember művére – így vagy úgy hatást gyakorol a társadalmi környezet (az elméleti munkák ösztönzése vagy mellőzése nem marad az elméletek létrehozóira hatás nélkül).

Rámutatva a társadalmi burokra, pontosabban a környezetvédelem problémái megoldásának, a természeti gazdagság emberiség általi ésszerű felhasználásának társadalmi alapjára, egyáltalán nem azt akarjuk mondani, hogy ennek az oldálnak elméleti, mérnöki, technológiai problémái háttérbe szorulnak; ez nagyon antidialektikus lenne, s nem felelne meg az objektív igazságnak. A társadalmiság azonban, az említett körülmények között, feltétlenül létezik, s túlsúlyban van. Ezért igazuk van azoknak, akik az ökológiai válságról beszélve hangsúlyozzák, hogy az társadalmi eredetű, s elhárításához társadalmi cselekvés szükséges.

Már rámutattunk, hogy az ökológia a Föld egészére s törvényszerűségeire ható globális tendenciákat tükröz. Úgy látszanék, hogy támaszkodva az utóbbira, s számításba véve a törvényszerűségeket, viszonylag könnyen meg lehet valósítani a globális akciókat, műveleteket. Azonban ez távolról sincs így. Ennek globális akadályai azok a társadalmi elemek, társadalmi osztályérdekek, amelyek meghaladása nélkül lehetetlen a környezet védelmében kifejtett globális műveletek megvalósítása, az ökológiai probléma megoldása.

A világ országait – a termelési viszonyok fejlettsége alapján – három nagy csoportba oszthatjuk: a szocialista világrendszer országaira, a termelési eszközök társadalmi tulajdonára épülnek, új termelési céllal: „Mindent az emberért”. A magántulajdonra épülő

tőkés világrendszer országaira, azzal a termelési céllal, hogy bármilyen úton nyereséghez jutni. A „harmadik világ”, az újonnan kifejlődő országok csoportja, amelyek vagy a kapitalista fejlődés útján találhatók, vagy a szocialista orientációt választották, vagy még éppen saját társadalmi fejlődésük megválasztásának szakaszában vannak.

Ez a három szociális tényező is részt vesz a természeti környezet globális problémái megoldásának bonyolult és ellentmondásos folyamatában. A döntő részarány itt a szocialista világrendszerhez tartozik, mint olyan új történelmi formációhoz, amelynek célja egybeesik a történelmi fejlődés általános tendenciájával, immanens céljával.

A kapitalizmus azonban nem tehetetlen erő; ellentmondásos természetében különböző tendenciák hatnak. Kétségkívül a sikeres környezetvédelmi tevékenység alapvető akadályai mind nemzeti, mind globális méretekben a kapitalista monopóliumok. W. Morris írta: „Vágja ki a gyönyörű fákat a ház körül, rombolja le a régi épületeket, hogy néhány négyzetmétert nyerjen a londoni sárból, szennyezze a folyók vizét, zárja el a napot, tegye tönkre a levegőt füsttel és a legrosszabb gőzökkel, senki sem köteles törődni ezzel, senki sem köteles e szörnyű folyamattal szembeszegülő módszerekről gondolkodni: íme a mai industrializáció és tőke tevékenysége és céljai . . .”<sup>1</sup>

A kapitalizmus termelési viszonyai elavultak, s nem felelnek meg többé azoknak a mai szükségleteknek sem, amelyek az ökológiai problémák globális megoldásában objektíve kifejlődtek. A tőkés monopóliumok és a katonai, ipari komplexumok pedig közvetlen akadályává váltak e problémák megoldásának. Ezért a különböző tőkésállamok részvétele a mértéke az ökológiai problémák globális megoldásában nemcsak az országok pénzügyi, technológiai erejétől függ, nemcsak tudományos lehetőségeiktől, hanem inkább attól, milyen mértékben sikerül megállítani a monopóliumok és a hadiipari komplexumok kedvezőtlen tevékenységét a kormányra, az össznépi harctól és különösen a munkásosztály monopóliumok elleni harcától – többek között – az ökológia területén is.

Nem szabad azonban a számításból kihagyni a monopóliumoknak bizonyos érdekeltségét sem abban, hogy meghatározott mértékben részt vegyenek a természet védelmében, a természeti gazdagság valamilyen fokú, ésszerű, magas haszonnal járó kiaknázásában (olaj, víz stb.) a jövőben is. Azonban ez a tevékenység is eszköze az extraprofit monopóliumok által való felosztásának, a természet védelmében megjelenve, s annak is, hogy ezáltal tompítsa a progresszív körök monopóliumellenes kritikáját, s hogy hatást gyakoroljon mindenekelőtt a szennyeződéstől, a városi zsúfoltságtól, az elégtelen táplálkozástól szenvedő tömegekre.<sup>2</sup>

A tőkésállamok és a burzsoá osztályok nyugtalanok a világ ökológiai helyzetének következményei miatt (legszemléletesebb kifejeződése ennek az energiaválsággal kapcsolatos aggodalom a tőkés világban), s kiutat igyekeznek találni az egyre rosszabbodó helyzetből. Pl.: Nagy kampányok segítik a kutatást az ökológia területén, fenntartják a

<sup>1</sup> Id. h. E. Goldzamt: *Uiljmsz Morrisz i szociálnüje isztoki szovremennoj arhityekturü*”, Moszkva 1973, 54–55.

<sup>2</sup> Az utóbbi mozzanat egyáltalán nem új tendenciája a tőkés világnak. Még Marx és Engels rámutattak a burzsoáziának arra a törekvésére, hogy „A burzsoázia egy része orvosolni akarja a társadalmi visszásságokat, hogy ezzel a polgári társadalom fennmaradását biztosítsa.” Természetesen ezek az erőfeszítések nem változtatják meg a tőke és a bérmunka viszonyát, hanem „a legkedvezőbb esetben csökkentik a burzsoázia számára uralkodásának költségeit és egyszerűsítik államháztartását”. Marx és Engels: *A Kommunista Párt kiáltványa*; MEM 4, Kossuth, Budapest 1959, 466–467.

„Római Klub” tevékenységét, amely az ökológia és a gazdasági fejlődés problémáival foglalkozik. A burzsoázia azonban összekapcsolja az ökológiai problémák megoldását saját osztályérdekeivel, az új profitszerzés érdekével, s természetesen a tőkés termelési mód megőrzésének céljával. A tőkés termelési mód antagonisztikus-ellentmondásos jellege ebben az esetben is megnyilvánul. A tőkés nem képesek – saját osztálytermészetük miatt – megszüntetni a természethez való barbár viszonyuk következményeit, a Föld, a természet, a világ emberi erőforrásainak kifosztását. Az ökológiai válsággal való küzdelem terheit pedig a tőkés igyekezik áthárítani a dolgozókra.

Ennek világos példája a „Római Klub” is, amely 1972-ben megjelentette a „Növekedés határai” c. könyvet, amelyet amerikai szakemberek készítettek, élükön D. Meadows-szal.<sup>3</sup> T. Maldonado, haladó olasz teoretikus mint „katasztrófizmust” értékeli a könyv következtetéseit, s emellett még ezt mondotta: „Az utóbbi években mindenütt megjelentek a ’fejlődés új modell’-jének profétái. Ha összehasonlítjuk az új modellt a régivel, benne csupán egy újítást fedezhetünk fel: korábban csak a ’születések szabályozását’ javasolták, most pedig a ’szükségletek szabályozása’-nak fontosságáról hallhatunk. Más szavakkal; az embereket rá kell bírni szükségleteik mennyiségének csökkentésére, amelyek túl nagyok. Homályos azonban, hogy kiknek címezik a ’szükségletek szabályozása’-nak követelményét, úgy tetszik azonban, hogy nem a gazdagoknak, akiktől – naivan – el lehetett volna várni, hanem a szegényeknek. Itt ismét tanúivá lehetünk azok abszurd, cinikus felelőtlen-ségének, akik fellépnek a pazarlás ellen, de nem az élet élvezőihez fordulnak, hanem a szegényekhez; a szegénység, a szűkösség, az inség áldozataikhoz.”<sup>4</sup>

Meadows előadása hibás metodológiából indul ki, minthogy a kapitalizmust a fejlődés csúcának feltételezi, s ezáltal a természet és a társadalom közötti lehetséges kölcsönhatást csak a tőkés gazdálkodás színvonalán gondolja el, mintha ez lenne általában a fejlődés legmagasabb pontja.

Sok szerző felismeri a tőkés Nyugaton is a kapitalizmus történelmi korlátozottságát, képtelenségét arra, hogy komolyan megoldja az ökológiai problémákat. K. Bowlding pl. úgy véli, hogy az „ésszerű ökológiai szemléletet zavarja a burzsoá kormányok, s a hadiipari komplexumok politikája, s ma minden baj abban van, hogy a mérnökök, katonák, kormányok, korporációk nagyon is a „szuboptimalizálással” vannak elfoglalva, azaz a feladatok megoldása leghasznosabb útjainak keresésével, amelyeket azonban általában nem lehet megtalálni.”<sup>5</sup>

A polgári társadalmi rendről és a tőkés monopóliumokról eddig elmondottak lehetőségét adnak feltárnunk azokat a tényezőket – bár azok változékonyak –, amelyek előkészítik a globális együttműködést az ökológia területén, s e tényezőket fel lehet és fel kell használnunk.

A szocialista világrendszer és a szocialista nemzetek baráti közössége következetes politikát folytat a fejlődés érdekében, a globális problémák megoldásában, amely a termelési viszonyok fejlődésének legmagasabb színvonalán alakul ki, elválaszthatatlanul az egyszerű ember, a széles néptömegek érdekeitől, azok növekvő gazdasági hatalmától és az

<sup>3</sup> Meadows, D.: „The Limits to growth”, New York 1972.

<sup>4</sup> „Matyeriálü IX kongressza IKSZID”, Moszkva 1975.

<sup>5</sup> Uo.

új mérnöki, technikai lehetőségektől, a Szovjetunió és a szocialista közösség egyre növekvő hatású politikájától a világ küzdőterén az ökológiai problémák megoldásában.

A kommunizmus meghozza az ember és a természet teljes harmóniáját, amikor „... a társadalmassult ember, a társult termelők ésszerűen szabályozzák, közös ellenőrzésük alá vetik ezt a természettel való anyagcseréjüket, ahelyett hogy az mint vak hatalom uralkodna rajtuk; ezt az anyagcserét a legkisebb erőfelhasználással, az emberi természethez legméltóbb és ennek legmegfelelőbb feltételek között hajtják végre.”<sup>6</sup>

Az osztályharc logikája szerint az ökológia globális problémái komplex erőfeszítéseket követelnek, amelyek a nemzetek szocialista közössége által valósulnak meg az imperia-lizmussal szembeni ellenállásban, saját politikájuk hatására a nemzetközi küzdőterén. A XXV. kongresszuson L. Brezsnyev mondta: „Már ma is éppen elég fontosak és időszerűek az olyan globális feladatok, mint a nyersanyag- és az energiaellátás, a legveszélyesebb és a legelterjedtebb betegségek megszüntetése, a környezetvédelem, a világűr meghódítása és a világtengerek kincseinek kiaknázása. A jövőben ezek a tényezők mind érezhetőbben hatnak majd valamennyi nép életére, a nemzetközi kapcsolatok egész rendszerére. Országunk csakúgy, mint a többi szocialista ország, nem vonhatja ki magát ezeknek az egész emberiség érdekeibe vágó feladatoknak a megoldása alól.”<sup>7</sup>

Az ökológiai problémák egyik legfontosabb sajátossága az, hogy közvetlenül és kivétel nélkül a világ minden országát érintik. Mindezek még szorosan összefonódnak a demográfiai helyzettel, a népesség növekedésének problémájával. Ez általános világtendencia az ökológia területén, amely objektíven és szervesen összekapcsolódik a minden országban kifejlődő ökológiai tendenciákkal.

Milyen módon is lehetséges a nemzetközi erők összefogásának a megvalósulása, hogy válaszolhassunk a globális feladatok kérdéseire abban a helyzetben, amikor nemzeti államok léteznek és nincs semmiféle nemzetközi szervezet (és nem is lehet ilyen!), amely ilyen vagy olyan környezetvédelmi terveket megvalósítana a szuverén nemzeti államokon kívül?

Az ENSZ Stockholmban (1972) szervezett környezetvédelmi világkonferenciájának résztvevői – 113 ország volt jelen, s a világ népességének több mint 90%-át, több mint 250 nemzetközi szervezetet és társaságot képviseltek – nem támogatták azt a javaslatot, amelyet a konferencia főtitkára, Morris Strong fejtett ki; ti. hogy a környezetvédelem területén az effektív globális együttműködés feltételezi a „szuverenitás” fogalmának felülvizsgálását. M. Strong hivatkozott az egyes országok növekvő felelősségére a természeti erőforrások általános felhasználásában, az új nemzetközi jogi normák bevezetésére és az ellentmondások megoldása optimális módszerének keresésére ezen a területen.

Teljes határozottsággal mondhatjuk, hogy sem a környezetvédelem globális feladatai, sem más globális feladatok nem követelnek semmiféle „világ”-kormányt, semmiféle a nemzeti kormányokat helyettesítő, a szuverén államokat felcserélő szervezetet. Sőt a globális feladatok megoldásának gyakorlata (a szilárd és tartós béke megerősítése, a legelterjedtebb és legveszélyesebb betegségek elleni küzdelem stb.) már megmutatta, hogy éppen azok az államok, amelyek független politikát folytatnak – nem érezve más országok befolyását, s nem törekedve arra sem, hogy más országok szuverenitására

<sup>6</sup> MEM 25, Kossuth, Budapest 1974, 772–773.

<sup>7</sup> „Az SZKP XXV. kongresszusa”, Kossuth, Budapest 1976, 68.

nyomást gyakoroljanak —, jó akarattal képesek ilyen vagy olyan globális feladatok megoldásához hozzájárulni.

Az országok függetlensége, szuverenitása — ezek szintén valóságos tényezők, a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet, a gyarmati rendszer összeomlása, az új, fejlődő országok kialakulása idjén — egyre teljesebb mértékben tárja fel a még távolról sem felhasznált lehetőségeket. Arról beszélni ma, hogy az országok „szuverenitása” zavarja a meghatározott globális feladatok megoldását, nemcsak korai, de objektíve a nemzetközi monopóliumok — amelyek a független országok szuverenitásával szemben törekszenek fellépni — s a neokolonialista törekvések támogatásához vezet.

Az országok szuverenitásának tiszteletbentartása, a nemzetközi érdekek számbavétele (s ez különösen fontos, amikor a globális problémák megoldódnak, mint pl.: a környezetvédelem) fontos feltétele az adott ország aktív részvételének a globális problémák megoldásában. A gyarmatosítás és a nemzetközi monopóliumok káros hatása megszüntetésének mértékében a fejlődő országokban a nemzetgazdaság megerteremtése, s a nép érdekeit védő politika adott lehetőséget ezeknek az országoknak arra, hogy a természeti környezet védelmének, a természeti kincsek nemzeti keretek közötti ésszerű felhasználásának kérdését is felvessék és hozzájáruljanak ezeknek a problémáknak a megoldásához globális méretekben. Ezt látjuk az arab, a latin-amerikai és az ázsiai országok példáján.

Ami a természeti ciklusok objektív fejlődéstörvényeinek követelményét érinti, az olyan globális tényezők, mint az atmoszféra, a világóceánok, a környezet — amelyek általában nem tartoznak a nemzeti államok jogi hatáskörébe —, azok sem követelnek valami külön „kormányt”. Itt valószínű, hogy a jövőben is az ENSZ, a különböző nemzetközi szervezetek természetvédelmi befolyásának erősítése szükséges, létrehozva az államok közötti egyetértést, a nemzetközi megállapodások és szerződések gyakorlatának további fejlesztését, a megfelelő nemzetközi-jogi kidolgozását, s a már meglévők továbbfejlesztését. A KGST-országok integrációja, a közös természetvédelmi tervek megvalósítása, s a KGST tapasztalatai nemzetközi jelentőségűek e problémákkal kapcsolatban, s nem futó sikerekéi.

Végül hangsúlyozni szeretnénk, hogy az objektív tendenciák megvalósulása számára az ökológia területén jelentősége van a különböző társadalmi-politikai rendszerű államok közötti békés egymás mellett élés elvei következetes megvalósításának a gyakorlatban, a népek közötti béke megerősítésének, az általános leszerelés fokozatos megvalósulásának. Csak a béke viszonyai között, más országok függetlenségének tiszteletben tartásával jöhet létre az országok termékeny, globális együttműködésének lehetősége az ökológiai problémák megoldásában is. A hadikiadások, az új típusú fegyverek létrehozására fordított pénzügyi keretek csökkenése stb. jelentős és szükséges összegek lennének a természetvédelmi tervek teljesítése számára, s ezek adnának lehetőséget arra is, hogy jelentékeny elméleti, mérnöki erőket irányítsunk az ökológiai problémák területére. R. Clarc angol szakértő szerint „a világ tudományos, technikai eszközeinek több mint a felét katonai presztízs-célokra használják fel”.<sup>8</sup>

Az USA-nak dollármilliárdokra van szüksége, hogy az ország fejlődésében az ökológiai rendszer válságjelenségeit megszüntesse. Ezzel egyidejűleg ezeket a milliárdokat háborús

<sup>8</sup> „Marxism Today”, 1974/5, 145.

költségvetésre pazarolják, amelynek nagysága szakadatlanul növekszik. Külföldi források tanúsága szerint ma az USA-ban kb. 125 000 tudós és mérnök dolgozik katonai kutató-sokon.<sup>9</sup>

A szocializmus, a kapitalizmus és a fejlődő országok közötti nemzetközi együttműködésben az ökológia területén visszatükröződnek azok az objektív körülmények és az a szubjektív cselekvés, amely a két társadalmi rendszer alapjából, különbözőségéből fakad, és ez az együttműködés semmilyen mértékben sem igazolja a két társadalmi rendszer „konvergenciájá”-nak eszméjét, amelyet ma bizonyos polgári teoretikusok terjeszteni igyekeznek a környezet szennyezettségének kérdésében is, s ennek a szennyezettségnek és a természetben keletkezett deformációk megszüntetésének elméletében, módszerében és legyőzésének módjában is. A „konvergencia” elmélete feltételezi a szocializmus és a kapitalizmus összeolvasztását, azonosítását, összekeverését, mintha közös alapjuk volna, s adott esetben ez a környezetvédelemben való globális együttműködésben jelenne meg. Amint E. Fodorov akadémikus helyesen hangsúlyozza; a szennyezettség technikai megelőzésének problémái egytípusúak minden országban. Ez a tény azonban nem fejezi ki azt – amint néhány polgári szerző gondolja –, hogy eltűnnek a kapitalizmus és a szocializmus közötti gyökeres ellentmondások a természeti környezet megközelítésének elveiben. Ez csupán annak megnyilvánulása, hogy egyszerűbbé válik a nemzetközi együttműködés megteremtése a szennyezettség elleni küzdelem említett technikai problémáiban.

A marxizmus–leninizmus a természeti környezet és a társadalom kölcsönviszonyának, a környezeti szennyezettségnek, a TTF természetre gyakorolt hatásának kérdéseiben is osztálymegközelítésből indul ki. G. Biolat és Louis Langevin francia kommunisták helyesen jegyzik meg, hogy az ökológiai problémák globális jellege nem teszi semmivé a legfontosabb elvi kérdéseket, ti. azt, hogy a kapitalista és szocialista társadalom elvileg különbözően törekszenek az ökológiai válságot megszüntetni, s hogy csupán a dialektikus és történelmi materializmus ad lehetőséget megtalálni az ökológiai problémák tanulmányozásának és megoldásának, a természeti ciklusok fenntartásának és újrakeletkezésüknek – ott, ahol azok megszűntek – helyes útját.<sup>10</sup>

G. Hall „Ökológia: fennmaradhatunk-e a kapitalizmus körülményei között?” c. könyvében rámutat, hogy a környezetvédelem problémái kifejezetten osztályjellegűek. „Az élet számára megfelelő természeti környezet megóvása – szintén osztályprobléma . . . A legközvetlenebb áldozatai a szennyezettségnek a munkások, azok az emberek, akik kénytelenek faji és ipari gettókban élni.”<sup>11</sup>

A szocialista országok osztálymegközelítése sem elméletileg, sem gyakorlatilag nem mond ellent annak, hogy azok küzdenek a kapitalista és fejlődő országokkal való globális együttműködésért a természeti környezet védelmében, a természeti gazdagság ésszerű kiaknázásában a szennyezettség, s a már kialakult természeti deformációk elleni küzdelemben. Nem várhatjuk ki a természeti környezet védelméért folyó harc feltételeinek javulását. Ezért már ma kell küzdenünk minden ellen, ami zavarja a jobb életet a Földön.

(*Fordította: Kéri Elemér*)

<sup>9</sup> „Nature”, 1976. július 8, 83.

<sup>10</sup> Biolat, G.: „Marxisme et environment”, Párizs 1973.

<sup>11</sup> Hall, G.: „Ecology: can we Survive under Capitalism?”, New York 1972, 10.

## A TÁRSADALOMLÉLEKTAN REALITÁSA\*

BALOGH TIBOR

Pataki új kötetének első taulmányában felidézi a hazai jelenidejű társadalomlélektan néhány előkészítőjének több fontos megállapítását. Utal Mérei értékes műveire, többek között arra a reveláló hatású tanulmányára, amely a következő sorokkal kezdődik: „Új tudományág van kialakulóban: a társadalomlélektan. Kérdésfeltevése ember és társadalom, egyén és közösség összefüggésére vonatkozik. Tárnya és emberek közt fennálló *viszonylatok* minden fajtája: ezért kapcsolódik a szociológiához. De ezeket a viszonylatokat egyes emberekre gyakorolt hatásában vizsgálja: így szükségszerűen követei, amely létének lehettelenné tett voltára ébreszt; ezek után Pataki jogosan írhatja: a marxista szociálpszichológia *újászületésének* lehetünk tanúi napjainkban.

Azon megoldáskísérleteket, amelyek a pszichológiát érvényességi körén túl is kompetensnek tüntetik fel, Pataki a *pszichologizálás* antimarxista kategóriájával minősíti. Időszzerűnek tartja a szociálpszichológia sajátos tárgyának definiálását: „a szociálpszichológia a személyes (interperszonális) kapcsolatok pszichikus szerkezetének és dinamikájának törvényszerűségeit, valamint az e kapcsolatokat közvetítő és realizáló pszichikus képződmények, mechanizmusok természetét vizsgálja, meghatározott, *konkrét történeti és társadalmi feltételek között*. A vizsgálat természetesen kiterjed e kapcsolatok keletkezésére is.” (30.)

\*Pataki F.: „Társadalomlélektan és társadalmi valóság”, Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1977, 363 oldal.

<sup>1</sup>Mérei F.: „Az együttes élmény”; Társadalomlélektani kísérlet gyermekeken, Officina, Budapest é. n., 3.

Pataki úgy véli, hogy a szociálpszichológia elemi jelensége a társas kölcsönhatás; a nagycsoportok kutatásának legjelentékenyebb hozzáadéka a csoportok viselkedési irányainak előrejelzése. Elkülöníti a szociális aktus meghatározott szakaszait, behatóan jellemzi a kiscsoportok lényeges jegyeit. Konstatálja a csoportok létszámviszonyainak, általános tipológiájának tisztázatlanságát. Karikírozva írja: némely szociálpszichológiában használatos teszt önmaga hozza létre tulajdon objektumát. Szerinte nem lehet egyazon fogalmi rendszerrel visszaadni a személyiség dinamikáját-evolúcióját és a társadalom dinamikáját-evolúcióját. Megpróbálja elválasztani a pszichológia és a szociológia érvényességi területét: nagycsoportok elemzésének fontos kérdése az egyén csoporttal történő azonosulása. Az azonosulást bonyolító körülmény az egyén öndefiníálása, s az ettől akár gyökeresen eltérő, objektív kritériumokkal közelítő külső szemléző meghatározása. Könnyen lehet, hogy valaki más osztályhoz, réteghez, etnikai csoporthoz sorolja magát, mint amelynek ténylegesen tagja. (Ez a konfliktus tulajdonképpen a szociális kategorizáció tipikus konfliktusa.) A csoportazonosulás zavara két típusú. Előfordulhat, hogy az egyén nem képes arra, hogy önmagát megfelelő kategóriába illessze; de előfordulhat az is, hogy az egyén nem hajlandó az objektíven megfelelő kategória alkalmazására. Ezen a szinten léphet be a szociológia egy különös (helytelen) rétegződési elmélete, amely szerint az osztálykritériumok egyik leglényesebb eleme az egyének szubjektív önbesorolása – mindez fontosabb, mint az objektív tényezők.

Fontosnak mondja Pataki a szociálpszichológiai jelenségek egységes – logikailag azonos szerkezetű – értelmezését. A szociálpszichológia tárgyának, jelenségeinek konzekvens, logikailag egységes keretbe foglalt értelmezését többek között azzal igyekszik megkönnyíteni, hogy a pszichológiában alkalmazható újszerű metodikák iránti igényt az elmélet fejlesztésének igénye után (ennek az igénynek a kielégítését követően) tartja realizálhatónak. A tudományos hipotézisek bizonyítását szolgáló metodika eredményességét a következő kijelentés támasztja alá: „a Vigotszkij-iskola által kidolgozott és alkalmazott módszer – az ún. 'kettős stimuláció' – csak abban az elméleti összefüggésben kap igazi értelmet és funkciót, amelyet a személyiség kultúrtörténeti fejlődésének elmélete képvisel”. (46.) A tudományos elmélet elsődleges fontosságát Mead életművének elemzése is példázhatja. Meadnál még *Vigotszkij* experimentumainál is ritkább a kísérletek-tapasztalatok elméletet hitelesítő kontrollja. Mead (a szerző szerint) a „szociálpszichológia filozófusa”. Teoretikus nagyságát egyrészt azáltal tudatosíthatjuk, hogy felismerjük: hatásának növekedése a pszichológiai teóriák viszonylagos hiányának tudható be; másrészt azt is respektálnunk kell, hogy Mead elméleti igényessége az általa bevezetett fogalmak egzaktságát, és ugyanakkor mások által kísérletileg ellenőrizhető érvényességét biztosította.

Pataki szerint Vigotszkij, Wallon és Mead tudományos erőfeszítése azonos irányú: „Mindhárman arra törekedtek, hogy szemben a túlnyomóan naturalisztikus alapvetésű, hagyományos genetikus lélektan felfogásával kibontsák és a pszichológia kategóriáiban *konkrétan* kidolgozzák az emberi pszichikum szociális természetének tételezéséből eredő következtetéseket a szocializáció szerkezetére, a pszichikum és az éntudat genesisére és működésére vonatkozóan.” (67–68.) Az itt említett jó néhány probléma azonos megközelítése is – pl. a nyelvi szimbólumok Vigotszkij által *autostimuláció*nak, Meadnál pedig *önkondicionálás*nak nevezett jelensége – erősítheti azt az óhajunkat, hogy a *hazai összehasonlító pszichológiai kutatások* tudományos (és egyébként) feltételeit igazán *időszerű lenne megteremteti*.

Egy szervezett komparatiztikus kutatás tárthatná fel részletesen pl. azt, hogy a Mead munkásságát felhasználó behaviorista-pragmatikus szemléletű szemiológia ténylegesen milyen logikai konstrukciók által lép túl Meadon. Úgy gondol-

juk, hogy a történeti, összehasonlító szempont pszichológián belüli gyakoribb alkalmazása közelíteni tudná a pszichológiát és a filozófiát, illetve a mostaninál összehangoltabbá tudná tenni a kettőt. Ahhoz hasonlóan, ahogyan – többek között – a matematika vagy a biológia filozófiai kérdéseiről beszélhetünk, beszélünk kellene (a jelenleginél szisztematikusabban) a pszichológia filozófiai kérdéseiről is.

Pataki a polgári csoportértelmezések fogyatékoságait feltárva, többek között a három nagy társadalmi forma *Marx* által vázolt jellemzését idézi. E jellemzés felelevenítésével a tárgyi közvetítés révén kialakuló függőségi viszonyok és a tisztán személyi viszonyok korlátozottan (csak meghatározott történeti időszakra) érvényes elkülönítésére óhajtja felhívni a figyelmet. Kritikájának ez a mozzanata is azt példázza, hogy a szerző – noha a szociálpszichológia esetében nem tartja célravezetőnek azt az eljárást, amelyet *Lifsic* és *Lukács* alkalmazott *Marx* és *Engels* esztétikai nézeteinek rekonstrukciójára – nem kételkedik a marxista filozófia bizonyos téziseinek társadalmelméleti alkalmazhatóságában.

Pataki a kiscsoportkutatás elméleti dilemmáinak számbavétele során a kiscsoportkutatás kritikus hangvételű megítélésére példaként említi többek között *Poitou* egy tanulmányát is. Azért érdekes számunkra ez az említés, mert *Poitou* munkássága tipikus példája a marxizmushoz vonzó, ám más irányokba is nyitott (a pszichoanalízis felé főként) gondolkodói attitűdnek. *Poitou* vizsgálódása *Althusser*ével rokonítható.

*Poitou* azon modelleket bírálja, amelyek szerint a csoport a hasznosság elve alapján, önként vállalt kooperációra társuló egyének által létrehozott alakulat. Pataki interpretációjában *Poitou* szerint a csoport nélküli az ontológiai realitást – szociális képzet; a csoport fogalma inadekvátan jelöli tárgyát: valódi tárgya a kollektív munkás; a munkások kollektivitása pedig annak a kényszerű gazdasági egyesítésnek az eredménye, amelynek során elszigetelt egyének nem általuk szervezett munkafolyamatba lépnek. A csoport kettős artikulációjú – külső és belső rendszer egyszerre: feladatvezérlésű-hierarchikus és szociális-emocionális.

Pataki módfelett tanulságosnak minősíti *Poitou* elméleti erőfeszítésének irányát, korrigáló megjegyzést is hozzáfűzve ismertetéséhez. „Jóllehet a szerző általános társadalomelméleti elemzései és főként kritikai fejtegetései figyelmet érdemelnek, az a felfogása, hogy a csoport fogalma mögött a 'kollektív munkás'-on kívül nincs sem-

mifajta *ontológiai realitás*, s a fogalom csupán annak deformált leképzése, aligha elfogadható. Még akkor sem, ha a csoport fogalma meghatározott feltételek között valóban ölthet hamis tudati, ideologikus alakot, s teljesíthet olyan funkciót, mint amelyről a szerző ír. Úgy tűnik, hogy az *ismeretelméleti elemzés*mód némi túlfeszítése és egyoldalúvá tétele, valamint az ontológiai elemzés elhanyagolása miatt éppenséggel 'túlideologizálja' a csoport fogalmát." (136.)

Poitou elképzelésének ismertetését, bírálatát azért is érezzük szükségesnek, mert felfogásával jó néhányan szimpatizálnak (nem megalapozatlan és elutasítandó módon). *Rossignol* és *Houel* –aix-en-provence-i szociálpszichológusok – a csoportképzet imaginárius összetevőit Poitou megállapításaiból kiindulva tárják fel, mintegy továbbírva, továbbfejlesztve Poitou megállapításait. *Rossignol* és *Houel* szerint a csoporton belüli kapcsolatok pozitívításának szükséges feltétele a csoporttagok egyenlősége és egyformasága: ez pedig azáltal konstituálódik, hogy a csoport önmagát egyetlen külső csoporttal szembenállóként tételezi.

Kérdőíves eljárásuk értékelése azt mutatja, „hogy a csoport mint kollektív munkaszervezet képzete közömbös volt a populációkat alkotó kísérleti személyek számára. Ez arra készlet bennünket, hogy visszatérjünk a valamely ideológiai képződmény keretében funkcionáló képzet elfogadásának problémájára. Úgy véljük, hozzájárultunk annak kimutatásához, hogy egy ilyen ideológiai képződmény elfogadása (elsajátítása) – egy imaginárius struktúra kerülőútja által – feltételez szubjektív szimbolikus állásfoglalásokat. Hozzá kell tennünk, hogy ez szükséges, de nem elégséges feltétel annak meghatározásához, hogy az egyén milyen sajátos ideológiai képződményeket fogad el. Ez főként attól a helytől függ, amelyet a valóságban a társadalmi, a termelési viszonyokban elfoglal, továbbá saját társadalmi praxisától, amelynek a fennálló társadalmi viszonyokkal összhangban álló szabályozásához az ideológia hozzájárul.”<sup>2</sup>

*Rossignol* és *Houel* jelzett tanulmánya megítélésünk szerint igen figyelemre méltóan találkozott a marxi társadalomfelfogást és *Freud*, *Lacan* emberképét. A tanulmány konklúziójaként említett ideológiai képződményhez való visszatérés, az egyén társadalmi, termelési viszonyokban elfoglalt helyének respektálása összekapcsolódik a szubjektíváció folyamatának leírásával.

E leírás a személyiség ontogenetikus fejlődésének kezdetét – *Lacan* alapján – úgy jellemzi, hogy a bevezető stádiumot (a gyermek önálló életre képtelen, elégtelen voltát) a tükör-fázis stádiuma váltja fel, amikor is „a totalitás egy ortopéd formája” alakul ki: a gyermeki személyiség megalkotja „azt a szimbolikus matrixot, amelybe az ego egy ősi (elsőleges) formában beleveti magát, mielőtt a másikkal való azonosulásban objektíválnék és mielőtt a nyelv visszaadná neki a mindenségben betöltött alanyi funkcióját”.<sup>3</sup>

*Lacan* értelmezési stílusa nem pusztán elegáns, hanem elgondolkodtató is. Az a mód pl., ahogyan a nyelv szerepét kitünteteti, érzésünk szerint joggal készített *Mérei* arra, hogy a gyermeki elméletképzés folyamatának szemiozist, *Lacanra* utalva, a kultúra sajátos termékeként szerveződő folyamat érzékeltetése által mutassa be.<sup>4</sup>

Azt hisszük, hogy a pszichológiában általában elfogadhatatlan az a felfogás, amelyet *Ferenczi* képviselt: „Még az erdő vadjának is biztosítják azt a tilalmi időt, ami fejlődéséhez okvetlenül szükséges, hogy szabadna hát ezt a kíméleti időt a fiatal tudományoktól megtagadni, és kialakulásukat be sem várva, azonmód a metafizika fegyvereivel támadni rájuk. Minél későbbre hagyjuk a rendalkotást, minél tovább elégszünk meg a tények előítéletnélküli gyűjtésének és azok egymás közti összefüggésének megállapításával, annál több kilátásunk van rá, hogy új és igaz dolgokat találunk.”<sup>5</sup>

Noha a marxista szociálpszichológia nálunk most van újjászületőben *Pataki* szerint, ő (azt hisszük, ez az egyedül helyes eljárás) már most sem tartja elsietettnek bizonyos marxista társada-

<sup>2</sup> *Rossignol*, C.–*Houel*, C.: *Analyse des composantes imaginaires de la représentation du groupe*; „*Cahiers de Psychologie*”, 1976, 19, 68–69.

<sup>3</sup> *Lacan* idézi *Rossignol*, C.–*Houel*, C.: ua., 57.

<sup>4</sup> *Mérei* F.: A hamistudati hiedelmek egyik forrása: a gyermeki elméletképzés; „*Szociológia*”, 1976, 507.

<sup>5</sup> *Ferenczi* S.: *Filozófia és pszichoanalízis*; „*Idéges tünetek keletkezése és eltűnése és egyéb értekezések a pszichoanalízis köréből*”, *Dick Manó*, Budapest 1914, 144.

lomelméleti, történetfilozófiai relevanciájú tételek társadalomlélektani relevanciájának vizsgálatát. E vizsgálatból persze ki kell rekeszteni az erőszakos, túlideologizált rendszeralkotás eljárásait.

Pataki kötete a kimondottan teoretikus beállítottságú tanulmányok mellett empirikus anyagot felhasználó, ismertető tanulmányokat is tartalmaz. Természetesen az utóbbiak sem nélkülözik a teoretikus megalapozottság elérésére való törekvést. Ugyanakkor: szerves a kapcsolat az azonos hangvételű, metodikájú írások között is. A Mead-tanulmány egyik megállapítása cseng vissza pl. a társadalmi nagycsoportok értékorientációs kérdéseinek összegzésekor. A szerző szerint Mead pszichológusi attitűdje egyoldalúan intellektualisztikus, a kognitív tényezők nála mintegy felszámolják az affektív szférát. Ez az attitűd általában jellemzi a kulturális vagy szociális antropológiát; e megközelítési mód szubjektivistikus jellegét igyekszik csökkenteni a kortárs kulturális vagy szociális antropológia néhány képviselője: szétválasztják a kultúra anyagi és konceptuális elemeit; érvelésük szerint „A pszichológiát főként a ’konceptuális’ elemeknek kultúra-specifikus létrejötte

és működése foglalkoztatja (Triandis, 1964). Bizonyos irányzatok (pl. Whorf, 1956) különleges jelentőséget tulajdonítanak a nyelvi struktúráknak és rendszereknek a valóság észlelésében és megismerésében, s jórészt innen származtatják a kogníció (a megismerés és gondolkodás) különbözőségeit az egyes kultúrákban.” (163.)

Az MTA Pszichológiai Intézetének igazgatója által írt kötet hasznos műve annak a magyar marxista szociálpszichológiának, amelynek jó néhány előkészítőjére, jelenkori művelőjére Pataki is hivatkozik. A recenzált mű sokrétűségét a társadalomlélektan elméleteinek és gyakorlatának egy tömbbe illesztése biztosítja. A sokrétűség persze arra is készíthet, hogy az olvasó – ízlésétől, elképzelésétől befolyásolva – kiemeljen egyes tanulmányokat, s hogy a kötet záró, társadalmi vitáinkról szóló írását esszészerűbbnek (s talán esetlegesebbnek) érezze, mint a könyvben szereplő többi tanulmányt.

Pataki új kötetét elsősorban azoknak ajánljuk figyelmébe, akik a társadalom pszichikus, tudati kérdései iránt érdeklődnek, és azoknak, akik a pszichológia filozófiai rendszerezését, tipologizálását véghezvihatónak vélik.

## A NÉMET POLGÁR ERKÖLCSI RENDELTETÉSE\*

É L E S C S A B A

1976-ban jelent meg először magyar nyelven Johann Gottlieb Fichte „Bestimmung des Menschen”-je, Kis János fordításában: „Az ember rendeltetése” címmel. Régi adósságot törlesztett ezzel a magyar könyvkiadás. A felszabadulás óta nem jelent meg egyetlen írás sem Fichtétől (1976-ban „Az erkölcsstan rendszere” is).

Milyen igény lebeghet célként egy klasszikussá vált művel kapcsolatban a kései recenzens előtt? Úgy véljük, hogy a közhelyektől mentes tisztelgés (egységben a körütekintő kritikával) és a felfedezés szándéka, amelyet a szerénytelenségtől való félelem sem hallgathat el bennünk. Hiszen csak egy dolog bizonyosodott be végérvényesen: az, hogy „Az ember rendeltetése” felfedezésre érdemes mű; de korántsem fejeződött be a felfedezés a maga teljességében.

Természetesen ugyanezt elmondhatjuk a filozófiatörténet sok más klasszikus művéről is. Ám

Fichtét – legalábbis magyar nyelvterületen – bizonyos mértékig exhumálnunk kell, ami nyilvánvalóan nem a jelen recenzio keretein belül fog megtörténni. A beskatulyázásokat igen kedvelő filozófiai félműveltség ugyanis Fichtét hídként aposztrofálja Berkeley és Mach között. A hídszerpkör nem csekély mértékben elhomályosítja a fichte életmű morális értékeit (s ezzel együtt filozófiai értékeit is).

Ha kimutatást készítenénk arról, hogy Marx és Engels írásaiban hány esetben fordulnak elő az ésszt még teljes egészében és egyeduralkodóként trónra ültető német polgári filozófusok, akkor bizonyára Hegel, Feuerbach és Kant kerülnének a sor elejére. Marx Fichtével kapcsolatos megjegyzései között akad azonban egy gyöngyszem, s ez így hangzik: Fichte mint „a morális intellektuális h ő s e”.<sup>1</sup> Lenin viszont, amikor a kortárs marxizmus legveszélyesebb, filozófusi

\*Fichte, J. G.: „Az ember rendeltetése”, Helikon, Budapest 1976, 286 oldal.

<sup>1</sup> Marx: Megjegyzések a legújabb porosz cenzúrautasításról; MEM 1, Kossuth, Budapest 1957, 12. (Kiemelés tőlem – É. Cs.)

mezben fellépő ellenségeire, a neopozitivistaszolipszista machistákra mér csapást, joggal mutatja föl az ellenfél klasszikus ősei között Fichtét is. Ennek megfelelően Fichte csak egy (bár alapvető) aspektusból kerül megidézésre: „Az, hogy Berkeley 1710-ben, Fichte 1801-ben (ebben az évben jelent meg Berlinben a „Napnál világosabb híradás a szélesebb közönség számára a legújabb filozófia voltaképpeni lényegéről” c. műve – É. Cs), Avenarius 1891–1894-ben különbözőképpen fejezi ki magát, mit sem változtat a dolog lényegén, vagyis a szubjektív idealizmus alapvető filozófiai vonalán. A világ az én érzetem; az Én 'tétélezi' (teremti, létrehozza) a nem Én-t; a dolog feoldhatatlan kapcsolatban van a tudattal; *Én*-ünk és a környezet feoldhatatlan koordinációja nem más, mint az empiriokriticizmus elvi koordinációja; mindez egy és ugyanaz a tétel, ugyanaz az ócska kacat csak kissé tetszetősebb vagy átfestett céggel.”<sup>2</sup> Az idézett lenini mondatok a különféle ismeretelméleti szubjektívizmusok vitathatatlanul mesteri párhuzamba állítása.

A „Materializmus és empiriokriticizmus” céljából és rendeltetéséből következik, hogy nem kaphatott hangsúlyt a Fichte és Mach mögött álló polgárság ellentétes történelmi szerepe. Fichte szubjektív idealizmusa szeretné német valóságnak tudni a francia forradalmi valóságot; Mach hívei pedig szeretnék szubjektív képzetnek tudni a kapitalizmus válságát (s vele együtt a munkásmozgalmat). Fichte a szubjektív idealizmus segítségével a polgári szabadsághoz véli magát közelebb kerülni (legalábbis bensőleg), míg az impresszionizmus korában a szubjektív idealista világkép a retrográddá vált polgárság biztonság-illúziójához ad ismeretelméleti alapot. Fichte esetében a szubjektív idealista ismeretelméleti koncepció egy haladó és mélyen morális tett lehetőségét hivatott bizonyítani, Mach szubjektív idealizmusa viszont egy sokféle formában megnyilvánuló önámítással kapcsolható össze. A „családfát” egyébként maga

Fichte is egyértelműen elutasította: Berkeleyt „dogmatikusnak” tartja,<sup>3</sup> a szolipszistákat pedig veréssel javasolja jobb belátásra bírni. (161–162.)

Ezeknek a megjegyzéseinknek pusztán az a célja, hogy az e g é s z Fichte megértése érdekében a lenini analízis mellett építsünk Marx már idézett megjegyzésére és Franz Mehring idevonatkozó cikkeire. A „Filozófia és proletariátus (Fichte)” című, 1914. január 29-én megjelent írásában többek között ezeket olvashatjuk: „Fichte a legbátrabb és legforradalmibb gondolkodó volt a klasszikus filozófusok között, e g é s z e m b e r, akinek hatalmas életművére minden ember csak tisztelettel tekinthet.”<sup>4</sup> A következő mondatban feltett kérdésre („De azért megfeleldkezhetünk-e arról, hogy Fichtétől bennünket mégis egy világ választ el?”<sup>5</sup>) természetesen több példával alátámasztott nemmel válaszol. Ezeknek a példáknek a felsorolását azonban – hangsúlyozza Mehring – senki ne tekintse Fichte „lejárataának”: „Hiszen a legnagyobb gondolkodó sem tudja kiszakítani magát korának büvökréből; s ha az ember Fichte korát és életét behatóan tanulmányozza, rá kell jönnie, hogy a műveiben fellelhető létszólagos és valódi ellentmondások szinte feoldodnak az ő nagy és erős jellemének harmóniájában.”<sup>6</sup> Bár Mehring fent idézett megállapításai során csak a társadalmi-politikai nézetekre volt tekintettel, mégis elmondhatjuk, hogy implicite megtalálható benne Fichte marxista értékelésének egyik forrása.

Hegel filozófiatörténeti előadásáiban kritikán alulinak tartja az ún. populáris<sup>7</sup> (népszerű, ill. népszerűsítő) filozófusokat és műveket. Arisztokratikus szemléletét Fichtével szemben is következetesen érvényesíti. A fichtei életműben visszavisszatérő népszerűsítő munkákról ezt mondja: „Ezekre a filozófia története nem lehet figyelemmel, bár tartalmuknál fogva a legértékesebbek lehetnek; a tartalmat azonban spekulatív módon kell kifejteni, ez pedig csak korai filozófiai műveiben történik.”<sup>8</sup> Hegel igen kategorikus volt ilyen téren, s a spekulatív mód-

<sup>2</sup> Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus; LÖM 18, Kossuth, Budapest 1964, 56–57. (Kiemelés tőlem – É. Cs.)

<sup>3</sup> Fichte, J. G.: „Első és második bevezetés a tudománytanba”, Debrecen–Gyula 1941, 19.

<sup>4</sup> Mehring, F.: Philosophie und Proletariat (Fichte); „Zur Geschichte der Philosophie”, Soziologische Verlaganstalt, Berlin 1931, 88. (Kiemelés tőlem – É. Cs.)

<sup>5</sup> Uo.

<sup>6</sup> Uo. 89.

<sup>7</sup> Hegel, G. W. F.: „Előadások a filozófia történetéről”, I, Akadémiai K., Budapest 1958, 87.

<sup>8</sup> Hegel, G. W. F.: „Előadások a filozófia történetéről”, III, Akadémiai K., Budapest 1960, 432. (Kiemelés tőlem – É. Cs.)

szerek (és stílusnak!) ez a szigorú megkövetelése akadályozhatta meg őt, hogy pl. Hobbesról bármi érdemelegesen mondjon – túl a Hegel számára ellenszenves materializmuson.

Hegellel szemben a marxista filozófiatörténet mindig is fontosnak tartotta a „populáris” filozófiákat, ill. nem viseltet negatív előítélettel irányukban. A populáris filozófiák is szervesen hozzátartoznak egy korszak ideológiai körképéhez; sőt nem egy esetben tudományos szempontból is értékesebbek lehetnek, mint a nem-populáris filozófiák (pl. Descartes „Értekezés a módszerről” c. populáris művét jelentékenyebbnek tartjuk, mint a kortárs Suarez nem-populáris skolasztikáját – bár ez a másodvirágzás is integráns része a kor szellemi életének). Még izgalmasabb a populáris filozófia elemzése, ha egy filozófus mintegy maga „fordítja le” vájtfülkéknek írott művét (ill. annak lényeges eszmei tartalmát) közérthető nyelvre. A nyereség: világosabb fogalmazás – egyértelműbb álláspont (pl. Bergson jobban megértjük a „Bevezetés a metafizikába” c. tanulmányából, mint bármelyik nagyobb művéből).

S végül különös jelentőséggel bírnak a populáris filozófiák sorában Fichte egyes munkái (első sorban „Az ember rendeltetése”). Itt ugyanis az „erkölcsi cselekvésre rendeltetem” (159.) programjának megvalósulási mozzanatáról van szó, egy olyan filozófiai köztudat kialakításáról, amely intellektuális eszközökkel teremtené meg a polgári szabadságesszménnyel adekvát morált, az pedig idővel az ideális polgári társadalmat. Fichte populáris műveit önérzetesen elhatárolja a szakácskönyv, a tankönyv és a katonai szolgálati szabályzat szintjétől; magát pedig azoktól, akik ellenségesen haszontalannak bélyegzik az eszmények ábrázolását. „A tudás emberének rendeltetéséről” címen tartott előadásainak előszavában így ír: „Csak azt állítjuk, hogy a valóságot az eszmények alapján kell megítélni, s azoknak, akik elég erőt éreznek magukban ehhez, ezen eszményeknek megfelelően meg kell változtatniuk a

valóságot.” Ez Fichte aktív, tudatformáló „Én”-jének forradalmi-rationális magva, amely természetesen nagyon messze áll attól a párizsi közvéleménytől, amelyben Maximilien Robespierre éles szemmel fedezte fel Voltaire és Rousseau gondolatainak erjesztő hatását.<sup>10</sup> A távolság pontosan annyi, amennyi a gyakorlati és intellektuális cselekvés között áll; s így módon Fichte feje tetejére állított Robespierre. Robespierre a gyakorlat megváltozásáról a tudat gyors és adekvát megváltozását várja; ezért gondolja komolyan, hogy a nép a forradalmi öntudatból kiindulva megelégszik majd egy morális elégtétellel a burzsoá gazdasággal szemben; s ezért ringatja magát abban az illúzióban, hogy „a jakobinusoknál a nép nemcsak mint hallgatóság, hanem mint kolléga volt jelen”.<sup>11</sup> Politikai idealizmusa abban nyilvánul meg, hogy szerinte a párizsi nép az éhes gyomor helyett a forradalmi öntudatra hallgatva megvédi a jakobinus diktatúrát. Robespierre-nél a forradalmi öntudatot még a forradalmi gyakorlat indukálja, de aztán a létviszonyok megváltozása nélkül is őrizze meg hitét és lendületét; Fichténél – s ezért nevezhetjük feje tetejére állított Robespierre-nek – a forradalmi öntudat magamagát indukálja, s nem a gyakorlatból ered.

Igen találóak azok a szavak, amelyeket Hegel mond közvetlen filozófiatörténeti elődeiről (Kant, Fichte és Schelling): „Ezekben a filozófiákban a forradalom a gondolat formájában van letéve és kimondva...”<sup>12</sup> vagy: „Nekünk mindenféle zajlik a fejünkben és a fejünkön; emellett a német fej inkább egészen nyugodtan hordja hálósipkáját, s önmagán belül dolgozik.”<sup>13</sup> Ismeretelméleti oldalról Fichte ezt úgy fejezi ki, hogy a filozófia „anticipálja az egész tapasztalatot”.<sup>14</sup> Ha Hegel mondhatni premarxista gondolatai mellé odahelyezzük Adelbert von Chamisso Peter Schlemiljének egy érdekes önvallomását 1813-ból – „Életemben már máskor is, s általában a világtörténelem folyamán, igen gyakran esz-

<sup>9</sup>Fichte, J. G.: „Az erkölcsstan rendszere”, Gondolat, Budapest 1976, 12. (Kiemelés tőlem – É. Cs.)

<sup>10</sup> „Robespierre Emlékiratai”, Phönix, Budapest 1944, 22. („Robespierre Emlékiratai” – G. Walter állítása szerint – 1830-ból származó hamisítvány, azonban mint *utánérzés* érdekes és jellemző.)

<sup>11</sup> Uo. 123.

<sup>12</sup> Hegel, G. W. F.: „Előadások a filozófia történetéről”, III, 380.

<sup>13</sup> Uo. 392. (Kiemelés tőlem – É. Cs.)

<sup>14</sup> Fichte, J. G.: „Első és második bevezetés a tudománytanba”, 26.

mény pótolhatta a tettet”<sup>5</sup> –, akkor nagyjában-egészében kikerekedik előttünk a Fichte-korabeli Németország szellemi közérzete.

A XVIII. és XIX. század fordulóján – átfogalmazva Engels híres mondását<sup>6</sup> – az angol gyárak a világ ipari műhelyei, a párizsi utcák a világ forradalmi műhelyei, a német egyetemek a világ szellemi műhelyei. Ez a történelmi helyzetkép is segít előnyösebb megvilágításba helyezni azt a különbséget, amelyet Berkeley és Fichte szubjektív idealizmusa, Cicero és Fichte populáris filozófiája között tettünk.

Kinek szánta Fichte „Az ember rendeltetése” c. könyvét? A legilletékesebb erre így válaszol: „Könyvem tehát nem a hivatásos filozófusoknak szól, s ezek semmit sem fognak benne találni, amit a szerző ne adott volna már elő más írásai-ban.” (5.) A továbbiakban pedig arról beszél, hogy az olvasó azonosuljon az „*En*”-nel, mert ez minden egyes befogadónak közös, helyesen gondolkodó eszmei előképe. (6.) A szerző nem törekszik lezárt filozófiai tudatok megformálására. A filozófiai önművelődést olyan racionálisan és rugalmasan fogalmazza meg, hogy ez talán mai filozófia oktatásunk egyik didaktikai elve is lehetne: „Ha már szilárdan és világosan megragadtad a gondolatot, fejezd ki, ahogy akarod, s olyan változatosan, ahogy csak akarod, biztos lehetsz benne, hogy mindig jól fogod kifejezni magad.” (81.) A későbbiekben Fichte már így beszél a Szellem képében, figyelmesnek és tanulékonynak tételzett olvasójához: „Jól megértettél, vagy helyesebben jól megértetted önmagadat.” (108.) Mintha ezt mondaná a Szellem: megértettél, vagyis megértetted önmagadat mint osztályegyént, úton vagy a magábanvalóságból a magáértvalóságba.

Bármelyik műve felől közeledünk is Fichte-hez, az alapkoncepció felvázolása mindig elengedhetetlen feltétele marad a sajátosságok megmuta-

tásának. Sokszor leírták már: Fichte egyenlő egy konzekvens Kanttal. Fichte szerint: „rendszerem nem más, mint a Kanté. Vagyis: a tárgynak ugyanazt a nézetét tartalmazza, eljárásában azonban egészen független a kanti ábrázolástól.”<sup>7</sup> Más helyen pedig kantibbnek tartja magát Kantnál, amikor saját rendszere töredékeinek minősíti első filozófiai lépései istápolójának műveit.<sup>8</sup>

Bár Hegel végső soron dualistának tartja Fichtét is, lelkesen üdvözli annak monista programját,<sup>9</sup> ami eredetileg úgy bukkan fel, hogy az egyetlen alaptétel a tudományosság első számú kritériuma.<sup>10</sup> Ez az egyetlen kiindulópont hol az *En*, hol a Cselekvés, hol pedig a Szabadság – de a Fichte-művek egybevetésekor kiviláglik, hogy ezek a kulcsszavak egymás színönimáiként értendők. Ha e fogalmakat párokba állítjuk, akkor új rétegei tárulnak fel Fichte koncepciójának.

Az *En* egyenlő a Cselekvéssel: az embert a cselekvés teszi emberré. Az *En* „magába visszatérő cselekvés”,<sup>11</sup> ill. „eredetileg csak cselekvés”.<sup>12</sup> Konkrétabban: egy feltörekvő osztály csak a cselekvés útján emancipálhatja magát a társadalomban. Ám mint Lukács György kimutatta, a klasszikus német polgári filozófia csak az egyéni praxist ismerte,<sup>13</sup> s ennek az egyéni praxisnak Fichte a legnagyobb, leghihetőbb költője. Az *En* egyenlő a Szabadsággal: a belülről forradalmárrá vált filozófus a szabadság modelleje. „Tehát tenni is csak akkor tehetem magam azzá, amivé tennem kell, ha bizonyos tekintetben már az vagyok, ami még nem vagyok – ez a szabadság fogalmának fölöttébb ijesztő s első látszatra teljesen képtelen tartalma; kettős létnek kellene megilletnie, oly módon, hogy az első magában foglalná a második meghatározásának alapját.” (48.) A szabadság biztosítéka Fichténél az önmagát szabadnak gondoló ember, a szabadságon alapuló állam „elérhető, mert vagyok”. (187.) A fichtei *En*-ben megvalósítandó, ill. megvalósuló szabadság részétele egyszerre foglal magában egy irracioná-

<sup>5</sup> Adelbert von Chamisso: „Peter Schlemil különös története”, Helikon, Budapest 1961, 122–123. (Kiemelés tőlem – *É.* Cs.)

<sup>6</sup> Engels: A munkásosztály helyzete Angliában; MEM 2, Kossuth, Budapest 1958, 235.

<sup>7</sup> Fichte, J. G.: „Első és második bevezetés a tudománytanba”, 4.

<sup>8</sup> Uo. 49.

<sup>9</sup> Hegel, G. F. W.: „Előadások a filozófia történetéről”, III, 434.

<sup>10</sup> Fichte, J. G.: „A tudománytan, vagy az úgynevezett filozófia fogalmáról”, Debrecen–Gyula 1941, 90.

<sup>11</sup> Fichte, J. G.: „Első és második bevezetés a tudománytanba”, 36.

<sup>12</sup> Uo. 62.

<sup>13</sup> Lukács György: Moses Hess és az idealista dialektika problémái; „Utam Marxhoz”, I, Magvető, Budapest 1971, 502.

lis és egy racionális magot. A résztétel legszélsősé-  
gesebb negatív konzekvenciája az ö n l e f e g y -  
v e r z ő i l l u z i o n i z m u s, a résztétel leg-  
szélsőségesebb pozitív konzekvenciája, hogy a tu-  
datos forradalmár nem a közvetlen forradalmi,  
hanem a perfforradalmi vagy ellenforradalmi hely-  
zet termeli ki. A probléma az, hogy Fichte a  
forradalmi szándék, a szabadságra való vágy teolo-  
gikus jellegét szubjektív idealista módon fogal-  
mazza meg. Ám hangsúlyoztuk, hogy Fichte nem  
a Berkeley-féle „őrült zongora”<sup>24</sup> kategóriájába  
tartozik. Nem arról van szó, hogy Fichte önin-  
dukciós szabadságának nincs semmiféle külső de-  
terminációja; inkább arról van szó, hogy az ellent-  
mondásos német viszonyok termelnek ki Fichté-  
ben egy racionális és egy irracionális magot,  
„Nem azért vagyok az – írja Fichte –, aki va-  
gyok, mert ezt gondolom vagy akarom; nem is  
azért gondolom vagy akarom ezt, mert ez vagyok,  
hanem v a g y o k é s g o n d o l k o d o m –  
mindkettő csak úgy, a másiktól függetlenül; de  
egy magasabb alapon mindkettő összhangban van  
a másikkal.” (29.) (Kiem. tőlem – É. Cs.) Egy  
marxistánál a modell nem szurrogátum; szükség-  
szerűen megelőzi a valóságot és szükségszerűen  
kisebb értékű a valóságnál: a forradalmár költő  
„tudatos jövőbe lát / s megszerkeszti magában,  
mint ti / majd kint, a harmóniát.”<sup>25</sup> Hegel „A  
szellem fenomenológiája” c., 1807-ben megjelent  
művének előszavában ezt írja: „az igaznak termé-  
szete az, hogy akkor érvényesül, amikor elérke-  
zett az ideje, és hogy csak akkor jelenik meg, ha  
ez az idő elérkezett . . .”<sup>26</sup> Mélyen dialektikus  
gondolat ez – idealista köntösben – az eszmék és  
események mozgásának kapcsolatáról. Úgy lát-  
juk, hogy Fichte 1800-ban nem tudott eljutni e  
felismerésig. De a két mű megjelenése közötti hét  
év nem ugyanolyan jelentőségű, mint mondjuk a  
korai feudalizmus bármelyik hét esztendeje. A  
cselekedni vágyó Fichte így beszél: „csupán szem-  
lélni az események változását . . . ez a létezés el-  
viselhetetlen a számomra”. (52.) Fichte a cselek-  
vés lehetőségét és kényszerét érzi (és érezteti):  
Németország a napóleoni beavatkozás küszöbén  
áll; míg 1806. október 14-én bekövetkezett a  
Németországra nézve korszakos jelentőségű for-

dulat. Fichte türelmetlenségének problematikus-  
ságát új oldalról világítja meg Lukács György  
Lassalle-kritikája. 1925-ben írott recenziójában  
így jellemzi a kalandorságtól sem mentes munkás-  
vezért: „helyesbítette Hegelt Fichtével, mert akti-  
vizmusának a hegeli szükségszerűség nem felelt  
meg”.<sup>27</sup> Majd így jellemzi magát Fichtét:  
„Amennyire forradalmibb tehát Fichte érzülete a  
Hegelénél, annyira meg is marad pusztán, utopi-  
kus érzületnek, míg Hegelnek sikerült beépíte-  
nie kategóriarendszerébe a jelen belső társadalmi  
struktúráját (önmagán túlmutató tendenciáit is  
beleértve). Vagyis: a hegeli kategóriák logikai-me-  
todikai egymásrakövetkezésükben sokkal jobban  
függnek a valóságos fejlődés egymásutániságától,  
mint Fichte kategóriái.”<sup>28</sup>

A harmadik résztétel, ill. kategóriapárosítás: a  
szabadság egyenlő a cselekvéssel. Mivel Fichte  
cselekvésen intellektuális cselekvést ért, éppen ez  
utal arra, hogy – ha ellentmondásosan is – bizo-  
nyos fokig tudomásul vette a hegeli szükségszerű-  
séget. Természetesen cselekvésprogramjának in-  
tellektuális síkra való helyezése nem szünteti  
meg, csupán tompítja voluntarizmusát. (Egyéb-  
ként Fichtét éppen forradalmár-voluntarizmusá-  
nak intellektuális módja vihette Mainz helyett  
Berlinbe. Mainzban csak lojalis bonapartista pol-  
gártárs lehetett volna, ha aktívan politizál; Berlin-  
ben viszont beszédekent intézhetett a német nem-  
zethez!) A szabadság tudatos szellemi aktus, (87.)  
a szabadság a legmorálisabb dolog. (194.) Mivel  
mind a gondolkodás, mind a cselekvés az ember  
sajátja, a cselekvést csak a gondolkodás határoz-  
hatja meg. „Itt – írja Fichte –, legalábbis célom-  
nak pusztá elgondolásában, már előbb az vagyok,  
ami utóbb, s ami ezen elgondolás következtében,  
akarás és cselekvés által valóban leszek; elő b b  
m i n t g o n d o l k o d ó v a g y o k a z,  
a m i v é k é s ő b b, a g o n d o l k o d á s,  
m i n t c s e l e k v ő v á l o k. Magam alakítom  
önmagamat: lét met gondolkodásom által,  
gondolkodásomat közvetlenül a gondolkodás ál-  
tal.” (48–49.) (Kiem. tőlem – É. Cs.) Fichte, a  
morál intellektuális hőse, előbb elgondolja, hogy  
szabadnak gondolja magát; majd az intellektuális  
cselekvés útján megvalósítja ezt a szabadságot.

<sup>24</sup> Diderot, D.: „Válogatott filozófiai művei”, Akadémiai, Budapest 1951, 224.

<sup>25</sup> „József Attila Összes Versei”, Szépirodalmi, Budapest 1966, 389.

<sup>26</sup> Hegel, G. W. F.: „A szellem fenomenológiája”, Akadémiai, Budapest 1973, 45.

<sup>27</sup> Lukács György: Lassalle leveleinek új kiadása; „Utam Marxhoz”, I, 477.

<sup>28</sup> Uo. 472.

Amíg a német polgárság magábanvaló (ti. „még ki nem fejlődött”, „még ki nem bontakozott” 42.)<sup>29</sup> osztály, amíg ellenállása és felháborodása pusztán morális ellenállás és felháborodás (amint ezt Schiller „Ármány és szerelem” c. drámája szépen példázza); addig ennek az osztálynak legérzékenyebb tagja, a filozófus, a mélyben ébredező erőket saját belső énjének üzeneteiként magyarázhatja. Általános értelemben ezt így fogalmazza meg Fichte: „nem azért érzek éhséget, mert előttem van az étel, hanem valami azért lesz ételle számomra, mert éhséget érzek”. (166.) Fogalmazzuk át ezt az idézetet: Nem azért érzek vágyat a polgári szabadság iránt, mert előttem van 1789 példája; hanem 1789 azért lett példa számomra, mert vágyat érzek a polgári szabadság iránt. Ez a példa is arra a fontos tanulásra enged következtetni, hogy a klasszikus német polgári filozófiának még a leghaladóbb eredményeit is a francia és a német valóság mindig együttesen határozta meg. Folytatva az előző gondolatot, az ételről és éhségről szóló példázat a mechanikus teleológiai gondolkodás szubjektív idealista kritikája. Fichtének igaza van abban, hogy az ember nem lesz mindig éhes, valahányszor ételt észlel (és nem fog minden esetben forradalmi vágyat érezni, valahányszor forradalom hírért hallja); s abban is, hogy, az ember a külvilág ingerait – alkatától, állapotától, műveltségétől, egyéniségének harmóniájától stb. függően – módosítja. Szubjektív idealista alapállásából következik azonban korlátja: figyelmen kívül hagyja vágy és objektum sajátos téridőbeli kapcsolatát.

Fichténél az Én és Nem-Én viszonya mögött a „Recht zur Revolution” (a forradalomhoz való jog) ismeretelméleti és lételméleti megalapozása rejlik. A német polgárságnak megváltoztathatónak kell látnia a megváltoztathatatlanak hitt német viszonyokat; s mivel ennek a német polgárságnak a legforradalmibb eleme a filozófus, – így a megváltoztatásnak is intellektuális síkon, a forradalmi gondolkodással egyidőben kell végbemennie. A Szellem képében nagyon praktikusán és egyértelműen fogalmazza meg ezt Fichte: „Többé nem fogsz reszketni olyan szükségyszerűségtől, mely csak a te gondolkodásodban létezik...” (124.) Fichte szubjektív idealizmusa éppen úgy előlegezi a nekünkvaló világot,

mint a vallás előlegezi az emberi lényeg fantasztikus megvalósulását. Kiindulópontul szolgáló diagnózisa így hangzik: „A közvetlen öntudatban szabad lényként jelenek meg önmagam előtt, de ha az egész természetnek utánagondolok, azt találok, hogy a szabadság teljességgel lehetetlen, s a közvetlen öntudatot alá kell rendelni az egész természet fölötti elmélkedésnek, mert hiszen magát azt is ebből kell magyarázni.” (34.) Fichte első aktusa az, hogy saját Én-jén belül a Tiszta Én-t teszi meghatározóvá az Empirikus Én fölött: az Öntudat (Selbstbewusstsein) vagy Akarat terrora ez a Tudat (Bewusstsein) fölött. „Az öntudat – állapítja meg Marx – az embernek önmagával való egyenlősége a tiszta gondolkodásban.”<sup>30</sup> Fichte programja az, hogy ez az egyenlőség a valóságban is bekövetkezzék. „Szabadon megalkotott célfogalom alapján – írja felhevülten – szabadon akarok akarni, s ennek az akaratnak kell, mint végső alapnak – bármifajta magasabb, meghatározott alap közvetítése nélkül – előbb a testemet, azon keresztül pedig a környező világot mozgatnia és alakítania.” (46.) Ismeretelméleti szempontból már árnyaltabb a viszony: „Nem igaz ugyan, hogy a tiszta Én a Nem-Én terméke: ez a tétel transzcendentális materializmust fejezne ki, ami teljességgel észellenes; de bizonyosan igaz... hogy az Én önmagáról csak empirikus meghatározásaiban tud és tudhat, ezek viszont szükségképpen feltételeznek valamit az Énen kívül.”<sup>31</sup>

A mikromodell (Én – Tiszta Én – Empirikus Én) kulcsa a makromodellben (Társadalmi tudat – Filozófusok – Társadalmi valóság) van. Nem a lét fogja motiválni a sokaság forradalmi köztudatát (hiszen az még éretlen); hanem a filozófusok (ill. populáris műveik), a polgárság külön testet öltött lelkiismerete és öntudata. A társadalmi tudat Fichténél „a világegyetem kiteljesedett tudata,” (38.) „gondolkodó természet” (28.); a filozófusok pedig természetesen Fichte tanítványai, a fichteánusok.

A második aktus tehát a társadalmi tudat fichte szellemében való átforgalmazása. „Csak az szabad, aki maga körül mindent szabaddá akar tenni...” – írja „Az erkölcsstan rendszeré”-ben. Hogy a szabad ember felszabadító tevékenysége hogyan valósul meg a gyakorlatban, azt „A tudás emberé-

<sup>29</sup> Lenin: Filozófiai füzetek; LÖM 29, Kossuth, Budapest 1972, 188.

<sup>30</sup> Marx és Engels: A szent család; MEM 2, Kossuth, Budapest 1958, 38. (Kiemelés tőlem – É. Cs.)

<sup>31</sup> Fichte, J. G.: „Az erkölcsstan rendszere”, 16.

nek rendeltetéséről” szóló előadásaiban fejti ki Fichte. Az ember társadalmi rendeltetése eszerint egyetlen szubjektummá válása a tökéletes embereknek (ez azonban elérhetetlen); ill. az ehhez az állapothoz való közeledés (elérhető stádium: a tökéletes emberek egyesülése).<sup>32</sup> A szóban forgó műben ezt így fogalmazza meg: „Nemünk rendeltetése hogy egységes, önmagát minden részében keresztül-kasul ismerő s mindenütt egyformán kiművelt testté egyesüljön.” (177.) Abban a társadalmi tudatot újjáalakító kommunikációban, amely a tudás embere és a polgár között folyik, az ezzel a kommunikációval együtt alakuló-formálódó kultúra biztosítja az adás és a vétel gördülékenységét. Egyfelől létezik tehát a hálósípkáját nyugodtan fején viselő impotens német polgárság; másfelől ennek gondolkodó része: a filozófusok. A viszony egyoldalú; de Fichte nem lehetne feje tetejére állított Robespierre, s a korabeli német társadalom nem e t társadalom, ha a kölcsönhatás számításba lett volna véve.

Ha egyfelől igaz az, hogy Fichte szubjektív idealista gondolkodó, s intellektuális jellegű voluntarizmusát, korán jött forradalmi türelmetlenségét a német és az európai történelmi-társadalmi viszonyok ellentmondásossága magyarázza; akkor minden valószínűség szerint igaznak kell lennie annak is, hogy a materializmussal szemben nem teista (mint Berkeleynek) és nem ismeretelméleti (mint Machnak) természetű fenntartásai vannak. A mechanikus materializmus fatalista determinizmusa (amelynek legtisztább, holbachi megjelenési formájával szemben „Az ember rendeltetése” első részében kételkedik) teljesen leláncolja az embert a természetben és a társadalomban. Ez a filozófia Fichte szemében a forradalmi cselekvés lehetőségeinek teljes tagadása; politikai szempontból opportunistá és destruktív, mert kihúzza a talajt az Én (azaz a haladó polgári individuum) lába alól. Vulgarizált formájában az élvhajász és szolgalelkű hüllő-emberek világnézete; akik ádáz és képmutató ellenségei mindenfajta m o r á l i s idealizmusnak.

Hogy Fichte szubjektív idealizmusának mennyire a szabad polgári állam utáni vágy az egyik fő oka; az többek között abból is kiviláglik, amikor az uralkodó osztály fokozódó elnyomásában látja a forradalom kirobbanásának okát, (179.) amikor bebizonyítja a szabad államok közötti világbéke reális lehetőségét, (180–182.) valamint a forradalmi háború jogosságát. (182.)

Ezek már profétikus mondatok, s vannak olyan materialisták, mint az „Utópia” (Morus), az „Új Atlantis” (F. Bacon) és „A Napváros” (Campanella) egyes kitételei. Fichte, amint nagyon otthonosan belépett képzeletbeli szabad, polgári és főként „zártkereskedő” államába; már ki is lépett a szubjektív idealizmus tartóoszlopai közül. A maradvány csupán annyi, hogy Fichte a világot nem mint szabad-érzéki világot, hanem mint szabad-morális világot tevékenykedik. (199.)

Mindezek Az ember rendeltetése harmadik részében („Hit”) kerülnek megfogalmazásra. Itt ismerjük meg Fichte igazi álláspontját, itt világosodik meg az első két rész általános filozófiai alapvetése. A tudás (a második rész címe is) önmagában elégtelen, torzóban maradt, cél nélküli tudás; tulajdonképpen csak a hamis tudás nem-tudása, (134.) egyszóval negatív tudás. A hit az, amely az igazi tudást, a pozitív tudást nyújtja; a hit megerősíti, érvényesülni engedi, megkoronázza és határozott morális céllal bíró pályára vezérli a tudást. Ezért mondja azt Fichte, hogy a hit „vonzódás a realitáshoz”, (150.) a tiszta Én akarati elhatározása; egyszóval nem vallásos, hanem forradalmi h i t a szabadság államának eljövételében. Mivel tudás címén egy szubjektív idealista ismeretelmélet fogalmazódott meg, a tudásnak a fenti értelemben vett hit alá rendelése újabb bizonyíték a Fichte-féle szubjektív idealizmus citoyen jellege mellett.

Fichte objektív idealista, citoyen morálja szerint a világ az ember kötelességeinek „objektuma és szférája”. (159.) A szubjektív idealizmus feladása a morál területén azzal a következménnyel jár, hogy Fichte fegyverszünetet köt a burzsoá vulgármaterializmussal – mondván, hogy a morális világ fogalma nélkül s e n k i számára sem létezik az érzéki világ, mert ha „kötelességeire gondolva nem fogja is át a világot, bizonyosan átfogja, amikor jogait követeli”. (160–161.) Ám ez egyáltalán nem jelenti a morál idealista koncepciójának feladását. Érdekes, hogy az etika terén Kant és Fichte között még jelentéktelenebbé válik az a különbség, ami általános filozófiai kérdésekben megvolt.

Fichte szubjektív idealizmusa nem a tárgyi valóságnak, hanem a tudatnak a t á r g y i v a l ó s á g t ó l f ü g g e t l e n preformációja az öntudat által. Mit jelent ezután a szubjektív idealizmus feladása a hit (vagy lelkiismeret) vezérletével a morál területén? „Kénytelen vagyok hinni a

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

realitásában annak, ami fenyegeti érzéki egzisztenciát vagy ami nélkül egzisztenciám nem tartható fenn. Ehhez járul a lelkiismeret, amennyiben egyszerre szentesíti és korlátozza e természeti ösztönt.” (158.) Mit jelent a szentesítő szerep-kör? Először: ha nem hiszek a kenyér realitásában, nem hihetek tiszta Énem (és kételyem, tudásom, hitem stb.) realitásában. Másodszor: ha nem hiszek embertársaim létében, nem hiszek „hittem”, lelkiismeretem, filozófiám morális küldetésében; vagyis lemondok önmagam, a tudósok (tanítványaim), egyáltalán az ember rendeltetéséről. S végül harmadszor: ha nem hiszek a magántulajdon realitásában, lemondok a szabad polgári állam ideájáról.

Végigolvasva „Az ember rendeltetése” c. könyvet, úgy véljük, hogy ez az írás (jobb

híján) sokat adott a fichte koncepció mélyebb és árnyaltabb megértéséhez. „Az ember rendeltetése” kitűnően megkomponált mű: a Kétely a tézis, a Tudás az antitézis, a Hit a szintézis. Összegezve: Fichte filozófiája (általában is, s „Az ember rendeltetése” is) a torzó német polgári fejlődés forradalmi, bár úgyszintén torzó elmélete. A voluntarizmus tragédiája teljesebb a Fichtén: Filozófiája ott a legtorzabb, ahol éppen a teljesség érdekében munkálkodik („Tudás”-fejezet). Ahol pedig kitör ebből a rendszerből („Hit”-fejezet), akkor kerül legközelebb az emberi totalitáshoz. Profécianus humanizmus ez, az antihumanus világ ismeretelméleti elvetése árán, amelynek visszavétele Fichténél csak a morális-intellektuális cselekvésben történhet meg.

## ERKÖLCS ÉS JOG KAPCSOLATÁNAK KÉRDÉSÉHEZ\*

– RECENZIO ÜRÜGYÉN –

ERDŐS FERENC

Sajnálatos módon etikai irodalmunk nagy átlagában az erkölcs és a jog kapcsolatának kérdése igen kevés terjedelmű és marginális helyet foglal el: az etikairodalom művelői általánosságban megelégszenek a legalitás és moralitás lehetséges konfliktusának és olykori egybeesésének, valamint az erkölcsi és a jogi normák egy-két hasonló és különböző lényegi vonásának leszögezésével. Az előző témával főleg a „klasszikus beállítódású” – az etikátörténet hagyományosabb problémáival foglalkozó –, az utóbbival pedig a „modernebb” – az etikai pozitívizmus, illetve a deontológia hatása alá került – szerzők foglalkoznak. A probléma lebecsülése azért tekinthető károsnak, mert a téma részletesebb feldolgozása, az erkölcs és a jog fogalmi dialektikájának és még inkább gyakorlati, szükségszerű összefüggéseinek a feltárása-átgondolása igen gyümölcsöző tevékenység mind az etika, mind a jog oldaláról; e kapcsolat lényegének a megragadása ugyanis fényt derít a viszonyban szereplő jelenségek belső specifikus sajátosságaira is. Úgy is fogalmazhatnánk: aki meg akarja ismerni a jog lényegét, annak az erkölccsel is tisztában kell lennie, és fordítva, az erkölcs belső struktúrájának a megismeréséhez a jog

szerkezete szolgáltathat fontos adalékokat. Ha mármmost e fontosság ellenére a téma lebecsülésével találkozunk, annak nyilván nyomós okai vannak. Anélkül, hogy ezek részletesebb felsorolásába és elemzésében elmerülnénk, egyetlen lehetséges oknak a felmutatására vállalkozunk. Ez pedig a következő. Etikusaink körében nyíltan vagy látszólag, tudatosan vagy spontánul van egy kitapintható averzió a „kodifikációval”, a „kodifikálhatósággal” szemben. E nézet szerint a szocialista-kommunista erkölcs normái nem rendezhetők, nem szerkeszthetők és nem hozhatók nyilvánosságra valamiféle erkölcsi kódex formájában, mert ez az etika rendszerének meghamisítására, megmerevítésére vezetne. E véleményben számos igaz elem húzódik meg: az erkölcs dinamikus-dialektikus struktúrája, egyénre irányultsága valóban jobban viseli el például a művészi megformálást-megfogalmazást, mint a deduktív pontokba szedést. A probléma abból keletkezik, ha valaki emiatt általában elítéli a kodifikációt, amely bizonyos határok között a jognak például nélkülözhetetlen eleme; s így a kodifikáció lebecsüléséből automatikusan a jognak – az erkölcs eme dialektikus ellentét-párjának – a lebecsülése is következik. E semmi

\*Katonáné dr. Soltész Márta: „Személyiség KJK., 1972.

és jog”, Fejezetek a jogelmélet köréből,

esetre sem tudatos és átgondolt vélekedés teszi érthetővé – többek között –, hogy a jog és az erkölcs kapcsolatának irodalma a jog oldaláról sokkal gazdagabb, gondolatébresztőbb, mint az etika művelőinek tolla alól kikerülő. A jogfilozófusok és jogszociológusok munkái egymással – és gyakran visszhangtalanul az etikussal is – vitatkozva az erkölcs és a jog kapcsolatának számtalan kérdését vetik fel és oldják meg. Jelentős teljesítmény e művek sorában Katonáné dr. Soltész Márta „Személyiség és jog” című munkája.

A szerző radikálisan szakított a koncepciótlan méricskélés és összehasonlítgatás perspektíván és meddő módszerével. Két lényeges szempont bevezetésével oldotta meg feladatát. Az egyik, amint könyvének címe („Személyiség és jog”) is mutatja, az erkölcs és a jog kapcsolatának problémáját nem elvontan, a formális logikai oldalról közelítette meg, hanem egy – mind a jog, mind az erkölcs számára lényeges – tartalmi problémára, a személyiség általános, közös kategóriája elemzésének rendelte alá; a másik pedig ezzel szoros kapcsolatban a történetiség mozzanatának következetes érvényesítése az analízis során. A jelen recenzió, amint címe kifejezetten utal rá, nem tartja feladatának annak bemutatását, mi mindennel járult hozzá a szerző a marxista személyiségelmélet irodalmának gazdagításához – e sokirányú elemzések értékelő ismertetése bele se férne egyetlen recenzió keretébe –, célunk mindössze a mű harmadik, utolsó és egyben leghosszabb fejezetének feltárása. Itt elemzi ugyanis a szerző summázva az előző két fejezet eredményeit, az erkölcs és a jog kapcsolatát.

Kiindulási alap a társadalom és az egyén viszonya. E viszony lényege – amint az a marxi szövegekből kielemezhető – a determináció, mégpedig dialektikus materialista értelemben véve, azaz a társadalom determinálja az egyént, aki nem passzív, hanem társadalmi viszonyainak kiépítésével visszahat a társadalomra. A determinációs viszony kezdőpólusán a társadalom áll: az egyének ugyan mindig magukból indulnak ki, azonban meghatározott feltételek közt, s a feltételek termelték őket. (266.) A társadalom elvárásrendszerével determinálja az egyént. (267.) Az egyén és társadalom determinációs viszonya objektív, mert jóllehet mindig egyének közötti viszonyokban fejeződik ki – nem függ az egyének tudatától és akaratától. (272.) Ez az objektív viszony azonban tükröződik az egyének tudatában, így kapjuk meg az egyén és társa-

dalom viszonyának szubjektív oldalát. E szubjektív oldal központi fogalma az érdek. Az érdek rendkívül dialektikus kategória, egyrészt ugyanis tartalmazza „az önmagára vonatkozás és a másra való vonatkozás egységének” hegeli viszonyozzatát, másrészt – amint Lick József és más marxista szerzők is hangsúlyozzák – „a szükséglet kielégítésére irányuló s a szükséglet jellege, valamint a társadalmi viszonyok (első-sorban a termelési viszonyok és a munkamegosztás) által objektíve, történelmileg meghatározott tevékenységmód, amely magába foglalja a szükséglet kielégítésének feltételeit és eszközeit is” – az objektívitás és a szubjektívitás egysége (272.) „Az érdekek az emberi tevékenységre – magatartásra – kiható motivációs szerepe folytán a társadalmi viszony az egyének más egyénhez – a társadalomhoz –, egyben azonban önmagához való tudatos-emocionális vonatkozása is, következésképpen tartalmazza az egyének önmagára, a társadalomra és a másik egyénre való reflexióját is, érdekei több-kevesebb fontossággal való kivétését is e kapcsolatra. Az osztály-társadalom viszonyai közt az érdekek szembenállása következtében az egyének társadalmi viszonyait szükségszerűen egoisztikusan létesítik; az osztályok érdekei közt feszülő kibékíthetetlen ellentmondásnál fogva pedig az egyének egymáshoz való viszonyulása az együttélést végsőkéig feldúló, a társadalmat felemészítő harchoz vezetne. Ennek az antagonizmusnak a leküzdését, a szembenálló osztályok egyénei közötti harc megfékezését, korlátozását, az elnyomott osztályok egyéneinek fékentartását célozza az állam a maga erőszakszerveivel.” (275.) „Az állam”, a „rend” korlátait az uralkodó osztály létfeltételeit s ezeknek a létfeltételeknek fenntartását célzó jogi normákkal magatartásszabályokkal állítja az egyének elé. Az erkölcsi szabályok, s az azok érvényesülését elősegítő vallás (a maga egyházi intézményeivel) ugyancsak a rend korlátai közt igyekeztek tartani az osztálytársadalmakban az érdekellentéteket, befolyásolni igyekeztek az egyéneknek egymáshoz és az összességhez való viszonyulását. E befolyalás legfőbb eszköze az erkölcsi nevelés (fejlettebb társadalmakban a megfelelő jogtudat kialakítása is), továbbá a közvélemény kényszerítő ereje, amely a társadalmi elvárások tiszteltbentartására készíteti az egyéneket, részint a társadalmi viszonyok, összefüggések ideologikus magyarázatával – meggyőzéssel –, részint a nemkívánatos magatartások következményeképp alkalmazott erőszak kilátása

helyezésével, alkalmasint – főleg az általános megelőzés, a visszatartás céljából – a kilátásba helyezett büntetés, megtorlás alkalmazásával is... Így az egyénekben – túlnyomó részükben – kialakul egy, a rend feltételeinek többé-kevésbé megfelelő viszonyulás a társadalmi elvárásokhoz, ennek közvetítésével az összességhez és más egyénekhez is.” (276.)

„A társadalomnak az egyénhez való viszonyulása elsősorban két, e vonatkozásban nem teljesen egybeeső normarendszerben fejeződik ki: a jogban és az erkölcsben.” (278.) A probléma ezekután nem az, hogy felszínesen rögzítsük az erkölcs és a jog empirikusan is észlelhető formális különbségeit, hogy ti. a jog ultima ratiója az állami kényszer, az erkölcsé pedig az etikai közvélemény, a jog külső, az erkölcs belső, egy adott társadalomban egyetlen érvényes jog lehet, ellenben többféle osztályerkölcs stb. – hanem azt kell megértenünk, hogy miért van szükség kétféle normarendszerre, kétféle magatartási követelményre. E kérdést különösen élesen exponálja a szerző, amikor leszögezi: „Álláspontunk szerint az általános feltételek tulajdonképpen egységes magatartási követelményekben, normákban kell hogy kifejeződjenek. A mindenkori termelőerők fejlettségi fokának megfelelő termelési mód közepette kialakuló objektív anyagi-gazdasági viszonyok hordozóiknak, az egyéneknek e viszonyok közt szükségük van, adekvát magatartását igénylik, azaz előfeltételezik az egyének közötti interperszonális kapcsolatoknak, egyedi viszonyoknak a termelési viszonyok struktúrája által szükségelt alakulását. Ez a tény fejeződik ki a társadalmi normák e követelményeket kifejezésre juttató és lényegében egységes rendszereiben...” (281.) Honnan adódik tehát, hogy az egységes általános létfeltételek kétféle magatartási követelményrendszerben tükröződnek? A válasz történeti-társadalmi tényekkel és az ezeket általánosító marxi szövegekkel egyaránt dokumentálható: az osztálytársadalmakban élő egyén a magántulajdon miatt sajátosan kettős arculattal rendelkezik – egyrészt burzsoá, másrészt citoyen. A magántulajdonos burzsoá joga lényegében az önzés joga, az önérték szükségzerű és kíméletlen érvenyesítésének a joga, annak a joga, hogy a burzsoá lényegében másra való tekintet nélkül, akár antiszociálisan és antihumánusan használhatja saját tulajdonát. Ez a jog atomokra bontja a társadalmat – tulajdonképpen centrifugális erő. Ha a társadalom fenn akar maradni, szüksége van egy centripetális erőre is, mozgósítania kell tehát

az egyén citoyen részét, társadalmi mozzanatot kell belevinni a burzsoá tevékenységébe. Erre szolgálnak az erkölcsi követelmények, melyek az egoizmussal szemben az altruizmust, a kollektivitást erősítik. A jog centrifugális és az erkölcs centripetális jellege azonban történetileg meghatározottan relatív: „Egoizmus és altruizmus osztálytársadalmakban szükségzerű antinómiájának a kapitalizmus, a magántulajdon uralmának megszüntetésével megszűnik a gazdasági alapja: az osztályantagonizmus és a magántulajdonosi érdekek szembenállása. A termelési eszközök társadalmi és a fogyasztási-asztalati javak személyi, egyéni tulajdonának alapján új elosztási viszonyok és ezzel együtt új értékstruktúra alakul ki: a közösségi érdek, mint a javak szüntelen fejlesztésének érdeke, elvileg egybeesik az egyéneknek személyi javaik (anyagi és más egyéb javaik, értékeik) növeléséhez fűződő érdekükkel, mert egymással egyenes arányban vannak: az egyik növekedésének a másik növekedése az előfeltétele. Ez az objektív érdekstruktúra az, amely a marxizmus klasszikusai szerint túlhaladottá teszi az egoizmus és az altruizmus – az egyénnel csupán önmagára, illetőleg csupán a közösségre való reflektáltsága – történelmileg szükségzerű ellentétét és azokat a formákat, amelyekben ez megnyilvánult.” (292.) Mindebből következően megváltozik a jog és az erkölcs viszonya is a kommunista társadalomban, de már a kapitalizmusból a kommunizmusba való átmenet idején a proletárforradalom győzelme után is. Ebben az átmeneti korban ugyan a joggal, amely itt is még polgári jog, mert az egyenértékek cseréjét tételezi, egy darab kapitalizmust csempészett Marx a szocializmusba, de ez szükségzerű, hiszen az új, az osztály nélküli társadalom felépítése nem a semmiből indul, hanem azokon a gazdasági, társadalmi és emberi alapokon, melyeket a kapitalizmus teremtett az emberiség történetében. Azonban a jog a szocializmus építésének a viszonyai között többé már nem egyszerűen az önzést szolgálja, hanem épp annak legyőzését, kordában tartását, megfékezését segíti elő. Ilyen történelmi helyzetben az erkölcs és a jog relatív ellentétének eddig is létező, de többnyire csak látszólag létező jellemvonásai kerülnek felszínre, érvényesülnek a statikus jelleg és a dinamikus jelleg ellentéte. A jog statikus jellege abból származik, hogy a *van-t* tükrözi, a társadalom objektív struktúráját, a társadalom által elért szabadságfok *valóságát*. Ez a valóság azonban két vonatkozásban is rendelkezik a lehetőség és a valóság dialektikájával. Egyrészt a társadalomban élő

egyének számára az ösztársadalmilag elért szabadságfok csak lehetőség, melyet minden egyén konkrét cselekvések sorozatával válthat valósággá. Pl. a társadalom a politikai szabadságjogokat csak biztosítani tudja, de arra senkit sem kényszeríthet, hogy valóban éljen is ezekkel a szabadságjogokkal. Másrészt minden valóságos eredmény, a fejlődés minden elért lépcsőfoka potenciálisan tartalmazza a továbbfejlődés mozzanatait. A szocialista jog igyekszik megragadni a fejlődésnek ezt a dinamizmusát, de szükségszerű korlátai miatt ez a törekvés csak részlegesen sikerülhet, e lehetőség és valóság dinamikáját a maga totalitásban csak az erkölcs tudja tükrözni. Így az erkölcs dinamikusabb, forradalmibb normarendszer a jognál.

Természetesen az erkölcs nem minden rétege rendelkezik ezzel a dinamikus-forradalmi sajátossággal. A szokáserkölcs, azaz az erkölcsi viszonyok egyszerű reprodukciója, a környezet normáinak gondolatlan ismétlése igen sok retrográd elemet tartalmazhat. Az erkölcs mélyebb rétegei, az „igazi” erkölcs szférája az a norma- és követelményrendszer, amely az egyént önmaga és környezete szakadatlan „bővített újratermelésére”, megújításra, fejlesztésre, a szabadság egyre nagyobb fokainak elsajátítására, azaz önmaga és a természet feletti egyre nagyobb uralomra készíti. A statikus jelleg és a dinamizmus ellentéte ismét csak relatív, amennyiben a dinamikus fejlődés eredményeként új normák és magatartási sémák válnak stabillá, amelyek további dinamizmus alapjai és hordozói lesznek. Ebben a folyamatban derül ki, hogy nemcsak a jognak „van szüksége” az erkölcsre – s így helyénvalónak tűnik az a hegeli „Jogfilozófia”-ban is előforduló fogás, megközelítési mód, amely a jogi norma korlátaiból következtet az erkölcsre (286.) –, hanem fordítva, az erkölcs sem tud „meglenni” a jogi norma nélkül, minden meghatározott iránnyal rendelkező fejlődési folyamatnak ugyanis szüksége van objektívált, külsődlegesen is rögzített fix pontokra. A szerző meggyőződése szerint az erkölcs és a jog ilyen értelmű kapcsolata annyira erős, hogy kimondható: a jogi tulajdonképpen az erkölcsből származik.

Az erkölcs és a jog dialektikus egységének és dialektikus különbségeinek ilyen feltárása után bátran levonhatunk néhány következtetést a moralitás és a legalitás lehetséges konfliktusának klasszikus témáját illetően. Így mindenképp azt, hogy a történeti szituációnak megfelelően változik a moralitás és legalitás lehetséges konfliktusainak száma és az intenzitása. A polgári társadalomban, ahol a jog – mint már fentebb említettük – lényegében az önzés joga, látens tulajdonképpen mindig fennáll ez a konfliktus, amely manifesztté akkor válik, ha a résztvevők tudatában olykor a felismerés szintjére emelkedik. A szocializmusban viszont csak extrém esetben és teljesen részlegesen következhet be a legalitás és a moralitás összecepsása.

Az erkölcs és a jog sokrétű ellentmondásos kapcsolatainak megragadása jelentős hozzászólás ahhoz a vitához, amely napjainkban a nemzetközi munkásmozgalmon belül folyik a forradalmi vagy reformális politika követését illetően. A reformista irányzat hívei a jogrendet védik, a legalitást védik. Ervelésük szerint a jogrend bármilyen megdöntése csak káoszhoz vezet, melyben értelmetlenül pusztulhatnak társadalmi értékek. E véleményben – túl azon, hogy a proletárforradalom eredményeként létrejövő proletárállam, a proletárdiktatúra legalitását, legális jellegét negligálja – a jogi norma mellett ható másik regulátor, az erkölcs szerepének teljes lebecsülése rejlik. Holott nyilvánvaló, hogy amikor a proletariátus a burzsoázia hatalmát védő államgépezet és a kizsákmányolást biztosító magántulajdon jogának szétzúzására tör, a polgári társadalom tudományos természetrajzának és a jövő szocialista társadalom mérnökien pontos tervének ismerete mellett rendelkezik azokkal az erkölcsi normákkal is, amelyek a hatalom megszerzésének átmeneti időszakában szabályozhatják nemcsak az osztályhoz tartozó egyének magatartását, hanem mindazoknak a cselekvését is befolyásolhatják, akik a régi rend visszaállításában objektíve nem érdekeltek. Ez annál is inkább így van, mert a forradalom létrejöttének objektív és szubjektív feltételei között nem kis szerepet játszik az a hatalmas erkölcsi felháborodás, amely a régi rend bűnei miatt keletkezik a tömegekben, s amely erkölcsi felháborodásába a vezető szerepet játszó proletár erkölcs mellett minden elnyomott és kizsákmányolt társadalmi osztály és réteg erkölcsé belejátszik. Ebben a szituációban a proletariátus és az elnyomott osztályok erkölcsé kettős funkciót tölt be. Egyrészt a forradalmi elmélet mellett, és azzal tudatos összhangban, képviselik az újat, a jövő társadalom csiráit, másrészt a burzsoá jogrend összeomlásának (gyakran hetekig, hónapokig tartó) történelmi pillanataiban a megszakíthatóság mellett ezek az erkölcsi normák képviselik a folytonosság mozzanatát a társadalom életében, amennyiben képesek igazi

értékek átmentésére egyik társadalmi rendből a másikba, s így megakadályozzák azt, hogy az új proletártársadalom kénytelen legyen a „kőkor-szaktól” mindent előről kezdeni. Jól szemlélteti ezt a situációt Gorkij egy remek karcolata (Gorkij Művei. Visszaemlékezések, elbeszélések 1913–1926, 554. skk.), amely a forradalmi Petrográd utcáit és lakóit vetíti elénk a nagy történelmi események napjaiban. Az egyik képen megjelenik egy fegyvertelen öreg kertész, aki haragosan, öklét rázva zavarja meg a pázsiton elnyúló katonák pihenését. S az állig felfegyverzett, morogva hadfik, akik megjártak már egy-két frontot, s nem egykönnyen ijednek meg bárkitől, és akik már semmiféle tiszt úr parancsára nem hallgatnak, morogva bár, de engedelmesen odébbállnak, mert tudják, forradalom ide, forradalom oda, az öreg kertész munkáját becsülni kell, embertelen dolog lenne feleslegesen kárt okozni.

S van még egy problémakör, amelyet a szerző intenciói alapján érdemes végiggondolni. Arról a történelmi helyzetről van szó, amikor majd az állam és vele együtt a jog elhal. Nyilván nem napjaink témája ez, de perspektivikusan elméletileg fel kell rá készülni. Az is könnyen belátható, hogy elsősorban nem a jog, hanem az etika teoretikusainak kell ezt a problémát megoldásra előkészíteni, hiszen az erkölcs lesz az a normarendszer, amely a jogot „túléli”. A szerző felhívja a figyelmet arra, hogy elsősorban a jog és az erkölcs közötti képződmények azok, amelyek e szempontból különös érdeklődésre tarthatnak számot. Így mindenekelőtt rámutat arra a német jogfilozófiai irodalomban felmerülő problémára, hogy a politikai pártok által kidolgozott programok normatívak-e, avagy sem. A forradalmi munkásosztály élcsapatának, a kommunista

pártnak az esetében ez a normativitás mindenféleképpen fennáll.

A kommunista pártok programjai ugyanis – szemben a reformista és a polgári pártok programjaival, amelyek többnyire csak a tömegek félrevezetésére szolgálnak a különböző választási hadjáratokban – tudományos alapokon nyugvó stratégia és taktika, amelynek megvalósítása megfelelő viselkedés- és magatartásforma kialakítását követeli a párt tagjaitól. A pártprogram normativitása azonban valóban olyan specifikus sajátosságokkal rendelkezik, amelyek részben a joggal, részben pedig az erkölccsel közösek. A pártprogram kialakításában elvileg valamenynyire párttag részt vehet, és a program vitája alkalmas arra, hogy a meggyőzésre és a meggyőződés kialakítására – ilyenformán a pártprogram minden párttag számára belső üggyé válik, melyet önként, saját elhatározásából követ. Ezek a sajátosságok megegyeznek az erkölcs jellemzőivel. Másfelől viszont a párt saját programjának a végrehajtását külsőlegesen is megköveteli tagjaitól, és a pártfegyelem megszegőivel szemben szankciókat léptet életbe, és így a normarendszer hasonlóvá válik a joghoz. Mindez természetesen nemcsak a pártprogramra, hanem a párt szervezeti szabályzatára is áll, amely evidensebben normatív jellegű, mint a pártprogram, és amelynek normativitása szintén átmenet a jog és az erkölcs között. Ezek az átmeneti formák azért nagy jelentőségűek, mert míg a jog és az erkölcs minden belső egységük ellenére lényegében külön normarendszerek, melyeknek külön autonóm fejlődési lehetőségük is van, és amelyek külsőlegesen is viszonyulhatnak egymáshoz, addig a pártprogram és a szervezeti szabályzat normativitása egyazon rendszerbe egyesíti a statikát és a dinamizmust, a külsőt és a belsőt, a tartalmat és a formát, a továbbfejlődés valóságát és lehetőségét.

## ABSTRACTS

### *Róbert Falus: Hesiod's Ars Poetica*

In the prologue to his didactic epic poem *Theogonia*, Hesiod pronounces with especial emphasis that there are two types of songs the Muses know and may teach to those chosen: one type merely resembles what is real and therefore it is false, whereas the other one voices the truth. Naturally, Hesiod describes himself as a rhapsodist of the truth, yet there are many versions and hypotheses on interpreting his *ars poetica* current in classical philology. The argument of the present study may be summarized as follows.

The poet addresses his audience as a disciple of the precise-spoken (*artiepeiai*) Muses. He had to rely on the logical consistency of what he had to say (i.e. the novel message) and on the eloquence of form if he was to convince the public of the truth of his song. The former component is related to the openness of Greek mythic poetry and religion, which we cannot understand unless we abandon the metaphysics of modern European religions, while the latter factor stems from the actual essence of art and poetry, so often expressed and paraphrased by Greek poets and philosophers, too. Hesiod, as well as later poets (like Pindar, also analyzed in detail in this study) were also aware of the possibility for the two factors to come into collision: hence their disapproval of rivals who misled the audience by suggesting „sweet lies”. The grounds for the separation of the two types of song and, more forcibly, for Hesiod's choice of an *ars poetica* stating the primacy of contents but also demanding eloquence of form were laid down by the beginning of a new era, which was coming to condemn the ideology and poetry of the past heroic-aristocratic society as anachronistic and to assist the emergence of new

principles and practice in poetry. These clues promote an understanding of the prologue to the *Theogonia*, shedding light on Hesiod's importance in Greek culture for the history of ideas and, more specifically, for the history of aesthetics.

### *Tibor Szabó: The Philosophy of Practice of Young Gramsci*

In this article, an attempt is made to present young Gramsci's philosophical development and his place within Marxist philosophy. The author is of the opinion that Gramsci made a creative contribution to Marxist philosophy by seeking to restore the totality of Marxism when it had been disrupted by theorists of the Second International on the one hand, and Bukharin on the other.

The basic trend in Gramsci's philosophy is polemics against economism, a mechanistic conception of history. In contradistinction, he emphasizes the importance of the subject in history, of the conscious action of man. It is only after 1918 that a parallel recognition of conscious action and historical necessity appears in his philosophy. His approach, however, remains anthropologically centered, though no subjectivist like that of Mondolfo or Sartre.

It is here suggested and underlined that Gramsci's philosophy is not a „praxis philosophy”, no abstract humanism: it consists in linking the practical moment, also required by Marx and Lenin, with consciousness, therefore it is a philosophy of altering practice. This is what makes his conception akin to Lukács' philosophy.

*Istvánné Harsányi. French Existentialism and Music*

Prominent figures of French Existentialism have sought to establish a complex unity of philosophy and art. Sartre and Camus deliberately turn their attention towards questions of aesthetics. They often resort to artistic means in order to present central issues in their philosophy.

In their conception of art, they keep a link with Romanticism on the one hand, and with Husserl's phenomenology on the other, which in the works of Sartre and Camus results in a specific concern for music. They hold that the sole means of intuitively comprehending the world and the self, getting access to totality, and of the realization of existence, will be art and within that, music.

This privileged position is, in their view, ensured for music by its being the only medium able to solve the philosophical problematic of particularity vs. totality, for it is able to offer the subject a representation of the conceptually inexpressible, the appearance of totality in a sensuous way, as a concrete general. Also, as a medium, music is itself the most abstract art, the one most detached from reality and language. On the other hand, the totality expressed in music conjures up what is impracticable in reality, i.e. the sphere of the irreal (transcendence), of pure subjectivity, which therefore makes music an ideal of the subject's freedom, self-actualization, in fact, of total freedom.

The philosophy and musical theory of French Existentialism provide multiple theoretical grounds for 20th-century tendencies of music as having directly evolved from Romanticism, and, in the name of „total freedom”, they absolve those abusing artistic freedom.

*Csaba Varga: The Question of Formal Rationality in Law*

This article emerges from a paper which was presented at the seminar on rationality in law, organized by the Centre for Philosophy of Law at the University of Paris, and which will appear in French in the 1977 Volume of *Archives de Philosophie du Droit*. The present undertaking is twofold. One task is to utilize the author's preceding monographic analyses (concerning the codification of law as a socio-historical pheno-

menon) in examining the appearance, forms and functions of formal rationality in law, which leads to an organization of legal norms in a coherent logical system, and in general, to the foundation of a theory of legal objectivation. The other line is to identify the place of law and within it, of formal rationality in the ontology of social existence, drawing on Lukács' posthumous work. The present study makes a sharp distinction between the ontological and the epistemological approach to law. Ontologically, a basic contradiction is seen in law, that is, that law must be embodied as an external objectivation when, at the same time, its daily practice must adapt to the actual needs, at any given time, of the actual being so of society in order to be able to ontologically perform its mediating function. Its formal rationality is therefore a social necessity which, however, it must continually break by its daily practical manipulation. These are the two poles of the contradiction between which the real life and practice of law takes place in incessant shift.

*Endre Nagy: Contradictions in Ervin Szabó*

The author of the present study analyzes the style of thinking of the first eminent Hungarian Marxist thinker Ervin Szabó. As a point of departure for his argumentation he takes the contradictions which were already traced by contemporaries in Ervin Szabó's system of thought. He makes an attempt to demonstrate that these contradictions are not sporadic faults in the great thinker's logic, but organic consequences of his positivist-empirical methodology. It is characteristic of this methodology that otherwise correct statements of matters of fact are followed by contradictory lines of exposition and deduction. This is because Ervin Szabó often uses the categories anti-dialectically in elaborating a case, which, in this way, will assume opposing meanings to the exclusion of each other. As a result of this methodology, the oeuvre of the great thinker is wholly interspersed with contradictions. This is the reason why Hegel is quoted in the motto of this study, according to whom it is the specific feature of the observing mind that, when it claims to be reporting what it has observed, it is in fact creating a metaphysics contradictory in all directions. Nevertheless, since it is specific of reality that it is contradictory in itself as the contents of an observing mind, Ervin Szabó's structure of thought contains dialectics

in a prenatal state and even comes to light at times, when Ervin Szabó finds dialectical solutions. This process is illustrated here through examples.

Most of the examples are taken from Szabó's theory of the state, since the present author endeavours to refute the criticism applied to Ervin Szabó's theory of state by József Révai, another eminent Hungarian Marxist thinker. József Révai, in a study he wrote in 1930, claimed that Ervin Szabó had changed his conception of a state into that of an organ over the classes and, furthermore, his demand to eliminate the role of the state in economy had

made him an advocate of the liberal state by the end of his career. This author, by way of contrast, demonstrates on the one hand that, as a consequence of the above outlined style of Szabó's thinking, side by side with the passages underlining the immanence of the state there are always others to negate this immanence and, on the other hand, that it is not the state in general but the state ruled by finance-capital which Szabó wants to exclude from the economy. Finally, parallel with rejecting the imperialistic state, he does not step back to the liberal state: he moves forward to an anti-etatic socialism to be built up on autonomies.

*Роберт Фалуш: Ars poetica Гесиода*

В предисловии к дидактической эпосе „Теогония” Гесиода говорится — именно с большим ударением — о том, что Музы различают и могут научить своих избранных песням двух типов: одна из них только похожа на действительность, значит, поддельная, другая воспевае истину. Гесиод признает себя рупором истинной песни, всё-таки о тольковании его *ars poetica* можно читать в классической филологии много толкований и предположений. Ход мыслей данной стати можно резюмировать следующим образом:

В качестве ученика Муз точных слов (*artipeia*) обращается поэт к своей публике. В истине своей песни он должен был убеждать слушателей логической последовательностью и красотой формы повествования — нового содержания. Предыдущий факт связан с открытостью греческого митологического стихосложения и религии, для понимания которых нам надо оторваться от метафизики современных европейских религий. Последний факт истекает из вечной сущности искусства и поэтики, не раз высказанной и варьированной греческими поэтами и философами. Гесиод и более поздние поэты (например Пиндар, который подробно анализируется в работе) сознавали возможность и столкновения двух факторов, поэтому осуждали тех противников, которые вводили в заблуждение своих слушателей убеждением „сладкой лжи”. Разграничивание двух типов песен, а именно выбор Гесиода — его *ars poetica* акцентирующую первичность содержания, но требующую и красоты формы — обосновала та смена эпохи, которая считала анахрониз-

мом идеологию и поэзию георического и аристократического общества и стимулировала формирование новых поэтических принципов и практику. Вот это разъясняет предисловие к Теогонии и выявляет значение Гесиода с точки зрения истории общественной мысли, в частности эстетики.

*Тибор Сабо: Философия практики у молодого Грамши*

Статья пытается представить философское развитие и место в марксистской философии молодого Грамши.

Грамши, по мнению автора, стремится восстановить тотальность марксизма, которую нарушили с одной стороны теоретики II Интернационала, с другой Бухарин, и таким образом Грамши творчески развивает марксизм.

Лейтмотивом философии молодого Грамши является полемика с экономизмом и с механическим восприятием истории. В противовес этому он подчеркивает важность сознательного действия человека-субъекта истории. Сознательное действие и историческую необходимость он начинает одновременно учитывать только после 1918. Его позиция и впредь характеризуется антропологическим подходом, но отнюдь не субъективистская, как концепция Мондolfo или Сартра.

Статья подчеркивает, что философия Грамши не представляет собой „философию действия” или абстрактный гуманизм, а является соединением практических моментов и сознательности, как того и требовали Маркс и Ленин, то есть философией преобразования практики, что роднит ее с философией Лукача.

Крупнейшие представители французского экзистенциализма стремятся к созданию комплексного единства философии и искусства. Сартр и Камю сознательно обращаются к вопросам эстетики. Центральные проблемы своих философий часто выражены средствами искусства.

Их понимание искусства тяготеет с одной стороны к романтизму, с другой к феноменологии Гуссерля и это в творчестве Сартра и Камю приводит к особенной музыкальной линии. Они считают, что средством интуитивного познания мира и „я”, достижения тотальности и осуществления экзистенции является исключительно искусство — и внутри его музыка.

Привилегированное положение музыки объясняется по их мнениям тем, что музыка представляет собой единственную среду, которая может решить философскую проблематику тотальности-единичного, так как она способна представлять субъекту понятийно невыразимое, видимость тотальности непосредственно, наглядно, как конкретное общее, и как среда, и она сама является самым отвлеченным, наиболее далеким от действительности и от языка искусством. С другой стороны выражаемая в музыке тотальность воссоздает недостижимое в объективной действительности, сферу ирреальности (трансценденцию), чистую объективность, и поэтому музыка становится образцом свободы, самоосуществления субъекта и тотальной свободы.

Теория музыки и философия французского экзистенциализма теоретически многосторонне обосновывают направления в музыке XX-ого века, являющиеся прямым продолжением романтизма, и от имени „тотальной свободы” прощает злоупотребление художественной свободой.

*Чаба Варга: Вопрос формальной рациональности в праве*

Статья представляет собой развернутый вариант доклада, прочитанного на семинаре о юридической рациональности, организованном Центром Философии Права Парижского университета и который будет напечатан по-французски в „Archives de Philo-

sophie du Droit” за 1977 год. Поставленная задача двойная. С одной стороны рассмотрение в праве появления, форм и функций формальной рациональности на основании прежних монографических анализов автора (относящихся к правовой кодификации, как общественно-историческому явлению) и этим организующие правовой нормы как логической системы, и, вообще, обоснование теории правовой объективации. С другой стороны, определение места права, уже правовой объективации, и еще уже формальной рациональности в онтологии общественного бытия, на основе посмертного произведения Лукача. Статья резко различает онтологический и эпистемологический подходы к праву. По ее мнению с онтологической точки зрения в праве имеется основополагающее противоречие: право должно осуществляться как внеположенная объективация, а в то же время его повседневная практика должна адаптироваться к всегдашним требованиям общественного *Geradesein*, Чтобы оно выполняло свою посредническую функцию. То есть его формальная рациональность представляет собой общественную необходимость, но она постоянно нарушается его повседневным практическим применением. Таковы два полюса противоречия, между которыми непрерывно колеблется реальное существование и практика права.

*Эндре Надь: Прочтиваречия Эрвина Сабо*

Автор статьи анализирует стиль мышления первого выдающегося венгерского марксиста-мыслителя, Эрвина Сабо. В своих изложениях он исходит из тех противоречий, которые были доказаны и современниками в строении мысли Эрвина Сабо, и он пытается доказать то, что эти противоречия не являются отдельными логическими ошибками, допущенными великим мыслителем, а органически вытекают из его позитивски-эмпирической методике. Главная черта, характеризующая последнюю, что после использования самого по себе правильного эмпирического положения вещей даются противоречащие друг другу изложения и выводы, так как употребляемые при разработке положения вещей категории Эрвин Сабо трактует недialeктично и, таким образом,

они закрепляются в противоречиях, исключая друг друга. Как следствие этой методики противоречия в целом пропитывают произведения великого мыслителя. Поэтому статья цитирует в качестве эпиграфа Гегеля, по мнению которого свойством созерцательного разума является то, когда он будто бы излагая то, что наблюдал, скорее создает метафизику, которая противоречиво во всех смыслах. Все-же, как раз потому, что свойством действительности является то, что содержание созерцательного разума само по себе противоречиво, в строении мысли Эрвина Сабо диалектика существует в зачаточном состоянии, но иногда и проявляется: Эрвин Сабо находит диалектические решения. Автор иллюстрирует этот процесс примерами.

Примеры большей частью выведены из теории о государстве Эрвина Сабо, так как автор стремится опровергать критику другого выдающегося марксиста-мыслителя Йозефа Реваи, которой он подвергнул

теорию о государстве Эрвина Сабо. Ибо Йозеф Реваи в своей статье, написанной в 1930-м году утверждает, что Эрвин Сабо превратил государство в надклассовый орган, кроме того тем требованием, что государство нужно удалить из экономики, он стал сторонником либерального государства в конце своего пути. Автор в противоположность этому доказывает, что с одной стороны – вследствие вышеизложенного стиля мышления Эрвина Сабо – рядом с текстами, утверждающими изолированность государства всегда встречаются и отрицающие его изолированность; с другой, что Эрвин Сабо хочет удалить из экономики не государство как таковое, а существующее под властью финансового капитала и, наконец, что параллельно с неприятием империалистического государства он идет не назад к либеральному государству, а вперед к антиэтатическому, строящемуся на самоуправлении социализму.

## SZEMERE SAMU

(1881–1978)

A Szemere Samu elhunyt okozta megrendülést nem csupán a halál irgalmatlan ténye váltja ki. Hiszen Szemere Samunak három év híján egy évszázad adatott, olyan életkor, amely legtöbbször számára elérhetetlen marad. Biológiai léte ahhoz a hatalmas öreg tölgyéhez hasonló, amelynek kidőlte – Mecsnyikov találó képe szerint – inkább már szomorúságot, mint a katasztrófa érzését váltja ki belőlünk. Hadd idézzük egy pillanatra Szemere fordításában az Epikurosz citáló és kommentáló Hegelt: „A halálhoz . . . nincs semmi közünk. Mert, amikor vagyunk, nincs jelen a halál, amikor pedig a halál jelen van, akkor nem vagyunk mi . . . A pusztai priváció, amely a halál, nem kell belekevernünk az élevení érzelmébe, amely pozitív, s nem való, hogy az ember gyötörje vele önmagát.”

De csak a saját halálunkat foghatjuk fel pusztai privációként, ha ugyan képesek vagyunk erre, – a másik halála emberek számára soha nem magánügy. A Szemere Samu távozásakor érzett megrendülésünket éppen az váltja ki, hogy olyan férfitől kell búcsúznunk, aki maga volt a történelem, a küzdelmekkel és megpróbáltatásokkal terhes magyar múlt, amelynek méhében mégis egy jobb és emberibb jövő csírázott. Szemere ennek a humánnummal teljesebb jövőnek híveként gondolkodott, tolmácsolt és tanított csaknem nyolc évtizeden át. A humanitás eszméjét olyan irányadó értéknek tekintette, amely felfogása szerint meghatározza a filozófiai gondolkodást, amely „természetes szükségképiséggel fakad az ember mivoltából és előbbre viszi, magasabbra emeli az emberiséget”, – hogy a szörnyű 1941-es évben összefoglalt hitvallását idézzük fel.

Tegyük hozzá: olyan álláspontra, amelyet Szemere kora ifjúságában tett a magáévá és amely mellett mindhaláláig kitartott. Ez a humanitás-törekvés jegyezte el őt egész tudatos életére a tudományos megismerés tiszteletével, a szabadság

felé való haladással, az erkölcsi tökéletesedéssel, az esztétikai nemesedéssel, de „a jobb egészségért és a természet felett való hatalomért” vívott küzdelemmel is. Hazai filozófiánk nehéz történetében, amelyre a magyar ugar évszázadok szülte partikularizmusa mellett két szörnyű világháború, ellenforradalmak és tragikus elbukó forradalmak ütötték rá bélyegüket, Szemere klasszikus veretű humanizmusa egy pillanatra sem vált kétértelművé: mellőzöttként, majd üldözöttként is táplálta az értelemben és erkölcsiségben vetett hitet, – az erkölcsi és tudományos haladás megingathatatlan elkötelezettségét.

Nekünk, akik unokái lehettünk volna, csak megkésve és talán már elkésve is adatik meg, hogy most némileg csökkenteni igyekezzünk a diszkrepanciát Szemere életműve és annak elismerése között. És itt nem elsősorban a hivatalos elismerés hiányára gondolunk. Hiszen, jóllehet a felszabadulás után – egy súlyos, ellentmondásosan terhes időszakban – méltatlan mellőzés is érte személyét, élete utolsó két évtizedében megérhette munkássága elismerését: ezt honorálta a filozófiai tudományok doktorának címe, magas állami kitüntetései, címzetes egyetemi tanárrá választása. Amivel elsősorban mégis adósi vagyunk, az mindenekelőtt ennek a szó erkölcsi és tudományos értelmében is példamutató életműnek a méltó felmutatása filozófiának és esztétikának progresszív hagyományai között: a nemes filozófiai tartás honorálása, amely soha nem engedte elkülöníteni a filozófiát az ember életétől anélkül, hogy az egyetemesség absztrakt-elméleti vizsgálatának magas igényéből engedett volna.

Szemere nem volt marxista, de olyan értékek öntudatos képviselője volt és maradt, amelyet a marxista is büszkén mond a magáénak, eltökélten ellenfele nemcsak a politikai reakciónak, de az idealizmus és a vulgáris materializmus számos retrográd tendenciájának is. Idézzük csak fel

1966-os vallomását: „A szociális humanizmus nem esik egybe a pártos humanizmus programjával, de jelenti a hozzá való közeledést, gazdasági és társadalmi magjának átvételét: egy időszerevé tett humanizmust.”

Elmondták már róla, hogy kezdetben Alexander Bernát és Bánóczy József tanítványaként, később melléjük, majd helyükbe lépve mennyit tett a filozófia klasszikusainak magyar nyelvű tolmácsolása érdekében, a Filozófiai Írók Tára keretében, mi minden köszönhető neki a magyar filozófiai nyelv gazdagítása terén. Hány olyan műszavunk van, amelyet ő alkotott, szavak, amelyeknek nemzeti nyelvű megfelelője olykor nagy filozófiai kultúrájú nyugati nyelvek szótáráiban sem található.

Azt azonban talán még mindig nem tudatosítottuk kellően, mennyire nem lehetett véletlen, hogy Szemere Samu tudományos és fordítói érdeklődése elsősorban Giordano Brunónak, Descartes-nak, Spinozának, Hegelnek és Feuerbachnak szólt: a reneszánsztól az ipari forradalomig ívelő kor ama dialektikus és materialisztikus filozófus-óriásainak, akik a polgári világ talaján léptek ugyan fel, de – Engels szavával – távolról sem voltak polgári módon korlátozottak. A máglyahalált halt Brunót, az üldözött Descartesot, a kiátkozott Spinozát képviselni a régi rend

Magyarországon éppúgy történelmi tett volt, mint a felszabadulás után ama német klasszikus filozófia hivatott interpretátorává válni, amelynek elméleti örökösévé a modern munkáosztály lett.

Szemere Samu keveset, igen keveset tett azért, hogy felhívja a figyelmet önmagára. Kedves Spinozájának a helyes életmódra vonatkozó egyik fő tételét akár a magáénak is vallhatta volna: „A szerénység, azaz az a kívánság, hogy tessünk az embereknek, ha az ész határozza meg, a kötelességérzethez tartozik . . . Aki tanáccsal, vagy tettel kívánja segíteni a többieket, hogy vele együtt élvezzék a legfőbb jót, az mindenekelőtt azon lesz, hogy megnyerje szeretetüket, nem pedig azon, hogy bámulatba ejtse őket avégből, hogy tanítása órála kapja nevét . . .” Bennünket, akik most szomorú szívvel búcsúzunk tőle, a jelentős gondolkodótól, a kiemelkedő tudományos fordítótól, a példás humanistától, a szeretetreméltó embertől, nem utolsósorban éppen ez a nagyszerű szerénység kötelez arra, hogy ne csak nevét őrizzük meg, de meg is fogadjuk: minden lehető megteszünk azért, hogy életművét utódai méltóan folytassák és hogy ez a mű elnyerje helyét, ne is csak a magyar filozófusok emlékezetében, hanem a gondolat és a humanista erkölcs minden hívének szívében is.

## E SZÁMUNK SZERZŐI

*Balogh Tibor*, JATE Filozófiai Tanszék, tanársegéd • *Éles Csaba*, KLTE, tanársegéd • *Erdős Ferenc*, BME Filozófiai Tanszék, egy. adjunktus • *Falus Róbert*, ELTE Görög Tanszék, tv. egy. docens • *Harsányi Istvánné*, MKKE Filozófiai Tanszék, egy. tanársegéd • *Nagy Endre*, ELTE Szociológiai Tanszék, egy. adjunktus • *Rathmann János*, BME Filozófiai Tanszék, fil. tud. kandidátus, egy. docens • *Stejnberg, B. A.*, a Lett SZSZK Tud. Akadémia levelező tagja, fil. tud. doktora • *Szabó Tibor*, JATE Filozófiai Tanszék, adjunktus • *Varga Csaba*, MTA Állam- és Jogtudományi Intézet, tudományos főmunkatárs.

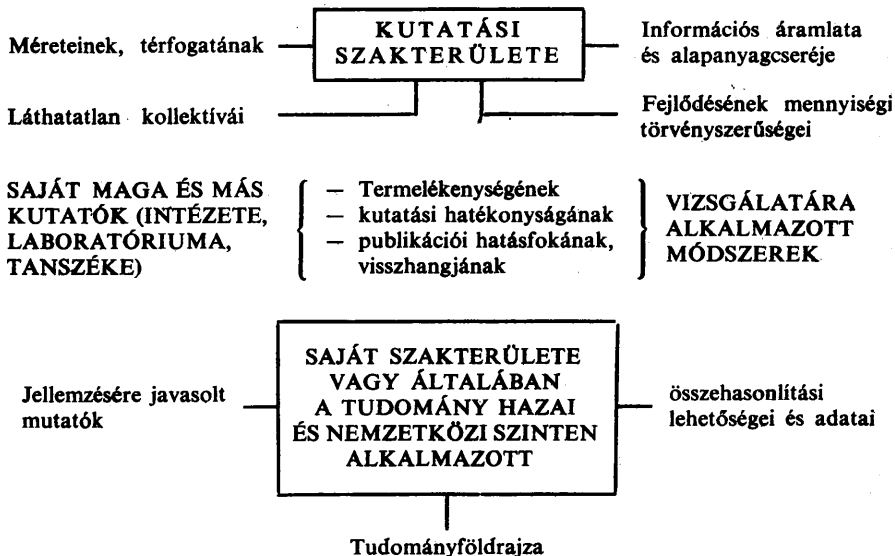
1828–1878

MEGJELENT  
AZ AKADÉMIAI KÖNYVKIADÁS  
150. ÉVÉBEN

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója  
Műszaki szerkesztő: Sándor István

A kézirat nyomdába érkezett: 1978. III. 20 Terjedelem: 11,55 (A/5 ív)  
78.5580 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György

## Önt bizonyára érdekli



### *mert tudja, hogy*

**A TUDOMÁNY MAI FEJLŐDÉSI SZAKASZÁBAN,  
A KUTATÁSBAN CSAKIS ÚGY**

- LEHET EREDMÉNYES
- TERVEZHETI MUNKÁJÁT
- VÁLASZTHAT SAJÁT MAGA,  
INTÉZETE, ORSZÁGA  
SZEMPONTJÁBÓL  
LEGMEGFELELŐBB  
TÉMÁT, HA

**a fenti kérdésekre megtalálja a választ**

***Hol? Hol? Hol? Hol? Hol?***

# Scientometrics

An International Journal  
for All Quantitative Aspects of the Science  
of Science and Science Policy

című

angol nyelvű nemzetközi folyóiratban

## FŐSZERKESZTŐK:

G. M. DOBRON  
Szovjetunió

I. GARFIELD  
Egyesült Államok

D. J. DE SOLLA PRICE  
Egyesült Államok

## KOORDINÁLÓ SZERKESZTŐK:

T. BRAUN  
Magyarország

I. RUFF  
Magyarország

J. VLACHÝ  
Csehszlovákia

## SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG:

A. Avramescu (Románia)

I. M. Orient (Szovjetunió)

M. T. Beck (Magyarország)

A. Rahman (India)

G. W. R. Canham (Kanada)

G. Rózsa (Magyarország)

R. C. Coile (Egyesült Államok)

I. N. Sengupta (India)

Yu. V. Granovszky (Szovjetunió)

Sh. K. D. Sharma (India)

S. P. Gupta (India)

A. Singleton (Anglia)

G. C. Jain (Új-Zéland)

I. S. Spiegel-Rösing (NSZK)

Fr. Jevons (Ausztrália)

S. Szalai (Magyarország)

C. Le Pair (Hollandia)

P. Tétényi (Magyarország)

K. O. May (Kanada)

L. Tosi (Franciaország)

A. J. Meadows (Anglia)

H. Voos (Egyesült Államok)

H. Zuckerman (Egyesült Államok)

AKADÉMIAI KIADÓ  
Budapest

kiadja

ELSEVIER PUBLISHING CO.,  
Amsterdam

Saját eredménye e területen — ÖNNEK TALÁN VAN — Véleménye, megjegyzése

Megírt vagy megírandó  
közleménye

A FOLYÓIRAT EZEKET ÉRDEKLŐDÉSSSEL VÁRJA

Cím: Dr. J. VLACHÝ Kankovského 1241 180 00 Praha 8 CSSR

vagy Dr. T. BRAUN Eötvös Loránd Tudományegyetem

1443 Budapest, P.F. 123, Magyarország

## CONTENTS

RÓBERT FALUS: Hesiod's Ars Poetica .....	437
TIBOR SZABÓ: The Philosophy of Practice of Young Gramsci .....	458
ISTVÁNNÉ HARSÁNYI: French Existentialism and Music .....	473
CSABA VARGA: The Question of Formal Rationality in Law .....	489
ENDRE NAGY: Contradictions in Ervin Szabó .....	505

## REFLECTION

JÁNOS RATHMANN: Spinoza in the German Enlightenment and Herder's Philosophy .....	528
JÁNOS RATHMANN: On the Spinoza Conference in Leipzig .....	532
B. A. STEJNBERG: Social Aspects of the Global and National Problems of Environment Control .....	536

## REVIEWS

TIBOR BALOGH: The Reality of Social Psychology .....	543
CSABA ÉLES: The Moral Destination of the German Citizen .....	546
FERENC ERDŐS: Contribution to the Relation between Morals and Law .....	553

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Роберт Фалуш</i> : Ars poetica Гесиода .....	437
<i>Тибор Сабо</i> : Философия практики у молодого Грамси .....	458
<i>Харшани Иштванне</i> : Французский экзистенциализм и музыка .....	473
<i>Чаба Варга</i> : Вопрос формальной рациональности в праве .....	489
<i>Эндре Надь</i> : Противоречия Эндре Сабо .....	505

## ОРИЕНТАЦИЯ

<i>Янош Хартманн</i> : Спиноза в немецкой просвещении и в философии Тердера .....	528
<i>Янош Хартманн</i> : Конференция о Спинозе в Лейпциге .....	532
<i>Зетйнберг, Б. А.</i> : Общественные аспекты глобальных и национальных проблем окружающей среды .....	536

## РЕЦЕНЗИЯ

<i>Тибор Балог</i> : Реальность социальной психологии .....	543
<i>Чаба Элес</i> : Моральная миссия немецкого бюргера .....	546
<i>Ференц Эрдеш</i> : К вопросам контакта морали и права .....	553

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 (PKHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1.) közvetlenül, vagy postautalványon, valamint átutalással a PKHI 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 PKHI 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.