

HUSZONÖTÖDIK ÉVFOLYAM

1981/2

0 1120

# magyar filozófiai szemle

A MAGYAR  
TUDOMÁNYOS  
AKADÉMIA  
FILOZÓFIAI  
BIZOTTSÁGÁNAK  
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

## SZERKESZTŐK:

BALOGH ISTVÁN  
KÉRI ELEMÉR (felelős szerkesztő),  
NYÍRI KRISTÓF

## A SZERKESZŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS, HERMANN ISTVÁN, KISS ARTÚR,  
MÁTRAI LÁSZLÓ (ELNÖK), RUZSA IMRE, SZIGETI  
GYÖRGYNÉ, TÓKEI FERENC, VÉSZI BÉLA,  
VERECZKEI LAJOS

1981/2

## TARTALOM

|                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------|-----|
| PETHŐ BERTALAN: Bartók .....                                     | 165 |
| NYÍRI KRISTÓF: Wittgenstein 1929—1931: A visszatérés .....       | 199 |
| MAKAI MÁRIA: A közgazdasági cezúra-elmélet bírálatahoz. II. .... | 235 |
| LISSÁK GYÖRGY: A kettős visszatükrözés a designban .....         | 262 |

## TÁJÉKOZÓDÁS

|                                                          |     |
|----------------------------------------------------------|-----|
| SELMECZI JÓZSEF: „Lenin mint politikai gondolkodó” ..... | 266 |
|----------------------------------------------------------|-----|

## SZEMLE

|                                                                                   |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| TUBA IMRE: Fenomenológia és krisztianizmus .....                                  | 276 |
| SZEGEDI PÉTER: A. Pozner: Igazságok és paradoxonok .....                          | 283 |
| BALÁZS ISTVÁN: Pszichiátria vagy antipszichiátria? Hozzászólás egy dilemmához ... | 287 |

|                                 |     |
|---------------------------------|-----|
| A külföldi folyóiratokból ..... | 291 |
|---------------------------------|-----|

---

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest I., Uri u. 53. Telefon: 160—160/269-es v. 138-as mellék

Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal címe:

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

Az emberkép magában foglalja a személyiségképet, de nem vezethető le belőle maradéktalanul. Az ember személyiségének alapján alakul, de az ember lényegében nem érthető meg személyiségéből. A személyiség az élmény, a viselkedés, a teljesítmény és a szociális adaptáció környezeti és biológiai tényezőkkel szoros összefüggésben kibontakozó jellemzőiből rajzolódik ki. Emberi mivoltának megértéséhez viszont a környezetet is magában foglaló társadalom mozgásterében kell vizsgálnunk a pszichológiai természetével történelmi lényként élő egyént. A személyiség elemzésétől az ember megértéséhez vezető utat a teljesítménynek és az élménynek művé növekedése, valamint a viselkedésnek és a szociális beilleszkedésnek közéleti jelentőségűvé minősülése jelzi.

A pszichológiai típustanok kultúrtörténeti, stílustani és világnézeti vonatkozásai eléggé szembevetődnek ahhoz, hogy a kultúrtörténeti, stílári és világnézeti típusok között analógiák legyenek kimutathatók, sőt ez utóbbiak akár a pszichológiai típusok megfelelőinek, „folytatásainak” tűnjenek. Különösen gazdag ilyen vonatkozásokban a legátfogóbb és pszichológiailag leginkább kutatott extraverzió-introverzió tipológia. C. G. Jung,<sup>1</sup> aki ezt a két típust pszichológiailag részletesen körvonalazta, vaskos kötetben tekintette át tipológiájának még nem pszichológiai, hanem sokkal inkább emberismereti történelmi előképeit. Az extraverzió-introverzió tipológia megalkotása után legalább annyi szálon követhetők ennek a típustannak a társadalom- és történelemtudományos kapcsolatai, felhasználásai, leágazásai, mint ahány szál vezetett a történelem- és társadalomtudományok felől kidolgozásához. Schiller naiv és szentimentális, Goethe reális és ideális ellentétpárjaitól az objektív és szubjektív, pragmatikus és intellektuális, differenciált és koncentrált, szerves és geometrikus, absztrakt és beleérző, impresszionista és expresszionista újabbbkori ellentétpárokig követhető — és további példákkal szaporítható — az extraverzió-introverzió tipológiai polaritásának analógiája.<sup>2</sup> Ezek a megfelelések azonban nem csupán a pszichológiai és szellemtudományos típusok közös vonásaira utalnak, hanem a lélektani és a történelem-társadalomtudományi szempontú tipológia különbözőségeit is mutatják. Legfeltűnőbb a kétféle tipologizálás különbözősége a pszichológiai típusokra lényegében már visszavezethetetlen kultúrtípusokat — pl. apollói és dionüszoszi, természetközeli és természetzávoli, statikus és dinamikus típusokat — tekintve. Ezeket a különbözőségeket először az élmény vonatkozásában vizsgáljuk meg.

<sup>1</sup> Jung, C. G.: *Psychologische Typen*. Rascher, Zürich 1921.

<sup>2</sup> Mátrai László: *Élmény és mű*. Második kiadás. Gondolat, Budapest 1973, 114 skk. o. — Vö. Hauser, A.: *A művészettörténet filozófiája*. Gondolat, Budapest 1978, 136. o.

Mikor Bartók huszonegy éves korában tagadta az élmények hatását a kompozíciók mineműségére, arra hivatkozott, hogy ő már „mindenfélét átélte”, mégsem sikerül jó adagio-kat írnia. Miután azonban néhány év múltán különös, egyik szélsőségből a másikba dobáló hangulatok kerítették hatalmukba, elképzelni sem tudta másként az alkotást, mint a személyes élmények megnyilatkozását.<sup>3</sup> Ezt a véleményét akkor is fenntartotta, amikor ezek a különös hangulatok már elmúlt és talán soha vissza nem térő élmények voltak számára.<sup>4</sup>

Bartók szóhasználata az élmények olyan tipológiájának körvonalait jelzi, ami gyökereiben különbözik a pszichológiai tipológiáktól. Az élmény műre gyakorolt hatását tagadó álláspontjának megfogalmazásakor az „átélés”-t még az „élmény” szinonimájaként használja, később azonban olyan élményekről számol be, amelyek egészen mások, mint a fiatalabbkori átélések. Átételei oly módon változnak néhány év alatt, hogy a kompozíciókra szükségszerűen hatást gyakorló élményekké fejlődnek. Az „élmény” súlyát csak később ismerte fel és ezért tekintette eleinte egymással azonos értelműnek az élményt és az átélést. Szóhasználatában először tisztán kognitív aspektusban beszél az élményekről, mint aki ezeken túl és kívül állva nevezi meg őket. Ebben a racionális megközelítésben „mindenfélé” átélés közös nevezőre kerül, színezetétől, mélységétől, jelentőségétől függetlenül. *Az élmények csak akkor differenciálódnak „mindenfélé” átéléstől, az átéléstől általában, amikor a maguk egyszeri, ismétелhetetlen mivoltában tesznek szert az egyén egész élményvilágát meghatározó jelentőségre.* Ilyen élmény volt Bartók életében nagy szerelme, csalódásai, találkozása a népdallal – hogy csak a néhány legjelentősebb és legismertebb momentumot említsük a mű és élmény összefüggését tárgyaló két megnyilatkozása közötti időszakból.

Az élmény tudományos értelmezése a Bartóknál megfigyelt köznapi szóhasználat két véglete, egyfelől az általános ténymegállapítást jelentő, külön súly és jelentőség nélküli átélés, másfelől a sajátos, személyes élmény között mozog. A pszichikum mindenekelőtt élményszerűen adott. A pszichés összefüggések nem kívülről, utólagosan, gondolati úton kikövetkeztetve kerülnek megállapításra, mint a megismert fizikai összefüggések, hanem elsősorban élményszerűek. Természetesen vannak pszichés összefüggések, amiket nem élünk át, de ezek az át nem élt összefüggések csak azért tekinthetők pszichésnek, mert a közvetlen és eredendő átélésben tapasztalt pszichikumhoz tartoznak. *A pszichés összefüggés nem tárgya az átélésnek – élménytárggyá és ezt felfogó élménnyé csak a gondolati odafordulás, a reflexió során differenciálódik az eredendő átélés –, hanem a pszichés jelenség és összefüggés maga az élmény.*

Dilthey, aki a pszichikum közvetlen élményszerűségét részletesen vizsgálta,<sup>5</sup> hangsúlyozottan egyenlőségelet tett az átélés (Erleben) és élmény (Erlebnis) között,<sup>6</sup> ezért

<sup>3</sup> *Documenta Bartókiana* (Hgg. D. Dille). Heft 4, Akadémiai, Budapest 1970, 76. o.

<sup>4</sup> *Bartók Béla levelei*. Új dokumentumok. Szerkesztette Demény János. Zeneműkiadó, Budapest 1971, 18. o. (A továbbiakban: *Lev. IV.*)

<sup>5</sup> Dilthey, W.: *Gondolatok egy leíró és tagláló pszichológiáról* (1894). Dilthey, W.: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Tanulmányok. Gondolat, Budapest, 321–467. o.

<sup>6</sup> Dilthey, W.: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. *Gesammelte Schriften* 7, 2. Aufl. Teubner, Stuttgart, Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen 1958, 231. o.

találó a Kretschmer Orvosi pszichológiájában szereplő meghatározás magyar fordítása: „Léleknek nevezzük a közvetlen átélést.”<sup>7</sup> Másfelől viszont élményen nem „mindenféle” lelki történést értenek, hanem csak azokat, amik értéküknél, ismeretelméleti és esztétikai rangjuknál fogva, vagy éppen ideális vonatkozásuk révén kitűnnek a többi közül. Mátrai László ilyen magasabb értelemben tekinti élménynek a dolgok értelmét számunkra evidenssé tevő lelki történéseket<sup>8</sup> és határozza meg az élményt énünk teljes egészének megértő latbavetéseként.<sup>9</sup>

A köznapi nyelvhasználatban eléggé határozottan rögzült az „élmény” kitüntetett, kiemelkedő, személyes jelentése, az „átélés” szó viszont egymástól lényegesen eltérő összefüggésekben egyaránt használatos. Szoktuk mondani, hogy „mi mindent kellett átélnie valakinek”, némelykor a történetek különleges, erősen igénybevevő voltára célozva. Az átélés ilyenkor azt jelenti, hogy az egyén szükségszerűen belebonyolódott a helyzetbe, nem tudta magát mentesíteni az események hatása alól még akkor sem, ha akarta volna. Hasonló értelemben mondjuk azt is, hogy egy színész nagy átéléssel játszik. Máskor viszont a „mi mindent átélés” azt jelzi, hogy az illető túltette magát az eseményeken, egyszerűen „végigélte” azokat, a történetek nem hagytak benne mélyebb nyomot, nem viselték meg, nem váltak élménnyé. Az átélés, még inkább a végigélés, az élményfolyam végpontjára teszi a hangsúlyt. Az ember túlkerül az események sodrán, különösebb megrázkódtatás, sérülés, gazdagodás, épülés, szívet melengető, vagy szívet szomorító „emlék” nélkül. A „mindenféle átélés”, ahogyan Bartók írta, ennek az utóbbi szóhasználatnak felel meg; néhány év múlva derült ki, hogy a „mindenféléből” több mindent át lehet úgy is élni, hogy élménnyé, mégpedig alkotásra indító, műben kifejeződő élménnyé válják. A további fejtegetés során az „átélést” ebben az utóbbi értelemben fogjuk szakkifejezésként használni, valamennyi átélésforma, élményforma gyűjtőneveként.

Az átélés különböző formáit irányuk, hatósugaruk, tartósságuk és hasznosításuk szerint különítjük el. Az élmény, abban a pontosabb értelemben, hogy nem az átélés szinonímája, hanem az átélésnek egy jól meghatározott – belemerüléssel, kiteljesedéssel, „megéléssel” jellemzett – formája, egyfelől az ember mögöttes tartományára, másfelől az ember élettörténeti világára irányul. A kétféle irányulás egy és ugyanazon mozzanat. A két irány éppúgy nem válik külön benne, mint ahogyan az élmény sem különül el a közvetlen átéléstől oly módon, hogy reflexió által szükségszerűen megkettőződné. A mögöttes tartományban szüremlik össze mindaz, ami az ember életében lényeges és érzelmileg megindító volt és ami a vágyak, törekvések, tervek, elvárások vonatkozásában lényeges és megindító. A mögötteség így módon az élettörténet személyes hozama és aktívuma, ami pedig ennek a külső és belső személyes világnak a közvetítő területén gyűjtőlencseként megvillan, az az élmény. Az élmény a megélő átélés megszilárdulása, megrögzülése, az alakot nyert megélés. Az élmény hatósugara ezért nagy, az egyén egész világára kiterjed. Nem partikuláris, mint pl. az észrevevés, nem elvont, mint a fogalom, hanem totális. Az ember világának egészét jellemzi. Az élmény maradandó, gyakran egész életre szól és közvetlen melegével vagy dermesztő voltával éppúgy sokféleképpen hat, mint feldolgozva, reflektálva, kifejtve.

<sup>7</sup> Kretschmer E.: *Orvosi pszichológia*. Novák, Budapest é. n., 11. o.

<sup>8</sup> Mátrai László, i. m. 54. o.

<sup>9</sup> Uo. 51. o.

Ilyen értelemben mondjuk, hogy minden élménynek van felfedő értéke:<sup>10</sup> az alanyt és a tárgyat egyaránt jellemzi az élmény minősége, pl. Bartók először idegenkedett Liszt Ferenc külsőségesnek tűnő zenéjétől, majd később a Vándorévek, a Haláltánc, a Faust-szimfónia és a Harmonies poétiques et religieuses behatóbb tanulmányozása során, „néhány kevésbé rokonszenves külsőségen” áthatolva feltárult előtte Liszt igazi jelentősége.<sup>11</sup> Hasonlóképpen, a Bartók-per idején egyaránt jellemezték Bartókot és önmagukat, akik népi forradalminak, vagy ellenkezőleg, tragikusan pesszimistának érezték muzsikáját. Ugyancsak a vázolt értelmezésben mondhatjuk, hogy „minden élménynek vannak mű-mozzanatai és megfordítva”.<sup>12</sup> Ahhoz, hogy alkotásba torkolljon, valamiképpen túl kell csordulnia az átélésnek az aktualitás szűk keretein, az alkotás pedig mindig tartalmaz élményt, vagy legalábbis visszautal rá. Nagy krízisének időszakában Bartók sok élményéről, sőt nagy élményéről tudunk. A már említettek mellett jelentős hatással voltak rá különféle műalkotások is. R. Strauss Imigyen szóla Zarathustra című szimfonikus költeménye villámcsapásként érte és szakította ki az alkotói stagnálásból,<sup>13</sup> a Trisztán és Izolda előadása, Dohnányi Beethoven-estje, Murillo Louvre-ban látott nagyobb kompozíciói és jó néhány más élmény pedig egy-egy varázsütést jelent számára.<sup>14</sup> Legsúlyosabb élménye azonban világnézeti, politikai és szerelmi csalódások nyomán kibontakozó fiatalkori egzisztenciális válsága volt.<sup>15</sup> A lét-nemlét frontjára sodródásnak ebben az élményében minden egyéb élménye felizzott és további életében minden átélésére ez nyomta rá bélyegét. Bartók rejteke – mint elsősorban műveiben érezzük – az élményteli élet magabazárkózása volt az élményteliség kettős értelmében: gazdag volt élményben és kiszorított minden átélést, ami nem volt élményszerű.

Bartók élményteli világából mindenekelőtt a semleges, jelentéktelen átélés, az élet egyszerű, szürke, tartalmatlan leélése hiányzott. *A leélés irány nélküli, tájolatlan, mulandó, elsuhanó, eloszló átélés.* Valóban nincs benne több, mint amit a közvetlen átélés magával hoz az aktuális élethelyzetben. Horizontja a közvetlen tárgyszerű reagálás. A történelem megfelelő érzelmi hullámveréssel járnak, a személy válaszokat ad a felvetődő kérdésekre, de nem veti latba magát, nem törődik velük tartósabban, az események nem foglalkoztatják maradandóan. Leélés formájában az átélés lepereg az átélőről, ahogyan elmúlik. Az ember leéli napjait, kritikus életszakaszait és mindennapjait, egész életét – és nem marad semmi.

Bartók világából nemcsak a színvonalatlan, jellegtelen, szürke átélés-forma hiányzott – ami mindig hiányzik, ha a valódi élményeknek kiemelkedő szerep jut –, hanem az átélés két további jellegzetes és gyakran uralkodó formája is nagyon korlátozottan érvényesült. Különösen háttérbe szorult, a külső jelek szerint teljesen hiányzott, a *közvetlen átélésben* való feloldódás. Ezt az átélésformát szubjektíve az élvezet, objektíve az élvezetre szolgáló tárgyak, személyek, helyzetek keresése, előnyben részesítése és kihasználása jellemzi. Ennek a sajátos kettős irányulásnak megfelelően egyaránt nevezhetjük ezt az átélésformát

<sup>10</sup> Uo. 50. o.

<sup>11</sup> *Bartók Béla* (Levelek, fényképek, kéziratok, kották.) Összegejtötte és sajtó alá rendezte Demény János. Magyar Művészeti Tanács, Budapest 1948, 97. o. (A továbbiakban: *Lev. I.*)

<sup>12</sup> Mátrai László, i. m. 60. o.

<sup>13</sup> *Lev. I.* 97. o.

<sup>14</sup> Uo. 57. o.

<sup>15</sup> Vö. Pethő Bertalan: Élmény és mű kapcsolata Bartók világában. *Kortárs* 25 (1981), 460. o.

felélésnek, kiélésnek és neki-élésnek. Az embert az a törekvés vezeti, hogy a maga élvezetére hasznosítsa környezetét, felélje javait. Másfelől tevékenységét nemcsak a felélendő javak előteremtésének szolgálatába állítja, hanem tevékenysége közvetlenül is az élvezet forrása és keresése, vagyis cselekvéseiben kiéli magát. Ha rátalál arra a telérre, ami az életben a fel- és kiélést biztosítja, akkor annak él, hogy azt kiaknázza. Az ember így adja magát valamilyen szenvedélynek, így adja a fejét ivásnak, pénzszerezésnek, evésnek, mulatásnak és az ösztönös-vitális kielégülést biztosító különféle egyéb tevékenységnek. A neki-élés a fel- és kiélés közös mozzanata: az ember „odaadja magát”, „átadja magát” az átélésnek, „ráadja magát” a fel- és kiélésre. A neki-élés a fel- és kiélő átélésforma élettörténeti vonulata. Eredménye nem a közömbös semmi, mint a leélés esetében, hanem az átélésben támadt élettörténeti úr, az élmény negatív állapota, kontrárius ellentéte: az ember kiéli magát, kiéltté válik. Bartókból annyira feltűnően hiányzott a fel- és kiélés szokványosan mindig meglevő mozzanata, hogy mindenki szóvá tette, aki közelebbről ismerte és jellemezte. Nemcsak mértékletes, hanem igénytelen is volt, köznapi értelemben vett szórakozásoknak nem hódolt, minden vonatkozásban puritán volt, a mulatás – az idő, az élet elmulatása – a lehető legtávolabb állott tőle, kártyajátékban sem vett részt, a társaságtól tartózkodott, társaságba kerülve félrehúzódott, begubózott, kivonta magát a közösségben való feloldódásból.<sup>16</sup> Még zenei előadóművészi produkciójából is hiányzott a muzsikálást másoknál rendszerint kísérő öröm – örömszerzés és örömnilyánítás – mozzanata.<sup>17</sup> Ahogyan zenehallgatóként és zeneszerzőként egyaránt megvetéssel elhatárolta magát a könnyűzenétől, az operettől, a cigányzenétől, sőt az őt nagyra becsülő Kacsóh Pongrác János vitézétől is, ugyanúgy hiányzott a szórakoztató tendencia, a kiélés és felélés saját zenéjéből. Elringatás és kielégítés helyett felzaklatott, az aktualitáson és az örömmön mindig túlmutatott.

A *beleélés* egysíkú, de annál intenzívebb volt Bartók életében. Ennek az átélésformának a hatósugara középtávú a rövid úton élvezeti haszonra törő feléléshez, valamint az egyén élettörténeti egészére irányuló élményhez viszonyítva. A belső világ valamilyen tervben körvonalazható tartós törekvésnek és a külső világ valamilyen tartós tevékenységgel, rendszeres munkával elérendő gyarapításának gyújtópontjában elevenedik meg. Tartóssága a törekvésnek és a munkának a tartalmától függ, hasznossága pedig mindig több, mint amennyit maga az átélés nyújt. A beleélés csökken vagy növekszik, csaldódás sorvasztja vagy siker élteti. Eredményessége révén túlmutat önmagán. A beleélés témájának megválasztásában és tárgyának megmunkálásában az érzelmi jellegű motívumok mellett nagy szerepe van a rációnak. A beleélés pszichés egész-minősége, totális átélés-jellegén belül és egyszersmind az átélés körén túlmutatva, a diszkurzív tevékenység révén kapcsolódik ezer szállal – sokkal határozottabban racionális módon, mint a többi átélésforma – az ember élettörténeti egészéhez. A beleélésnek ebben az értelmében mondjuk, hogy egy színész nemcsak átéli szerepét, hanem beleéli magát szerepébe. Nemcsak érzi és megfelelő emocionális reakciókkal kíséri a ráosztott szerepet, hanem viselkedésének és viszonyulási módjainak eszköztárából ésszerűen, szerepére találóan tud válogatni. Amit a

<sup>16</sup> Gyárfás Gyözőné: Adatok Bartók Béla életútjához, személyes emlékek alapján. *Egri Pedagógiai Főiskola Füzetei* 239, Különlenyomat az Egri Pedagógiai Főiskola Évkönyvének VII. kötetéből. Eger 1961, 661. o.

<sup>17</sup> Balogh Ernő: Milyen tanár volt Bartók Béla. *Muzsika* 1 (1958), 10, 9–10. o.

szerep megformálásának nevezünk, nemcsak a színészi munkára, hanem a szociális szerepekre gondolva is, az már nem egyszerűen átélésnek, hanem beleélésnek a kérdése. A beleélés folyamata nem múltó jelenség az ember életében, mint az egyszerű átélés, vagy többnyire a fel- és kiélés is, hanem megváltoztatja az embert. A beleéléssel játszott szerep annyira beleivódhat az emberbe, hogy a szociális szerepek levetkezése, cseréje gyakran nagy megpróbáltatást jelent, vagy pedig már kivihetetlen: a beleélés magával sodorta és átformálta az embert. Mindez persze nem történik élvezetmentesen. A beleélés mindig jelent bizonyos aktuális kielégülést is. Ennyiben általában velejár a ki- és felélésnek többé-kevésbé hangsúlyozott mozzanata, a „nekiélésről” pedig csak az átélés pontos formájának meghatározása alapján dönthető el biztosan, hogy ennek élettörténeti vonulata a fel- és kiélés, vagy pedig a beleélés vonatkozási rendszerében keletkezik-e.

Bartók a munkájába élte bele magát. Egyik levelében maga említette, hogy a népzene-tudomány munkája úgy belerágódott, mint dohányosba a nikotinélvezet szenvedélye és már nem tudna többé meglenni e munka nélkül.<sup>18</sup> Nem tudott „kétfelé dolgozni”,<sup>19</sup> a munkát nem szerette „keverni”, ha belefogott valamibe, akkor „csak annak élt”.<sup>20</sup> Bartók esetében a szokásosnál sokkal erősebb és többértű volt a beleélést átszövő és az élettörténeti egészhez kapcsoló diszkurzív háló. Pontossága, alaposága, rendszeressége, lelkiismeretessége, magas igény szintje éppúgy ezt jelzi, mint tevékenységi területeinek gondos, megismerési és szellemi hasznossági célok szerinti megválogatása és egész napot kitöltő, fáradhatatlanul végzett munkája. Népzene-tudomány és zeneszerzés nem csupán a szigorú következetességgel fenntartott diszkurzív tevékenység egymást kiegészítő területe volt,<sup>21</sup> hanem egyik beleélésből kikapcsolódást is jelentett a másik. A fel- és kiélés mozzanatát ezen a két fő területén alig tudjuk kimutatni, még leginkább gyűjtőszenvé-lyében<sup>22</sup> fedezhetjük fel. Gyűjtőszenvé-lyét egyébként ugyanaz a racionális fegyelem és tudományos rendszeresség tartotta kordában, ami tudományos és zeneszerzői tevékenysé-geben is jellemezte. Beleélésének egysíkú volta nemcsak témáinak, tárgyainak szűkösségéből adódott, hanem legalább ilyen mértékben a beleélés logikus szigorából. Egysíkú, de annál intenzívebb beleéléséből a fel- és kiélés mozzanataival együtt az érzelmi megnyilatkozások, a metakommunikációs érintkezési módok, a hétköznapi apró ügyes-bajos dolgai, a gyakorlatias törekvések is kimaradtak. Mindennapos érintkezésében és munkájában visszafogott lelki érzelmei csak falusi gyűjtőútjainak anonim szituációiban, a tárgyilagos távolság és a racionális kontroll megőrzésével színezték beleélését.<sup>23</sup> Végtelenen tárgyias és racionális beleélése viszont sokkal határozottabban mutatott önmagán túlra, mint a beleélés általában. Hitelét az élmény adta, amire utalt, amin munkált. Magát a beleélést Bartók nem tartotta

<sup>18</sup> Idézi Ziegler Márta: Tizenhárom esztendő. *Igaz szó* 18 (1970), 343–348. o. (346. o.).

<sup>19</sup> *Bartók Béla levelei*. Szerkesztette Demény János. Zeneműkiadó, Budapest 1976, 708. o. (A továbbiakban: *Blev.*)

<sup>20</sup> Kosztolányi Dezső: Bartók Béla. *Pesti Hírlap*, 1925. május 31. Idézi Demény János: Bartók Béla megjelenése az európai zeneéletben (1914–1926). Szabolcsi B. és Bartha D. (Szerk.): *Zenatudományi Tanulmányok VII*, Akadémiai, Budapest 1959, 5–425. o. (347. o.)

<sup>21</sup> Vö. Pethő Bertalan: Zenében bujdosó. Tudatosság és spontaneitás kapcsolata Bartók világában. *Jelenkor* 23 (1980), 355. o.

<sup>22</sup> Kodály Zoltán: *Visszatekintés. Összegyűjtött írások, beszédek, nyilatkozatok*. II, Zeneműkiadó, Budapest 1964, 445. o.

<sup>23</sup> Vö. Pethő Bertalan: Bartók természetfelfogásáról. *Somogy* 8 (1980), 45–46.

sokra, bár ő azután igazán beleélte magát választott területeibe. Az élet alkalmi munkásként<sup>24</sup> végezve feladatát csupán egy munkájába vegyülő keserű csepről beszélt. Beleélése folyamatában az eredmény volt fontos számára, beleélése a túl-élés, az átélés szféráján túlra lendülés mozzanata volt.

## ÉLETFORMÁK

Az átélés formái az ember társadalmi-történelmi viszonylatban kialakuló életformáinak egyéni alapját képezik. Nem szubjektív alapot mondunk, mert már az átélés formái is a szubjektivitás és az objektivitás dialektikus egységét jelzik. Az átélésformák objektív alkotója azonban még csak a környezet, az ember élettere, amiben a társadalmi meghatározottságok közvetve, a környezeti adottságokban konkretizálódva érvényesülnek. Az életformák viszont az embernek, mint társadalmi-történelmi lénynak, nem mint csupán környezeti lénynak jellemzői. *Az életformák a kollektív történelmi-társadalmi tényezők és az átélésformában megragadható egyéni tényezők összjátékában keletkeznek, szerveződnek.*

Az életformák valamilyen feltétlen érvényű eszméhez való viszonyuk szerint különböznek egymástól. Eszmének valamilyen közösségi hitelű, tökéletesnek látszó, kíváncsú dolgot vagy állapotot megjelölő képzetet vagy fogalmat nevezünk. Az eszme nem reális, nem felmutatható, megmutatható valami, ezért közvetlen létezése szükségszerűen szubjektív, képzeti, ill. fogalmi. Másfelől viszont az embernek, mint közösségi lénynak, zoón politikonnak az eszméi eredendően közösségi érvényűek, ezért közvetve kettős értelemben is objektívak: közösségben keletkeznek és élnek, tételezésük, megvalósításuk, ill. a megvalósításukra való törekvés pedig csakis társadalmi lehet. Közösségi-társadalmi jellegét hangsúlyozva mondjuk, hogy az eszmét a valóságosban kell keresni.<sup>25</sup> Az eszme eredendő egységet alkotó szubjektív és objektív mozzanatai az eszményben polarizálódva, ugyanakkor egymásra vonatkozásukat még kifejezettebben mutatva jelentkeznek. *Az eszményben személyes hangsúllyal, feltétlen vonzerővel és többé-kevésbé képszerűen elevenedik meg az eszme, mint tökéletes vég- és csúcspont, ami felé törekedni kell.* Magyarul találóan sokszor eszményképről beszélünk, egyszerre adva nyomatékot a szubjektív, képi jellegnek és a képi mivoltában hatékony objektív valaminek, ami vonzókörében tart bennünket, ami felé tartanunk kell. A tudományos nyelvben az ideáltípus és az ideálnorma terminusában fejeződik ki erősen ez a kettősség. Az életformák tárgyalásakor a megbeszélt értelemben használjuk az eszme és az eszmény kifejezést, összhangban Bartók szóhasználatával („ideális cél”,<sup>26</sup> „eszme”, „vezéreszmém”<sup>27</sup>).

Az eszme teljes, vagy legalábbis döntő, túlsúlyos hatékonysága az ideális életformát jellemzi. Az „ideális életforma” megnevezésének éppúgy kettős értelme van, mint magá-

<sup>24</sup> *Bartók Béla levelei* (Az utolsó két év gyűjtése). Összegegyűjtötte és sajtó alá rendezte Demény János. Művelt Nép, Budapest 1951, 165. o. (A továbbiakban: *Lev. II.*)

<sup>25</sup> Marx levele apjához. 1837. november 10-én. *MEM 40*, Kossuth, Budapest 1980, 9. o. (MEGA<sup>1</sup> I, 1/2, 218. o.)

<sup>26</sup> *Lev. I.* 43. o.

<sup>27</sup> *Bartók Béla levelei*. Szerkeszti Demény János. III, Magyar, román, szlovák dokumentumok. Zeneműkiadó, Budapest 1955, 197. o. (A továbbiakban: *Lev. III.*)

nak az eszmének. Egyik értelemben az élet eszmei beteljesedését jelenti, ami példaképszerűen állhat az emberek előtt. Az ilyen értelemben vett életforma éppúgy irreális, mint maga az eszme, mert a valóság talajáról nézve „csak” eszménykép, egy már lezárult, már nem közvetlenül valós élet jellemzője. Másik értelemben az ideális életforma az eszme vonzásának jegyében élt életet jelenti. Az eszme hatékonyságának teljessége ebben az esetben nem az eszme beteljesedésére utal, hanem az ideális vonzás teljességgel vagy túlsúllyal meghatározó szerepére. *Van* eszme, aminek jegyében él az ember, és az életvitel az eszmei törekvésnek van alárendelve. Az ily módon értelmezett ideális életforma reális, mert az eszmei mozzanat tényleg meghatározó érvényű az egész további életvitelre.

Az ideális életforma realizálása bensőleg ellentmondásos. Az irreális eszme reális tételezésének és hatékonyságának ellentmondásossága jelenik meg benne. Ez a benső ellentmondás valamennyi életforma sajátja, mert az életformák az eszméhez való viszonyuk szerint különböznek egymástól. Legkifejezettebb és legnyilvánvalóbb a benső ellentmondásosság az ideális életforma esetében, mert az eszmei vonatkozás itt elsődleges és uralkodó. A benső ellentmondásosság több összefüggésben jelentkezik. Az átélésformákhoz viszonyítva, amik az életformák egyéni alapjai, az ellentmondásosság mindenekelőtt a transzcendenciának, az adott valóságon való túlmenetelnek a mozzanatában mutatkozik. Az ideális életforma azáltal ideális, hogy önmaga valóságát meghaladja az eszmére vonatkozásban, és azáltal tényleges életforma, hogy a transzcendenciának ezt a mozzanatát önmaga immanenciájában fogja fel. Az átélésformákban a transzcendencia hiányzik, ennél fogva immanencia sincs, hanem az átélés közvetlen egyéni szubsztancia. Az élmény, beleélés, felélés vagy akármilyen egyszerű átélés annyira eredendően valóságos, hogy kérdésessége, meghaladása, csalókasága, érvénytelensége fel sem merül. Az átélés fajtái magától értetődő tények, faktikusok. Az életformák fakticitása viszont mindig kérdéses, mindig az ellentétei és/vagy túlhaladása által ellenpontozott és viszonylagos.

Az életforma meghatározott társadalmi mozgástérben való tevékenykedést jelent. Az ideális életformájú ember társadalmi mozgásterének határait eszméje tűzi ki. A mozgástér vonatkozásában az életforma benső ellentmondásossága a konkrét és absztrakt mozgástér ellentétében mutatkozik. Az ideális életforma konkrét mozgásterére nagyon szűk, absztrakt mozgásterére pedig rendkívül tág. A vallásos eszme jegyében élő szentnek, vagy Apollón jósnőjének legfőbb gondja a túlvilági hatalommal fenntartott viszony ápolása volt. Egyéb szükségleteiről csak annyiban gondoskodott és az emberekkel is csak annyiban érintkezett, amennyiben ezt a transzcendens viszony megkívánta. Absztrakt mozgásterére viszont minden határon túl terjedt, a végtelen felé tágult. Szűkös valósága a beteljesült boldogság ígéretét hordozta és szinte már a beteljesült boldogság letéteményesének tűnt. Társadalmilag az absztrakt mozgástér tartománya az azonos eszme vonzásában élők közössége volt, az a közösség, amelyik osztotta az ideális életformájú ember hitét és amelyik az ő közvetítésével részesült, ill. részesülni remélt a túlvilági hatalom kegyében, a transzcendencia vigaszában. A szekularizált, evilági eszmével jellemzett ideális életformák konkrét és absztrakt mozgásterére hasonlóképpen van megosztva. Az az ember, aki az eszmének szentelte magát, ennek áldozza életét, megkülönböztetett, kiválasztott személy lesz, a megkülönböztettség pozitív és negatív előjelű, vele szembeni ambivalens attitűdökben is kifejeződő szociális stigmáit hordozza. Elmélyedése és túlra-mutatása mindenképpen erősen beszűkíti tényleges tevékenységi körét, ha viszont eszméjének közösségi hitele és érvénye van, akkor absztrakt mozgásterére azáltal konkretizálódik, hogy eszméjét társa-

dalmilag befogadják és kamatoztatják. Ily módon a befogadott eszmék anyagi erővé válhatnak és az ideális életforma absztrakt mozgástere társadalmi megmozdulás, mozgalom, forradalom stb. mozgásterévé konkretizálódhat. Ezzel a dialektikus átcsapással az egyéni személyes környezetre korlátozódó életforma társadalmi létezésé (l. alább) válik, szilárd határai fellazulnak, és a társadalmi gyakorlaton, történelmi változásokon múlik, hogy miként rögzülnek meg ismét.

Végletesen tiszta életformával ritkán találkozunk. Az életformák egyes típusait többnyire egy bizonyos életforma uralma és egy vagy egynéhány életforma alárendelt, kiegészítő, komplementer jelenléte jellemzi. Az életformák komplex minősége az átélésformákhoz való affinitásban is megmutatkozik. Az ideális életforma átélése mindenkéltől élmény. Szentek és megszállottak esetleg egész életüket az eszme élményének izzásában élhetik. Sokkal gyakoribb, hogy az élmény feszültsége átmenetileg csökken és jut hely konkrét célok kidolgozásának és követésének, az élet apró örömeinek, élvezeteinek is. A szekularizált eszmék jegyében kialakult ideális életformához szükségszerűen hozzátartozik bizonyos beleélés. Már az utópisták szükségét érezték annak, hogy eszméjüket a kor tudományának színvonalán dolgozzák ki és a megvalósításra is javaslatokat tegyenek, művészi megszállottság pedig mit sem ér technikai ismeretek elsajátítása és az alkotófolyamat céltudatos irányítása nélkül.

Bartók életformája egyértelműen és végletesen ideális volt. Serdülő korában, még buzgó katolikus lévén, mélyenérző szívének „roppantul fáj” az egyház tekintélyének mindenféle csorbítása.<sup>28</sup> Mikor vallásos hitét elvesztette, épp ilyen hévvel vallotta életcéljának a magyar nemzet és magyar haza javának szolgálatát.<sup>29</sup> Miután a polgári nemzeti ideológiából kiábrándult, új szentháromságért, a Természetért, a Művészetért és a Tudományért lelkesedett.<sup>30</sup> Nagy krízise után keveset hallunk ideális elkötelezettségéről, néhány megnyilatkozása azonban jelzi, hogy életformájának kívülről megfigyelhető ideális jellegét mindvégig az eszmei vonzás tudata<sup>31</sup> tartotta fenn, ill. erősítette. A népek testvérré válásának eszméjéről azt írta ötvenéves korában, hogy azóta él ennek jegyében, mióta zeneszerzőként magára talált, vagyis éppen nagy válsága óta.<sup>32</sup> Tudományos munkásságában és szociális viszonyulásaiban egyaránt a legtökéletesebb, legfeddhetetlenebb megoldást kereste akkor is, ha emiatt „szegény idealistának”<sup>33</sup> kellett tartania magát. Idős korában halvány panteisztikus színezetet nyer ideális vonzódása. Egyik leveléből megtudjuk, hogy van választott vallása,<sup>34</sup> és adagio religioso jelzéssel látja el egyik legbensőségesebb vallomását, a III. zongoraverseny lassú tételét.

Bartók eszméinek elvesztése dacára tartotta fenn ideális életformáját. Miután nagy válsága idején, a polgári nemzeti ideológiából kiábrándulván, a természetnek, a művészetnek és a tudománynak esküdött föl, sorra csatlakozott mind a művészi, mind a tudományos tevékenységhez fűződő reményeiben. Voltaképpen már azt a levelét is a teljes

<sup>28</sup> Lev. II. 72. o.

<sup>29</sup> Lev. I. 43. o.

<sup>30</sup> Lev. II. 77. o.

<sup>31</sup> Blev. 145. o.

<sup>32</sup> Lev. III. 197. o.

<sup>33</sup> Szöllősy A. (összegyűjtötte és sajtó alá rendezte): *Bartók Béla válogatott írásai*. 183. o. (A továbbiakban: *Bvál.*)

<sup>34</sup> Lev. II. 171., 183. o.

rezignáció hangnemében írta, amiben ezért a szentháromságért lelkesedett. Az emberi, földi és egyáltalán mindenféle létcél értelmetlenségének mégis-vállalása és a végtelenben való jeltelen elsüllyedés lesújtó tudatával dacoló „életkedv, azaz erős érdeklődés a létező Mindenség” iránt indította csupán arra a belátásra, hogy ha mégis keresztet vetne, akkor ezért a szentháromságért lelkesedne.<sup>35</sup> Következő néhány életében azután visszahúzódtott még a nyilvános zenei léttől is, művészetével teljesen magába vonult, a népzene iránti érdeklődéséről pedig – amit látszólag tudományos ambíció motivált élete végéig – lezárt tényként közli, hogy nem tudományos kíváncsiság fűti. Maradt számára – a megmászhatatlanba beletörődve, de nem belenyugodva<sup>36</sup> – a természet, az iszonytató embertelennek és az ősi emberinek fluktuáló ellentéte, a Cantata profana tanúsága szerint mint kívülrekedés minden emberin és egyszersmind visszavezetés ígérete egy eszmei más-világba. Bartók ideálisra korlátozott életformát élt, aminek értelmezése már nem az életformák, hanem a létformák vizsgálatára tartozik.

Mielőtt azonban Bartók létformájával foglalkoznánk, a többi életformához való viszonyát kell még tisztáznunk, majd tudatformáját kell vizsgálnunk. Az ideális mellett három további főbb életformát különböztetünk meg. A *vitetés* életformájában nem látszik az eszme. Az ember sodródik anélkül, hogy fogalma vagy képe lenne arról, ami sodorja, amivel és ami felé sodródik. A vitetés életformája úgy úszik a társadalmi folyamat felszínén, mint hab a vízen. Tartalma nincs és jeltelenül tűnik el, ha szétpattan. Transzcendenciája nem a sajátja, hanem csupán juttatott. Mindazonáltal nem tisztán immanens, mert a környezet fejlődése, eszméi, túllépései akkor is kontrasztba állítják az embert önmagával, ha ezekben nem működik közre az ember. Társadalmi mozgástere szűk és konkrét. Absztrakt társadalmi mozgástere csak annyiban van, amennyiben a társadalmi haladás során közösségi gondoskodást igényel. A társadalmi munkamegosztásban passzív. A vitetés életformájában élő ember sodródik az eszme által vezetett társadalmi mozgalmakban, de nem válik igazi partnerré. Az ideális életforma absztrakt társadalmi mozgástérének képzésében nem vesz részt, az eszmék akkor sem fogannak meg benne, ha ilyen megmozdulás uszályába kerül. Az átélés formái közül elsősorban a leéléshez és a feléléshez van affinitása. A vitetés életformáját a társadalom ideális vonatkozásaiból való kirekedés jellemzi. Ez az életforma az ideális életforma negatívuma egy olyan társadalmi közegben, amelyeknek szerveződése az eszméhez való viszony szerint történik.

Két másik életformában a boldogulás tendenciája uralkodik. A vitetés életformájában az adott és a kívánatos állapot nem különül el egymástól olyan élesen és nem körvonalazódik annyira határozottan, hogy a kívánt állapot elérésének törekvése, az előrehaladó mozgás határozná meg az életformát. Az ideális életformában viszont az eszme vonzása annyira erős és kizárólagos, hogy az ember tulajdonképpen a boldogulás áramában él anélkül, hogy a boldogulás tendenciája valami ettől különböző tendenciától megkülönböztethető és ily módon megragadható lenne. A vitetés életformájában az eszme hiánya, az ideális életformában az eszme uralma miatt nem jelenik meg a boldogulás mint külön közvetítő folyamat az eszme felé. Társadalmi összefüggésben viszont, a többi életformával kölcsönhatásban és összehasonlítva, a vitetés életformáját az esetleges boldogulás, az ideális életformát pedig a feltétlen boldogulás jellemzi. A közvetlen és a közvetett

<sup>35</sup> Uo. 77. o.

<sup>36</sup> Blev. 643. o.

boldogulás életformája mintegy e két véglet között helyezkedik el. Az adott és a kívánt eszmei állapot közötti különbözőség mindkét életformában határozottan megjelenik, és az eszmei állapot felé való törekvés jellemző mindkettőre, a megvalósítás módja, értelme és eszközei azonban lényegesen eltérnek egymástól e két életformában.

A közvetlen boldogulás életformájában a késleltetés nélküli kielégülés és beteljesülés stratégiája érvényesül. Az eszme teljességgel nekünkvalóként jelenik meg, olyasvalamént, aminek nagyszerűsége nem tűr távolságot, elérése nem tűr halogatást. A tökéletes állapot kieszközlésének folyamata a lehető legkisebbre csökken és háttérbe szorul a tökéletes állapotban való elmerülés mögött. Az eszmény minőségét ez a stratégia több vonatkozásban megváltoztatja és magát az eszméhez való viszonyt, az életforma jellemző mozzanatát is sajátosan alakítja. A tökéletes állapot megélése mindenképpen az érzékek valamilyen elzsongításával, az érzékek éhségének és a továbbkésztetésnek a megszűnésével jár. Ezért a közvetlen boldogulásnak akkor is határozottan érzéki színezete van, ha egy bizonyos tökéletes állapotot a gondtalan szemlélődésben vagy hiánytalan lelki békében áll. Az ideális életformában előforduló révült elmélyedéssel, unio mystica-szerű élménnyel szemben sokkal inkább az érzékek jóllakatása, a ki- és felélés átélésformájához való csatlakozás jellemző, mint az érzékek elsüllyedése vagy szublimációja egy lényege szerint szellemi élményben. A közvetlen boldogulás protenzív, előrehajtó mozzanata, újból és újból történő kiharcolása és megerősítése belső ellentétet képez az időnként, szakaszosan elért feloldódással. Ebben az ellentétben az immanencia és transzcendencia valamennyi életformára jellemző belső ellentéte hangsúlyozottan jelenik meg, de az ideális életformához képest fordított, pontosabban változó előjellel. Az ideális életformában az eszmei mozzanat az eszmére irányulás feszültségében él legelevenebben. A közvetlen boldogulás életformájában viszont a protenzív mozzanat értéke lefokozódik az elért tökéletes állapottal szemben. Így az immanencia válik az idealitás letéteményesévé, a transzcendencia pedig többnyire és elsősorban az immanens ideális állapotból való kikerülésnek, az ettől való távolságnak a mozzanatává minősül. Ha a közvetlen boldogulás életformájában élő ember közvetítésre kényszerül, akkor ennek a közvetítésnek ismét megvan az idealitás felé mutató értéke, a tényleges beteljesülések azonban még ebben az összefüggésben is minimálisra csökkentik a transzcendencia értékét. Az immanencia, mint az idealitás letéteményese, a testies boldogulás életformájában lepleződik le. A kábítószerekkel elért testies boldogulásban az érzékek, a saját test az idealitás utolsó tőkéje, aminek felemészése még elővárázsolhatja rövid időre a tökéletes állapotot.<sup>37</sup>

Testies boldogulás formájában már kifejezetten az eszmény pótlékával éri be az ember az elérhetetlen vagy végérvényesen eltűnt eszme helyett. A megélt beteljesülések elaprózzák a teljességét, az ember leadja az igényeit a siker érdekében. Átélt idealitás és közvetítés rövidzárlatában a társadalmi szerepek járulékosakká válnak, amiket elvi kötelezettség nélkül cserélhet vagy akár le is vetkőzhet az ember. A közvetlen boldogulás életformájában élő ember a társadalom és önmaga haszonélvezője. Modellszerűen a pszichoanalízis emberképe találó rá: Én-működései az ösztönök kielégítésének kifinomult szervei, világa pedig mint örömforrás jön számításba. Beleélése, diszkurzív tevékenysége, szerepvállalása, társadalmi tevékenysége, esetleg ideális életformához csapódása – bármennyire jelentősnek látszik és kiterjedt is a többi életformával mutatkozó átfedés – a

<sup>37</sup> Pethő Bertalan: Drog-fogyasztó szubkultúra és aranykor-mítosz. *Világosság* 20 (1979), 58–62. o.

késleltetés nélküli kielégülés stratégiájának kényszerűen, külső körülmények hatására késleltető mozzanata csupán.

A *közvetett boldogulás* életformáját az eszmei vonatkozásban munkált és munkálandó környezeti és egyéni adottságok határozzák meg. Az eszme iránti vonzalom itt nem annyira élmény, hanem sokkal inkább tudatos vállalás, a beleélés végső motívuma. A konkrét mozgástér nagyon tág, szinte az egész adott világ, aminek horizontján azonban ott pislákol az elvont eszmei mozzanat. A transzcendálás a meglevő lehetőségekhez igazodik, célszerű gyakorlati tevékenységben, munkában konkretizálódik. Ily módon a transzcendálás folyamatosan gazdagítja az immanenciát. Nem uralkodik el sem az ideális, sem a közvetlen boldogulás véglete, hanem mértékletesség jellemző. Az adott valóságot megvalósítható tervek kidolgozása alapján, elérhető célokon munkálkodva gazdagítják. A fejlődés számára nyitott immanencia és a meglevő gazdagítását szolgáló transzcendencia dialektikus egységben szerveződik. Az érzéki és eszmei mozzanatok eszközök létesítésében és használatában alkotnak új, ebben az életformában eredendőnek mutakozó egységet.

Az ember, mint eszközkészítő és használó lény, ebben az életformában halad a kiteljesedés felé. Eszközei mind tökéletesebbek, mind számosabbak. Végső soron az eszme kieszközlése vezérli ezt a folyamatot, az ember azonban gyakran úgy elvész dolgaiban és tennivalóiban, hogy csak külön erőfeszítéssel tudatosítja szakadatlan, egyre magasabb szinten szervezett közvetítő tevékenységének értelmét. Ahogyan a közvetlenség életformájának a testies létezészt felemészítő boldogulás, az ideális életformának pedig az elvont lebegés a saját túlzása, úgy a közvetítés életformájában a közvetítésben való megrekedés jelenti az életforma végletes túlzását, amiben az eszmei mozzanat már csak külső, járulékos tényező. Mindig eleven viszont, még a túlzó formában is, az emberek egymásrautaltsága. A közvetítés közösségben valósul meg, boldogulásról csak egymás boldogítása révén lehet szó. A társadalmi munkamegosztásban termelő és szervező funkciót töltenek be a közvetítés életformájában élő emberek. A társadalmi létezés újratermelését ez az életforma biztosítja. A társadalmi létezés megalapozásának szempontjából a közvetítés életformája valamennyi életforma vonatkozási központja és az életformáknak a társadalmi létezés formáiba való átmenetét jelzi.

A főbb életformák áttekintése után még határozottabban kirajzolódik Bartók sajátosan ideális életformája, az elvesztett idealitás életformája. Az uralkodó életforma olyan jellemző életstílus, aminek egyéni veretét részben a többi életformával való átfedés, a fő életformától idegen életstílus-elemek adják. Bartók életformájának nincs meg ez a stíláris többrétűsége. Életformája rendkívül szűk mozgássávban érintkezik a közvetítő és még szűkebb mozgássávban a közvetlen boldogulás életformájával. Mikor más országokban nézett „boldogulási lehetőségek” után az első világháborút követően, ezt a kifejezést inkább a boldogtalanság hangnemében használta.<sup>38</sup> A köznapi tevékenységgel szembeni közömbössége gyakorlatilag fatalizmusba, mégpedig a biztosan kedvezőtlen eseményeket „váró” keserű fatalizmusba torkollott. Különösen kíváncsi volt idején adott hangot ennek a fatalizmusnak. „Lefelé visz az útja mindannyiunknak, a legnagyobb bizonyossággal”,<sup>39</sup> „de nem tehetünk semmit; egyáltalán nem kérdéses: így kell lennie, mert így kell

<sup>38</sup> Lev. I. 93. o.

<sup>39</sup> Lev. II. 150. o.

lennie”.<sup>40</sup> Beleélésének szigorú rendszeressége nem a közvetítés életformájának kialakításához járult hozzá, hanem amúgy is bensőleg ellentétes ideális életformájának gyötrelmét fokozta. A zongoratanítástól megszabadult, amint tehetette. Mikor még tanított, mindig panaszkodott miatta és kivándorlása után egyik réme volt, hogy ismét tanítania kell. Másik fő közvetítő tevékenységében, a népzene kutatásban, a közvetítés mozzanata volt szubjektíve a legkevésbé lényeges; voltaképpen alkalmi munkának tekintette. Még kevésbé törekedett közvetlen boldogulásra, ennek egyes formáit – mint pl. az alkoholfogyasztást, táncot, intim hangulatot – egyenesen kerülte. Közvetlen helyzetekben kívülállónak, elvonatkozónak, másra-irányulónak mutatkozott. Sikereit nem aratta le. Fel- és kiélés helyett, aktuális örömforrások kihasználása helyett a múltból merített és a jövőben keresett. „A jelenben csak annak örült, ami a múltra emlékeztette, de ezek a csalóka tünemények azonnal szétfoszlottak a jelen valóságának hideg érintésétől.”<sup>41</sup>

## TUDATFORMÁK

Az embernek mint történelmi-társadalmi lénynek a tudata tudatformákban létezik. A tudat mindenekelőtt az egyén tudata. Az egyéni tudatnak élettani, pszichológiai, fenomenológiai, antropológiai és történelmi-társadalmi vonatkozásban meghatározható széles skálája van. A fiziológiailag ép tudat éber, világos és rendezett, pszichológiai tudatos és tudattalan tudatmódok összjátékában eleven, fenomenológiai pedig, mint megjelenített jelenlétet, reflexív (önmagát tükröző, öntudattá fejlődő) és intencionális (külvilágot tükröző, tárgy tudattá fejlődő) mozzanatok egysége jellemzi. Az egyéni tudat a saját élettörténet és ezzel kölcsönhatásban a társadalmi környezet és a történelem egyre szélesebb és mélyebb régióinak átfogásával szerveződik a gyakorlat során társadalmi tudat letéteményesévé és munkálójává. Az átélésformák tudatában a személyes élettörténet és környezet, az életformák tudatában pedig az egyén-közösség viszonylatában értelmezett legfőbb érték és cél tematizálódik. Az átélésformák és életformák tudatai az embernek mint történelmi-társadalmi lénynek a sajátos tudatszintjei. Ezek a társadalmi tudatszintek azt mutatják, hogy miképpen él az ember történelmében és társadalmában. Tartalmuk, spektrumuk, tematizáltságuk jellemző. Inkább „kísérik” az átélésformákat és életformákat, mintsem aktívan alakítják.

Átélesei feldolgozójává és életformájának alakítójává történelmi-társadalmi vonatkozási rendszerben szerveződő tudatában válik az ember. Ez a horizont azt jelenti, hogy már nem csupán „benne él” történelmi társadalmában, hanem gyakorlatával munkálja ezt a társadalmat. A történelmi-társadalmi horizonton szerveződő tudatnak a társadalmi ismeret, elmélet és gyakorlat a saját vonatkozási rendszere. A társadalmi jelentőségű, meggondolt, célszerű, tervszerű, esetleg csak az átélés aktivumaként mutatkozó, vagy az életforma kialakítása és fenntartása érdekében folytatott társadalmi gyakorlat kereteit és lehetőségeit – a szubjektíve szabadon döntő, átélő és életformát építő egyén mozgásterét – maguk a történelmi-társadalmi tényezők határozzák meg. Tudatformákról ennek a meg-

<sup>40</sup> Uo. 154. o.

<sup>41</sup> Fassett Agátha: *Bartók amerikai évei*. Ford. Gombos Imre. Zeneműkiadó, Budapest 1960 (első angol kiadás: 1958), 172. o. (A továbbiakban: Fassett)

határozottságnak az értelmében beszélünk. A szubjektív feltételei szerint egyre magasabb szinten szerveződő tudat a társadalmi gyakorlat vonatkozási rendszerében határozódik meg objektíve. Pszichológiai vonatkozásban a tudat még elsősorban szubjektív (miután objektív élettani alapokon jelenik egyáltalán meg), az erkölcs, a vallás, a filozófia és a különféle ideológiai képződmények viszont már elsősorban a társadalmi valóság talaján és ezzel kölcsönhatásban keletkeznek, bár viszonylag önálló játéktérük egyre szélesebbé válik a történelem során. A tudatformák önállóságának látszatát<sup>42</sup> az egyén társadalmi gyakorlatának tudatos irányítása és ellenőrzése adja. A maga társadalmi-történelmi keretei között kialakított társadalmi ismereteiben, elméletében és főként gyakorlatában spontán magabiztos az ember, tudatát magától értetődően helyesnek tartja. A társadalmi ismeret, elmélet és gyakorlat vonatkozásában szerveződő tudat *saját* objektív meghatározottsága, formáltsága csak külső vonatkozási rendszerből észlelhető. A tudatformák objektív történelmi képződmények, egyik a másik számára szilárd vonatkozási rendszert képez. Felismerésük és leírásuk történelmi összefüggésben, egy bizonyos fejlettségű történelmi-társadalmi adottság szilárd talaján állva, egy meghaladandó tudatforma kritikájaként lehetséges. Megragadásuknak ez a kettős feltétele találkozott első pontos leírásuk alkalmával, a történelmi materializmus megalkotásakor, a fejlett kapitalizmus szocialista perspektívában történő bírálatában.

A történelmi és társadalmi feltételezettségű és hatásterű tudatban a történelmi-társadalmi reprodukció tükrözése, az erre vonatkozó ismeretek szervezettsége és társadalmi gyakorlatként való összegeződése képez formai mozzanatot. Az ily módon formálódó tudat a társadalomban élő emberek – elvontan a társadalmi létezés – tudata, az embernek, mint nembeli lénynek a tudata.<sup>43</sup>

A tudat ebben a formában emelkedik ki a szubjektív partikularitásból és válik az ember, a homo sapiens tulajdonképpeni jellemzőjévé, az emberiség létezésének szervező központjává. Ez a történelmileg alakuló társadalmi hatásterű tudat eredendően diszkurzív természetű (homo rationalis). Az ember a maga tudatformájában ragadja meg magát, mint a természettől, a külvilágtól elkülönült létezőt, és egyszersmind ebben a tudatformában állítja helyre az objektum-szubjektum egységet a tárgyi világ folyamatos célszerű művelésével, létesítésével (homo socialis et oeconomicus). A történelmi-társadalmi tudatforma ennek megfelelően nem elérvult tudat. Már kivezet a személyes élet tapogatózásainak világából, az ösztönök, érzelmek és kódos benyomások útvesztőjéből, de még a történelmi válságok sem zilálják szét, vagy ha megrendítik is ezek a krízisek, már ismét rátalál a társadalmi-történelmi valósághoz célszerűen alkalmazkodó közösségi érvényű gyakorlatra. Ez a tudatforma az ész birodalma, történelmi alakulása a racionalizmus diadalútjának történelme. A társadalmi gyakorlatot folytató ember számára ez a *racionális tudatforma a természetes központi vonatkozási rendszer* még akkor is, ha személyes adottságoknak megfelelően vagy személyes helyzetekben prediszkurzív, ráció-előttés tudatforma képződik, vagy ha történelmi válságok annyira megrendítik a társadalmi létezést, hogy a pusztá léttel való szembenállás irracionális módon fejeződik ki.

<sup>42</sup> Marx és Engels: A német ideológia. *Marx és Engels Művei* (a továbbiakban: MEM) 3, Kossuth, Budapest 1976, 26. o.

<sup>43</sup> Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. 3. kiadás, Kossuth, Budapest 1977, 101–102. o. (MEM 42.)

A tudatforma társadalmi eredete, egyéni kialakítása és „hordozása”, közösségi érvénye, társadalmi diszciplínákban és intézményekben hatékonyra válása és megrögzülése, valamint történelmi fejlődése dialektikus viszonyban van egymással. Egyén – közösség viszonylatában ennek a bonyolult dialektikus folyamatnak egyik szélső mozzanataként az egyén történelmi-társadalmi tudatformája, másik végleteként a felépítményhez sorolt, intézményesítetten, irányzatként, vagy szokásszerűen megrögzült képletekben megjelenő társadalmi tudatformái vannak előttünk. Az egyéni tudatformák horizontja az objektívalódott különös társadalmi tudatformák összessége. Közös, elvont formai mozzanataikat az képezi, hogy mennyire közelítik meg a konkrét társadalmi tudatformákban való mozgás során a társadalmi tudat határát, mennyire merítik ki maguknak a társadalmi tudatot. Az egyén tudatformája és az objektívalódott társadalmi tudatformák csak akkor esnek egybe, ha az egyén a társadalmi tudatformák határáig hatol.

Az ember tudatformájában válik univerzális természeti lénnyé. Különös mivoltában az általánost képviselve, szubjektuma az emberiség „szubjektumává” teljesezik ki, amivel szemben az objektum már nem a társadalom, hanem a természet,<sup>44</sup> aminek korlátait folytonosan visszaszorítva egyre nagyobb szabad teret nyer magának. Mint Marx részletesen kifejti a Gazdasági-filozófiai kéziratokban, az ember mindenütt a maga inherens mértékét tudja a tárgyra alkalmazni. Egyetemesen termel, nem csupán elsődleges szükségleteinek nyomása alatt, hanem igazában e nyomás alól felszabadulva. Az egész természetet újratermeli és szabadon lép szembe termékével.<sup>45</sup> Az ember nembeli lényként (Gattungswesen), a társadalmi termelésbe és újratermelésbe szervülő munkatevékenysége révén egyetemes és szabad lény.<sup>46</sup> „Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége.”<sup>47</sup> A nembeli lényként egyetemes és szabad ember történelmileg alakul. „Az egyetemesen fejlett egyének, akiknek társadalmi viszonyai saját, közösségi vonatkozásaikként egyben alá vannak vetve a saját közösségi ellenőrzésüknek, nem a természet, hanem a történelem termékei.”<sup>48</sup> Az egyéni és társadalmi tudatforma egyetemességének és szabadságának végső korlátja az ember történelmi fejlettsége által meghatározott korlát. Ezek a végső korlátok azonban a tudatformákban nem tudatosulnak, mert a tudat saját álláspontját képezi az adott történelmi fejlettségi fok, a társadalmi újratermelésének adott szintje és a társadalmi viszonyok adott összessége. Az egyéni tudat a társadalmi tudatformák kínálatának függvényeként, a történelmileg lehetséges társadalmi gyakorlatnak és a történelmi-társadalmi feladatoknak a mozgásterében formálódik. Az egymástól különböző, sőt egymással ellentétes – pl. a különböző osztályérdekeket kifejező, egymás mellett létező – tudatformák létezése nem teszi viszonylagossá a tudatformákat, hanem gyakran éppen ellenkezőleg, az ellentétes tudatformák szembenállása emeli ki alakzataik kontúrjait, növeli pregnanciájukat. A tudatformák sajátos dialektikáját ezért egyetemesség és különösség, szabadság és korlátozottság, történelmi-társadalmi viszonylagosság és belülről tekintve abszolút történelmi-társadalmi hitelesség

<sup>44</sup> Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. Első rész. *MEM 46/I*, Kossuth, Budapest 1972, 13. o.

<sup>45</sup> Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Jelzett kiad., 102. o.

<sup>46</sup> Uo. 99. o.

<sup>47</sup> Marx: Tézisek Feuerbachról. *MEM 3*, Jelzett kiad., 9. o.

<sup>48</sup> Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. Első rész. *MEM 46/I*, Jelzett kiad., 78. o.

jellemzi. A tudatformák tudatosult korlátozottsága a saját szilárd álláspontjáról meghatározható korlátozottságokra, a többi tudatforma korlátozottságának megállapítására szorítkozik.

Egy társadalmi tudatforma transzcendentális horizontját történelmileg kialakult társadalmi eszmék képezik. Az ember boldogságának mibenlétére és boldogulásának stratégiájára vonatkozó eszmék minden társadalomban megvannak és továbbfejlődnek. Egy tudatforma stabilitását és hitelét okilag, feltételegyüttesét tekintve, az alapját képező termelési mód és társadalmi viszonyok, célját, irányulását nézve pedig a társadalmi jelentőségű teleológiai tételezésből adódó, transzcendentális horizontját alkotó eszmék biztosítják. A társadalom történelmileg kialakult, a termelési mód és a társadalmi viszonyok szilárd alapján nyugvó eszméit nem kerülheti el a társadalmi mozgástérben élő ember. Tudatának formáját – a társadalmi tudatformák elsajátításának keretében – ezeknek az eszméknek az elsajátítása adja. A meghatározott tudatformában magára ébredő ember társadalmi boldogulásában ragadja meg magát. Az egyén társadalmi tudatának szerveződését formailag nem egyszerűen az eszmei viszonylat jellemzi, mint az életformákat, hanem a társadalom eszmerendszerében való elmélyedés minősége. Az ember szükségszerűen részt vesz a társadalom újtermelésében, a társadalmi gyakorlatban, és részesül a társadalom eszmevilágában. Egyéni tudatának formája mindenekelőtt társadalmi ismereteinek, elméletének és praxisának sajátos egységbe szerveződésében mutatkozik meg. Az objektívalódott társadalmi tudatformák ebben az általános keretben érvényesülve adják meg az egyéni tudatforma sajátos veretét.

A legkezdetlegesebb egyéni tudatforma a *világérzés*. Az egyén élettapasztalatából, társadalmi ismereteiből szűrődik le és társadalmi gyakorlatát motiválja, de nincs határozottan körvonalazva. Megnevezhető anélkül, hogy megnevezése fogalmi megragadást jelentene, az embernek ilyen vagy olyan „felfogása” van a dolgokról, a világról. A világérzés tagolatlan, homályos, befolyásolható, képlékeny. Hangsúlyozottan szubjektív álláspontot jelent. Erről a szubjektív álláspontról nézve legfőbb támpontja és érve a saját életézés, voltaképpen a széles társadalmi világra vonatkozó érzület. Világfelfogássá konkrét helyzetekben tagolódik, vagy elvont általános elvként, szerencsés esetben életbölcsességgént megfogalmazva válik. Ebben az értelemben szokás mondani, hogy valaki demokratikus vagy humánus érzületű, vagy hogy egyáltalán van saját felfogása a társadalmi gyakorlatnak egy bizonyos vonatkozásáról, vagy nincs. A világérzésben erkölcsi normaként, esetleg pusztán szokásokként élnek bizonyos társadalmi eszmék, ill. bizonyos társadalmi eszmék tagadása észlelhető némelyik szokatlan, erkölcstelen, deviáns attitűdben. Az érzület és egy eszme közötti pozitív vagy negatív kapcsolat külső megfigyelő számára nyilvánvaló – pl. a humánus életézés és a humánus eszméje, vagy a hatalmi megszállottság és a tirannizmus, despotizmus között, – az egyéni tudatformában azonban ez a kapcsolat nem feltétlenül tudatosodik. Kognitív struktúráját és gyakorlatát tekintve alacsony szinten kerül elsajátításra ebben a tudatformában a történelmileg fejlődő társadalmi valóság, pl. az ellentétes felfogások jól megférhetnek egymással anélkül, hogy ütköznének. Társadalmilag, tömegméretekben a közösség egy bizonyos hangoltságaként összegeződik az egyének világérzése és közhangulatként jelenik meg. Amint a közhangulat kialakul, visszahat az egyénekre, magával sodorhatja őket.

A *világsemlélet* orientált tudatforma. Objektíve megalapozott és tudatosan objektív érvényű szubjektív elv szerint szerveződik. A személyes érzület képezi a fedezetét, de a

társadalmi ismeretek és gyakorlat alapján is igazolható. Nincs tételesen kidolgozva, de határozott. Átfogó és diffúz, de egy küszöbön álló döntés vagy egy állásfoglalás viszonylatában szilárd és megfogalmazható. A társadalmi elmélet és gyakorlat iránytűje anélkül, hogy a szemlélet alapján történő tájékozódás egyszersmind szükségszerűen részvételt jelentene, határozott irányú tevékenységet implikálna. Passzívuma nagyobb, mint aktívuma, kérielt formájában inkább képzeti, mint fogalmi: világkép. A társadalom eszméi sokkal nyilvánvalóbbak benne, mint a világérzésben. A világszemlélet olyan elkötelezettség, aminek nem csupán a személyes érzület tartóssága a garanciája, hanem a világ dolgairól kialakult meggyőződés is biztosítékot jelent. Aszerint, hogy mennyire érett a világszemlélet, inkább érzület-jellegű, vagy inkább már világkép. Az előbbire példa az optimista vagy pesszimista világszemlélet, az utóbbira a panteista vagy sztoikus világkép.

A *világnézet* tendenciózusan és következetesen kiépített világszemlélet. Egyéni tudatformaként már egy társadalmi eszméhez való meg gondolt és következetes csatlakozást jelent. Nem csupán elkötelezettségről van szó, hanem a választott út tervszerű végigjárásáról. Ez a tudatforma társadalmi eszmére centrált. Diszkurzíve részletesen, tételesen, elméleti igénnyel kidolgozott, akár a társadalmi tudatformákban készentalált elmélet átvétele történik, akár még lazán körvonalmazott eszme eredeti kidolgozására van szükség. Az ember cselekvéseit társadalmi eszme vezérli, társadalmi gyakorlatát elvi tisztázással alakítja. Míg a világszemlélet gyakran moralisták íásaiban kerül részletes kifejtésre, addig a világnézet filozófiailag megalapozott, ill. megalapozható. Ilyen értelemben beszélünk materialista, idealista, szenzualista, misztikus-vallásos stb. világnézetről. Egy határozott világnézet bizonyos politikai szerepek iránti affinitással is jár, szemben a világszemlélettel, aminek talaján inkább csak közéleti állásfoglalások keletkeznek, közéleti szerep vállalása nélkül.

A tudományosan kidolgozott és társadalmi-történelmi cselekvésmintát implikáló világnézetet ideológiának nevezzük. A társadalmi létezés anyagi, gazdasági alapjai által felvetett konfliktusokat ideológiai formákban tudatosítja és harcolja végig az ember.<sup>49</sup> Az ideológia a társadalom történelmi jelentőségű és távlatú eszméjének céltudatos kidolgozását és megvalósítási tervét jelenti. Az ideológia tudatformája a társadalmi viszonyok és eszmék kritikai vizsgálatának folyamatában alakul ki. A kritikai vizsgálat mércéje a társadalom boldogulása. A világnézet kiépítésében szereplő „meg gondolt csatlakozás” még erősen szubjektív színezete megszűnik. Az „elméleti igény” módszeresen folytatott kutatás alapján igazolt állítások tudományos rendszerbe foglalásának követelményévé fejlődik. Az ideológia által kijelölt út a történelmi fejlődés útja, ami a társadalom előtt nyílik. Az eszme, aminek elérését az ideológia célozza, nem választható meg egyéni tetszés, vagy partikuláris érdek alapján, hanem a társadalom általános érdekét kell kifejeznie, történelmi tendenciát kell képviselnie és/vagy érzékeltetnie. Az ideológia próbaköve a társadalmi gyakorlat. Ha egy ideológia tényleg társadalmi-történelmi jelentőségű, akkor közösségi hitele van, tömegméretben hatva anyagi erővé válik. Az egyes ember számára ezért az ideológia mindig objektív tudatforma, amivel társadalmi valóságként találkozunk. Az egyén ideológiájává egy történelmi szükségszerűség gyanánt felismert társadalmi tudat válik. A társadalmi tudat objektív természete még akkor is egyértelmű az egyén számára, ha kidolgozása személyes teljesítmény, vagyis ha az ideológia egyéni tudatformaként

<sup>49</sup> Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához. Előszó. *MEM 13*, Kossuth, Budapest 1965, 6–7. o.

valószínűleg meg első ízben. Az ideológia történelmi-társadalmi valósága politikai realitásban mutatkozik. Többé vagy kevésbé nyíltan és programszerűen minden ideológia áthatja a politikát (és viszont) és intézményesített formákban válik hatékonnyá. Az eszméhez való viszonyát ez a gyakorlati közvetítés jellemzi: a történelmi beteljesedés elvont ideája ezen idea elérésének társadalmi stratégiája által konkretizálódik.

A tudományos módszerek, a tudományos elméletképzés és a tudomány tárgyának tartományai maguk is éppúgy történelmi természetűek, mint az eszmei kiteljesedésért éppen küzdő társadalom, ezért egy bizonyos ideológia nemcsak történelmi távlatú társadalmi eszméjének minőségét tekintve korszerű és korral változó, hanem elméleti kidolgozásának színvonalát, mikéntjét, formáját tekintve is viseli a kor bélyegét. Az emberi társadalom boldogságának eszméje, a túlvilági beteljesedés, a természeti állapot visszaállítása és az osztály nélküli civilizált társadalom egymástól nagyon eltérő eszméi nem különböznek egymástól annyira, mint ezeknek az eszméknek a korszerű kidolgozásai, megvalósítási módjai, az ideológiák. Tudatos szerkezetének és rejtett struktúrájának egyidejű figyelembevételével az ideológiák háromféle típusát különböztetjük meg. A szűkebb értelemben vett tudományos ideológia az adott kor társadalmának lényeges problémáit ragadja meg a kor tudományának színvonalán és az eszmei közvetítést a felismert történelmi szükségszerűségnek megfelelően, objektív lehetőségekkel számolva dolgozza ki. Ilyen ideológia a tudományos szocializmus, amelyik a kapitalista termelési erők és termelési viszonyok ellentmondásának elemzése alapján a proletariátus osztályérdekét képviselve jelöli ki az új, osztály nélküli társadalom felépítésének útját. Az ideológiának ilyen hangsúlyozottan pozitív értelmezése Lenintől származik,<sup>50</sup> aki a szocializmusért folytatott történelmi harcban felismerte, hogy a tudományos szocializmus eszméi nem érvényesülnek spontán, hanem helyes értelmezésük, terjesztésük és gyakorlati megvalósításuk egyaránt egy élcsapatnak a szervezett, tudatos tevékenységéhez kötött. Ezt az ideológiai vezető szerepet tölti be a párt.

Marx és Engels többnyire hamis tudatként értelmezi az ideológiát, mert az ideológia kérdésével még nem a tudományos szocializmus ideológiájának történelmi érvényesülése szempontjából foglalkoztak, hanem a tudományos szocializmus ideológiájának kritikai kidolgozása során, a történelmi előzményekre utalva foglaltak állást a meghaladandó ideológiák ellen. A hamis ideológiában nem a kor társadalmának lényeges problémái és/vagy nem a kor tudományának színvonalán kerülnek kidolgozásra az eszmei közvetítés érdekében. Az ideológia tulajdonképpen objektív és szubjektív mozgatórugói nem tudatosulnak és nem jönnek számításba az ideológia kiépítésében.<sup>51</sup> Kapitalista társadalomban minden tudatforma a hamis ideológiát képviseli, amelyik a társadalom gazdasági szerkezetének feltárása nélkül keletkezik, jöllehet – esetleg – tartalmazza az adott társadalom megjobbítását. Az ideológia hamis volta a gazdasági alap és a felépítmény tudományos szocializmus pozíciójából kimutatott ellentmondásában lepleződik le.<sup>52</sup> A hamis ideológiában ellepleződik az a tény, hogy az ideológia partikuláris érdeket – kapitalizmusban az

<sup>50</sup> Lenin: Mi a teendő? *Lenin Összes Művei* 6, Második kiadás. Kossuth, Budapest 1964, 36–37. o.; vö. 249.o.

<sup>51</sup> Engels levele F. Mehringhez, 1893. július 14-én. *MEM* 39, Kossuth, Budapest 1979, 93–94. o.

<sup>52</sup> Marx és Engels: A német ideológia. Jeltett kiad., 26. o.; Marx: A politikai gazdaságtan bírálatahoz. Előszó. Jeltett kiad., 6. o.

uralkodó polgári osztály érdekeit – fejezi ki az általános formájában,<sup>53</sup> ez az elleplezés azonban nem tudatos szándék műve. Ha ideológiát tudatos megtévesztés céljából, a különös érdekek elleplezése, a társadalom félrevezetése, a különös érdek kiszolgálása érdekében hoznak létre, akkor mesterséges ideológiáról beszélünk. Ilyen mesterséges ideológia példája a faszizmus, vagy a szocializmuson belül a taktikai lépések ideologizálása.<sup>54</sup> Egy korábbi történelmi kor ideológiája a fejlettebb kor adekvát ideológiájának szempontjából nem hamis és nem mesterséges ideológia – hacsak a hamisság és mesterségeség külön ismérvei fel nem fedezhetők –, hanem fejletlenebb ideológia. Történelmi változások során a fejletlenebb ideológia egyaránt válhat hamis vagy mesterséges ideológiává. A kereszténység ideológiája pl. a kapitalista társadalomban attól függően kerül egyik vagy másik pozícióba, hogy hívők vagy hitetlenek érvényesítik.

Történelmi szituációját, tanultságát és tudatosságát tekintve egyaránt azt várhatnánk, hogy Bartók tudományos világnézetet vallott vagy éppen dolgozott ki magának. Tudatformája mégis csak világszemlélet volt. Miután a vallásos, majd a polgári nemzeti ideológiából kiábrándult, nagy krízise idején olyan kérdésekkel kellett szembenéznie, amelyekkel foglalkozva új világnézetet alakíthatott volna ki magának, vagy korszerű ideológiához találhatott volna utat. A közügyektől azonban annyira elhatárolta magát, hogy meggyőződése, meglátásai nem kerekedhettek ki társadalmi gyakorlatának vezérelveivé, hanem elsősorban csak állásfoglalásait orientálták. Ideológiát elefántcsont toronyba visszahúzódva is formálhatott volna magának, olyan eszmét azonban nem talált, amelyiknek jegyében a társadalom és ezzel összhangban saját boldogulásának tervét kidolgozhatta volna. Nagy válsága után az eszme kérdéséről alig, az élet értelméről pedig egyáltalán nem nyilatkozott. Diszkurzív tevékenysége, amivel világszemléletét világnézeté alakíthatta volna, éppoly kevésbé érintette világszemléletét, mint művészetének, alkotásának problémáját.<sup>55</sup> Tárgyilagossága, rendszeressége, racionalitása szemléletének személyes érvényesítésére korlátozódik. Szemléletének védelmét biztosítja logikai munkával ahelyett, hogy szemléletének elveit gondolná végig, összegezné, értelmezné. Pontosabban szólva: nincs tudomásunk arról, hogy következetes, szilárd és a kor kihívásának megfelelően alakuló állásfoglalásainak háttérében világnézet vagy éppen tudományos világnézet rejtett volna.

Tudatformájának vizsgálatakor ugyanarra a rejtélyre bukkanunk, mint művészetének tárgyalásakor.<sup>56</sup> Társadalmi életútja passzivitásában is annyira határozott, egységes és töretlen, Bartók olyan világos vonalvezetéssel marad hű önmagához új történelmi helyzetekben és váratlan fordulatok esetén is, mintha tudományos világnézet társadalmi gyakorlatáról lenne szó. Ahogyan azonban művészeti alkotására vonatkozólag csak szórványos és perifériás értékű tájékoztatásokat kapunk tőle, ugyanúgy hiányzanak a joggal feltételezett világnézetre történő utalásai. Vajon volt egyáltalán világnézete? Miért nem fedte fel, ha volt? Mi akadályozhatta világnézeti megnyilatkozásában, mikor minden külső körülménnyel dacolva, kíméletlen őszinteséggel foglalt állást kényes kérdésekben is? Vagy mégsem volt világnézete? Akkor viszont mi adta szilárd belső tartását és életútjának tudományos világnézetre valló következetességét? Ezek a kérdések Bartók tudatformá-

<sup>53</sup> Marx és Engels: A német ideológia. Jelzett kiad., 49. o.

<sup>54</sup> Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*. 1–3, Magvető, Budapest 1976, (2, 560–561. o.)

<sup>55</sup> Vö. Pethő Bertalan: Zenében bujdosó ... *Jelenkor* 23 (1980), 353–354. o.

<sup>56</sup> Uo. 357. o.

jának rejtélyét tapogatják körül, ideológiai összefüggésben fogalmazzák meg a Bartók-rejtélyt.

Művészete vonatkozásában mögöttes világának eredendően egészséges, érzelmi-intuitív, diszkurzív kifejtésre alkalmatlan minőségének és e mögöttes világ rejtve-óvásának konstellációja tette érthetővé, hogy elzárkózott művészetének értelmezésétől, fogalmi megközelítéstől, noha mindennapos viselkedésében és tudományos munkásságában száraz tárgyilagosság jellemezte. Világszemlélete, mint minden szemlélet, szintén egészséges minőség, aminek elsősorban érzelmi fedezete van és amiből mindenekelőtt érzelmileg merít az ember. Mivel világszemléletének ugyanúgy érületi alapja van, mint művészetének, érthető, hogy világszemléletének világnézetként történő interpretációjától éppúgy tartózkodik, mint művészetének fogalmi kifejtésétől, hiszen kétféle életreszóló érzület nem lakozhat ugyanabban az emberben. Művészeti és világszemléleti érzülete azonosságának megállapítása a Bartók-rejtély egészére vezet vissza a tudatforma rejtélyét. Nem a rejtély megoldását, hanem a rejtély újabb aspektusának feltárását jelenti. A tudatforma összefüggésében történő vizsgálat mégis előrevisz bennünket a rejtély kifejtésében: a művészetben kifejeződő végső lét-kérdések diszkurzív megoldhatatlanságát valószínűsíti.

Bartók mögöttes világának, érzületének gazdagságával, mélységével és ellentmondásosságával magyarázható, hogy világszemlélete nem egysíklú, hanem egyenesvonalú következetessége dacára sokalakú, sokelvű, ellentétekben megnyilvánuló volt. Közömbös felülemelkedés és felelősségteljes vállalás, sztoikus fatalizmus és minden akadállyal dacoló akarás, demokratikus beállítódás és a néppel való érintkezés minimumra csökkentése, szigorú, hideg tárgyilagosság és megokolás, kifejtés nélkül érvényesített szubjektivizmus, ateista meggyőződés és panteista érzület, materialista felfogás és az ideálshoz való vonzalom megőrzése együtt és – talán az ateista-panteista ellentétpár kivételével, mert panteista orientációja valószínűleg későbbi fejlemény – egyszerre jellemzi világszemléletét. Többféle világnézet, ideológia kezdeménye rejlik ebben a szemléletben. Egymással szembenálló, fluktuáló, egymásba játszó szemléleti ellentétei újra és újra a maguk érzületközegében nyelik el ezeket a világnézeti-ideológiai vetületeket. Határozott, de sokértelmű, egységes, de ellentmondásos, fogalmilag kontrollált, de nem diszkurzíve kidolgozott szemlélete a környezeti, társadalmi kihívások vonatkozásában ölt világnézet vagy ideológia vonatkozásában értelmezhető formát, de csak addig és annyiban, ameddig és amennyiben ez a kihívás fennáll. „Cseppfolyós” szemlélete a környezet öntőformáiban modellődik. Szemléletének egyes elveit opposíciója hívja elő: az elvek akkor tűnnek elő pregnánsan, sarkítva, amikor védenie kell őket, mint pl. közéleti kiállásai<sup>57</sup> alkalmával. Külön kényszer, környezeti nyomás nélkül állásfoglalásait nem tárja a nyilvánosság elé, véleményei nem indítják közéleti tevékenységre, szerepvállalásra, hanem – Th. Mann kifejezésével élve – inkább „élesérzések”<sup>58</sup> maradnak, bensőjének titkai, mint a Con-certo-ban kifejezett hazafiúi visszfény-érzések. Világnézetté nem fejlesztett sajátos szemlélete tükröződik tudományos munkájának néhány ideológiailag releváns központi kategóriájában, a természet, a nép, a parasztsztyál feltáratlan fluktuáló ellentmondásokkal teli, érzületével színezett felfogásában.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Vö. Pethő Bertalan: Bartók és a közélet. *Valóság* 23 (1980), 8, 11–23. o.

<sup>58</sup> Mann, Thomas: *Doctor Faustus*. Ford. Gáspár Endre. Athenaeum, Budapest é. n., 162. o.

<sup>59</sup> Vö. Pethő Bertalan: Bartók természetfelfogásáról. *Somogy* 8 (1980), 45–56. o.

Bartók tudatformájának világszemléleti minőségét, világnézeti és ideológiai szempontból tekintve fejletlenségét, több korlátozó tényező magyarázza. Fiatal és érett korában megnevezett eszméjének megvalósítását és politikai szolgálatát egyaránt hamarosan reménytelennek látta. A polgári nemzeti ideológiából az uralkodó osztály romlottságának és elnyomó szerepének felismerése ábrándította ki,<sup>60</sup> a népek testvérrelválásának eszméjét pedig a személyesen is megszervezett ellenségeskedések közepette szinte csak magánhasználatra és bizonyos önkínzó éllel, „szegény idealistaként” vallotta.<sup>61</sup> Felvetődik ebben az összefüggésben a kérdés, hogy miért nem talált utat Bartók, a Tanácsköztársaság tisztségviselője, a társadalom fennálló ellentéteinek fokozatos megszüntetésével, az akadályok leküzdésével kecsegtető mozgalmakhoz, világnézethez, a marxista ideológiához. Tartózkodásának – nem tájékozatlanságának, hiszen tudjuk, hogy pl. rendszeres újságolvasó ember volt, aki a politikai áramlatokkal is tisztában volt<sup>62</sup> – egyik fő okát abban látjuk, hogy az általános és az egyéni emberi szituáció problémája mélyebben ragadta meg és élénkebben foglalkoztatta, mint a különös emberi nyomorúság kérdése. Nagy válsága idején osztályától elszakadt, szegyevelte, hogy a magyar úri osztályhoz tartozik.<sup>63</sup> Osztálykötelékeinek eloldozódásával az általános emberi lét-kérdés, a végtelen perspektívájában semmis és értelmetlen élet problémája foglalkoztatta. Nem keresett olyan különös társadalmi érdeket, amelyik a társadalom általános érdekét képviselve ígerte volna az új, jobb társadalom megvalósítását. A végtelen perspektívájában elenyésző emberi értelem és eszme tudatában edzett humanizmus szemléletét érvényesítve foglalt állást a megnyomorítottak, a szenvedők, az igazságtalanság áldozatai mellett, de közügyekben mindvégig megőrizte a kritikai lebegést és nem kötelezte el magát a munkásosztály forradalmi ideológiája mellett sem.

Az elköteleződéstől, a választástól nemcsak az ember általános szituációja kilátástalanságának tudata tartotta vissza, hanem az egyik vagy másik különös érdek lebecsülése is. A hamis, a mesterséges és a helyes ideológia különválasztásának kérdése mindenekelőtt az ideológia által kínált megoldásnak és a saját társadalmi helyzet által meghatározott álláspontnak a függvénye. Az osztálykötelékeitől megszabadult Bartók elfogulatlanul vehette szemügyre lebegő társadalmi helyzetében az ideológiai kínálatot. Egyik nép vagy faj a másik rovására történő boldogulásának ideológiáitól humanizmusa eleve elriasztotta. A marxizmus ideológiájától viszont feltehetőleg az anyagi érdekek hangsúlyozása miatt tartózkodott. A felélés és kiélés annyira háttérbe szorult életében, a közvetlen boldogulás életformájától annyira távol állt, saját életformája annyira ideális-spirituális volt, hogy nem értékelhette ezt az ideológiát, amelyik az anyagi szükségletek teljes, különös elosztási viszonyoktól nem korlátozott kielégítésének központi jelentőséget tulajdonít. Saját álláspontja kevésbé gyökerezett ahhoz – legalábbis öntudata szerint – anyagi létezésében, elsődleges szükségleteiben, hogy olyan ideológiát válasszon, amelyik az anyagi létezésnek és az elsődleges szükségleteknek a társadalmi kielégítését tekinti eszméjének. Kora osztályharcainak viszonylatában ez a materiális kötöttségektől szubjektíve eloldozódó álláspont egyfajta hamis tudat volt, a lét-kérdést azonban éppen ebben az eloldozódásban vethette fel és szenvedhette meg mélyebben és igazabban sok kortársánál.

<sup>60</sup> Lev. II. 76. o.

<sup>61</sup> Bvál. 183. o.

<sup>62</sup> Ifj. Bartók Béla: Apámról. Szabolcsi B. és Bartha D. (szerk.) *Zenetudományi Tanulmányok III*, Akadémiai, Budapest 1955, 281–285. o. (285. o.)

<sup>63</sup> Lev. II. 131. o.

A marxista ideológia abból indul ki, hogy az adott elosztási viszonyok igazságtalanok, hogy a munkás- és parasztsztyá kizsákmányoltan, elnyomva él. Ez a realitás Bartók számára sem volt ismeretlen. Saját álláspontjának emelkedettségét így behelyettesíthette volna az anyagi szükségben és elnyomva élők álláspontjával, ahonnan nézve azután a kommunista társadalom kiharcolásának marxista ideológiában megjelölt útját láthatta volna követendőnek. Ehhez a döntéshez el kellett volna fogadnia az osztályharc és a proletárdiktatúra elvét, az egyenlőségen alapuló boldog társadalom erőszak útján történő megvalósításának stratégiáját. Bartók azonban túl érzékeny, túl finom, és a maga ellentéteit túllontúl megszenvedő ember volt ezeknek az elveknek, ennek a stratégiának az elfogadásához. A dialektikának, az ellentétek harca igenlésének még a közbeékelte szintézisek ígéretével sem volt számára hitele, mert – és ez a kétféle szempont ugyanannak a dolognak két oldala – ki akarta iktatni az ellentéteket és ki volt szolgáltatva ellentéteinek. Így azután minden politika, minden közvetítés hiábavalónak tűnt számára, különösen az ellentétek harcát átmenetileg kielező stratégia.

Bartók tudatformájának belső feszültsége – ideológiai, sőt ideológián túlmutató tendenciák ütközése – művészetében, ebben az általa legkomolyabban vett, talán egyedül igazán komolyan vett konkrét tudatformában érvényesül végtelenen. Eszme, társadalmilag hiteles és társadalmi mozgástérben megvalósítható cél nélkül tartja fenn a művészi tevékenység, alkotás eszméjét. Élete és művészete egymásra utalt egység és mint egység teljességgel önmagára utalt. Csoporthoz, osztályhoz, különös érdekekhez nem kapcsolódik, és külön személyes érdekelttség sem vezet. Értelme nincs más, mint az eszmenélküli eszmeiség<sup>64</sup> kifejezése. Kötelékek és elkötelezettség híján a totális elidegenülés világa ez, ami azért mégis egyféle emberi világ. Totális az elidegenülés, mert nem másvalaki(k) hasznára és élvezetére idegenül el valami, mint a kapitalista viszonyok között dolgozó munkás munkaterméke a kizsákmányoló tőkés javára, hanem a semmisség viszonyában idegenül el az ember, javaival együtt. Az ember immár nem „csak” az emberi lényegtől idegenül el, mint ahogyan Marx feltárta,<sup>65</sup> hanem maga az emberi lényeg válik idegenné az ember számára. Eszme, társadalmi kibontakozás, egyéni és társadalmi beteljesülés ígérete nélkül az ember nem univerzális lény többé, hanem visszavonhatatlanul korlátozott, a végtelenbe véglegesen bezárt lény. Nagy krízise idején lesújtónak nevezi Bartók<sup>66</sup> azt a tudatot, hogy a borzongató végtelen perspektívájában semmisnek bizonyul az élet, a művészet, minden. A lesújtó tudatban tudatosult totális elidegenülésnek csupán esetleges részmozzanata, hogy műve, esetleg a magyar nép is semmibe vesztet pár ezer, pár tízezer

<sup>64</sup> Az „eszmenélküli eszmeiség” kifejezés még egyféle sajátos, eszmei vonzású tudatformát jelöl, mert az eszmenélküliséget az eszmeiségre, az eszmeiséget pedig az eszmére vonatkoztatva tünteti fel, nem pedig fordítva, az eszmétől az eszmenélküliséghez való mozgás irányában. Figyelemre méltó, hogy a „célnélküli célszerűség” és a „törvény nélküli törvényszerűség” hasonló kifejezése Kant esztétikájában (*Az ítéleőrő kritikája* A 33 és A 68; ford. Hermann István. Akadémiai, Budapest 1966, 186. és 207. o.) nyilvánvalóan az idealitás – az erkölcsi eszmék megjelenítésének (uo. A 260; magyarul 324. o.) – formáját előlegezi a kifejtésben. Az eszmenélküli eszmeiség hasonlóképpen az idealitás formális megőrzését jelenti, mivel azonban ez a kifejezés nem csupán formailag utal az idealításra, hanem magáról az eszméről szól, formális idealításának pontosabb jelentése csak a tudatformákat meghaladva, ontológiai vizsgálattal tisztázható (vö. alább).

<sup>65</sup> Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Jeltett kiad., 103. o.

<sup>66</sup> *Lev. II.* 77. o.

év múlva. A totálisan elidegenült művészet nem játék, nem látszat, nem láttatás, nem az eszme inkarnációja, nem vallomás, nem katharzis forrása és mégcsak nem is visszatükrözés többé, hanem a totálisan elidegenült világnak a megnevezése, megismerése és létesítése. Nem csupán az abszurd öröm keresése hajtja, hogy az ember mégis alkot,<sup>6,7</sup> hanem az eszmenélküli idealitás létformája nyilatkozik meg benne azáltal, hogy mégis van. Ez a „mégis van” az utolsó menedék a totális elidegenülésben, a megmaradó és megőrizhető létezésnek az a szilárd pontja, amire támaszkodva szembeszegezhető, mint Bartók művészetében is, az elidegenüléssel a bensőség, a semmisséggel az otthonosság, a kiúttalansággal az útkeresés.

## LÉTFORMÁK

A lét problémája csak a társadalmi létezés kérdéssé válása esetén jelenik meg. Mindaddig, ameddig egy embert vagy egy közösséget kielégít a maga életformája, ameddig tudatformája – bármelyik fokozaton is – magától értetődően érvényes, addig az ember vagy a közösség nem törődik a léttel. Ha az ember úgy látja, hogy adott életformájában célhoz ér, ha tudatformája a társadalmi tudattal összhangban tartalmazza a boldogulást, ha a társadalmi tudatban az emberi létezés ígéretes és megnyugtató perspektívája tárul fel, akkor nincs külön lét-kérdés a létezés megoldásra váró kérdésein kívül. Ilyen esetekben a létezés a lét levésének, kibontakozásának látszik, ha a lét mibenlétére vonatkozó kérdést egyáltalán – pl. történelmi hagyományokból okulva, a létezés más társadalomban, más összefüggésben kérdéssé válásának tudatában, történelmi aspektusban, filozófiai vizsgálódásokban stb. – felteszik. Ha az ember összhangban van a társadalommal és a társadalom összhangban van az ideológiával, akkor ez a helyzet a létre transzponáltan fejeződik ki ontológiailag az adott tudatformában: a lét összhangban van a létezéssel. Valójában a lét kérdése eltűnik az ember, a társadalom és az ideológia összhangjával jellemzett létezésben, a lét-kérdés eltűnésével azonban az ember, a társadalom és az ideológia megléte, így-léte emelkedik az általában-vett lét rangjára. Ily módon az ember, a társadalom és az ideológia így-létének, meglétének abszolutizálódása tételeződik a saját tudatformájában, a saját határai között megfogalmazott ontológiai tételekben. A lét és a létezés összhangjában a saját létezéssel való zavartalan viszony fejeződik ki. Ez az ontológiai álláspont, önigazolás nem csupán szegényesen reflektált élet- és tudatformákból hámozható ki, nemcsak a mindennapi élet jellemzője, hanem ily módon fejeződik ki – sokszor igényes, filozófiai, tudományos formában – minden egyes élet- és tudatforma önbizalma, magabiztossága, öntudata. Ahogyan ez a szükségszerű ontológia önigazolás vagy diszkurzíve tudatos formában történik, vagy csupán érelemszerűen, szemléletbe ágyazottan hatékony, a lét problémája vagy határozott lét-kérdésként, vagy érelemszerűen felfogott létbizonytalanságként jelenik meg a létezés diszharmonikussá válása, meg-rázkódtatása esetén.

Osztálytársadalmakban a történelmi materializmus által feltárt gazdasági-társadalmi ellentétek teszik kérdéssé a társadalmi létezést. A termelőerők és a termelési viszonyok közötti ellentmondás feszültsége, az uralkodó és az elnyomott osztályok közötti ellentét

<sup>6,7</sup> Camus: *Le mythe de Sisyphe*. Gallimard, Párizs 1942.

kiéleződése, a gazdasági alap és a felépítmény közötti ellentmondás eredményezi, hogy az ember nincs összhangban a társadalommal és a társadalom nincs összhangban saját ideológiájával. A létezés kérdésessége fokozatosan válik érezhetővé, ill. tudatosodik. Amikor azonban az elnyomott osztályok már nem akarnak, az uralkodó osztályok pedig már nem tudnak élni a régi módon,<sup>68</sup> akkor a társadalom válsága, a forradalmi helyzet kialakulása mindenképpen nyilvánvalóvá teszi a létezés kérdésességét. A lét problémáját a létezés krízise láttatja meg. Hogyan élünk tovább? Egyáltalán élünk-e tovább? Mi végre élünk? — az ilyen konkrét kérdések akkor válnak lét-kérdésekké, amikor az ember nem kap rájuk választ a létező társadalmi világban.

Harmonikusan fejlődő társadalomban készen vannak az ilyen végső kérdésekre adandó válaszok, és válságos helyzetekben is előbb-utóbb kialakul az a világszemlélet, világnézet vagy ideológia, amelyik a társadalmi létezés folyamatosságát és beteljesedését előlegezve ad választ a létezés megrendülése miatt feltett kérdésekre. A társadalmi létezés válságában annál inkább tárul fel a lét problémája, mennél több kétely támad ezekkel a társadalmi létezés keretében adott válaszokkal szemben. A történelem során egyfelől mind jobban megalapozott ideológiákkal találkozunk, másfelől viszont az ideológiákat és általában a tudatformákat illető kritika is egyre erőteljesebbé válik. Korunkban a két fő társadalmi rendszer és a több világrendszer egymás mellett élése különösen élesen konfrontálja egymással az ideológiákat, alkalmat adva nemcsak a helyesnek látott ideológia kiválasztására, hanem az ideológiák relativizálására, a megütköző ideológiák erőterében való elkötelezetlen-tájékoztalan hányódásra és a társadalmi létezés válságában feltáruló lét-kérdések iránti fogékonyság megnövekedésére is.

A lét-kérdés a létesülésre vonatkozik. Nem a létező ilyen vagy olyan állapota, szerkezete, változása, terve, múltja, jövője, mozgása adja témáját, hanem maga a lét, ahogyan az ember a létező létesítésétől függően és/vagy ettől függetlenül is létesül. A lét sohasem kérdéses akként, ami van, mert a fennálló lét mindig valamilyen tényleges társadalmi-történelmi létezés, mindig meghatározott tudat- és életforma mélyén van meg. A lét abban az összefüggésben válik kérdésessé, hogy mi lesz a létezés sorsa. Az ember sok mindent létesít, létrehív. Ezek a létesítések a társadalmi létezés valamilyen meghatározott mozzanatára irányulnak, az adott tudatformában áttekinthető valóság (át)alakítását célozzák. A létesítés mindig a létező létesítése. Az ontológiában ennek megfelelően a lét vizsgálata rendszerint a létező létrejöveteléhez vonatkozásában történik. Egyfelől a lét, mint kezdet, tiszta absztrakció, a semmi, aminek ellentétéként minden létezik,<sup>69</sup> másfelől az éppígy-lét,<sup>70</sup> mint a dolgok létének megfellebbezhetetlen bizonyossága egyaránt olyan ontológiai nézet, amelyik a létezőben fogja fel, ebbe vezeti vissza a létet. A létnek transzcendensként való tételezése<sup>71</sup> ugyanezt a nézetet képviseli, mert eleve előlegezi a túlmenetelt, a létesítés létesülésben való sikerét, holott a tulajdonképpeni lét-kérdés — az éppen létező szempontjából — a létesülés minden létesítő törekvés dacára problematikus, sőt kilátástalan voltát fogalmazza meg.

<sup>68</sup> Lenin: „Baloldaliság” — a kommunizmus gyermekbetegsége. *Lenin Összes Művei* 41, Kossuth, Budapest 1974, 67. o.

<sup>69</sup> Hegel, G. W. F.: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*. I. rész: A logika. Akadémiai, Budapest 1950 (87 § 148. o.).

<sup>70</sup> Lukács György, i. m. 2, 256. o.

<sup>71</sup> Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. 9. Aufl. Niemeyer, Tübingen 1960, 38. o.

A lét tulajdonképpen *határ* a van és a nincs, a valami és a semmi között. A lét a határ, a lét felől a semmi felé, a semmi felől a lét felé, határ nemcsak az elválasztás, hanem a kiterjedés, a határ-terület értelmében. A létezést határ-területként övezi, fogja át a lét. Az<sup>70</sup> hogy lét van, az a semmitől való elhatároltság. Mivel a létre csak a létező vonatkozásában kérdezhetünk, bármennyire is semmisülő valami legyen ez a létező, a lét mint a van és nincs közötti határ *a létező és a létezés eredendő korlátozottságát* jelenti.

Az eredendő korlátozottság csak a létezés tönkremenetelekor, vagy más létezés viszonylatában mutatkozik meg, vagyis amikor a korlátozott létezés már nem az, ami, hanem megszűnő, vagy valami másban reflektálódó. A létező számára saját létezésének megrendülése veti fel a lét-kérdést, saját létezésének eltűnésével jelenik meg a létezésében eltűnt lét, mint lét-határ a nem-lét felé, mint a létezés semmibe-foszló látóhatára. A létezésnek ez a belülről érezhető és nyugtalanító korlátozottsága csak kívülről, egy másik létezés álláspontjáról határozható meg.

Ilyen természetes külső álláspontok adódnak a társadalmi létezés különböző formáinak történelmi egymásutánjában és egymásmellettiségében. Egy társadalmi létezés akkor mutatkozik korlátozottnak egy másik létezés álláspontjáról, ha saját létesítései elégtelenek valódi létesüléséhez, a másik reflektáló létezés viszont ennek az elégtelen létesítésnek a megvalósítójaként ismeri fel magát. A létezés korlátjának meghatározása azt jelenti, hogy ezen a korláton túl mégsem csak a semmi van, hanem más, az adott vonatkozásban fejlettebb létesítésben kibontakozó, de a korlátozott létezés perspektívájában megragadhatatlan, nem érzékelhető létezés. *A létezés semmije, amit a létező létesülésének eredendő korlátjaként érez meg létezésének válságában, egy másik létező létesülésének valós mozzanata.* A történelmi fejlődés kimutatása megszüntetve-megtartottan tartalmazza a létformákat és általában nem ontológiai, hanem ideológiai, a társadalmi létezést kifejező tudatformák korlátainak vonatkozásában jelzi a létformák korlátozottságát. Ebben az értelemben mondja pl. Marx, hogy az antik világ – bármennyire magasrendűnek látszik is – „egy korlátolt állásponton való elégedettség”,<sup>72</sup> vagy hogy ami a demokrata képviselőket „a kispolgárság képviselőjévé teszi az az, hogy fejükben nem jutnak túl azokon a korlátokon, amelyeken a kispolgár az életben nem jut túl”.<sup>73</sup> Történelmileg viszonylag későn, a fejlődés koncepciójának kidolgozása és előtérbe kerülése után hatolt a történelmi elemzés olyan mélyre, hogy a társadalmi létezés egymásutáni és egymásmelletti formáiban ne csak a minőségi különbözőségeket és a hiányosságokat lássa, hanem azok sajátos korlátait is feltárja. Természetesen, a korlátok az éppen meghaladandó társadalmi létezésben a legszembetűnőbbek, különösen akkor, ha a meghaladandó létezés válságos létezés. A marxista ideológia polgári ideológia elleni harcában pl. elsőrendű cél a polgári ideológia korlátainak kimutatása; Engels a rendszer és a módszer ellentétességére vezette vissza Hegel filozófiájának korlátait,<sup>74</sup> amit Marx az abszolút tudás kérdése kapcsán mutat fel;<sup>75</sup> Lukács György a célkitűzés konkrét társadalmi genezisének és funkciójának, a

<sup>72</sup> Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. Első rész. MEM 46/I, jelzett kiad., 368. o.

<sup>73</sup> Marx: Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája. MEM 8, Kossuth, Budapest 1962, 131. o.

<sup>74</sup> Engels: L. Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége. MEM 21, Kossuth, Budapest 1970, 258. o. – Vö. Lukács György: A különösség. Akadémiai, Budapest 1957, 34. o.

<sup>75</sup> Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Jelzett kiad., 194. o.

konkrét szükségleteknek a mellőzésében fedezi fel N. Hartmann teleológiai elemzésének korlátait;<sup>76</sup> gyakran mutathatók ki az idealista koncepcióból adódó korlátok stb.

Létezésének korlátai rendszerint nem tudatosulnak az emberben. Amiket korlátainak vél, azok létesülésének leküzdhető akadályai, transzcendenciájának béklyói, kiteljesedésének, beteljesülésének gátjai. A létezésnek ezek az akadályai, béklyói, gátjai éppúgy hozzátartoznak a létezéshez, mint leküzdésük módja és a leküzdésük révén kilátásba helyezett kiteljesedő, beteljesítő létesülés. A létezés felismert akadályai és hiányai, az akadályok transzcendálása és a tételezett transzcendencia egyaránt az önmagát reflektáló létezés sajátja. Tételezett mássá-válásában önmagánál marad, magáért-való létét tételezi. Transzcendenciája egyszersmind incidencia;<sup>77</sup> a másra, túlra irányuló vonatkozás és a létesítés voltaképpen sajátmagának a fokozása, saját világának megvilágítása önnön fényével. Az eredendő korlátozottság csak kívülről mutatkozik meg, másik, fejlettebb, ezt a létezést meghaladó létezés álláspontjáról tekintve. Mivel a saját transzcendencia minden felismert és belülről felismerhető korlát meghaladását célozza és az incidencia révén előlegezi is a létezés számára a beteljesülést (eszmény formájában, amihez szubjektíve remény, hit kapcsolódik), a kívülről megállapítható korlátozottságot nagyon nehezen ismeri el az ember. A maga saját transzcendenciájában önmagához visszacsatolt létezés rendkívül stabil rendszer, ami a kritikával szemben nagyon ellenálló, sőt sokszor már szinte vak. Egy meghatározott társadalmi létezés ideológiája nemcsak azért nagyon szilárd és nehezen leküzdhető, mert a termelési és elosztási viszonyokból eredően anyagi szükségletek kielégítését igazolja, hanem mert maga az ideológia is szükségletet elégít ki, a megnyugtató transzcendencia és a megnyugvást ígérő eszme szükségletét elégíti ki – olyan szükségletet,

<sup>76</sup> Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*. Jelzett kiad., 2, 351. o.

<sup>77</sup> Eltérően a szokásos, és az életformák vonatkozásában teljes érvényű filozófiai felfogástól, az itt kifejtett felfogás szerint az immanencia és a transzcendencia nem pontosan egymás ellentéte. Ugyanis ami „immanens” (= benne maradó, benne lakozó, belül létező), az minden mozgás dacára önmaga marad, ami pedig „transzcendens” (= valamin átlépő, túlmenő), az éppen önmaga meghaladásával kapcsolatos. A transzcendencia a túlmenetel állapotát tételezi, a túlhaladó létezés szempontjából nézve, vagyis magáról a transzcendens létezőről mint az adott létezőtől különböző, másféle immanenciáról, amire a transzcendálás irányul, ez a tételezés semmit sem mond. Ennek megfelelően a „transzcendens” kifejezés a túlhaladás, a valamiből kilépés dinamikus mozzanatát, az „immanens” megjelölés pedig az önmagában maradás statikus mozzanatát hangsúlyozza. Azt a sikeres, beteljesített túlhaladás eredményeképpen elért létezőt, amire a transzcendálás irányul, a transzcendálásban nem ismerik, általában azonban mégis tételezik. Ez a tételezett transzcendencia eszmei, ideális természetű. A transzcendálásnak, mint az adott létező szempontjából történő túlhaladásnak ez az ideális vonatkozás az értelme. A transzcendenciát megtestesítő eszmének egyetlen realitása az immanens létezőre való visszasugárzása. Ezt a transzcendens mozzanattal azonos értelmű, de fordított irányú – a tételezett transzcendenciától az immanenciára irányuló – mozzanatot nevezzük „incidens”-nek (incendere = megvilágítani, felgerjeszteni). Annak a létezésnek, ami a transzcendálás eredményeképpen, az adott immanenciától függetlenül megvalósul, ill. valós, jellemző módon nincs is neve a filozófiában, mert teljességgel túl van a meghaladandó korláton (extranoszeptális létező) és ezért egyáltalán nem fogható fel immanenciája szerint a korláton innenről (internoszeptálisan vö. 78. j.). Nyelvilag önkényesen képzett műszóval „extrasens”-nek nevezhetnénk ezt az internoszeptálisan ismeretlen valamit, egyaránt utalva külső, korláton túli létezésére és tapasztalatilag felfoghatatlan voltára. A tárgyalt viszonyokat pontosan felmérve az immanens-nek az extrasens, a transzcendens-nek pedig az incidens felel meg. – Ismeretelméleti megközelítésben Kant (pl. A tiszta ész kritikája A 642–643) már jelezte, ezeknek a viszonyoknak a bonyolultságát a „transzcendens” és a „transzcendentális” megkülönböztetésével, ontológiailag azonban ez a kezdeményezés folytatás nélkül maradt.

ami természetesen szintén történelmileg keletkezik és a társadalmi létezés törvényszerűségeinek megfelelően alakul.

Azt a létformát, amelyikben a létező transzcendálva tételezi a saját eredendő korlátozottságát, internoszeptális létformának nevezzük, magát az internoszeptális létformájú létezést pedig internoszeptumnak.<sup>78</sup> A lét mint a létezés határa nem látszik az internoszeptális létformában, a létezés eredendő korlátozottsága pedig a saját erőből, vagy külső hatalom révén történő túlmenetel perspektívájában „megszelídítve” tűnik fel ideiglenes akadályok-, béklyók- és gátakként. Az eszmény a létezés minden hiányát betölti, az eszményhez viszont valamilyen – más világba vezető, alig járható, vagy esetleg belátható – út vezet. Az eszményre való transzcendens vonatkozással jellemzett internoszeptum korlátozottsága csak lényegében más létezés viszonylatában, externoszeptálisan tekintve mutatkozik meg. Internoszeptálisan a létforma eredendő korlátozottságát elfedi a létezés totalitása. „Az ember – bármennyire egy *különös* egyén is ezért és éppen különössége teszi őt egyénné és valóságos *egyéni* közösségi lénnyé – éppannyira a *totalitás* is, az eszményi totalitás, a szubjektív létezése a gondolt és érzett társadalomnak magáért-valóan, mint ahogy a valóságban is mind a társadalmi létezés szemléleteként és valóságos élvezeteként, mind pedig emberi életnyilvánítás totalitásaként létezik.”<sup>79</sup> Társadalmi lényként az ember egyetemes természeti lény, aki egyre magasabb szintű munkájával egyre inkább visszazorítja a természet korlátait és egyre előrébb halad történelmi kibontakozásának és felszabadulásának útján. Ebben a perspektívában korlátozottságát megszűnő korlátokként észleli, eredendő korlátozottságát nem lát és nem érez (vö. fentebb). Korlátozottsága, ami externoszeptálisan megállapítható, csak akkor tűnik fel, vagy másoktól átvett megállapítás-ként akkor fogadható el, amikor a transzcendenciának nincs incidens hatása, amikor az eszmék hitelüket veszítik, amikor az ideológia már leleplezetten hamis tudatformává válik: a társadalmi létezés válsága idején.

Az eredendő korlátozottságának tudatára ébredő ember létformáját transzszeptális<sup>80</sup> létformának nevezzük. Eredendő korlátozottságát internoszeptumának korlátozottságában ismeri fel az ember. Belátja, hogy létezésének felismert korlátai és hiányosságai valójában nem transzcendálhatók, mert a transzcendencia perspektívája is az adott létezés korlátozottságát fejezi ki. Totalitása olyan zárt partikuláris világ, amin nem léphet túl. Csupán elvont tudata van a tényleges, egész internoszeptumát meghaladó Túl-ról, de ezt semmihez sem tudja kötni, semmiben sem tudja megragadni.

A létformák a társadalmi létezés történelmileg meghatározott formái. A nagy társadalmi válságok mindig alkalmat adtak arra, hogy az ember szembekerüljön a végső

<sup>78</sup> Az „internoszeptum” (internus = belső, belföldi, honi; saeptum = kerítés, karám, bekerített hely) olyan létforma megjelölésére képzett műszó, amelyiknek korlátai és korlátainak transzcendálásai egyaránt sajátos korlátozottságához tartoznak. Az internoszeptum tényleges korlátai nem a saját tudata, vágyai, hite, tételezései szerinti transzcendencia vonatkozásában, hanem csak valami gyökeresen másféle létezésnek, pl. a tényleges túlhaladásnak a viszonylatában (externoszeptálisan; externus = külső, idegen) tűnnek ki.

<sup>79</sup> Marx, i. m. 137. o.

<sup>80</sup> A „transzszeptális” (trans = túl; saeptum = kerítés, karám, bekerített hely) megjelölés azt fejezi ki, hogy a túlhaladás nem az internoszeptum keretében maradó transzcendálás, hanem az internoszeptum tényleges meghaladása, elhagyása, noha mindez még az internoszeptum talaján történik és nincs realitása annak a valaminek, ahová a túlhaladás jut, amin „talajt foghatna”.

kérdésekkel, a lét problémájával, de a lét-kérdés megválaszolása történelmileg változik. Az írott történelem első időszakában a társadalmi létezés válságait természeti csapásoknak vagy az istenség büntetésének tekintették. A lét-kérdés ekkor azt jelentette, hogy fennmarad-e az ember, mint ember, vagy pedig megtér az istenséghez, túlvilági életét kezdi. Az ember participáló lény volt ebben a korban. Természetes magától értetődősséggel részesült az egyetemes rendben, az istenség által eleve értelmes kozmoszban. Az egyiptomi fáraó a napistennel volt azonos, a kínai uralkodó nemcsak országának, „a világ közepének” rendjéért, hanem az univerzum rendjéért is felelős volt, az akkád király „a világtájak királya”, az asszír uralkodó „az univerzum királya” volt<sup>81</sup> és a vallás intézményesült gyakorlata révén alattvalóik ugyanennek az isteni rendnek az aktív, központi helyzetet elfoglaló részeseivé váltak. A lét-kérdés ekkor a létezés konkrét helyének és módjának változását, nem pedig a létnek magának a kérdésességét jelentette. A létezésnek voltaképpen nem voltak korlátai, mert a kozmikus rendben mindennek természetes helye volt, és az egyik helynek éppúgy megvolt a maga rangja a létezés egészében, mint a többieknek. A létező sokféleség egészének egysége és a létezés különbözőségei egyaránt abszolútak voltak. A transzcendencia nem a létezés valamilyen korlátainak meghaladását jelentette, nem közvetítésként tételeződött, hanem közvetlenül hatotta át és élte a létezőt. Ezt a létformát, amelyikben az eredendő korlátozottság nem látszik, amiben belülről tekintve a létezésnek nincs lét-határa, infraszéptális létformának nevezzük.

Az internoszéptális létforma kialakulását az eszmény, az abszolútum történelmi távlatba kerülése jelzi. Ilyen történelmi távlatban, több kor közvetítésében (ezüst-, réz- és hőskor) jelenik meg pl. Hésiodos elbeszélése szerint a gonddal-bajjal megvert vaskor embere számára az eszményi aranykor.<sup>82</sup> Az internoszéptális felfogás szerint az ember véges, de határtalan. Az egyéni létezés az ember nembeli létezésekként, az emberi nem létezése pedig a természet meghódításának és elsajátításának, saját egyre kibővítettebb tárgyasulásának, újratermelésének és totalizációjának folyamatában határtalan. Társadalmi vagy szűk-személyes válságok felfedik a létezés eredendő korlátozottságát, de ez a korlátozottság partikulárisnak látszik. Vagy csak az egyén bukik el, vagy csak az adott közösség bomlik fel, vagy csak az adott társadalom megy tönkre – valamilyen kibontakozás, valamilyen eszme lehetősége megmarad, bár esetleg ez már másik eszme, a tényleges kibontakozás pedig hozzáférhetetlen lehetőség. Az internoszéptum nem szűnik meg, csak lerombolódik és átalakul; ismét létesül a saját jövőben, vagy tovább létezik a másik emberben vagy a másik közösségben, vagy elvontan az emberiség jövőjében.

Transzszeptálissá akkor válik a létforma, amikor nemcsak a saját internoszéptum rombolódik le, hanem – Ady szavaival – minden Egész eltörött. Az ember mint társadalmi lény számára nincs többé semmilyen fogódzó, mert az egész társadalom került mély válságba. Ebben a létformában a magáraulalt ember eszmél magára. Az eszméket a mindenkori internoszéptumba visszacsatoló transzcendenciának, az internoszéptumot az emberi szükségletek társadalmi közvetítéssel történő kielégítését célzó létformának, szükségleteit – szellemi szükségleteit is beleértve – pedig az univerzum egy igen szűk szektorára véglegesen korlátozott mozgásformának látja. Történelmétől azonban, ami, mint nembeli lénynek, az emberiség történelme, nem szakad el. A transzszeptális létfor-

<sup>81</sup> Thomson, G.: *Die ersten Philosophen*. Akademie, Berlin 1961, 45., 55., 60., 67. o.

<sup>82</sup> Hésiodos *Erga* 106–201. (Hésiodos: *Munkák és napok*. Akadémiai, Budapest 1955, 43–49. o.)

májú létezés út homályból homályba, de a homályt az emberi létezés története közvetíti. Ennek a történetiségnek, hagyománynak, a társadalmi létezés gyökerei által meghatározott kötelezettségnek, a másokért érzett felelősségnek megfelelően a transzszkeptális létformában általában az internoszkeptális létezés áll helyre, ennek eszméire irányuló transzcendálásával, de már nem eredeti formájában, hanem a semmisség reflexiójával közvetítve, a semmisség tudatában történő mégis-vállalásként.

Végül, történelmileg legújabb ontológiai fokozatként a szupraszeptális<sup>83</sup> létforma körvonalazódik. Ez a létforma mintegy az ember kísérlete arra, hogy létezésének eredendő korlátozottságán felülemelkedjék. Létének határait nemcsak jövőjében, hanem múltjában és jelenében, az emberiség egész történelmében látja, így mindent semmisnek tételez. A homályból homályba vezető úton nem az eredetét adó emberi létezés hagyományai vezetnek, hanem minden hagyománnyal és minden humanizmussal szakít, mert minden semmis. Abszolút korlátozottnak látja magát és ezért abszolút korlátozatlanul akar cselekedni, hogy korlátozottságából kiszabaduljon. Túl akar jutni az eredendő korlátozottságon, ezért vállalja az ugrást a homályba. Tudata szerint nincs többé társadalmi praxisa, hanem cselekvései az elvontan értelmezett, mert a lét semmis határában kivitelezett túllépés aktusai. Okukat, eredményüket és értelmüket önmagukban hordják, társadalmi gyakorlata önmagát végig- és lejárató ellengyakorlattá, katapraxissá minősül át. A szupraszeptális létforma az egymásra szabaduló ellentétek kavargásának, a fluktuáló ellentéteknek a létezésében valósul meg. Az ember önmaga nullájára állítja be magát és így emelkedik túl önmagán. Feloldatlan belső ellentmondásossága, az abszolút korlátozottságban megvalósítandó korlátozatlanság társadalmilag akként mutatkozik, hogy bár az eredendő korlátozottság lét-formájának a tagadása lenne, mégis egy meghatározott létforma: szupraszeptális létforma. Katapraxisa társadalmilag nem véletlenszerű, hanem action gratuite, mint belülről, tudatában látszik, hanem sokrétűen meghatározott. A szupraszeptális létformájú létezésről csak kívülről, a többi, társadalmilag meghatározott létforma viszonylatában dől el – és ez nagyon lényeges mozzanat, hogy a szupraszeptális létforma értéke a többi létforma viszonylatában határozódik meg –, hogy valóban túljut-e valahová fluktuáló ellentéteinek hajszájában az ember, vagy pedig romboló erővé válik és sok áldozatot szedve végül is önmaga martaléka lesz. Nietzsche emberfeletti emberének, az egyidőben Bartók által követett Zarathustrának a tana történelmileg a fasiszta ideológiába torkollott, másfelől viszont a tiszta semmibe való elrugaszkodás is talajt foghat az emberi világban, mint az önmagát humanistának nevező, valójában azonban a humánusmot már csak a válságtudat szférájában kereső egzisztencializmus<sup>84</sup> példájában látható.

Bartók létformája típusosan transzszkeptális volt. Az örökre korlátok közé zártság gyermekkori – idős korában kilencéves korára datált – alapélménye volt és csak egy ideig hitte, hogy kiszabadulhat korlátaik közül.<sup>85</sup> Ez a gyermekkori alapélmény eredetileg bizonyára érzélemszerű összbemérés, konkrét korlátozottságok megéléséből kikerekedő életérzés volt. Az ifjúkori lendület kiragadta Bartókot ebből a zsidóbadt zártságból.

<sup>83</sup> „Szupraszeptális” (supra = fölül, fölött) olyan létforma megjelölésére szolgál, amelyik eloldozódik eredendő korlátozottságától. Maga a nyelvi megjelölés nyitva hagyja a kérdést, hogy egy ilyen létforma csupán szubjektív agygrém, vagy megvalósítható törekvés.

<sup>84</sup> Sartre, J.-P.: *L'existentialisme est un humanisme*. Nagel, Párizs 1946. Mátrai László e könyv magyar nyelvű kiadásához (*Egzisztencializmus*, ford. Csatlós János, Stúdió, Budapest 1947) írott, „Az egzisztencializmus: nem humanizmus!” című tanulmányában (újabbban megjelent Mátrai László: *A kultúra történetisége*. Válogatott tanulmányok és cikkek. Gondolat, Budapest 1977, 40–55. o.) részletesen kifejti, hogy az egzisztencialista tudatkultuszról racionalizmusnak kellene következnie; mivel azonban az egzisztencialista filozófia leszűkített, objektív kapcsolataiból kioldott szubjektív létezésből indul ki, paradox módon, de szükségképpen irracionalista tudatfilozófiává válik.

<sup>85</sup> Fassett 11. o.

Művésszé érése, zeneszerzői ambíciói, hazafiúi hite és a tudományok fényében folytatott vizsgálódás egyaránt olyan eszmék vonzókörébe állította, amiknek követése internoszseptális létformában történt. Magának a létnek a problémájáig vezető, a létezés mivoltát a lét mibenlétéig lemeztelenítő lét-kérdéssel nagy válsága szembesítette Bartókot. Az örök korlátozottság alapélménye, ami ott bujkálhatott eszmék iránti lelkesedésének és odaadó hitének alján, ekkor éledt fel ismét, szinte az eleve elrendeltségre való rádöbbenésként. Keserű fatalizmusa, ami időnként, egy-egy megnyilatkozás erejéig, áttöri hűvös tartózkodását, nemcsak a transzszeptális lét-forma kilátástalanságát jelzi, hanem a transzszeptális lét-forma eredendőségét is mutatja: Bartók a saját életében sem a fejlődést látta, hanem a behatárolt adottságok egyre határozottabb és könnyörtelenebb érvényesülését. A természet és a természetesség a transzszeptális létforma eredendő és megmáshíthatatlan voltát jelentette számára, szemben pl. a magát a korlátatlan természet vadvirágának valló Petőfivel,<sup>86</sup> aki a természetet egy spontán-hittel-teli internoszseptális létforma tapasztalatának megfelelően látta.

Kiábrándulásain, lényeges létesítéseinek konkrét akadályozottságain túl, ezeket mintegy keretbe foglalva az egyetemes korlátozottságra való rádöbbenésben újul ki Bartókban az örök korlátozottság gyerekkora óta kísértő élménye. Geyer Stefihez írott vallomásos levelében részletesen kifejti az ember egyetemes korlátozottságának tételét. „S melyik ember ismeri, vagy fogja valaha megismerni az egész világot?” – teszi fel ismeretelméletileg megfogalmazva az őt démonaival zaklató lét-kérdést, majd határozott, lakonikus válaszához – „Soha senki!” – kozmológiai megokolást fűz. „Mert a világ időben is, térben is végtelen. A végtelenséggel pedig véges lény nem fog soha megküzdeni. Elhatoltunk az égbolton 130 csillagévnyi távolságra, s meg tudjuk állapítani az ott levő állócsillagok vegyi összetételét, vagy esetleg mozgását. De mi ez a távolság a végtelenhez képest? ! Hát hogyan merjük egy ennyire ismeretlen valaminek őseredetét még csak meghatározni próbálni is, mint a világ! Itt összetett kézzel kell megállnunk s bevallanunk teljes tehetetlenségünket. Tudásvágyunkkal megismerünk belőle térben is, időben is egy keveset; de ez az egészhez képest semmi.” Nem merészségnek, hanem elbizakodottságnak minősíti, hogy az ember, ez a „keménynyakú, büszke legény”, magának is részt tulajdonít a végtelenből, lelkét halhatatlannak vélve és hitében a gondviselő, vagy legalábbis a világot elrendező istenre támaszkodva. Látja, hogy a gyöngébb emberek számára kimondhatatlan vigasz a vallásos hit, ő azonban mindenféle transzcendáló hit nélkül, az elenyészés lesújtó tudatával, de minden önmaga iránti sajnálatot elhárítva vállalja az életet – megborzongva a végtelentől és fejet hajtva előtte.<sup>87</sup>

A Bartók által felvázolt kép egy új típusú, transzszeptális létformát kifejező antropocentrikus szemléletnek felel meg. Az infraszseptális létformájú létezés geocentrikus szemlélettel járt együtt. Az ember, mint isten helytartója, szolgálja, gondviseltje, az isten képére és hasonlatosságára teremtett lény állt a mindenség központjában. Pusztán természettudományos megfontolásból nem lehetett megingatni ezt a ptolemaioszi szemléletet, amíg – a termelési mód és a termelési viszonyok fejlődésének és a tudati fejlődésnek megfelelően – az ember létformája nem változott. Hiába ajánlotta a szamoszi Arisztarkhosz és nyomában szeleukeiai Szeleukosz a heliocentrikus felfogást, ez annak idején elszigetelt kezde-

<sup>86</sup> Vö. Takáts Gy.: *A harmónia keresése*. Szépirodalmi, Budapest 1979, 102. o.

<sup>87</sup> *Lev. II.* 74–77. o.

ményezés maradt, noha a tanítás éppen eléggé nagy megütközést keltett ahhoz, hogy képviselőjét már akkor, az ókorban is istentelenséggel vádolják.<sup>88</sup> Kopernikusz heliocentrikus tana viszont az időközben megérlelődő internoszseptális létformához illeszkedve alakította át a világszemléletet, és tudományos bizonyítékaival hozzájárult mind az infra-septális létforma túlhaladásához, mind az internoszseptális létforma megszilárdulásához. E világkép szerint nem a Föld, nem az ember áll ugyan a mindenség központjában, de a mindenségnek van központja és az ember abban a kitüntetett helyzetben van, hogy erre a központra vonatkozva tételezi magát, legalábbis a központ, az egyetemes törvények stb. kutatásának folyamatában. A kopernikuszi fordulat után általában csak a központban állás elvesztését látták, azt érezték, hogy az ember kitaszított az istenség kebeléből, megfosztott a közvetlen – sokszor fájdalmas, gyötrelmes élet ajándékaként megkapott, de mégiscsak a gondviselő külső hatalom által biztosított – boldogulás lehetőségétől, és neki magának kell küzdenie eszméinek valóraváltásáért. Korlátok váltak láthatóvá a létezésben és a létesülés folyamatában, de az ember olyan szellemi hatalomnak tudta magát – nemcsak vallásos, hanem akár ateista világnézet keretében is –, aki korlátatlan a beteljesülésben. Az internoszseptális létformának Faust az egyik példázatos megszemélyesítője, aki magára is gondolva mondhatja, hogy csak szellemi lények méltók a határtalan iránti határtalan bizalomra.

Az univerzumról alkotott kép újabb, huszadik században bekövetkező, a társadalmi létezés végletes kérdésessé válását kifejező átalakulása ezt a határtalan bizalmat tüntette el az ember életéből azáltal, hogy semmi abszolútumot nem tartalmaz, kivéve az ember megismerésének és hatékonysági körzetének abszolút korlátozottságát. Transzseptálissá váló létformájában élve annyira érzékeny volt Bartók az e létformához illő természettudományos világkép iránt, hogy abban az időben, 1907-ben ritka pontossággal gondolta végig az ember létezésére vonatkozó következményeit. A relativitáselmélet még éppen csak megszületett (1905-ben) és szélesebb szakmai körökben sem tárgyalták, még nem volt ismeretes, hogy a fény terjedési sebessége mint abszolút mérték olyan tér-idő „fénykúp” határoz meg a mi álláspontunk körül a világegyetemben, amin túlról és túlra semmiféle információt és semmiféle hatást nem kaphatunk és nem adhatunk, még nem azzal a tudattal nézett fel az ember a csillagos égre, hogy amit lát, és amit távcsövekkel, rádióteleszkópokkal immár több milliárd fényév távolsáig láthat, az a tőlünk való távolság arányában egyre régebbi múlt és hogy ennek a csillagképes archeológiai színjátéknak a közelmúltja és jelene éppolyan hozzáférhetetlen számunkra, mint a saját jövőnk – mindezeknek az ismereteinket egyre inkább behatároló ismereteknek még nem volt birtokában Bartók, de annyit tudott már, hogy létezésében megrendülve az egész megismerhető világot, a mi egész világunkat semmisnek nyilvánította a végtelennel szemben. Nincs többé középpont, nincs más tájékozódási támpont, mint maga az önmaga számára kérdésessé vált ember. Valaha büszkén, az értelmes világegyetemre gondolva mondhatta az ember, hogy ő mindennek mértéke. Most ugyanezt fordított előjellel, a maga örökre korlátozott világában kell mondania. Ebben a világban már csak az ember hoz értelmet és magán kell mérnie a mindenséget, ami – ha úgy tetszik, kozmikus – zárkajaként részül

<sup>88</sup> Praechter, K. (Hg.): Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, Erster Teil, Die Philosophie des Altertums. 12. Aufl. Mittler et Sohn, Berlin 1926, 69. o.

adódott. Negatív antropocentrizmus ez a ptolemaioszi világkép pozitív antropocentrizmusához képest, mert az emberi vonatkozás nem a mindenségre való felnyílást, hanem a mindenség megtagadottságát, lehatároltságát jelenti. A tehetetlenség bővölete, ami Bartókot elfogja, mikor mégis az örök korlátokon túlra, a végtelenbe tekint, csaknem a túlhaladott vallás gesztusát újítja fel: „Itt összetett kézzel kell megállnunk és bevallanunk saját tehetetlenségünket.”

A transzszzeptális létforma negatív emberközpontúságát a mégis fennmaradó létezés elkerülhetetlen létesítése menti meg a feloszlástól, a semmibe vesztéstől. Ebben a helyzetben, a lét határterületére sodródva, ontológiai tett a létesítés kötelezettségével járó létezés vállalása, a helytállás, a tevékenység, az alkotás. Bartók olyan végletesen, minden megalkuvástól mentesen vállalja ezt a létezést, mint amilyen végletesen kötelezte el magát az eszmének, ameddig ennek számára érvénye volt. Nemcsak művészetét teszi kockára a semmibe nyúló létesítésben, hanem egész lényét, egész életét. Így létesíti az eredendő korlátokon való túllépés első mozzanataként életének ideális formáját. Az eszmék nélküli élet élésében a vállalás komolysága, a közvetlen boldogulásról való lemondás és a közvetítés legszükségesebbre korlátozása eredményezi az első, még kétségtelenül hiábavaló, de meglétében már mégis az ígélet csíráját hordó eszmei mozzanatot. Örponot létesít a lét határmezsgyéjén. Lábát ezen megvetve hozza létre műveit, határműveket a lét határában. Muzsikája ezért epifánikus, újonnan létesített létező megjelenése. Olyat mutat fel, ami egyébként nem sejthető és fel nem tárható. A lét partján vezet bennünket, mint a III. zongoraverseny lassú tételében, a létezésen túli mélységekbe mutat, mint a Divertimento lassú tételének körbenjáró kráterzenéjében. Formaképzése, az önmagához önmaga átalakulásain és ellentétein át<sup>89</sup> visszatérő híd-forma tükrözi a semmis túlmenetelnek a gesztusát, ami mindvégig önmagánál maradás és önmagára utalás marad.

A végletes vállalás ideális mozzanata és a lét határmezsgyéjén létrehívott határművek a hagyományhoz csatlakozva kapnak értelmet. Magukban-megrekedt, szubjektív, érdektelen, értéktelen, steril próbálkozások lennének a történelmi és a személyes múlthoz való csatlakozás kísérletei, az egyéni vállalás társadalmi elkötelezettséggé – bármennyire emelkedett és távoli, de mégis határozottan humanista elkötelezettséggé – válása nélkül. A hagyományok és a kötelezettségek mégis-vállalását némelykor – így gyakran a zárótételekben, mint a Zene, a Divertimento, a III. zongoraverseny harmadik tétele, a Concerto ötödik tétele – felszabadult vitalitás telíti, habár ez a lét határában feltörő életerő inkább csak fel- és megidézés jelenése, mint ténylegesen buzgó forrás. Öröm, lendület, gondtalanság, vigalom már megjelenése pillanatában örömmel vegyül, a zene kifejlésében pedig egyre több zaklató diszsonanciával, ellentéttel keseredik meg. Mindenesetre, a transzszzeptális létforma ezekkel a közösségi és személyes tartalmakkal telítődve menekül meg attól, hogy kötetlen, véletlenszerű mozgású szupraszeptális létformává legyen. Mert a transzszzeptális létformában létező ember számára nincs más választás, mint hogy mégis ápolja azt az egzisztenciát, aminek család internoseptális minősége már lelepleződött előtte, vagy pedig minden korláttól igyekezzen eloldozódni. A transzszzeptális létformájú létezés csak a hagyományokat folytatva erkölcsi tett,<sup>90</sup> mert a teljes elszakadásnak, a szupraszep-

<sup>89</sup> Lendvai E.: *Bartók költői világa*. Szépirodalmi, Budapest 1971, 22. o.

<sup>90</sup> A Bartók-jelenség erkölcsi vonatkozásait bővebben tárgyalja a szerző két másik tanulmánya (Élmény és mű kapcsolata Bartók világában. *Kortárs* 25 (1981); Bartók szellemi sorsa. *Forrás* 13 (1981), 3, 3–15. o.)

tális létformának már nincs erkölcsi mércéje – illetve csak az internoszepturn viszonylatában, amitől elszakadt, kap erkölcsi értékelést. Személyes érzülete, önmagához, népéhez, hazájához, az emberiséghez való hűsége biztosította Bartók transzszeptális létformájú létezésének és művészi létesítésének humanizmusát. Azok a kritikusai, akik modernizmusában a hagyományt látják idegennek, transzszeptális létformájának humanizmusát nem értik, akik pedig a hagyományok bomló, zaklató ellentétességben és önmagárautalt túlamutásban való mégis-továbbvitelét vetik szemére, a kor humanizmust megkérdőjelező kihívását nem értik. Talán menti az értetlen kritikákat, hogy a transzszeptális létformájú létezés belülről sem eléggé átvilágítható ahhoz, hogy fogalmilag pontosan kifejezhető legyen, hiszen a lét másik partjára való vonatkozásnak semmi támpontja sincs. Így Bartók maga is csak ösztöneire és érzékenységre hivatkozott végső soron, ha művészetéről kellett nyilatkoznia,<sup>91</sup> látszólag, talán saját végtelen tudatos felfogása szerint is valamiféle primitív, személyes tudattalanra, valójában sokkal inkább egy újfajta, érettebb tudatosságra, a túlos tudatra.

### A REJTEKÚT ÉRTELME

Bartók létmódja a létkérdés határába hatoló létezés történelmi formája. Egyféle lét-kaland, amire lét és nem-lét alternatívája között választva kényszerült, mikor mégis az életet választotta. Rejtektújának értelme ez a lét-kaland, amire nem vállalkozhat nyilvánosan, jelenlétben, regényesen, hanem eleve csak rejtelmesen, elrugaskodottan és titokzatosan.

Bartók olyan végletes következetességgel járta rejtektúját, hogy személyét és életútját tekintve Bartók-rejtély keletkezett. Egyéni élete és lét-kalandjának – ha mégoly ellentmondásosan, de mégis határozottan – társadalmi megbízatásként való vállalása annyira elválaszthatatlan egymástól, hogy a rejtektút titokzatossága közvetlenül az ő titokzatos-sága. A Bartók-rejtély a következő vonatkozásokban fogalmazható meg: (1) A mögöttes-ség rejtőzése a diszkurzív viszonyulásokban, a szubjektivitás elrejtése a tárgyilagosságban (pszichológiai vonatkozás);<sup>92</sup> (2) a közvetlenség és a közvetítés életformájának rejtőzése az ideális életformában (anthropológiai vonatkozás); (3) a kifejezett élmény és a megmunkálási mód rejtőzése a létrehozott műben (esztétikai vonatkozás); (4) világnézeti és politikai vélemények rejtőzése a világszemléletben (ideológiai vonatkozás); (5) az eszménküli eszmeiség vállalásának rejtélye (történelmi-társadalmi vonatkozás); (6) az eredendően korlátozott létezés lét-kérdésének rejtélye (ontológiai vonatkozás).

A Bartók-rejtély értelmezése és feloldása annak függvénye, hogy műveinek befogadója, rejtélyeinek értelmezője a maga saját társadalmi létezése átélés-, élet-, tudat- és létformájának megfelelően milyen vonatkozásban értheti és érti Bartókot. Bizonyos, hogy Bartók nem mindenki számára és nem mindig, minden vonatkozásában érthető. Rejtektúja az emberi lét határaitra visz, ahová csak létezésének megrendülésekor sodródik az ember. Az

<sup>91</sup> Bartók Béla és Denijas Dille beszélgetése 1937-ben. *Bartók Breviárium* (Levelek – írások – dokumentumok.) Összeállította Újfalussy József. 2. jav. és bőv. kiadás. Zeneműkiadó, Budapest 1974, 478. o.

<sup>92</sup> Vö. Pethő Bertalan: Bartók személyisége. *Magyar Zene* 21 (1980), 301–312. o.

emberi létezés úgy hozza magával, hogy többnyire és általánosan nem ilyen kivételességekben, nem ilyen végletek között hányódva él az ember. Az az ellentmondásos, borzongató lét-határ azonban, ahová Bartók rejtekútja visz, minden társadalmi létezéshez visszavonhatatlanul hozzátartozik. Őnelégült, beszabályozott, korlátait hiteles eszmékkel transcendáló létezésben nem látszik ez a lét-határ, a létező bizalmas viszonyban van a létezéssel. Korunk embere azonban történelmileg elvesztette a világ és az önmaga iránti eredendő bizalmat. Magára maradt és reá szállt vissza létesülésének gondja és felelőssége. Bartók megértése osztozás ebben a gondban és felelősségben. Másfelől viszont, a Bartókot értők sokféle átélés-, élet-, tudat- és létformáját tekintve az is érthető, hogy általában nem a végső lét-kérdés gondjára és felelősségére ébrednek rá, hanem a maguk szűkebb, de sokszor békésebb, otthonosabb világuknak megfelelően, szelídebben, nyájasabban értelmezik. Nem lehet és nem is szabad elvárni, hogy Bartóknak ezt a széles közönséget kiszakítsa Bartók muzsikája a védett létezésből, még akkor sem, ha Bartók művészete és élete a létezés védettségének történelmi elvesztését példázza. Bartók követése nem az ő kálváriás rejtekútjára térülés, hanem a lét-kérdés ébresztése, ébrentartása és a lét-kérdés megoldására való törekvés abban a formában, ami egyfelől Bartók, másfelől értőinek viszonylatában adódik.

## SUMMARY

### *Bertalan Pethő: Bartók*

In the course of a study of experience in the everyday sense made from the angle of relevance for life history, the author makes a distinction between: a) the simple, insignificant passing of life, b) direct experience in the form of "consumption" of goods and at the same time, the living out of impulses, c) perceptual experience expressed in useful activity, and d) "living experience" (*Erlebnis*) characterized by depth. He reaches the conclusion that Bartók's world was centred on "living experience". The forms of experience represent the individual basis of the different manners of living developed in the human social and historical *perspective*. Besides the manner of living characterized by the decisive influence of the ideal, the author distinguishes, a) a passive manner of living (going; drifting along), b) direct self-fulfilment and c) a manner of living characterized by indirect prospering. Despite his loss of the ideal, Bartók lived in a sustained ideal manner. Depending on the cognitive-logical level given, the author distinguishes between forms of consciousness characterized by a feeling of the world, contemplation of the world,

the philosophical survey of the world as a whole (*Weltanschauung*) and the scientific world view (ideology). He concludes that although Bartók had a high level of awareness, his form of consciousness was merely contemplation of the world. The problem of Being appears only where social There-being is challenged. Being is actually the boundary between something and no-thing. This boundary represents the original limitedness of There-being. Man generally does not become aware of the limits of There-being because his transcendencies are directed at ideals which, reflected back on the given There-being, stabilize it with their "incendent" effect. The author describes this form of Being as *internosaeptal*. If the fact that man's transcendental ideals also form part of his *internosaeptum* is revealed, the confines of Being bordering on no-thing also become evident. The author describes this form of being as *transsaeptal* and also further distinguishes an *infra- and suprasaeptal* form of Being. He concludes that Bartók's form of Being was typically *transsaeptal*, that is, he was definitely "modern".

# WITTGENSTEIN 1929–1931: A VISSZATÉRÉS\*

NYÍRI KRISTÓF

## I. ÚJRA CAMBRIDGE-BEN

Midőn Wittgenstein 1929 elején elhatározta, hogy egy időre ismét Cambridge-ben fog élni és filozófiai problémákkal fog foglalkozni, későbbi – a következő húsz évben fokozatosan kialakulandó – gondolatainak körvonalai még korántsem álltak tisztán előtte. Jóllehet ama világnézetnek, amely későbbi vizsgálódásait mintegy áthatja, már ebben az időben nyomai vannak följegyzéseiben, itt még alig találkozunk világnézeti motívumok és elméleti érvek *összekapcsolódásával* – lényeges *közvetítéssel* életérzés és fogalomképzés között. Az első hónapok kérdésfeltevései, Wittgenstein későbbi eredményei felől tekintve, pusztá tévelygésnek látszanak: tévelygésnek, melynek Wittgenstein gyakran tudatában volt, s amely őt kétségbeeséssel töltötte el. „Újra Cambridge-ben. Nagyon különös. Néha úgy tűnik számomra,” – írja jegyzetfüzetébe február 2-án – „mintha az idő visszaforgott volna . . . Nem tudom, mi vár még rám. Valami majd csak adódik! Ha a szellem nem hagy el . . . Az időnek itt előkészületnek kellene lennie valamire, vagy valóban annak is kell lennie. Valamivel tisztába kell jönnöm.” (105: 2) És néhány nappal később: „Mindaz, amit most a filozófiában leírok, többé vagy kevésbé érdektelen holmi. Lehetségesnek tartom azonban, hogy később jobb lesz.” (105: 2) „Szeretném tudni” – kérdezi magától egy másik, ugyancsak 1929 tavaszán írt följegyzésben – „vajon ez a munka a megfelelő-e számomra. Érdekel, de nem lelkesít . . . Valahogyan a jelenlegi munkámat ideiglenesnek tekintem. – Eszköznek valamilyen célhoz.” (106: 4) Vagy: „Folytonosan körben mozgok a probléma mentén. S úgy látszik anélkül, hogy közelebb jutnék hozzá.” (106: 30) Eltelik néhány hónap, és Wittgensteint még mindig kétségek gyötrik. „Ma reggel” – hangzik egy október 6-ról kelt feljegyzés –

ezt álmodtam: valakit hosszú idővel ezelőtt megbíztam azzal, hogy készítsen számomra egy vízikereket, és most már nincs is rá szükségem, de ő dolgozik rajta. A tengely ott feküdt, és rossz volt, körös-körül be volt vágva, nyilván hogy a lapátokat

\*Köszönettel tartozom G. H. von Wright professzornak (Helsinki), ösztönzéséért és állandó tudományos segítségéért. Köszönet illeti Allan Janik professzort (Wellesley, Massachusetts) is, azokért az átfogó kritikai észrevételeiért, melyeket a második fejezet egy korábbi változatával kapcsolatban tett, valamint a tübingeni Egyetem Wittgenstein Archivumának munkatársait, akiknek értékes útmutatása és hathatós technikai támogatása nélkül ez a munka jelen formájában nem készülhetett volna el. – Tanulmányomban, mint a címben is jelzem, Wittgenstein gondolati fejlődésének 1929 és 1931 közötti szakaszára összpontosítok. Wittgenstein késői munkásságát átfogóbban (és helyenként részletesebben) tárgyaltam „Wittgenstein új tradicionalizmusa” (*Világosság* 1975/10) és „Ludwig Wittgenstein tudományfelfogása” (*Magyar Tudomány* 1978/5) c. írásaimban, valamint *A Monarchia szellemi életéről* c. kötetem (Gondolat, 1980) „Musil és Wittgenstein” c. fejezetében.

beletűzze (mint a gőzturbina rotorjánál). Magyarázta nekem, hogy milyen hosszadalmas munka ez, és én arra gondoltam, miért is nem fölülcsapó kereket rendeltem, azt egyszerűen meg lehetne csinálni. Kínzott az érzés, hogy ez az ember túl buta ahhoz, hogy valamit megmagyarázzak neki, vagy hogy jobban csinálja, és hogy hagynom kell tovább küszködni. Arra gondoltam, olyan emberekkel kell élnem, akikkel nem tudom megértetni magam. – Ez olyan gondolat, amely tényleg gyakran felötlik bennem. Ugyanakkor a saját vétkem érzésével. Ennek az embernek a helyzete, aki értelmetlenül és rosszul dolgozgat a vízikereken, a saját helyzetem volt, ahogyan Manchesterben kilátástalan próbálkozásokat folytattam egy gázturbina konstruálására. (107: 153 sk.)

És Wittgenstein ehhez még nyomban hozzáteszi: „Lehangolt vagyok, mert a munkám nem megy tovább. Gondolataim szürkék.”

Azon kérdések némelyike, amelyekkel Wittgenstein 1929 elején foglalkozott, persze nyilvánvaló folytonosságot mutat mind a *Tractatus*-korszak problémáival, mind a késői írások lényeges témáival. Mindenekelőtt a matematika alapjainak bizonyos problémáiról van itt szó, melyek iránt Wittgenstein érdeklődését, mint ismeretes, különösen Brouwer 1928 márciusában Bécsben tartott előadása keltette fel újra. És a matematika alapjairól folytatott elmélkedéseihez kapcsolódik, például, Wittgenstein következő fontos megjegyzése:

Azt hiszem, hogy a matematika a múlt évszázadban különösen ösztöntelen időt élt át, és ettől még sokáig fog szenvedni. Azt hiszem, hogy ez az ösztöntelenség a művészetek hanyatlásával függ össze, ugyanabból az okból ered. (106: 253)

Tévednénk azonban, ha matematikai-filozófiai vizsgálódásokban látnánk azt az erőt, mely Wittgenstein gondolkodását ebben az időben előrehajtotta. Ellenkezőleg, úgyszólván „akarata ellenére” „botlik ismét az aritmetikába” (105: 19), az aritmetikában „meghódítatlan ellenséges erődtímeny” lát, mellyel hátában „a pszichológia földjére nem lehet bemaszírozni” (107: 39) – miközben éppen ez a föld látszik itt Wittgensteint érdekelni. „Tudatában vagyok annak” – írja jegyzetfüzetébe október 9-én – „hogy a legnagyobb problémák fekszenek közvetlen közelemben. De nem látom őket vagy nem tudom őket megragadni.” (107: 156) És egy hasonló bejegyzés másnapról: „Ma különösen kevés problémát érzek magam körül; biztos jele annak, hogy *előttem* a legfontosabb és legkevényebb problémák fekszenek.” (107: 158 sk.) Wittgenstein „freudi ellenállása az igazság megtalálásával szemben” (107: 100) csak nagyon fokozatosan lazult föl. Így például ebben az időben még nem tisztázza magában, hogy vajon a „fenomenológiai nyelv” lehetetlen (107: 205), sőt abszurd (107: 176) volna-e, avagy ez a nyelv, jóllehet csak a közönséges fizikális nyelvből volna levezethető, éppenséggel lényeges vonásait ábrázolná az utóbbinak (107: 206). Immár rábukkan azonban olyan gondolatokra, amelyek későbbi, a fenomenológiai nyelv elképzelése ellen irányuló érveiben majd fontos szerepet játszanak. Így például október 24-én a következőket írja:

Ha azt mondom: „amit itt magam előtt látok, az egy pár cipő” és ez egyáltalán mondat, akkor lehetőknek kell lennie bizonyossággal eldöntennem, hogy ez így van-e

vagy sem. Ha ez a lehetőség nem állna fenn, akkor a gyerekek nem tudnám a nyelvet megtanítani, hiszen nem szabadna azt mondanom, „látod, ezek cipők”, hanem csak: „ezek cipőnek látszanak”. (107: 177)

Mely gondolatra még ez a megjegyzés következik:

Minden filozófiai elméletben olyan szavakra bukkanunk, melyek értelme számunkra a mindennapi élet jelenségeiből jól ismert, de amelyek itt ultrafizikai értelemben, vagyis hamisan, kerülnek alkalmazásra.

Az elméleti út, melyen Wittgenstein 1929-ben haladt, lassú és bizonytalan volt. A következő két év azonban döntő fölismeréseket hozott. Már 1930. január 3-án kezdetét veszi a vita a „szójelentés naiv fölfogásával”, mely szerint „a szó hallatakor vagy olvastakor annak jelentését ’elképzeljük’ magunknak” (108: 61, vö. PB 12. §); január 15-én kerül sor első ízben a „mi a szó” kérdés és a „mi a sakktárgy” kérdés összehasonlítására (107: 240, vö. PB 18. §); miközben május 19-én már „grammatikai játékszabályokról” esik szó. (108: 169) „A különböző fajta figurák, mint futó huszár stb.” – véli Wittgenstein – „különböző szófajoknak felelnek meg.” (108: 169) És a következő napon így ír:

A jelmagyarázat ama módszeréhez jutok itt el, amelyen Frege annyit csúfoiódott. A „huszár”, „futó” stb. szavakat tudniillik meg lehetne magyarázni azáltal, hogy megadjuk a szabályokat, amelyek ezekről a figurákról szólnak. (108: 170)

A szójelentés ezen új felfogásához persze a megértés, gondolkodás stb. új fölfogásának kell járulnia. A *gondolkodás* – egy június 29-i bejegyzés szerint – nem más, mint „szimbólumok használata” (108: 201), és „a gondolatnak, amennyiben egyáltalában beszélhetünk róla, valami egészen házisütetűnek kell lennie” (108: 216, július 19-i bejegyzés). A gondolat, írja Wittgenstein, nem valami „éter” (108: 216), nem valami „amorfi”. A *várákozás* állapota sem:

Ha várok valakire, nem gondolok egész idő alatt arra, hogy jönni fog, vagy valami hasonló. Sőt, még akkor is, ha éppen erre gondolok, ez a folyamat nem amorfi, mint mondjuk a fájdalomé, hanem csak abban áll, hogy például most éppen ezt a mondatot mondom: „jönni fog”. (108: 216)

A „jönni fog” mondat persze el is maradhat:

Ha arra várok, hogy valaki meglátogasson a szobámban, és elrendezem a fotelt és két teáscsészét, kétséges-e akkor vagy sem: várom, hogy eljöjjön. (108: 267, július 29-i bejegyzés.)

A várákozás tehát nem lényegileg „belső” folyamat. És amiképp a várákozás, úgy a gondolat is, elvileg, „mindenki által bepillantható” (108: 279). „Úgy mondhatnánk”, írja Wittgenstein, „hogy a *gondolatban* semmi privát nincsen.” (108: 279, július 31-i bejegyzés.) Azt, hogy milyen értelemben nem szabad a gondolatot valami privátnak fölfognunk, különösen szemléletesen ábrázolja egy augusztus 25-én kelt bejegyzés.

Ha (gondolatban) elhatároznám magam, hogy a „piros” helyett azt mondom: „abrakadabra”, hogyan mutatkozna meg, hogy az „abrakadabra” a „piros” helyén áll. Mi határozza meg a szó helyét? Tegyük föl, mondjuk, hogy nyelvem valamennyi szavát egyszerre más szavakkal akarnám helyettesíteni, honnan tudhatom akkor *én*, hogy melyik szó melyiknek helyén áll. Talán az elképzelések ((képzetek, Vorstellungen – Ny. K.)) maradnak majd a helyükön, és rögzítik /tartják/. Úgy, mintha az elképzelésen valami horog volna, és ha arra egy szót ráakasztok, akkor ezzel /ezáltal/ ki van jelölve a helye? Ezt nem tudom elhinni. Nem hiszem, hogy az elképzeléseknek az értelmezés folyamatában más helyük volna, mint a szavaknak. (109: 45 sk.)

Föltűnően rövid idő alatt, gyakorlatilag 1930 júniusának utolsó napjaiban alakultak ki ama sajátos *stílusjegyek* is, amelyek Wittgenstein késői munkáira olyannyira jellemzőek – a dialógusok és megválaszolatlan kérdések, a tegező megszólításmód. Alkalmasszerűen már korábban is szerepet játszottak – így például egy január 3-ról kelt feljegyzésben (108: 56) –, ám csak július vége felé válnak állandó stílusesszökké. Így például július 29-én:

„Igen, *erre* számítottam.” Hogyan tudtál erre számítani, amikor még nem is volt jelen? (Ez a félreértés vizsgálódásaim egész nehézségét tartalmazza, és megoldását is.) (108: 265 sk.)

A következő feljegyzések július 31-én keltek:

„Azt gondoltam, hogy most jönni fog” – „Igen, azt mondtad, hogy ’mindjárt jönni fog’, de honnan tudhatom, hogy ezen azt értetted?” (108: 274)

Mármost azt kérdezhetnénk: „Hogyan mutatkozik meg, hogy ő a képet N. arc-képeként fogja fel?” – „Nos, amennyiben ezt mondja” – „De hogyan mutatkozik meg, hogy azon amit mond, ezt érti?” – „Sehogy sem!” (108: 275)

Ez a stílus nagyon is megfelel Wittgenstein elméleti szándékainak. Hiszen mindennapi beszédhelyzetekben, mondjuk társalgásokban, kell kiderülnie, hogy bizonyos filozófiai kérdések, fogalmak, egyáltalán értelemmel bírnak-e, ilyen helyzetekben fog meggyőzően megmutatkozni, hogy „hiszen... minden egyszerű és közismert” (109: 15, augusztus 16-i bejegyzés), ilyen helyzetekben vezethetők vissza a kifejezések – például a „valamit valamin érteni” kifejezés – a legtermészetesebb módon „metafizikai alkalmazásukból a nyelvbeni helyes alkalmazásukra”. (110: 34)

Ha a filozófusok egy szót használnak és jelentése után kutatnak, mindig azt kell kérdeznünk magunktól: vajon abban a nyelvben, amely létrehozta /amely számára létrehozták/, ténylegesen használják így, valaha is, ezt a szót?

Legtöbbször azt fogjuk találni, hogy nem így áll a helyzet, s hogy a szót normális grammatikájával szemben /ellentétben/ használják. („Tudni”, „lét”, „dolog”) (109: 246)

S ezenközben a normális – áthagyományozott – grammatikát nem különös fölismerések alapozzák meg, hanem ellenkezőleg: ez a grammatika minden fölismerés, minden ítélet alapja. „A gyerekeknek ahhoz, hogy az elemi iskolai számtant megértsék, nagy /jelentős/ filozófusoknak kellene lenniök, ennek hiányában van szükségük a gyakorlásra” – hangzik Wittgenstein szeptember 13-án kelt ironikus megjegyzése. (109: 138, vö. Z 703. §) Az olyan formulák, mint „nos, így használjuk a nyelvet” (109: 224), vagy „hát így tanultam meg a nyelvet” (109: 286) *végső igazolásokat* jelentenek; a további igazolások iránti szükségletet „nyelvlogikánk félreértésének” kell tekintenünk (109: 225). „Tanítsd meg nekünk” – ti. a számtant, a nyelvet – „ezzel már megalapoztad.” (111: 63)

A nyelvlogika félreértésének bizonyul az a kérdés is, hogy vajon a másik személy „valóban ugyanazt a színt” látja-e, amikor mondjuk „kékét lát, mint én” (109: 298 sk.). Vajon „valóban ugyanezt látja, mint én”, amikor „a mintára tekint”? Ebben kételkedni, véli Wittgenstein, éppoly értelmetlen, mint egyáltalán az az elképzelés, amely szerint a gondolat valami „titkos és elmosódott folyamat”, „melyről a nyelv csak sejtetésekkel szolgál”. (109: 99) Csak látszólag áll úgy a helyzet,

hogy nem tudhatjuk, vajon két ember ugyanazt a színt látja-e, amikor valamely tárgyra tekint. Ez értelmetlenség, mivel azon, hogy különböző személyek különböző színeket látnak, valami egészen mást értünk, és ebben az értelemben éppenséggel léteznek kritériumok arra vonatkozóan, hogy mindketten ugyanazt a színt látják, vagy különböző színeket. (109: 171)

„Hamis analógia vezet bennünket félre”, hangsúlyozza újra meg újra Wittgenstein, „amikor azt mondjuk, hogy az elképzelések privát természetűek.” (153a: 59, a 110-es füzetbe 1931. július 6-án átvezetve.) Ez a kérdés: „Honnan tudod, hogy az, amit pirosnak nevezel, valóban ugyanaz, mint amit a másik úgy nevez”, „éppoly értelmetlen”, mint az a kérdés, hogy „honnan tudod, hogy ez egy piros folt”? (109: 196 sk.) Az ilyen és hasonló kérdések értelmetlenségét világosan kimutatandó, Wittgenstein már 1930-ban ama módszerrel él, mely később, mondjuk a *Kék Könyv*-ben, olyannyira lényeges szerepet játszik majd nála: megmutatja, hogy a „képzetek”, *elképzelt képek* tényleges vagy föltételezett funkcióit mindenkor elláthatnák fizikai képek is. Lehetséges

az elképzelések tovahaladásának azon folyamatát, amely gondolkodás közben lejátszódik, más folyamattal, mondjuk jelek leírásával (vagy hasonlóval) helyettesíteni, és ez ugyanazt a szolgálatot fogja tenni (109: 189).

Valaki például azt a parancsot kapja, hogy keressen egy sárga virágot. Föltehetnénk ekkor – és éppen ez a hagyományos filozófiai föltevés –, hogy az illető keresés közben a sárga szín valamilyen emlékezeti képét hordozza magával, és a különböző virágokat ezzel a képpel hasonlítja össze. Az emlékezeti kép azonban, elvileg, nyilván helyettesíthető egy sárga *táblácskával*, és Wittgenstein a következő kérdést teszi föl: honnan tudja az illető, hogy melyik virág *ugyanolyan* színű, mint a táblácska?

Talán az a fölfogás a legtanulságosabb, mely szerint: ha sárga táblácskával keressük a virágot, a színazonosság viszonya mindenesetre nem valami újabb képben adott számunkra. Hanem a meglevővel már megelégszünk. (110: 277 sk.)

Ám ha a színazonosság képe nélkülözhető, úgy – különleges esetektől eltekintve – maga a színminta sem szükséges: és az elképzelt kép sem.

Elindulok a sárga virág keresésére. Még akkor is, ha menet közben valamilyen kép lebeg szemeim előtt, vajon szükségem van erre a képre, amikor a sárga virágot – vagy egy másikat – megpillantom? (110: 276)

És egy további példa, melynek esetében világos, hogy itt az elképzelt kép mint minta nem *játszhat* szerepet:

Most ez a parancs: „Képzeld el egy piros kört.” És megteszem. Hogyan tudtam a szavaknak ilyen módon engedelmessé válni? (110: 173, 1931. márciusában vagy áprilisában fogalmazva.)

Lennie kell egy pontnak, ahol az elképzelések, minták, jelek, képek a cselekvést már nem támogatják: ahol a cselekvésnek önmagára kell hagyatkoznia. Úgy látszik, hogy Wittgenstein 1931-ben már kifejezetten birtokában volt ezen döntő fölismerésnek; néhány hónappal korábban mindazonáltal még sikertelenül próbálkozott ugyanezt a fölismerést a *szabálykövetés* fogalmára vonatkozó elemzéseiben következetesen kimunkálni. Így 1930. szeptember 1-én és 2-án a következőképpen írt:

„Tudni azt, hogy mi a helyzet, ha a mondat igaz”, csak annyit jelenthet, mint ismerni a szabályt, mely szerint a mondat ellenőrizendő. – De hogyan van kifejezve, hogy ezen szabály szerint *kell ellenőriznünk*? Hiszen a szabály csak mellékelve van a mondatához, hol van azonban ábrázolva a mondatra történő alkalmazása? Akárhogyan volna azonban ábrázolva, ez is csak egy másik /további/ kép lehetne, és így végtelen regresszusba bonyolódnánk. (109: 78)

Ha valamely szabály szerint tényállást képezünk le, úgy itt a *tényállás* a *minta*. Nincs szükségem további mintára, mely megmutatná, hogy a leképezésnek hogyan kell történnie, vagyis hogy hogyan kell az első mintát használni, hiszen különben ahhoz is mintára volna szükségem, hogy a második minta használata /alkalmazása/ felől tájékozódjam stb. ad infinitum. Azaz a további mintával mit sem érek, egyszerűen mint a minták nélkül kell cselekednem. (109: 85)

Ezek a fejtegetések, a későbbi följegyzések felől tekintve, immár a megoldást jelenthetnék – Wittgenstein azonban, itt még, nem ismeri fel, vagy nem ismeri el ezt a megoldást. Különböző formulákkal kísérletezik. Talán lehetséges, írja, *ki nem fejezett*, kimondatlan szabályt is követni (109: 229); talán az is elegendő, ha *a szabállyal való megfelelésről* beszélünk, és a *szabálykövetés* mozzanatát kiiktatjuk. (109: 236) Ám ekkor a szabályos és szabálytalan viselkedés között voltaképpen már nem tudunk különbséget tenni.

‘A grammatika szabályait követni’, annyit tesz ez, mint: valamilyen értelemben beszéd közben ezekre a szabályokra gondolni? Nem. – Annyit tesz, mint: mindig bizonyos szabályoknak megfelelően beszélni? Nem. – Annyit tesz, mint: szabályo-

kat követni. – De hát mindenki szabályokat követ, aki csak valamit csinál: hiszen valamilyen szabály majd csak adódik, amelynek éppen megfelel az, amit tesz. (109: 281)

Ám ugyanakkor a szabálykövető és az önkényes viselkedés között nyilvánvalóan lennie kell valamilyen különbségnek:

Nem vagyok ugyan a grammatikai szabályoknak explicite tudatában, amikor a nyelvet használom, de tudatában vagyok annak, hogy a nyelvet nem ad hoc találom ki. És ha én találnám ki, akkor is: semmit sem érne, ha a kitalált szabályoknak azután nem akarnék engedelmeskedni.

Azaz a nyelv csak azon szabályok által funkcionál nyelvként, amelyeket használata során figyelembe veszünk. (Mint ahogyan a játék csak szabályok folytán funkcionál játékként.)

Éspedig függetlenül attól, hogy magamhoz vagy másokhoz beszélek. Mert magammal sem közlök semmit, ha hangcsoportokat ad hoc akármilyen tényekkel asszociálok. (109: 284)

A szabályosság elengedhetetlensége és a szabálykövetés fogalmának terméketlensége közötti ezen dilemmát Wittgenstein később, mint ismeretes, azáltal oldja meg, hogy a szabály fogalmát egyáltalán elkerüli, s helyette olyan fogalmakat alkalmaz, mint: használat, szokás, intézmény (ld. pl. PU 198 sk. §). 1931 elején – a legutóbbi idézett följegyzés a jegyzetfüzetben a január 30-i dátumot viseli – ez az út, úgy látszik, még zárva volt számára. A szabály fogalmától a minta fogalmához tér pl. vissza: „e szavak: 'szabály szerint' – fölöslegese. Minden benne van azokban a szavakban, hogy 'a mintát követni' ” (109: 292) – és annak ellenére, hogy már február 21-én a nyelvről mint „társadalmi berendezés”-ről beszél (110: 101, vö. a június 23-i bejegyzést is, 110: 208), végül is nem tesz, az itt tekintett időszakban, kísérletet arra, hogy a fogalomalkotás ezen irányát összekösse ama felfogással, amely szerint a cselekvés, alapvetően, *nem* követ mintákat. Aligha kétséges azonban, hogy 1931-ben már azok a gondolati elemek játszanak túlnyomó szerepet Wittgenstein följegyzéseiben, amelyek azután majd későbbi szintéziseinek alapállományát képezik. Hiszen 1931-ben íródnak a Frazer-kommentárok, melyekben Wittgenstein oly nagy súlyt helyez a *puszta leírás* (110: 180) programjára, és ennek megfelelően aláhúzza:

a filozófia a nyelv valóságos /tényleges/ használatához [ . . . amit valóban mondanak ] semmilyen módon nem nyúlhat hozzá, végül is tehát csak leírhatja azt.

Hiszen nem is tudja megalapozni.

Mindent úgy hagy, ahogy van. (110: 188 sk.)

Olyan felfogás ez, mely persze tarthatatlannak bizonyulna, ha a *szójelentés* a szóhasználattól független, utóbbi az előbbi által *meghatározott* volna. Ilyen függetlenség azonban nem létezik: „A szó jelentését megérteni annyit tesz, mint használatát ismerni, megérteni.” (111: 12) – 1931-ből származnak azon példák és érvek is, amelyeket a *Filozófiai*

*vizsgálódások* első bekezdéseiből ismerünk: Ágoston nyelvfelfogásának kritikája (111: 15 skk.), a játék az építőelemekkel (111: 16 sk.), a fejtegetés, hogy maga „a játék” nem létezik (111: 17, vö. még különösen 111: 79 skk., ahol a „családi hasonlóság” későbbi fogalma – s csakhamar maga a kifejezés is – bevezetésre kerül). Mindezen gondolati elemek összefüggése persze nem nyomban magától értetődő. Hiszen Wittgenstein maga is megjegyzi, 1931. október 14-én, hogy amit mond, az egyfelől „egyre könnyebben érthető, másrészt jelentése egyre nehezebben fogható föl”; és az interpretációt, az itt tekintett időszak vonatkozásában, lényegesen megnehezíti az a körülmény is, hogy a problémák és fogalmak egymáshozrendelése, ezen évek során, korántsem állandó – hogy Wittgenstein terminológiája folytonosan változik. („Hogyan ölt a probléma új ruhát!” – írja 1930. augusztus 29-én, 109: 67.) Így például a leképezni–verifikálni–alkalmazni–használni fogalomsorban 1929 és 1931 között egy és ugyanazon probléma megőrződött (vö. Kenny: 164 sk.), de tovább is fejlődött és átalakult. Vagy például a „terv” fogalmának elemzése láthatólag világosabbá tette az *alkalmazás* és *cselekvés* szerepét a *megértés* vonatkozásában (ld. pl. 109: 81 skk.) -- miközben ez a fogalom maga csakhamar ismét kiiktatódik. És mégis, ezek az elemek éppenséggel egységes -- tudniillik világnézeti -- egységes -- egészet alkotnak. „Bármit írok is” -- jegyzi meg Wittgenstein 1930-ban -- „csak fragmentumok, de aki megért engem, az ebből egy zárt világképet fog kiolvasni.” (108: 152) Valóban, zárt világképet: a konzervatív gondolkodás világképét.

## II. WITTGENSTEIN KONZERVATIVIZMUSA

Annak, hogy Wittgenstein világképét „konzervatív”-nak nevezzük, nyilván csak akkor van tudományos értelme, ha ezen megnevezés által jól definiált elméleti és történeti párhuzamokra, illetve hatásokra irányítjuk a figyelmet. A konzervatív gondolkodás történetileg egyáltalán nem egységes képlet, és különösen az 1920-as/30-as évek német ún. újkonzervativizmusa, amellyel Wittgenstein késői munkássága a legnyilvánvalóbban hozható kapcsolatba, lényegesen eltér mondjuk a német konzervativizmusnak a XVIII. század végén és a XIX. század elején kialakuló első nagy hullámától. Kiemelhetők mindazonáltal bizonyos alapvető eszmék, amelyek az itt említett két áramlatban közösek voltak, sőt jellemző elemei a legtöbb olyan elméleti és politikai irányzatnak, mely önmagát „konzervatív”-nak hívta vagy hívja. Ezek az eszmék, a konzervativizmus „maradandó magja”, a következőképpen kerülnek leírásra Klaus Epstein kiváló munkájában, a *The Genesis of German Conservatism*-ben:

A konzervatívok hangsúlyozzák, hogy az ész rendszeres alkalmazása politikai, gazdasági és vallási problémákra -- általában katasztrofális eredményekhez vezet . . . A konzervatívok továbbá azt állítják, hogy - a halmozódó tapasztalatok szerint -- a racionalizmus aláfosza a civilizált viselkedés -- vallás, szokás és az áthagyományozott normák tisztelete -- alapjait, és ezzel, szándékán kívül, a történelemben eddig soha nem látott mértékben szabadítja föl a gazdagság, a hatalom és élvezetek iránti primitív emberi ösztönöket . . . A csalódás és szenvedés örök tényei, amelyeket korábban az embert éretté tevő és regeneráló isteni terv részének fogadtak el, megmagyarázhatatlanok a modern kor türelmetlen hedonizmusa számára . . .

[A konzervatívok] úgy vélik, hogy az egyéni okoskodónak személyes véleményét szerényen alá kell rendelnie a faj szokásokban és hagyományokban kifejeződő kollektív bölcsességének. A fönnálló iránti tisztelet s a kialakult iránti alázat értékeesebb emberi tulajdonságokként jelennek meg, mint a szillogizmusok építésében megnyilvánuló szellemi ügyesség.

A konzervatívok . . . arra hajlanak, hogy a sokféleség jelentőségét hangsúlyozzák, míg ellenfeleik az általános elveket emelik ki; a kompromisszum szükségességét hirdetik a pluralisztikus mindenségben, míg ellenfeleik a „helyes ész” győzelmére törekszenek mindenütt és minden időben; és miközben (ha húzódozva is) bele nyugszanak a természetes történelmi változásokba, hangsúlyozzák, hogy a történelem mesterséges emberi manipulációja a társadalmat csak rosszabb helyzetbe hozhatja. (Epstein: 13–16)

Hasonló értelemben beszél Gerd-Klaus Kaltenbrunner a konzervativizmus „transzcendentálszociológiai struktúrájáról”, tudniillik olyan konzervatív elképzelésekről, amelyek *függetlenek* a mindenkori történelmi-társadalmi környezettől, és amelyekre vonatkozóan a konzervativizmus azután úgy határozható meg, mint

az intakt intézmények és katasztrófamentes társadalmi átalakulás föltételeinek föl ismerése, ahol is annak anyaga, ami éppen intézményesül és megváltozik, a konkrét történelmi helyzettől függ . . . Transzcendentálszociológiai struktúrájában a konzervatív gondolat egyfajta elemi antropológiára utal. Nem beszélhetünk a konzervativizmusról anélkül, hogy ne beszéljünk az emberről, hogy ne formálnánk véleményt arról, mi tartozik az ember *lényegéhez* . . . A konzervativizmus antropológiai dimenziójának . . . fölvétele nem mond ellent annak a ténynek, hogy a konzervatív beállítottság, mint az egész társadalmat átfogó válság következménye és tükröződése, csak viszonylag későn kristályosodott ki. (Kaltenbrunner: 45 sk.)

Karl Mannheim is, „Das konservative Denken” (1927) című klasszikus tanulmányában „konzervativizmus”-on nemcsak „politikai tartalmak és magatartásmódok struktúra-összefüggését” értette, hanem úgyszintén „általános világnézeti, érzelmi *egymáshoz tartozásokat*, melyek meghatározott gondolkodásmódok konstituálásáig hatolnak” (Mannheim: 77). A konzervatív megélés és gondolkodás lényeges jellemvonásai pedig. „a közvetlenül adotthoz, gyakorlatilag *konkrét*hez való ragaszkodás” (Mannheim: 84); az ezzel összefüggő tendencia „a meglevőnek a maga föltételezettségében való megragadására” – vagyis nem a „norma felől” történő megítélésére, mint a progresszív gondolkodásban (Mannheim: 95); valamint az a szemléleti mód, melyet Mannheim a következő hasonlattal ábrázol:

Ha a konzervatív megélés arra kényszerül, hogy képet alkosson magának az egészről, úgy ez a kép mondjuk egy ház *összképére* fog hasonlítani, melyet akkor nyerünk, ha azt minden oldaláról, sarkáról és éléről, minden perspektívában konkrét életcentrumokra vonatkoztatva, egybevetítjük. A progresszív ezzel szemben az *alaprajzot* keresi, a nem is szemléletes, a racionálisan tagolható összefüggést kutatja. (Mannheim: 98)

A konzervatív elméletre jellemző, hogy mindig más *elméletekkel* szembeni küzdelemben jön létre, éspedig olyan elméletekkel szembeni küzdelemben, amelyek éppenséggel az elmélet, az emberi szellem hatalmát hirdetik. A konzervatív elmélet, előszeretettel viseltetvén az adott és a konkrét iránt, alapjában elméletellenes. A konzervativizmus, mint Armin Mohler írja, „mindig csak akkor alvad elméletté, amikor ellenséges elmélettel szemben kell védekeznie”. (Mohler: 163) A konzervatív elméletellenesség szélsőséges módon jut kifejezésre az elvont fogalmaktól való általános viszolygásban: a hallgatás konzervatív hajlamában. Mohler „különös némaságról” ír, „mellyel minden, ami konzervatív, meg van verve” (Mohler: 162), ezt a némaságot azonban a konzervatív beállítottság maga – éppenséggel mint a spekuláció és fecsegés alternatíváját éli meg.

Hogy mármost a konzervatív gondolkodás itt ábrázolt alapvonásai Wittgenstein késői írásaiban nagyon is föllelhetők, sőt, hogy éppenséggel döntő jegyét képezik ezen írásoknak – és már az 1929 és 1931 között készült följegyzéseknek is –, kétségtől szembetűnő. A *racionalisztikus magyarázati séma visszautasítása* nemcsak a késői *Über Gewissheit* vezérmotívuma (vö. Haller: 115, 126 sk.), hanem már a Frazer-kommentároké is; a *meglevő*, a történetileg adott *tisztelete* nemcsak Wittgenstein azon programatikusan kijelentéseiben nyilvánul meg, melyek a filozófia *pusztán leíró* földatára vonatkoznak, hanem a mindennapi nyelv tekintélyét alapvetően elfogadó elemzéseiben egyáltalán – miközben érzékenysége az emberi jelenségek *konkrét-természetes sokfélesége* iránt ugyancsak újra meg újra megfigyelhető. És ugyan kiben nem ötlik föl Mannheim fentebb idézett hasonlata nyomán az a kép, melyet Wittgenstein a *Filozófiai vizsgálódások*-ban a nyelvről rajzol:

Nyelvünk olyan, mint egy régi város: utcácskák és terek, régi és új házak, és a házakhoz különböző időkben hozzáépített részek összevisszasága; és ezt az egészet új elővárosok sokasága veszi körül, egyenes és szabályos utcákkal és egyforma házakkal (PU 18. §)

– olyan kép ez, melyet 1931-ben például a következő megjegyzés előlegez: „A világgal és a nyelvvel kapcsolatos általános megfontolások nem léteznek.” (110: 201 sk.)

Wittgenstein gondolkodása azonban nemcsak stílusában konzervatív, de tartalmazza egyfajta *konzervatív antropológia* elemeit is. A késői írások – és már az 1929 és 1931 közötti feljegyzések – olyan emberképet implikálnak, amely a liberális, klasszikus-polgári emberképpel éles ellentétben áll. A belsőleg-szellemileg autonóm, racionális individuum fogalma, azon szubjektum fogalma, mely az ész fényénél önnön képzetek világában szuverén módon ítél és következtet, s amelynek a nyelvre pusztán mint a közlés eszközére van szüksége – abszurdnak bizonyul ama fölismerések alapján, melyek szerint: a szó jelentése nem valami elképzelt kép, hanem a használat; a várakozás, gondolkodás, megértés stb. nem privát szellemi folyamatok; a matematikai belátás csak a gyakorlásban keletkeztetett ragadja meg;<sup>1</sup> minden cselekvés, végső soron, magára hagyatkozva játszódik

<sup>1</sup>Mint Wittgenstein néhány évvel később írja: „Nem neveznénk 'számolás'-nak, ha az emberek *akárhogy* sorolnának fel számjegyeket; de persze ez nem egyszerűen elnevezés kérdése. Mert hiszen az, amit 'számolás'-nak nevezünk, életünk tevékenységeinek fontos része . . . Számolni (és ez azt jelenti: *így* számolni) annyit tesz, mint technikát alkalmazni, technikát, melynek naponta, életünk legkülön-

le, nem pedig minták valamiféle értelmezése nyomán. Wittgenstein konzervatív antropológiája túlnyomóan negatív formulákkal dolgozik: hiszen szükségképpen, mint a konzervatív elmélet mindig, merőben idegen – a hamisnak érzett világréptől kölcsönzött – fogalomrendszerben mozog.

Nem átláthatatlan misztikus okokból áll tehát Wittgenstein „harcban a nyelvvel” (110: 273, vö. VB 30), kell reményeit a „kimondhatatlanba” vetnie (153a: 130, vö. VB 38). Ám a kimondhatatlan most, úgy látszik, mélyebben elrejtett, távolabb van, mint a *Tractatus*-ban volt. Az a történelmi környezet, amely a fiatal Wittgensteint körülvette, bizonyos értelemben még tartalmazott olyan elemeket – például a szilárd rend eleven eszméjét –, amelyeket a konzervatív elmélet közvetlenül fölmutathatott, leképezhetett. Nem így az a világ, melyben Wittgenstein a háború után élt, és amelyben egy konzervatív beállítottságú osztráknak valóban idegennek kellett magát éreznie. Az pedig aligha kétséges, hogy Wittgenstein, már pusztán személyiségét tekintve is, mind fiatal korában, mind a későbbi években konzervatív beállítottságú volt. Nem véletlen, hogy éppen az *alázat* teljes hiánya volt az, amit barátainál, Cambridge-i egyetemi hallgató korában, olyannyira kifogásolt. „Nem tiszteltük” – írja J. M. Keynes, „My Early Beliefs” című visszaemlékezéseiben – „a hagyomány bölcsességét vagy a szokás-teremtette korlátokat. Amint azt [D. H.] Lawrence s Ludwig [Wittgenstein] is joggal mondogatta, hiányzott belőlünk az alázat – bármi és bárki iránt”. (Keynes: 99) Paul Engelmann, bizalmas barátja a tízes-húszas években, Wittgenstein „lojalitásáról” beszél „minden vallási vagy társadalmi természetű legitim hatalom iránt”, s azt írja, hogy „a lojalitás minden *valódi* tekintély iránt olyannyira Wittgenstein természetéhez tartozott, hogy mindennemű forradalmi meggyőződést... egyszerűen erkölcstelennek talált”. (Engelmann: 100) Az ifjú Wittgenstein, írja Engelmann, „komolyan szenvedett attól a diszkrepanciától, amely az általa helyesnek képzelt világ és a valóságos világ között fennállt, de... arra törekedett, hogy a diszkrepancia forrását inkább önmagában, mintsem a külső környezetben keresse”. És, írja Engelmann, „annak, aki következetesen úgy gondolja, hogy a diszkrepancia oka egyedül őbenne van, el kell vetnie azt az elképzelést, hogy a külső tények megváltoztatása szükséges és indokolt volna”. (Engelmann: 54, 59) Változatlanul erről a beállítottságról tanúskodik Wittgenstein egy 1946-ban írt megjegyzése is: „Ha az élet nehezen elviselhetővé válik, helyzetünk megváltoztatására gondolunk. De alig jut eszünkbe a legfontosabb és leghatásosabb változtatás: a saját magatartásunké. Erre nehezen szánjuk rá magunkat.” (VB 101) Wittgenstein konzervatív beállítottságát markánsan ábrázolja Rudolf Carnap, intellektuális önéletrajzában. „Olykor az volt a benyomásom”, írja Carnap,

hogy a tudós tudatosan racionális és érzelmentes attitűdje, csakúgy mint minden olyan eszme, mely a „felvilágosodás” szellemét árasztotta, Wittgenstein számára visszataszító volt. Wittgensteinnal történt első találkozásunk alkalmával [1927-ben] Schlick, szerencsétlen módon, megemlítette, hogy érdeklődöm az eszperantó és más

---

félébb intézményeiben szerepe van. És ezért tanulunk úgy számolni, ahogy tanulunk: végnélküli gyakorlással, könyörtelen pontossággal; ezért készítenek kérlelhetetlenül arra, hogy az 'egy'-re mindnyájan 'kettő'-t, a 'kettő'-re 'három'-at mondjunk, és így tovább.” (GM: 80 sk.) A matematikai belátás, ill. tanulás ezen felfogása ugyanabban a pszichológiai szemléletben gyökerezik, mint Wittgenstein pedagógiai felfogása általában. Utóbbit jól példázza következő megjegyzése: „Ha azt mondd egy gyereknek, hogy NEM, olyan legyél, mint a fal, nem pedig mint egy ajtó.” (Tranoy: 15)

hasznló nemzetközi nyelvek problémája iránt. Amint arra számítottam is, Wittgenstein határozottan viszolygott ezektől a nyelvektől. De meglepett érzelmeinek hevedése. Az olyan nyelv, mely nem „szervesen fejlődött”, számára nemcsak haszontalannak, de megvetendőnek is tűnt. (Fann: 35)

És jellemző az, amit Fania Pascal, akitől Wittgenstein a 30-as évek közepén oroszul tanult, ír: hogy tudnillik Wittgenstein abban az időben, amikor Cambridge értelmisége egyre inkább balra fordult, „még mindig a hajdani osztrák–magyar monarchia régimódi konzervativizmusát” képviselte. (Pascal: 25) Mint ahogyan a barokk engedelmeségérzés csodálatos költője, a Wittgenstein által olyan nagyra becsült Grillparzer<sup>2</sup> számára a világ, amelyben még Beethoven élt, olyan „egyszerűséggel és tisztasággal” bírt, amelyet hiába keresett a maga kortársai között (Stern, J. P.: 47), Wittgenstein számára a békebeli Ausztria jelenti azt a világot, amelyhez képest a háború utáni évtizedek züllött, nyomorúságos korszakot képeznek. „Az osztrákok”, írja Russell-nak 1921-ben, „a háború óta olyan végtelenül mélyre sülyedtek, hogy arról még beszélni is szomorú!” (Letters: 97)

Wittgenstein hódolata Grillparzer iránt egyébként kifejezetten eleme konzervatív világnézetének. Ezt a hódolatot ugyan részben a Wittgenstein-család hagyományai magyarázzák – hiszen a Figdor-család (és nevezetesen Fanny Figdor is, a filozófus nagyanyja) Grillparzerral személyes ismeretségben állt (vö. Grillparzer: Abt. II, Bd. X, 105 sk. és 398) –, még inkább magyarázza azonban bizonyos szellemi rokonság, mely a konzervatív Wittgensteint a konzervatív Grillparzerhoz kötötte. Mert az, hogy Grillparzer éppenséggel mint konzervatív értékek és eszmék képviselője bírt Wittgenstein számára jelentőséggel, Engelmann vonatkozó utalásaiból, mindenekelőtt azonban természetesen Wittgenstein saját utalásaiból, világosan kitűnik.

Grillparzer „azon drámái közül, amelyeket Wittgenstein a leginkább nagyra becsült”, Engelmann különösen az *Ein treuer Diener seiner Herrn*-t emeli ki, és arra az „önfeláldozó hűség”, arra a „lojalitásra” utal, mely ezen darab hőstét kitünteti. (Engelmann: 67) Az ilyen lojalitás azonban, Engelmann már idézett szavai szerint, Wittgenstein lelki beállítottságának is alapvonása volt. És ezen beállítottság elméleti kifejeződése késői írásaiban olykor valóban Grillparzer sorait juttatja eszünkbe. „El kell ismernünk . . . bizonyos tekintélyeket” – írja például Wittgenstein – „ahhoz, hogy egyáltalán ítélni tudjunk” (ÜG, 493. §), tekintélyeket mint *iskolánk*, vagy az áthagyományozott *világkép* (ÜG, 47, 664, 94. §); olyan *alapok* ezek, amelyekkel kapcsolatban *minden kétely üres* (ÜG, 312. §). Hiszen Grillparzer szomorújátékában, az *Ein Bruderzwist in Habsburg*-ban Rudolf császár is „erről az egészről” beszél, „Melynek alapja és joga abban áll, hogy létezik,” és így folytatja:

Ne ítéldetek a szent kötelekekről,  
Melyek tudattalanul, a születéssel egyidőben,  
Bizonyíték nélkül, mert ők maguk a bizonyíték,

<sup>2</sup>Fania Pascal férje, Roy Pascal professzor szíves volt néhány kérdésemre levélben válaszolni. Levelében azt írja, hogy szerinte „Wittgenstein, politikai gondolkodását tekintve, közelebb állt Grillparzerhoz, mint bármely modern gondolkodóhoz.”

Összekapcsolják, mit okoskodás ártón választ szét.

...

Ó, ne vizsgáld a támaszokat, ne javíts!  
Emberműved szétrombolja a szellemi tartást,

...

A kétely önmaga iránt kelti föl a kételyt,  
S ha egyszer meghasonlott önmagában az alázat,  
Már csak önzésként él tovább, s félelemként.

Hasonlóan a *Libussa* című szomorújátékban:

Egyetlen van, mi vélelmeket összekapcsol:  
Az alázat, mely bizonyítékokra nem támaszkodik.

De a bizonyítatlan iránti alázat ezen attitűdje nyilvánul meg Wittgensteinnál is, midőn 1930-ban Schlick etikáját kritizálva megjegyzi: „jó az, amit Isten parancsol”, nem pedig: Isten a jót azért parancsolja, mert az jó. El kell vágni az útját „minden olyan magyarázatnak, hogy a jó 'miért' jó”. (Gespräche: 115) Ez az attitűd persze kiáltó ellentétben állt a szokásos felfogással. Amit Joseph Roth Grillparzerről mondott: „Soha nem volt forradalmár, de mindig lázadt, éspedig konzervatív hajlamai folytán, mint a hierarchikus rend hitvallója és a hagyományos értékek védelmezője” (Roth: 306) – Wittgensteinra is áll.

Wittgenstein 1929 és 1931 között írt följegyzéseiben legalább három helyen utal Grillparzerra – ezek a helyek a *Vermischte Bemerkungen*-ban publikálva vannak. Az első: utalás „az osztrákságban rejlő jóra” (107: 184 sk., vö. VB 14), a második: idézet a „Grün und Grimm” című epigrammából (153b: 3, vö. VB 32), a harmadik pedig: sajátos megjegyzés Bruckner muzsikájáról, zenéjéről és „Nestroy, Grillparzer, Haydn stb. keskeny (északi?) arcáról” (154: 26 sk., vö. VB 48). Ez az utóbbi megjegyzés önmagában véve korántsem világos. Valamivel hozzáférhetőbbé válik azonban, ha azt a megfigyelést tesszük, hogy ama bekezdések, amelyek között a *Vermischte Bemerkungen*-ban található, Wittgenstein jegyzetfüzetében ténylegesen ezen megjegyzés közvetlen környezetét képezik, azaz, hogy itt a jelek szerint egyetlen gondolatról van szó, amely három egymásra következő bekezdés közös problémáját képezi. A három bekezdés a következőképpen hangzik:

Néha azt mondják, a zsidók titkolózó és bujkáló természete a hosszú üldözések eredménye. Ez bizonyosan téves; viszont az is bizonyos, hogy a zsidók az üldözések ellenére csak azért maradhattak fenn, mert hajlamuk van erre a titkolózásra. Mint ahogyan azt lehetne mondani, hogy ezt meg ezt az állapotot azért nem irtották még ki, mert lehetősége vagy képessége van arra, hogy elbújjon. Természetesen nem arra gondolok, hogy azért ezt a lehetőséget dicsérnünk kell, egyáltalán nem.

Bruckner zenéjében már semmi nincsen Nestroy, Grillparzer, Haydn keskeny (északi?) arcából, hanem nagyon is kerek, telt (alpesi?) arca van, még a Schubertnél is kevésbé kevert típusú.

A nyelv mindent egyformává tevő hatalma, amely a legkiáltóbban a *szótárban* mutatkozik meg, és amely lehetővé tette, hogy az *időt* megszemélyesítsék – ami nem kevésbé különös, mint hogyha a logikai konstansoknak is volnának istenségei.

Ha most föltesszük a kérdést, hogy milyen gondolat köti össze ezt a három bekezdést, úgy meglehetősen közvetlenül adódik a válasz, hogy nem más, mint az *eredendő sokféleség* gondolata, ama sokféleségé, melyet a genetikus-racionalista gondolkodásmód újra meg újra szem elől téveszt vagy tagad, melyet azonban a konzervatív hagyomány éppenséggel adottnak fogad el, és melyet Wittgenstein szerint is adottnak kell elfogadni. Grillparzer persze pusztán a név itt; gondolatairól nincsen szó.

Nem így a két másik feljegyzésben, amelyről nyomban meg kell jegyeznünk, hogy a kéziratokban *hasonló szövegösszefüggésben* fordul elő, s ennél fogva lehetséges és helyénvaló ezt a két feljegyzést együtt, és pedig a szövegösszefüggés felől, értelmezni. Az első Wittgenstein 1929. november 7-én vezette be jegyzetfüzetébe.

Azt hiszem, hogy az osztrákságban rejlő jó (Grillparzer, Lenau, Bruckner, Labor) különösen nehezen fogható föl. Bizonyos értelemben *szubtilisabb*, mint minden más, és igazsága soha nem a valószínűség oldalán van.

A következő nap feljegyzései között mármost – alig két oldallal lejjebb – egy a filozófiáról és a nyelv zavarairól szóló fontos bekezdés található, mely a *Philosophische Bemerkungen*-ban is publikálásra került.

A filozófiában mindig egy sor rendkívül /nagyon/ egyszerű alapelv alkalmazásáról van szó, olyan alapelvekről, amelyeket minden gyerek ismer, és a – hatalmas – nehézség csak abban áll, hogy ezeket az elveket a nyelvünk által teremtett zavar közepette kell alkalmaznunk. Sohasem az egzotikus halakkal végzett kísérletekről vagy a matematika legújabb eredményeiről van szó. Az a nehézség azonban, amely ezen egyszerű alapelvek alkalmazásában mutatkozik, az alapelvek iránt is kételyeket támaszt. (107: 186, vö. PB 133. §)

Éppen a konkrét nyelvhasználat és a spekulatív fecsegés ellentétére utal azonban a Wittgenstein által idézett Grillparzer-epigrama is. Így szól:

Mily könnyen mozgunk a nagyban és távoliban,  
Mily nehezen fogható meg az, ami közel van és egyedi:  
Ahelyett, hogy a grammatikustól szépen csendben tanulnál,  
Csodálod, hallod! a szabadság bajnokát.  
(Grillparzer: Abt. I. Bd. XII/1, 86)

A Wittgenstein által idézett két első sor a 153b jelű jegyzetfüzetben található. Ugyanott három oldallal lejjebb a következő, a *Vermischte Bemerkungen* 41. lapján közölt bejegyzést találjuk:

A nyelv mindenki számára ugyanazokat a csapdákat tartja készenlétben; jól járható tévutak roppant hálóját. És így azután látjuk, ahogy egyik a másik után ugyanazon

az úton indul el, és már tudjuk, hogy hol fog elkanyarodni, hol fog egyenesen tovább menni anélkül, hogy az útelágazást észrevette volna stb. Mindazokon a helyeken tehát, ahol tévutak nyílnak, táblákat kellene elhelyeznem, amelyek a veszélyes pontokon átsegítenek. (153b: 6)

Az ebben a jegyzetfüzetben található bejegyzések láthatólag első, eredeti megfogalmazások, azaz a Grillparzer-idézet és az utóbbi följegyzés Wittgenstein gondolkodásában ténylegesen egyetlen összefüggő asszociációs sor elemét képezi. Grillparzer és Wittgenstein között a legfontosabb érintkezési pontok a mindennapi nyelvhasználatot vezérfonalának tekintő *filozófiaellenesség* területén helyezkednek el, vagy általánosabban: a konzervatív elméletellenesség területén egyáltalán.

Grillparzer előszeretete a mindennapi nyelv iránt: mindenekelőtt az anyanyelv iránti szeretet, szeretet egy olyan anyanyelv iránt, melyet – osztrákként – költészetében a felnémet irodalmi nyelv kedvéért mindannyiszor el kell hagynia. Ebben a „kiút nélküli . . . kényszerhelyzetben” (Stern, J. P.: 49), ahol Grillparzer egyfelől újra meg újra az osztráknak a felnémekkel szembeni fölényét és történeti elsőségét véli fölfedezni – „Az osztrák nyelvjárás olyan szavai, amelyek a régi nyelvben előfordulásuk által ősnémeknek bizonyulnak” (Grillparzer: Abt. II. Bd. X, 274) jellegzetes cím, „a sokszor ostromozott osztrák *halt* ugyanebben a jelentésben a középfelnémekben” (Grillparzer: Abt. II, Bd. X, 277) jellegzetes utalás följegyzéseiben –, másfelől a költészetben nem rendelkezik „igazán saját nyelvvel” (Baumann: 32), alakul ki Grillparzer ama érzéke a „hallgatás” és a „nyelvkritika” iránt (Politzer: 268), melyet azután, konzervatív hajlamait követve, elméletileg is gyümölcsöztet. A filozófiáról Grillparzernek sohasem volt nagy véleménye. „A filozófusnak, a szó mai jelentésében” – írta fiatalkorában –

nincs többre szüksége, mint hogy átlapozza néhány eszelős elődjét, és néhány költőt olvasson, és máris képes arra, hogy ebben a szakmában olyan művet írjon, amely, ha az illető nem egészen ostoba, bizonyára nem a legnyomorúságosabb lesz a többi kotyvalék között. Ó Lichtenberg, Lichtenberg, miért kellett oly korán elhagynod minket! (Grillparzer: Abt. II, Bd. VII, 34 sk.)

A korabeli filozófiáról alkotott ezen lekicsinylő vélemény azután fokozatosan konzervatív színezetű, elvi elméletellenességgé bővül. „Az elmélet jelentőségét” – írja Seitter Grillparzer fölfogásáról – „egyáltalán kérdésessé teszi és azután azzal magyarázza, hogy azt a közvetlen életfolyamatokra züllesztőleg ható hamis elmélet elleni harc adja.” (Seitter: 88) Hiszen Wittgenstein is azon a véleményen van, hogy a „filozófiai földadat” mindig csak „hamis filozófiai elméletek . . . visszautasítása” lehet. (107: 213) És ismétcsak Wittgensteinra emlékeztet, amikor Grillparzer ezt kiáltja oda a filozófusoknak: „Ne használjatok olyan szavakat, . . . amelyek eltérő jelentésben attól, ahogyan ti használjátok őket, már megszokottá váltak! Ez az első lépés a fogalmak meghódításához.” (Grillparzer: Abt. II, Bd. VIII, 280) Grillparzer olyan szavakra gondol, mint: hit, szentség, isten; mindenekelőtt azonban: szabadság és haladás. Szembefordul mind a „szabadság” fogalmának liberális értelmezésével, mind a szabadságjogok természetes jogokként való liberális fölfogásával. „Különös, hogy a régiek azt, amit az új Németország a legmagasabb emberi értéknek állít be: a *szabad szellemet* az örültség jelének tekintették” – jegyzi meg 1843-ban egy

Lukianosz-idézettel kapcsolatban (Grillparzer: Abt. II, Bd. XI, 68), s nem lehet kétséges, hogy a régiekkel ért egyet – hiszen így ír például a *Libussa*-ban:

Aki korlátait ismeri, az a szabad,  
De rögeszméje szolgája, ki szabadnak hiszi magát.

S a szabadság nem lehet az ember született joga:

Tulajdonképpen nevetséges, természetes (született) jogokról beszélni. A jog nem más, mint az, hogy engem valamilyen erőmegnyilvánulásomban másoknak nem szabad akadályozniok. De hogyan tartozna az ember természetéhez, ami nem benne, hanem másokban fekszik? (Grillparzer: Abt. II, Bd. XI, 120)

Vagy ahogyan II. Rudolf a *Bruderzwist*-ben mondja:

Ha eredendő, első jogodra vágysz,  
Térj vissza az állapothoz, mely első.  
Isten azonban *rendet* akotott  
Ettől lőn világosság, az állat emberré vált.

Isteni rend emberi szabadság helyett: Grillparzer eszményei kétségkívül különböztek az „új idők” eszményeitől. „Ma mit sem hallunk gyakrabban” – írja 1850-ben –

mint ezeket a kifejezéseket: új idő, az új idő, s ezen éppen a miénket értik. Ebben a kifejezésben már eleve valami sandaság van. Hiszen ha a természet ugyanaz marad, s éppígy az emberi lényeg alapjai, úgy valami egészen új aligha lehet ment a nagyrészt téves gyanútjától. Az a tétel, hogy: a régi nem tér vissza, vitathatatlanul érvényes, éppoly igaz azonban, vele szemben, a nihil novi in mundo: semmi sem új a világban. Folytonos változás a régi alapokon, ez minden lét törvénye. Ezáltal nem az újat tagadjuk, hanem az ugrásszerűt, mindenekelőtt azonban az összefüggéstelent és hirtelent. (Grillparzer: Abt. II, Bd. XI, 210)

Ebben az értelemben írta „Haladás” című versében:

A világ sora nem oly gyors,  
Mint ostobák hiszik s mondják;  
Jól tudjuk: az időnek szárnya van,  
Az időnek viszont nincs!

A „Haladás férfiai” című versében az „önkorlátozás korának” visszatértére vágyódik; a *Libussa*-ban az előrehaladó, a természet kizsákmányolására „új eszközöket” föltaláló, „mindent fölfaló” emberről van szó, akit végül is „föl fog falni a mindenség”. Seitter idézi Grillparzer azon megjegyzését, mely szerint „a világ előrehaladása nem olyan gyors, mint ahogyan azt a jelenkor képzei, és gyakran évszázadokra van szükség ahhoz, hogy olyan előrehaladás történjen, amelyet valóban előre-haladásnak lehet nevezni”, s utal még

Nestroy hasonló soraira is (Seitter: 45) – amely sorok azonban Wittgenstein olvasói számára éppen a *Filozófiai vizsgálódások* mottójaként ismertek.

És mégsem volna helyes Grillparzert egyszerűen tipikus XIX. századi konzervatívnak – ókonzervatívnek – tekintenünk. Ha a „grillparzeri antropológia konzervativizmusáról beszélünk” – írja Politzer –,

akkor hozzá kell tennünk, hogy ez a konzervativizmus önmagára mint elmúltra tekint... Így Grillparzer konzervativizmusa nem vágyódás ama „boldog világ” restaurációjára, mely világban nem hitt, hanem a modern világ jövődölése, melyet sajátmagában is keletkezni érzett, és amelyet saját magában keserűséggel vett észre... Ama korszakot, amely itt végéhez közeledett, a *régi Ausztriának* hívták... (Politzer: 326 sk.)

Grillparzer konzervativizmusa semmiképpen sem az adothoz való ragaszkodás; sokkal inkább a jelen kritikája olyan eszmények nevében, melyeknek semmilyen kapcsolatuk nincsen a valósággal – sem a kortársi-jelenkorival, sem pedig a számára voltaképpen már idegenné vált, visszavonhatatlanul elmúlttal. Grillparzer – és mindenekelőtt ez magyarázza a mély benyomást, melyet Wittgensteinra gyakorolhatott – az *újkonzervativizmus előfutára*, nem pedig az ókonzervativizmus utóvédharcosa. Joseph Roth őt tartotta az osztrák történelem „egyetlen konzervatív forradalmárának” (Roth: 311) – ám tévesen. Hiszen 1930-ban nemcsak Németországban, de Ausztriában is az újkonzervativizmus vagy forradalmi konzervativizmus valóságos hullámáról beszélhetünk. És kézenfekvő Wittgenstein ekkori törekvéseit éppen ezen történeti-eszmetörténeti fejlemény fényében tekintenünk.

„Már merő logikátlansága folytán is” – írja F. Stern *The Politics of Cultural Despair* c. könyvében –

a „konzervatív forradalom” kifejezés találó. A mozgalom tényleges paradoxont testesített meg: követői arra törekedtek, hogy lerombolják a megvetett jelent, az idealizált múltat egy elképzelt jövőben kívánván újra birtokba venni. Örökségükből kitagadott konzervatívok voltak, akiknek semmi megőriznivalójuk nem volt: a múlt szellemi értékei már holt emlékké váltak a számukra, a konzervatív hatalom anyagi maradványai pedig nem érdekelték őket. A múlthoz akartak előretörni, vágyódtak valami olyan új közösség után, melyben a régi eszmék és intézmények újra általános kötelékeket teremtenek. (Stern, F.: XVI)

Az újkonzervatív szellemi miliő ábrázolásakor kézenfekvő mindenekelőtt arra a híres beszédre utalnunk, melyet az osztrák költő Hugo von Hofmannsthal a müncheni egyetem hallgatói előtt 1927. január 10-én tartott. Sajátos folyamatról beszélt, mely „kereső német szellemünkben”, a német, „immár évszázadok óta kultúrához nem kötött népiségben” zajlik. E folyamat háttérében az a fölismerés húzódik meg, „hogy az élet csak érvényes kötelékek által válik élhetővé”; olyan folyamat ez, mely „tulajdonképpen belső ellenmozgalmat képez a XVI. század ama szellemi átalakulásával szemben, melyet két aspektusában reneszánsznak és reformációnak szoktunk nevezni. A folyamat, melyről szólok” – mondotta Hofmannsthal –, „nem más, mint hatalmas konzervatív forradalom,

amilyen hatalmasat az európai történelem még sohasem látott”. (Hofmannsthal: 411–413)

Ugyanabban az évben, melyben Hofmannsthal müncheni beszédét tartotta, jelentette meg a boroszlói ügyvéd Theodor Böttiger, a konzervatív berlini *Herrenklub* tagja, *Variációk egy konzervatív témára* c. könyvét. „A konzervatív számára – írta Böttiger – az a tétel érvényes, hogy e földön minden emberi boldogság összege mindig azonos marad, a haladás elkötelezettje számára viszont az a tétel, hogy minden értékek növelése lehetséges, s az emberek kezébe van letéve.” Minden érték úgy jön azonban létre – érvelt Böttiger –, hogy közben más értékek elenyésznek. „A legvilágítóbb gondolat is új sötétséget teremt valahol, az orvosság új betegséget, minden új öröm új vágyakat. A haladást egyes vonatkozásokban lehetetlen tagadnunk, egészében azonban, messzebből tekintve, minden haladást valahol másutt visszalépés egyenlít ki.” (Böttiger: 116 sk.) Robert Musil is úgy vélte, 1930 végén megjelent nagy regényében, hogy „minden haladás nyereség a részletekben és részekre-válás a dolgok egésze felől nézve; erőnövekedés, mely egyre fokozódó erőtlenség felé halad” (Musil: 154). Musil regényének bomlasztó-ironikus ideológiaellenességét, tekintélyelvű antropológiáját –

az embert lehetőségeiben, terveiben és érzéseiben először előítéletek, nehézségek és mindenfajta korlátozások által meg kell kötni... és csak akkor... lesz talán értéke, természetes formája és szilárdsága annak, amit létrehozni képes (Musil: 20)

– nyilvánvalóan konzervatív, tudniillik újkonzervatív, szellem hatja át: „csak ha terem-tők vagyunk, szabad konzervatívoknak lennünk”, hangzik egy feljegyzés naplójában. (Musil, *Tagebücher*: 219)

1931 márciusában jelentette meg a prominens publicista Adolf Grabowsky, később professzor Basel-ban, „Konservatismus” című tanulmányát, melyben a konzervatív beállítottság „antiintellektuális életközelségéről” beszélt, és ezt a beállítottságot mint az egészséges emberi értelem *természetes vonását* jellemezte, anélkül persze, hogy a jelenkor tipikus emberét konzervatívnak tartotta volna. Ellenkezőleg – írta Grabowsky –, azt is mondhatnánk, „hogy a konzervatíván gondolkodók titkos rendet alkotnak, oly titkosat, hogy legtöbbször maguk sem sejtik ezt a közösséget. Amint azonban csak három-négy mély szót váltanak, szellemi és lelki összefüggések ébrednek, és fölösleges lesz szavakat pazarolni... Talán innen van, hogy a konzervatív gondolkodó sokkal gyakrabban hallgat, mint más nézetek képviselője.” A „kikutathatatatlannak néma tisztelete” jellemzi a konzervatív embert, „de nemcsak ez a tisztelet néma, hanem a kikutathatatlan maga is néma, és néma tiszteletünk így csak visszfénye minden kikutathatatlán nagy hallgatásának”. A kikutathatatlan azonban nem más, mint minden lét „belső állandósága”, „a világ, mint olyan, centruma, nyugalma, hallgatása”. A konzervativizmusnak, írja Grabowsky, „olyan vilásképe van, mely kifelé egyedülálló mozgalmasságot mutat, befelé azonban mélységes csendet... A történelemben nincsen haladás – a világban viszont nagyon is van valami isteni.” A vallásos és konzervatív világnézet, véli Grabowsky, nem idegenek egymástól. Az *alázat* fogalma – „mely a konzervativizmus egyik központi fogalma, és talán a leginkább megkülönbözteti a liberalizmustól, demokratizmustól és racionalizmustól” – közvetít közöttük. E világnézetek ugyanakkor semmiképpen sem azonosak egymással. A vallás – Grabowsky itt specifikusan a katolicizmusról beszél – „objektív adott és megállapítható

lét- és értékrendet föltételez. A katolikus számára tehát az igazság abszolút, az igazság megismerése azonban viszonylagos. A konzervatív számára a lényeg – nem valami örök igazság... Talán azt mondhatjuk, hogy az igazság katolikus fogalmát a konzervativizmusban az *ünnepélyesség* még korántsem eléggé kimerített fogalma váltja föl.” (Grabowsky; 773, 775, 778–780, 785)

Grabowsky eme utójára idézett soraiban nagyon világosan nyilvánul meg az újkonzervatív álláspont paradoxona. A fölismerés, hogy egyfelől az emberi természet abszolút mércék után vágyik, hogy az ember szilárd igazságokat szeretne és szüksége van azokra, másfelől viszont minden abszolútum történetileg elenyészett és szilárd igazságok egyszerűen nincsenek: ez a fölismerés olyan logikai – és persze érzelmi – nehézségre utal, melyet az „ünnepélyesség” – egyébként igen szuggesztív – fogalmára történő utalások aligha oldhatnak meg. Az ünnepélyes, a *ceremoniális* viselkedés: melyet megváltoztathatatlan szabályok kötnek, miközben ezek a szabályok persze egészen mások is lehetnének – mily nagyon a középpontban áll ez a probléma mondjuk Wittgenstein Frazer-ről tett megjegyzéseiben! Ahhoz azonban, hogy az itt mutatkozó logikai-antropológiai problémák a konzervatív gondolkodásban valamelyest tisztább alakot nyerjenek, mélyenszántóbb fogalmi analízisre volt szükség. Ezeket végezte el Wittgenstein. Az újkonzervatív álláspontot mintegy megmentette az elméleti katasztrófától olyan időben, amikor az, Németországban, a politikai katasztrófától már nem menekülhetett meg.<sup>3</sup>

Hogy Wittgensteint egyes vezető újkonzervatívok – nevezetesen Spengler, Dosztojev-szkij és valószínűleg Moeller van den Bruck – közvetlenül befolyásolták, egyértelműen igazolható. A vonatkozó konzervatív eszmék persze nem ekkor, hanem már jóval 1930 előtt alakultak ki: de ekkoriban tettek szert – gazdasági-politikai okokból – a legnagyobb elterjedtségre. „Az 1928-as év” – írja Klemens von Klemperer *Germany's New Conservatism* c. munkájában –

az utolsó esztendeje volt ama virágzásnak, mely a német gazdaságot 1924 óta jellemezte... Világosan kibontakozott egy nem csak gazdasági, de politikai válság is... A külföldi tőke visszavonása és az 1929-es New York-i tőzsdeválság közvetlen hatással volt a német iparra és mezőgazdaságra. A munkanélküliek száma 1928–1929 telén először haladta meg a kétmillió határt, és csaknem hatmillióra emelkedett 1931 végére... Ezek voltak azok az idők, midőn Moeller van den Bruck-ot olvasták, újraolvasták, úgyszólván szentté tették; midőn Spengler-ről izgatottan vitatkoztak... Az újkonzervatívok a jobboldal értelmisége voltak, akik a válság messzire visszanyúló szellemi gyökereire mutattak rá.” (Klemperer: 125, 118 skk.)

<sup>3</sup>A „konzervatív forradalom” teoretikusainak a nemzetiszocializmus gondolati előkészítésében játszott tagadhatatlan – ám nagyon is ellentmondásos, és végső soron elméletileg-gyakorlatilag önmegsemmisítő – szerepét kiválóan elemzi a 2-es jegyzetben említett Roy Pascal, „Revolutionary Conservatism: Moeller van den Bruck” című tanulmányában. Hangsúlyozandó viszont, hogy Wittgenstein maga, jóllehet emberképének újkonzervatív jellege kétségtelen, soha és semmilyen értelemben nem tartozott a jobboldali radikalizmus táborába. „Wittgenstein hitt a tekintélyelvű kormányzásban” – írja már idézett levelében Roy Pascal –, „de azon az állásponton volt, hogy az igazi tekintély szellemi, s úgy vélte, hogy ilyen tekintélyt hiába keresünk a modern társadalomban.”

A „konzervatív forradalom” kifejezés már Thomas Mann-nál előfordul, 1921-ben Nietzschevel és az orosz irodalommal kapcsolatban alkalmazza. (Mann: 236) Dosztojevszkij kijelentését pedig – „konzervativizmusunk folytán vagyunk forradalmárok” – már Moeller van den Bruck idézte, a *Démonok*-hoz írt bevezetésében; az általa szerkesztett német Dosztojevszkij-összkiadásban (Dosztojevszkij, *Dämonen*: XVIII sk.). Úgy látszik mármost, hogy éppen Dosztojevszkij – Moeller által közvetített – eszméi vezették be Wittgensteint az újkonzervatív gondolatvilágba. Wittgenstein Dosztojevszkij iránti csodálatáról számos szerző tudósít. Fontos utalások találhatók Russell-nál (Letters: 82), Engelmann-nál (Engelmann: 26,60), von Wright-nál (Malcolm: 21), Norman Malcolm-nál – Wittgenstein, mint Malcolm írja, „rendkívül sokszor olvasta a *Karamazov-testvéreket*; de egyszer azt mondta, hogy az *Emlékiratok a holtak házából* Dosztojevszkij legnagyobb alkotása” (Malcolm: 52) –, és Fania Pascálnál is (Pascal: 27). M. O’C. Drury-nak Wittgenstein azt mesélte, hogy amikor elemi iskolai tanító volt Alsó-Ausztriában, a húszas évek elején és közepén, újra meg újra elmélyedt a *Karamazov-testvérek*-ben, és még a falu plébánosának is fölolvastott ebből a regényből. (Drury: 31) A *Karamazov-testvérek*-kel kapcsolatban, amint azt az utalások némelyike aláhúzza, Zozsima sztarec alakja állt Wittgenstein érdeklődésének előterében. A sztarecség sajátos intézménye, Dosztojevszkij leírása szerint, szélsőségesen tekintélyelvű. Aki sztarecet, vallási-lelki vezetőt választ magának, lemond akaratáról és azt teljes engedelmességgel a sztarecnek engedi át. Az ilyen ember azt reméli, hogy „halálig tartó engedelmissége árán végre elérí a tökéletes szabadságot”: megmenekül a lélek zabolátlanságának átkától. (Dosztojevszkij, *Karamazov*: I, 35) – Az a gondolat persze, hogy az igazi szabadság – a szellem szabadsága is – mindig csak valamiféle kötöttségben állhat, a konzervativizmus egyik alapeszméje. Wittgenstein késői filozófiáját sokszorosan meghatározza, ám már az 1926-ban megjelent könyvecske, a *Szótár népiskolák számára* – eredetileg nem kinyomtatott – bevezetőjéből kiérezhető. Ennek a szótárnak az volt a célja, hogy általa a tanuló „mindenkor képes legyen valamely szó helyes írásmódjáról tájékozódhatni”. Csak egy ilyen szótár „teszi lehetővé” – vélte ti. Wittgenstein –, „hogy a tanulót munkájának helyesírásáért teljes mértékben felelőssé tegyük” – csak *szilárd szabályok* által lehetséges a „helyesírási lelkiismeret” fölébresztése. (Wörterbuch: XXV, XXVII) Hogy az ember még *tévedni* sem képes – vagyis egyáltalán racionálisan gondolkodni –, ha nem valamely gondolati közösséggel *konformitásban íté*l (ÜG 156. §): ez az elképzelés Wittgensteint, jól láthatóan, nemcsak késői éveiben jellemezte.

Nagy valószínűséggel föltételezhető, hogy a *Karamazov-testvérek* azon kiadása, amelylyel Wittgenstein a 20-as években rendelkezett, a Piper-nél megjelenő Dosztojevszkij *Összes Művei* sorozat keretében közreadott – a háború előtt és után igen elterjedt – kiadás volt. Mint már említettük, az *Összes Művek*-et Dimitrij Mereskovszkij közreműködésével – Moeller van den Bruck adta ki. A *Karamazov-testvérek*-hez Mereskovszkij írta a bevezetést. Dosztojevszkij (és Tolsztoj) fő gondolata, vélte itt Mereskovszkij, az „egész kereszténység fő gondolatával”, a „világvége” gondolatával azonos. „Érzem a fenyegető veszélyt” – jegyezte meg persze Mereskovszkij –,

hogy nevetségessé teszem a legszentebbet, mert a mi évszázadunk gyermekei számára, az örök középszerűség, a vég nélküli „haladás”, a világ továbbfejlődése embereinek számára nincsen nevetségesebb, ostobább, valószínűtlenebb, sértőbb

– mint éppenséggel a világvége gondolata. (Dostojewski, *Karamasoff*: I, XIV) Wittgenstein számára azonban ez a gondolat semmiképpen sem volt nevetséges. „Az utolsó ítélet gondolata”, írja Engelmann Wittgensteinről

mindig a legmélyebb hatást tette rá. „Ha majd egyszer az utolsó ítéletnél találkozunk”, ez gyakori fordulat volt nála, melyet beszélgetéseink különösen komoly pillanataiban leírhatatlan, magába forduló tekintettel, lehajtott fejjel mondott ki. (Engelmann: 57 sk.)

És viszolygása azzal a gondolkodásmóddal szemben, melyet „a 'haladás' szó jellemez” (109: 207, vö. VB 22), később, mint ismeretes, egyértelműen kifejezésre jutott 1930-ban tervezett könyve előszófogalmazásaiban.

Nyilvánvaló egyébként, hogy az újkonzervatív Dosztojevszkij-kép ébresztette fel Wittgenstein ismert vágyakozását Oroszország iránt.

Nekünk Németországban most az előfeltevésmentes orosz szellemiségre van szükségünk. Szükségünk van rá, ellensúlyként a nyugatissággal szemben, amelynek befolyása alá kerültünk, amiképpen Oroszország is, és amely oda vezetett bennünket, ahol ma állunk

– így hangzanak az első mondatai annak a bevezetésnek, melyet Moeller van den Bruck Dosztojevszkij *Bűn és bűnhődés*-ének 1922-es német kiadása elé írt. Az a gondolat, hogy a Nyugat értékeit átértékelő német-konzervativizmusnak az oroszország szellemi tartalmaiból kell merítenie, újra meg újra visszatér Moeller írásaiban; ő maga még 1912-ben nagyobb oroszországi utazást tett. Legismertebb könyvei: a *Das Recht der jungen Völker* (1919) és a *Das dritte Reich* (1923). 1933-ban jelent meg, Hans Schwarz gondozásában, a *Rechenschaft über Russland* – „Számvetés Oroszországgal” – c. posztumusz kötete (Moeller 1925-ben öngyilkos lett). Az oroszország szembeállítás a degenerált nyugati civilizációval olyan téma persze, mellyel Spenglernél is – valószínűleg ő volt a háború utáni évek legbefolyásosabb újkonzervatív gondolkodója – újra meg újra találkozhatunk. A Nyugat kultúrája és sajátos gondolkodásmódja Spengler szerint csak egy a sok közül, a nyugati szellem az ún. „újkor” kezdete óta folyamatosan hanyatlik, s ma az *oroszország* képezi a „tavaszt” a fausti (nyugati) nemzetekkel és „civilizációvá” degenerálódott kultúrájukkal szemben. Wittgenstein is beszél, 1931 januárjának elején, „félíg rothadt kultúránk”-ról és Oroszországról, ahol a „szenvédély” ígér valamit, amivel szemben „fecsegésünk” erőtlensége. (Gespräche: 142) És hogy Spengler éppen ebben az időben, tehát 1930/1931-ben, egészen lényeges hatást gyakorolt Wittgensteinre, a *Vermischte Bemerkungen*-ban megjelentetett feljegyzésekből világosan kiderül. „Vannak problémák” – hangzik például Wittgenstein egyik érdekes utalása, melyet 1931. január 16-án írt jegyzetfüzetébe –

amelyekhez soha nem jutok el, amelyek nem az én irányomban vagy világomban helyezkednek el. Olyan problémái a Nyugat gondolatvilágának, amelyekhez Beethoven (és talán részben Goethe) közel jutott és amelyekkel küszködött, amelyekkel azonban egyetlen filozófus sem nézett soha szembe (talán Nietzsche érintette őket). És lehet, hogy ezek elvesztek a Nyugat filozófiája számára, azaz senki nem lesz, aki

ennek a kultúrának a folyamatát eposznak fogja föl, vagyis leírni képes. Vagy helyesebben, ez talán már nem is eposz, vagy pedig csak annak számára az, aki kívülről szemléli, és talán ezt tette, előretétele, Beethoven (mint Spengler egyhelyütt jelzi). Azt lehetne mondani, hogy a civilizációt epikusának meg kell előznie. (VB 25 sk.)

Az egyik ismert hely, ahol Wittgenstein Spenglert említi, a Frazer-könyvhöz írt megjegyzései között található:

Az áttekinthető ábrázolás fogalma számunkra alapvető jelentőségű. Ábrázolásformánkat jelöli, azt a módot, ahogy a dolgokat látjuk. (Egyfajta „világnézet”, amely korunkra jellemzőnek látszik. Spengler.) (110: 257, 1931. július 2-i bejegyzés. Vö. Bemerkungen: 241)

Azokban a kéziratokban ugyanakkor, amelyekből ezeket a „Megjegyzések”-et összeállították, egy másik német konzervatív szerzőre is utalás történik: a drámaíró és esszéista Paul Ernst-re. „Ha könyvem valaha is megjelentetik” – jegyezte föl magának Wittgenstein –

úgy előszavában említést kell tennem Paul Ernst előszaváról, melyet a Grimmesékhez írt, és melyet már a *Log. Fil. Értekezésben* meg kellett volna említenem a „nyelvlogika félreértése” kifejezés forrásaként. (110: 184, június 20-i bejegyzés)

Már az 1930. november 8-i bejegyzések között utalást találunk egyébként Ernst ezen írására (109: 211): éspedig közvetlenül ama följegyzést megelőzően, amely azután a *Philosophische Bemerkungen* előszavaként került kinyomtatásra. És az úgynevezett *Nagy Gépírat*-ban (melyet valószínűleg 1933-ban diktált) a következő mondat áll alcímként néhány Frazer-rel kapcsolatos bekezdés előtt: „A mitológia nyelvünk formáiban. ((Paul Ernst.))” Paul Ernst „előszava”, melyre Wittgenstein utal, valójában utószó a *Grimmsche Kinder- und Hausmärchen* Ernst által gondozott kiadásának harmadik kötetében. Ernst itt a mágikus-mitologikus elképzelésekről ír, amelyek „a nyelv félreértett tendenciájának értelmezéséből” keletkeznek, továbbá „a nyelv változásairól”, amelyeket a „nyelvlogika” változásai kísérnek (Grimm: III, 273, 308) – olyan formulák ezek, amelyek nemcsak a *Tractatus* szerzője számára (vö. McGuinness, „Philosophy of Science in the *Tractatus*”), de a késői Wittgenstein számára is nagy fontossággal bírhattak. Néhány más olyan helyet is találunk ebben az utószóban, mely nagyban hathatott különösen a Frazer-kommentárok metodológiájára. Így Ernst például az írja, hogy a „számos lehetséges mítoszra, melyet sematikusan felvázolhatnánk”, „a valóságban azután rá is lelnénk” (Grimm: III, 291); Wittgenstein úgy véli, hogy „az ember maga is ki tudna gondolni primitív szokásokat, és véletlen lenne, ha ezeket valahol nem találnák valóban meg”. (Bemerkungen: 238) Ernst a „szemléletek asszociációjáról” beszél (Grimm: III, 272), Wittgenstein a „szokások asszociációjáról” (Bemerkungen: 246). És az utószó befejező fejtegetései olyan megjegyzéseket tartalmaznak Tolsztojjal és Dosztojevszkijjal kapcsolatban, amelyekkel Wittgenstein bizonyonnyal egyetértett: így például azzal a megjegyzéssel, hogy a Tolsztoj által kigondolt „új legendák” – nyilván az ún. népies elbeszélésekről van szó – „az emberi szellem

legszebb művei közé tartoznak, és „évezredekig fönmaradhatnak, nemcsak anyagként, hanem abban a formában is, melyet Tolsztoj adott nekik”. (Grimm: III, 312 sk.) „Tolsztojnak azok az elbeszélései örökké élni fognak. Mindenki számára íródtak” – vélte Wittgenstein, Drury-val folytatott egyik beszélgetésében. (Drury: 31)

Föltehető, hogy Paul Ernst írásai közül nem ez volt az egyetlen, melyet Wittgenstein olvasott. Az egyik 1931-ből származó megjegyzés (155: 31), ahol Ernst-re megint egyszer utalás történik, mindenesetre nem ugyanerre az írásra látszik vonatkozni. És Engelmann beszámol arról, hogy Wittgenstein a háború alatt megismerkedett Marx Zweig-gal, aki később Paul Ernst hatása alá került. (Engelmann: 45) Nem teljesen kizárt, hogy Wittgenstein, a 20-as években, valamelyest figyelemmel kísérte Ernst elméleti pályáját, s ennél fogva helyénvalónak látszik itt Ernst-nek a 20-as évek vége felé elfoglalt elméleti helyzetére – és ezzel, egyáltalán, az akkori német szellemi élet egy nem jelentéktelen mozzanatára – valamivel részletesebben utalnunk. Ebből a célból 1926/27-ben megjelent „Was nun?” c. tanulmányát vesszük szemügyre. Ez az írás – melyet éles hangú, s nyilván túlzott Spengler-elleni támadás vezet be – a költészet „szerves”, illetve „szervetlen” életformák közepette jellemző alapjairól és funkciójáról szól. Abból a homályos fölismerésből, írja Ernst, hogy a mai „széthullásban” a *paraszt* az, aki „szinte egyedül él még szerves életet, ma, mint fölbomló időkben mindig, egyfajta parasztköltészet jön létre. Nem a parasztoktól indul azonban ki, hanem más rendek tagjaitól.” (Ernst: 190) Amiként a paraszté – folytatja azután Ernst – „úgy az úr élete is szerves életforma, olyan forma, amely az egész embert alakítja”. (Ernst: 191) És „csak ha az úr élete kérdésessé válik, amennyiben más életformák lehetségesnek mutatkoznak . . . jön létre az úri költészet”. (Ernst: 191) Ernst a „szervetlen életformákat” a „polgári” kategóriájában foglalja össze. „Polgáriak mindama életformák” – írja –,

melyek nem az egész embert fogják át, hanem csak egy részét, amelyeknél foglalkozás és állás, munka és személyiség mai jelentőségükhöz jutnak. Itt az egyes élete már nem természetből adott, nem szilárd körülményektől pusztán meghatározott, mint a méhek élete, hanem megannyiszor újra formálandó, és ezt a formát, az élőnek magának kell keresnie. (Ernst: 193)

A jelenkort, véli Ernst, mindenképpen a polgári életforma jellemzi. „Hogy a mai emberiség társadalmilag hol áll, az egészen világos. Az utóbbi háromszáz év civilizációja olyan szervetlen állapotot hozott létre, amilyent a világ még sohasem látott.” (Ernst: 194) Az emberek most

minden formaképző kényszerszertől megszabadultak és egészen önmagukra vannak hagyva. Világos, hogy ebből semmi más nem származhat, mint értelmetlen barbárság. – Mivel az embereknek formára és kényszerre van szükségük, mélységesen szerencsétlennek érzik magukat, és az elvágyódás, amely a művelődés és valóság közötti hasadás eredményeként már a régi polgárságnál föllépett, egy még szörnyűségesen nagyobb hatalommá válik. (Ernst: 198)

És ha

az emberek szinte teljesen szervetlenül élnek, a társadalom szinte teljesen fölbomlott . . . akkor Isten már nem nyilatkozhat meg a társadalomban, amiképpen jobb

időkben megnyilatkozik államban, egyházban, fegyelemben és erkölcsben. Akkor az egyesekben nyilatkozik meg. (Ernst: 200 sk.)

Hiszen Wittgenstein is megállapítja – az 1930-as előszó-fogalmazványokban –, hogy olyan időben, amikor „az európai és amerikai civilizáció” árama mindent magával sodor, „az egyesek értéke” már nem jut, „mint nagy kultúrák idején”, közösségi intézményekben, közösségi cselekvésben kifejezésre. „A kultúra” – írja Wittgenstein –

nagy szervezet, mely mindenki számára, aki hozzá tartozik, kijelöli helyét, ahol az egész szellemében dolgozhat, és erőfeszítései az egésznek szempontjából elért eredménye alapján mérhetők le. A kultúra nemlétének idején azonban szétforgácsolódnak az erők, és az egyesnek erejét ellentétes erők és sűrűlődni ellenállások emésztik föl . . . (109: 205, vö. VB 20 sk.)

Nyilvánvaló párhuzamok állnak fenn tehát egyfelől a húszas-harmincas évek bizonyos újkonzervatív tendenciái, másfelől pedig Wittgenstein ugyanezen időből származó némely gondolata között; és olyan pontok is fölmutathatók, ahol nem pusztán párhuzamokról, hanem ténylegesen ható befolyásokról beszélhetünk. Hogy emellett az elméleti és a világnézeti elemek Wittgenstein gondolkodásában nem függetlenek egymástól, ugyancsak világos. Fölmerül mindazonáltal a kérdés, hogy vajon Wittgenstein – a harmincas évek elején, midőn fokozatosan rábukkan későbbi témáira és későbbi jellegzetes szemlélet- és kifejezésmódjára – mennyiben volt tudatában annak, hogy elméleti törekvéseivel voltaképpen égető jelentőségű kortárs vitában vesz részt, vagy hogy az újkonzervativizmus kortársi története mennyiben kapcsolódott össze személyes sorsával. A válasz, egyetlen mondatban előlegezve: Wittgensteint az újkonzervativizmuson belüli bizonyos viták kimenetele szükségképpen mélyen érintette, és pedig a *német–zsidó probléma* volt az, mely ebben az időben Wittgensteint élénken foglalkoztatta, de az újkonzervatív gondolkodásban is alapvetően jelen volt; a zsidó jellem, a zsidó közösség, a zsidó–keresztény viszony problémája.

### III. KONZERVATIVIZMUS ÉS ZSIDÓSÁG

*The Distorted Image* c. könyvében S. M. Bolkosky az 1929 és 1932 között Németországban kiadásra került antiszemita könyvek számát több mint hétszázra becsüli, és azon a véleményen van, hogy a németzsidó ellenkiadványok száma ennek legalább a kétszerese volt. (Bolkosky: 49) Az írárok eme áradatában bizonyos kiadványok persze kiemelkedő jelentőségre tettek szert. Így a *Süddeutsche Monatshefte* „Die Judenfrage” című különszáma is, mely 1930 szeptemberében jelent meg. Ebben a különszámban mind zsidó, mind antiszemita szerzők szerepeltek, közöttük a „konzervatív forradalmár” Ernst Jünger is,<sup>1</sup> akinek „Nacionalizmus és zsidókérdés” című írása különösen alkalmas arra, hogy általa az alább vizsgálandó témákat röviden bemutassuk. Jünger tudniillik „ama jólápolt konzervatív próza sajátos virágain” gúnyolódik, „melyet mostanában zsidó szerzők egyre gyakrabban produkálnak. Csípős védőbeszéd a kultúra mellett, a civilizációs sürgés szellemesen ironikus leírásai, arisztokratikus sznobizmus, a katolikus *farce* . . . A zsidó” – írja

Jünger — „nem panaszkodhat arra, hogy a ma magukat konzervatív gondolatok képviselőjének vélő hatalmak nem szentelnek neki elég figyelmet” — ez a figyelem azonban korántsem indokolt, hiszen „a zsidó . . . nem szülője, csak gyermeke a liberalizmusnak, mint ahogy semmiben, ami a német életet illeti — sem jóban sem rosszban — nem játszhat teremtő szerepet.” (Jünger: 843 sk.) Hiszen ezek voltak az elméleti vitakérdések: hogy milyen szerepet játszanak a zsidók a „liberalizmus”, a polgári-kapitalista társadalmi rendszer keletkezésében; hogy a zsidók képesek-e valódi „kultúra” hordozására, avagy csupán a „civilizáció” tagjai lehetnek; hogy a zsidó és a keresztény — különösen a katolikus — vallás, világnézet között áthidalhatatlan szakadék tátong-e; és hogy a zsidó képes-e valóban teremtő szerepre, avagy pusztán utánzó alkat-e. Olyan kérdések ezek, amelyek persze már a múlt században elevenek voltak. Hiszen már Richard Wagner „a modern civilizáció rossz lelkiismeretének” nevezte a zsidóságot (Wagner: V. 85), és így írhattott:

Mindenekelőtt általánosságban ama körülménynek, hogy a zsidók a modern európai nyelveket csak utólag megtanult, nem pedig velük született nyelvekként beszélnek, ki kell zárni annak lehetőségét, hogy ezekben saját lényegüknek megfelelően, sajátágosan és önállóan kifejezzék magukat. A nyelv kifejezése és továbbépítése nem egyes személyek, hanem a történeti közösség munkája, csak aki ezen közösségben nőtt föl, vehet részt teremtéseiben . . . Nyelvünkben, művészetünkben a zsidó csak utánózva beszélhet, művészkedhet, nem képes arra, hogy valóban beszélve költészetet üzzön, vagy műalkotásokat alkosson. (Wagner: V, 70 sk.)

Weininger csak sokszor elhangzottat ismételt, amikor „a zsidó zsenitlenségéről”, „eredeti, bennegyökerező meggyőződésének hiányáról” beszélt (Weininger: 380, 375); s azt a formulát, hogy a zsidó „képes minden miliőhöz alkalmazkodni”, magától értetődő közhelyként idézhette például Hugo Bettauer, 1924-ben megjelent satirikus regényében, a *Die Stadt ohne Juden*-ben. (Bettauer: 9) Gerschom Scholem, a németzsidó emancipációs folyamatot elemezve, a „zsidó nemzetiség letagadásáról” ír, a „német történelmi térre való odasandításról”, mely csakhamar az ezen történelmi térbe való „határozott belehelyezkedéssé” vált,

s a fölvilágosult türelem tárgyából nem ritkán hangos próféták lettek, akik a németek nevében kezdtek beszélni. Aki figyelemmel olvassa az ezen folyamatra és sajátos akrobatikájára adott német reakciókat, csakhamar a csodálkozás, és a részben barátságos, részben rosszindulatú irónia hangját veszi észre . . . A liberálisok a zsidók határozott, előrehaladó önfeloldódásában reménykedtek. A konzervatívokat történelmi tudatuk óvatosságra intette. Kezdi a zsidóknak fölemlegetni, hogy túlon túl könnyen tagadják meg saját tudatukat. A zsidók önfeladását éppoly gyakran üdvözik, sőt követelik, mint amilyen gyakran szubsztanciátlanságuk bizonyítékeként idézik. (Scholem: 27 sk.)

Ezen szubsztanciátlanság vádját, szükségképpen, zsidó szerzők is gyakran megismételték. „A századfordulót” — írja G. L. Mosse *Germans and Jews* című könyvében —

az antiszemitizmus és zsidó kirekesztés új és mélyről jövő hulláma jellemezte, a német völkisch gondolat tükröződéseképpen. A zsidó sztereotípiájában annak az eredetiségnek-valódiságnak antitéziséét állították fel, mely valódiságra a németek olyannyira vágyódtak. A zsidókat intellektuálisnak, s ebből következően mesterségesnek látták: gyökerük nem lévén, elvetik a természetet; városi emberek, kivételes képességekkel arra, hogy a gyűlölt kapitalista társadalmat tovább terjesszék. Számos zsidó úgy érezte, hogy ez a kép találó, és sok fiatal, kiváltképpen, úgy gondolta, hogy szülei éppenséggel ezt a képet testesítik meg... Már 1901-ben a berlini cionista találkozó több szónoka arra szólította föl a zsidókat, hogy „vágják el a liberalizmushoz fűződő szálaikat”. Szembe kell szállni, mondták, azokkal a polgári, liberális politikai pártokkal, amelyek mögé a német zsidó szavazók eddig sorakoztak. Racionalizmusukat és materializmusukat el kell vetni. (Mosse: 81 sk.)

A cionizmus persze nemcsak Németországban, hanem Ausztriában is völkisch vonásokat öltött. Gondoljunk Herzl-re, Buber-ra vagy akár Kafkára. És a völkisch-újkonzervatív tendenciák nemcsak a cionista, hanem az asszimilacionista mozgalomra is hatottak. „Hogy a polgárjogokra és a társadalmi egyenrangúságra érdemesnek mutatkozzanak” – írja Bolkosky –

a német zsidók németiségüket akarták bizonyítani. A német zsidók tragikus dilemmája az volt, hogy a német értékeket elsajátítandó, azokkal az elit, konzervatív csoportokkal kellett azonosulniok, amelyek kétségbe vonták a társadalmi egyenlőség, polgári jogok és emancipáció német voltát. (Bolkosky: 11 sk.)

S a kérdés, mely ezenközben a vitákban újra meg újra fölmerült, nem más volt, mint egyfelől a polgári-liberális haladás – „civilizáció” – és másfelől a zsidóság – lényegi avagy csupán véletlen – összefüggésének fentebb már jelzett kérdése. Ezeket a kérdéseket természetesen Spengler is érintette. „Abban a pillanatban” – hangzik a *Nyugat alkonyá-*nak egyik jellegzetes passzusa – „midőn az európai-amerikai világvárosok civilizációs módszerei teljes érettségre jutottak, a zsidóság sorsa – legalábbis ebben a világban, mert az orosz külön problémát alkot – beteljesült.” (Spengler: II, 398) A „nagyvárosi ember” jellemzése egyébként a következőképpen hangzik:

a tradíció nélküli, formátlanul fluktuáló tömegben fellépő tiszta tényember, vallástalan, mély ellenszenvvel a parasztság (és annak legmagasabb formája, a vidéki nemesség) ellen, tehát hallatlan lépés a szervetlen felé, a vég felé

– olyan típus, amelynél „hűvös ténszemlélet lép az áthagyományozottnak és önmagától növekedettnek” tisztelete helyébe. (Spengler: I, 45 sk.) Ám annak a nézetnek is újra meg újra szószólói akadnak, mely szerint az áthagyományozottal szembeni alázat hiánya semmiképpen sem tartozik a zsidóság *lényegéhez*. Így például Rudolf Kaulla, 1928-ban megjelent *Der Liberalismus und die deutschen Juden. Das Judentum als konservatives Element* című könyvében a következőképpen ír:

A forma a tradíciót, a fennálló megőrzését jelenti. A forma ahhoz tartozik, amit a nép „kultúrájának” neveznek, a formátlanságnak nincsen köze a kultúrához. A

forma társadalmi, a formátlanság individualisztikus kategória. A forma összefoglalóan, a formátlanság bomlasztóan hat. A formátlanság széteséshez vezet. — Ezen tételek helyessége, s ezzel röviden mondva a „modernizmus” veszélyessége semmivel sem igazolható szemléletesebben, mint a zsidó vallással, és annak sorsával, azóta hogy (és amennyiben) a régi formákat részben enyhítő és modernizáló, részben kiiktató fölvilágosodás áldozatává lett. (Kaulla: 37)

Arra, hogy Wittgenstein a *Vermischte Bemerkungen* címmel kiadott kötet följegyzéseiben igen gyakran foglalkozik a zsidó szellem problémájával, már G. H. von Wright rámutatott, „Wittgenstein in Relation to His Times” című előadásában, mely mintegy e kötet bevezetőjeként fogható föl. A következőkben arra törekszem, hogy von Wright vonatkozó utalásait kibővítssem, a *Vermischte Bemerkungen* 1929 és 1931 közötti anyagát tovább elemezzem, és kéziratos kontextusa felől megvilágítsam.

Az első releváns följegyzés, a 107-es jegyzetfüzet 72. lapján, így hangzik:

A tragédia abban áll, hogy a fa nem hajlik, hanem törik. A tragédia valami nem-zsidós. Mendelssohn valószínűleg a legkevésbé tragikus zeneszerző. (VB 12)

Hogy Wittgenstein Mendelssohn vonásait már ezen a helyen mintegy önmagára vonatkoztatja, teljesen nyilvánvaló, hiszen a Mendelssohnról szóló utalást követően nyomban a maga nem-tragikus jellegéről, nem-tragikus „eszményéről” beszél. (107: 72) Néhány kéziratlappal lejjebb pedig így ír:

Mendelssohn olyan, mint az az ember, aki csak akkor vidám, ha minden egyébként is vidám, vagy akkor jó, ha körülötte mindenki jó, nem pedig olyan mint a fa, amely szilárdan áll, függetlenül attól, hogy mi megy végbe körülötte. Én is ilyen vagyok, hajlok arra, hogy ilyen legyek. (107: 120, ld. VB 13)

Wittgenstein még több helyütt említi Mendelssohnt: így a 107-es jegyzetfüzet 98. lapján, ahol Mendelssohn „angolságáról” beszél (ld. VB 13), valamint — két évvel később, 1931 szeptemberében — a 111-es jegyzetfüzet 195. lapján. „Mendelssohn zenéje” — írja itt — „ahol tökéletes, zenei arabeszkkekből áll. Ezért nála a szigorúság minden hiányát kellemetlennek érezzük.” (VB 37) E két megjegyzés azonban, jóllehet ez a vonatkozó sorokból nem tűnik ki közvetlenül, éppen Mendelssohn zsidóságára vonatkozik. Hiszen a Wittgenstein által — ismeretes módon — különlegesen nagyrabecsült Weininger is, „a zsidó és az angol közti hasonlóságról, amelyet Wagner óta gyakran kiemeltek” beszél (Weininger: 372); és Wagner is azt írja, „A zsidóság a zenében” című tanulmányában, hogy őt magát Mendelssohn zenéje csak olyankor tudta lebilincselni,

ha többé vagy kevésbé csak szórakozásra vágyó fantáziánk elé a kaleidoszkóp szín- és formaingereire emlékeztető legfinomabb, legsimább és legművesebb figurák előadása, egymásutánja és egybeindázása tárult, — olyankor azonban soha, amikor ezek a figurák mélyebb és jellegzetesebb emberi szív-érzések alakját voltak hivatva fölvenni (Wagner: V, 79 sk.)

– mely szándék Mendelssohn-nál tudniillik „szétfolyó, fantasztikus árnyékképekhez” (Wagner: 81) vezetett.

Wittgenstein utóbb említett, Mendelssohn-ról szóló megjegyzésére egyébként, a 111-es jegyzetfüzetben, közvetlenül az a megjegyzés következik, amely a *Vermischte Bemerkungen*-ben is közvetlenül követi, nevezetesen:

A zsidót a nyugati civilizációban mindig olyan mértékkel mérik, amely nem illik rá. Hogy a görög gondolkodók sem nyugati értelemben filozófusok, sem nyugati értelemben tudósok nem voltak, hogy az olimpiai játékok résztvevői nem sportolók voltak, s egyetlen nyugati rekeszbe sem illenek, sokak előtt világos. De így van a zsidókkal is. És amennyiben nyelvünk szavai mint természetszerű mérték működnek, mindig igazságtalanok vagyunk velük. Hol túlbecsüljük, hol alábecsüljük őket. Helyesen teszi Spengler, hogy Weinigert nem a nyugati filozófusok [gondolkodók] közé sorolja. (111: 195 sk., VB 37 sk.)

Az a gondolat, hogy a zsidót nem nyugati, hanem keleti mértékkel kellene mérni, a német eszméletörténetben már jó ideje szokásos korrekciós, illetve kiegészítő motívuma volt a totális emancipáció és asszimiláció (például Lessing-i) követelésének. Ezt a gondolatot, a maga korában, többek között a dialektus-költő és népi író J. P. Hebel – Wittgenstein egyik kedvenc szerzője – is képviselte. Az a „jellegzetes arculat” – írja Hebel „A zsidók” c. tanulmányában – „melyet ama ország éghajlata, melyben a bibliát írták, gyermekeire rányom” (Hebel: III, 207), az évszázadok során korántsem illant el. A zsidók „hazájuk szelleméhez” tökéletesen hűek maradtak, s így – véli Hebel – „szilárdabb jellemük és több erejük” van, mint a Nyugat népeinek. (Hebel: III, 214) Hogy Hebel nemcsak ama fölfogás képviselőjeként, mely szerint „életünk tetemes része . . . kellemes vagy kellemetlen tévelygés a szavak között, s legtöbb harcunk . . . szóharc” (idézi Heidegger: 18), hanem éppenséggel a zsidóságról alkotott nézeteivel is számot tarthatott Wittgenstein érdeklődésére, nyilvánvalónak látszik.

Ami mármost az itt elemzett megjegyzésben foglalt Spengler-utalást illeti, az nyilvánvalóan a *Nyugat alkonyának* ama helyére vonatkozik, ahol Spengler három, az utóbbi évszázadokban föllépett zsidó szentről – „akiket ilyenként csak akkor ismerünk föl, ha képesek vagyunk nyugati gondolkodási formáinktól megszabadulni” (Spengler: II, 395) – beszél, közöttük Otto Weinigerről,

akinek erkölcsi dualizmusa tisztán mágikus fölfogás, s akinek a jó és rossz közötti mágikusan átélt lélekharcban bekövetkezett halála a késői vallásosság egyik legfel-emelőbb pillanata. Valami hasonlót az oroszok át tudnak élni, az antik vagy a fausti ember azonban képtelen erre. (Spengler: II, 396)

A „zsidó szent” fogalma egyébként Weinigernél magánál is előfordul (negatív értelemben: „A zsidóban, csaknem úgy, mint a nőben, jó és gonosz még nincsenek egymástól differenciálva; bár nincsen zsidó gyilkos, de nincs zsidó *szent* sem [Weininger: 362]), de Wittgensteinnál is: „A zsidó 'zseni' csak szent. A legnagyobb zsidó gondolkodó csak tehetség. (Én például.)” (154: 16, VB 43) Ezek a mondatok vezetnek be Wittgenstein egy különlegesen tanulságos megjegyzését, melyben a maga „pusztán reprodukív” gondolko-

dásáról – és a „zsidó reprodukivitás”-ról általában – beszél, és olyan gondolkodókat sorol föl, akik őt úgymond befolyásolták. Ez a megjegyzés, a 154-es jegyzetfüzetben, közvetlenül összefügg azon megjegyzésekkel, amelyek azt a *Vermischte Bemerkungen*-ban is követik, s megintcsak a zsidó alkat sajátosságairól szólnak. (VB 43–45) Csaknem közvetlenül erre a gondolatsorra következik azután a Rousseau zsidó jellegére vonatkozó megjegyzés (154: 21, VB 45), s megint egy másik gondolat sor (154: 22–25, VB 45–48), melyben a zsidók európai története – és Mendelssohn nem kielégítő „szigorúsága” – kerülnek említésre. A jegyzetfüzet 26. lapján kezdődik azután, a „zsidók titkolózó és bujkáló” voltára történő utalással, ama három megjegyzés (VB 48 sk.), melyre – mint Wittgenstein konzervatív gondolkodási stílusának kifejeződésére – az előző fejezetben már utaltunk.

Wittgenstein érdeklődése a zsidó szellem problémája, a zsidó sajátosságok iránt a jelek szerint mélyen személyes forrásból fakadt. Itt nem is annyira származásának részlegesen zsidó voltára célok, mint sokkal inkább arra a körülményre, hogy Wittgenstein a maga személyiségében, láthatólag, olyan vonásokat vélt, kelletlenül, fölfedezni, melyek az irodalomban – így Weininger *Nem és jellem*-ében is, ebben a „férfiről” és „nőről” mint ideáltípusokról szóló „elvi tanulmányban” – éppen mint zsidó jellemvonások kerültek, ismételt, tárgyalásra. Azt, hogy a zsidó mivolt problémája milyen jelentőséggel bírt Wittgenstein számára, jól szemlélteti az az álom, melyről 1929. december 1-én számol be jegyzetfüzetében.

Különös álom. Ma reggel ezt álmodtam: egy képeslapban *Vertsagt* fényképét látom: ő a nap hőse, akiről gyakran esik szó. A kép autójában ülve ábrázolja. Szégyenletes tetteiről beszélnek; Hänsel áll mellettem, és még valaki, aki Kurt bátyámra hasonlít. Ez azt mondja, hogy Vertsag zsidó, de valamilyen gazdag skót lord nevelte föl, most munkásvezér. A nevét nem változtatta meg. Az ott nem szokás. Újság számomra, hogy Vertsagt, akinek nevét az első szótagot hangsúlyozva ejtem ki, zsidó, és rájövök, hogy hiszen őt egyszerűen Verzagtnak hívják. Nem tűnik föl nekem, hogy „ts”-sel van írva, amit a többenél egy kicsit kövérebb betűkkel látok nyomtatva. Arra gondolok: hát minden disznóság mögött zsidónak kell rejlenie? Most én és Hänsel egy ház teraszán vagyok, hasonlít a Hochreit-i nagy lakóházra, és az utcán automobiljában Vertsag jön, gonosz arca van, kissé vöröses szőke haja és ilyen bajusza (nincs zsidó kinézete). Hátrafelé tüzel gépfegyveréből egy biciklistára, aki mögötte halad és a fájdalomtól meggörnyed és Vertsag kegyetlenül, sok lövéssel halálra lövi. Vertsag elhalad, és most egy fiatal lány jön, szegénynek néz ki, szintén kerékpáron, és ő is fogadja a továbbautózó Vertsag lövéseit. És amint ezek a lövések mellbe találják, zubogó hang hallatszik, mint amikor egy nagyon kevés vizet tartalmazó kannát teszünk a lángra. Sajnáltam a leányt és arra gondoltam: csak Ausztriában történhet meg, hogy ez a leány nem talál segítőkész együttérzésre, és hogy az emberek végignézik, hogy hogyan szenved és ölik meg. Én sem merek neki segíteni, mert félek Vertsag lövéseitől. Közeledek hozzá, de fedezéket keresek egy deszkakerítés mögött. Azután felébredek. Hozzá kell tennem, hogy a Hänsel-lel folytatott beszélgetésben, először a másik jelenlétében, de azután is, hogy eltávozott, szégyenlem magam és nem akarom megmondani, hogy hiszen én is zsidóktól származom, vagy hogy Vertsag esete az én esetem is. Fölébredés után

rájövök, hogy hiszen a verzagt szót nem „ts”-sel írják, különös módon azonban azt hiszem, hogy „Pf”-fel írják: „pferzagt”. Az álmod mindjárt ébredésem után följegyeztem. A tájat, mely álmomban mondjuk a Hochreit-i kápolna mögött lévő tájnak felel meg (a Windhag felé eső oldal), álmomban mint meredek erdős lejtőt képzelem el, a völgyben levő utat pedig úgy, mint ahogyan egy másik álmomban láttam. A Gloggnitzból Schlagl felé vezető útra hasonlít. Ahogy a szegény lányt sajnálom, elmosódottan egy öregasszonyt látok, aki ugyancsak sajnálkozik, de nem veszi magához, és nem segít neki. A Hochreit-i lakóház képe sem éles, az utcáé azonban, s ami rajta történik, nagyon is. Van egy olyan érzésem, hogy a név, ahogyan álmomban kimondom – „Vért-sagt” – magyar. A név valahogyan *gonosz*, rosszindulatú hangzású, és nagyon férfias. (107: 219–222)

Az álombeli nevet Wittgenstein fölváltva „Vertsagt”-nak és „Vertsag”-nak írja, de „Verzagt”-nak is, és mindjárt „verzagt”-nak (csüggedt) értelmezi – csüggedt, bizonytalan, például munkájában. A „Vér” szó magyarul: ténylegesen jelentéssel bír; s véres álmossal van dolgunk, nem kétséges, a „Vért-sagt” alak azonban csak elterelni látszik Wittgenstein figyelmét a nyilvánvaló megfejtésről: ő (aki persze nem *versagt* – nem jegyese senkinek) fél, hogy emberként és filozófusként *csődöt mond* (*versagt*), hogy neki mint zsidónak *nem adatik meg* (ist *versagt*), hogy tisztességes és mély művet alkosson. – Csaknem egy év telik el ezen álom után, mielőtt Wittgenstein a zsidóság témáját följegyzéseiben ismét érinti: Időközben döntő elméleti haladást tett, befejezte könyve kéziratát, mely könyv, jöllehet szerzője zsidó (vagy éppen ezáltal), „az európai civilizáció áramához” (107: 206, VB 21) nem hasonul. Azon előszó-fogalmazvány, amelyből az imént idézett fordulat származik, 1930. november 6-án kelt. Egy nappal korábban jegyezte Wittgenstein füzetébe azt a Renan *Histoire du Peuple D’Israël* című könyvéről szóló két passzust (109: 200–202), amely a *Vermischte Bemerkungen*-ban (18–20. o.) is publikálásra került. Az első passzus sok tekintetben annyira emlékeztet Wittgenstein Frazer-kommentárjaira, hogy nem is válik nyomban világossá: jöllehet itt Wittgenstein a primitív emberekről és primitív népekről beszél, voltaképpen a régi *zsidó* népről van szó, és ha Wittgenstein egyszerűen a primitív népekről és szokásokról kívánt volna tájékozódni, úgy nyilván nem Renan-t választotta volna szakirodalomnak. A zsidóság iránti szubjektív színezetű érdeklődés lehetett itt, sokkal inkább, a mozgó rugó, amint ez a második passzusból világosan ki is derül: „Amikor Renan a szemita fajok *bon sens précoce*-járól [koraérett józan ész] beszél (olyan gondolat ez, mely már régóta foglalkoztat), úgy ez nem más, mint a költőietlen, a közvetlenül a konkrétira irányuló. Az, ami filozófiámat jellemzi.” (109: 202) Ez a második passzus azonban a kéziratban közvetlenül az elsőhöz csatlakozik. – Ha mármint Wittgenstein Renan szemléletmódját sok tekintetben bírálta is, azt a perspektívát, melybe a szerző a zsidó problémát mint olyat állította, bizonyára érdekesnek kellett találnia. Renan, előszavában, „a kereszténység megalapítóit” „a próféták közvetlen utódjainak” nevezi (Renan: I, 3), és arra az ellentétre utal, mely egyfelől „a görögök liberális racionalizmusa”, másfelől pedig a kereszténység között áll fönn: „a kereszténység mindenesetre kiirthatatlan nyomot hagy maga után, és a liberalizmus nem fog egyedül uralkodni a világon”. (Renan: I, 4) „A zsidóság és kereszténység története” – folytatja Renan –

tizennyolc századon keresztül örömet árasztott, és még félig legyőzve is a görög racionalizmus által, csodálatos, erkölcsöket javító erővel bír. A biblia, különböző változataiban, mindenek ellenére a nagy könyv marad, az emberiség vigasztalója. Nem lehetetlen, hogy a világ, elfáradva a liberalizmus ismételt csődbejelentéseitől, még egyszer zsidó–keresztény lesz . . . (Renan: I, 6)

A Renan-hoz fűzött megjegyzésekre következnek mármost, mint már jeleztük, a jegyzet-füzetbe a következő két napon, november 6-án és 7-én bejegyzett előszó-fogalmazványok (VB 20–24), melyekben Wittgenstein elhatárolja magát a nyugati „civilizációtól” – s november 8-án írta azután az előszó ama jólismert változatát, mely a *Philosophische Bemerkungen*-nal került nyomtatásra. Itt tehát Wittgenstein gondolatai a zsidó szellemről egyfelől, és megjegyzései kultúráról és civilizációról (azaz legközvetlenebbül konzervatív megjegyzései) másfelől: egészen szorosan összefüggnek egymással.

1930. december 12-én megint egyszer említésre kerül, jöllehet csak közvetve, a zsidóság problémája. Wittgenstein Lessing *Die Erziehung des Menschengeschlechts*-jéből idéz (110: 5, vö. VB 24). – Lessing ezen írása a költő ugyanazon alkotói periódusához tartozik, mint a *Bölcs Náthán*, melyben a kereszténység és a zsidóság közötti kapcsolatot, mint ismeretes, egészen lényegesnek, szorosnak és természetesnek ábrázolja. Magától értetődik, hogy Wittgenstein ezt az utóbbi művet is ismerte. „Tegnap” – írta Engelmannnak 1920. október 10-én – „a Bölcs Náthán-t olvastam; csodálatosnak tartom. Az a benyomásom, hogy Ön nem szereti?” A *Náthán* egy jellegzetes helye így hangzik: „*Barát: Náthán! Náthán! te keresztény vagy! – Istenemre mondom, te keresztény vagy! – Nincsen nálad jobb keresztény! – Náthán: Jól van így! Mert ami engem szemedben kereszténnyé tesz, az téged számomra zsidóvá!*” – Lessing, amint ez közismert, egészen különleges jelentőséggel bírt a német zsidóság számára. „A Fölvilágosodás egyetlen képviselője sem irányította figyelmét és általános filozófiai elveit oly világosan és sajátlagosan a zsidókra, mint Lessing. Lessing darabjai” – írja Bolkosky –

a *Die Juden* és a *Bölcs Náthán*, szembeszálltak a vallási türelmetlenséggel, és – elsőként az európai színpadon – a zsidókat nem komikus vagy gonosz, hanem emberi és nemes jellemekként ábrázolták. Lessing toleranciája még a Fölvilágosodás viszonyai között is egyedülálló volt . . . 'Lessing toleranciája'

– idézi Bolkosky Cassirer-t – „már-már reverencia volt’. A *Náthán* megalkotása után ez a reverencia nyilvánvalóvá vált, és Németország zsidói hálát éreztek.” (Bolkosky: 99 sk.) A hála érzése még 1930-ban is eleven volt. Bolkosky a zsidó *Centralverein Zeitung* egyik szerzőjének szavait idézi (1930. február 21), mely szerint „Lessing meglátta azt a jelentőséget, melyet történelem, hagyomány, nyelv, közös sors, közös hit és eszmények a *Volk* létrehozásában játszanak.” (Bolkosky: 102) – Amint a *Náthán*ban, az *Erziehung*-ban is jelen van a zsidóság és kereszténység közötti organikus kapcsolat gondolata: mint az emberiség két egymásrakövetkező tankönyvét ábrázolja itt Lessing az Ó- és Újszövetséget. A régi zsidó népet ugyanakkor „nyers”-nek, az „elvont” gondolkodásban „ügyetlenek” írja le. S a Wittgenstein által idézett sorok természetesen éppen az Ószövetségre vonatkoznak.

Wittgenstein ama megjegyzését, mely szerint a zsidókat a nyugati civilizációban mindig idegen mértékkel mérik (111: 195 sk., VB 37 sk.), fentebb már idéztük. Erre a megjegyzésre, a 111-es jegyzetfüzetben, a „Semmi, amit az ember tesz, nem igazolható végérvényesen” kijelentés (111: 196) következik, s ugyanez a sorrend a *Vermischte Bemerkungen*-ban (vö. VB 38). A jegyzetfüzetben közvetlenül ezután hosszabb fejtegetés található Engelmann *Orpheus* című darabjáról (111: 196–200), mely fejtegetés sz. „Igen, az Orpheus ötödik felvonása már csak epilógus lehet” mondattal zárul, s mely fejtegetés, Wittgenstein gondolkodásában, ugyancsak nem független a zsidóság problémájától. Ez világossá válik, ha a vonatkozó följegyzéssor első fogalmazványát tekintjük, a 153a számú jegyzetfüzetből. Ott az Engelmann darabjáról szóló fejtegetésre Bruckner-ral és Brahms-szal kapcsolatos utalás következik, utána azonban a következő megjegyzés:

Azt hiszem, hogy létezhetne ma olyan színház, melyben álarcokban játszanának. A figurák itt stilizált embertípusok volnának. Kraus írásaiban ez világosan látható. Az ő darabjait álarcokban lehetne vagy kellene eljátszani. Ez persze a vonatkozó művek bizonyos elvontságának felel meg. És az álarcos színház, véleményem szerint, egyáltalán a spiritualisztikus jellem kifejeződése. Igen könnyen lehet, hogy csak zsidók vonzódnak ilyen színházhoz. (153a: 129, VB 31)

Közvetlenül erre a helyre következik azonban a már idézett mondat az *Orpheus* ötödik felvonásáról, majd a megjegyzés:

A kimondhatatlan (az, ami számomra titokzatosnak látszik, és én képtelen vagyok kimondani) adja talán azt a háttérrel, amely előtt annak, amit ki tudtam mondani, jelentősége lesz. (153a: 130, VB 28)

Aligha kételkedhetünk tehát abban, hogy a zsidó mibenlét motívuma Wittgenstein gondolatvilágában, különösen 1930 körül, figyelemre méltó szerepet játszik, s olyan motívumokkal fonódik össze – így a józan ész, vagy akár a kimondhatatlan motívumával –, amelyek Wittgenstein késői munkásságában a maguk részéről meghatározó szerepet játszanak. A zsidó történelemre, hagyományra, a „zsidó jellemre” vagy „zsidó szellemre” vonatkozó átfogó vagy koherens felfogással Wittgenstein mindazonáltal nem rendelkezett. Utalásai, általában, különösebb érvényességi igény nélküli impresszionisztikus formulák, mint például: „A zsidó: sivár táj, melynek vékony közetrétege alatt azonban a szellemnek tüzes-folyékony tömege helyezkedik el.” (153a: 161) Tévedés volna Wittgenstein késői munkásságában valamiféle hagyományosan zsidónak tekinthető gondolati irány egyértelmű megtestesülését látnunk; Wittgenstein érdeklődése a zsidóság iránt ugyanakkor korántsem pusztán pszichikai-életrajzi tény, mely ama kapcsolatokat, melyek késői munkássága és a német újkonzervativizmus között fennállnak, megérteni segít. Ha ugyanis ezt a munkásságot vallástipológiai szemszögből tekintjük, megállapíthatjuk, hogy nem egyszerűen erőteljes *katolikus* vonásokat mutat – mint az újkonzervativizmus általában –, hanem éppenséggel olyan vonásokat, amelyek – ha a szokásos tipológiákból indulunk ki – a katolikus és a zsidó gondolkodást *egyaránt* jellemzik, a protestánstól azonban idegenek. Módszertanilag talán nem helytelen ezen a ponton a *Süddeutsche Monatshefte* már idézett különszámához visszatérnünk. „Jóllehet a zsidó vallást dogmatikailag mély

szakadék választja el a katolikustól, s méginkább a protestánstól, a kettő között, mégis, vannak érintkezési pontok” – írta itt, „Katolicizmus és zsidóság” című dolgozatában, a katolikus Carl Maria Kaufmann. (Kaufmann: 835) A zsidó vallás alapvonásait, ugyanitt, Leo Baeck ábrázolta. A zsidó vallás, írta Baeck,

a parancsolat és a tett vallása . . . A szó – a hitvallás, a hit kinyilvánítása egyáltalán – kisebb súllyal esik itt latba, mint a tett.

Istenről beszélni

csak kísérlet arra, hogy a kimondhatatlant kimondhatóvá tegyünk. Mindennek végső hiábavalóságát itt olyannyira átérezték, hogy az örök Istent jelölő ősi szót hallgatásba burkolták. Az ember számára, aki idelelni útját keresi, a hitvallás csak az Isteni parancsot teljesítő tett lehet.

A zsidó vallás „a tett vallása”, és „mindenütt, ahol a zsidó közösség megőrizte ősi életformáit”, ott

fölleljük azt a sokféle, a részleteket is szabályozó szokást és gyakorlatot, melyről az, aki kívülről tekinti, szükségképpen úgy gondolja, hogy eltakarja és elnyomja a vallást, az azonban, aki benne él, a vallásosságot fenntartó és a mindennapokat megszentelő elemnek tapasztalja. (Baeck: 830 sk.)

– A katolikus egyház is azon az állásponton van azonban, mint ismeretes, hogy a hit elégtelen s az üdv ennek megfelelően nem a hittől, hanem annak tettekben való igazolódásától függ; mely állásponttal szemben a protestáns fölfogás szerint *jó munkákként* (bona opera) csak az ismerhető el, ami – mint mondani szokták – az eleven hitből mint annak gyümölcse folyik. A konzervatív beállítottság itt magától értetődően a protestantizmus ellen foglal állást. „Amennyiben a protestantizmus a hitet abszolutizálja” – írja pl. Seitter Grillparzer fölfogásáról –

elválasztja azt gyökereitől, az egész ember akarásától és cselekvésétől. Grillparzer azt mondja, hogy a protestantizmus „a kereszténységet mint vallást alapjaiban és visszavonhatatlanul szétrombolta”. A „protestantizmus önrombolásának elvéről” beszél, „tartás nélküli voltáról”. A katolicizmust „az egyedül következetes keresztény felekezetnek” mondja. (Seitter: 175)

A katolikus hitben nevelkedett Wittgenstein azonban azt mutatja meg, hogy a protestáns fölfogásnak egyáltalában *tévesnek* kell lennie, hiszen szándékokról, intenciókról, akarásról és vélekedésről: egyáltalán csak tettek, szokások és gyakorlatok kontextusában beszélhetünk értelmesen.

Wittgenstein kéziratok hagyatékát a Tübingeni Egyetem Wittgenstein Archívumának katalógusa szerint idézem. Az idézetekben a szögletes zárójelek közé iktatott részek a kéziratban is szögletes zárójelek között szerepelnek; a törtvonalak közé iktatott részek fogalmazásbeli alternatívák: kihúzások, föléírások. Wittgenstein nyomtatásban megjelent műveire az alábbi rövidítésekkel hivatkozom:

Bemerkungen: „Bemerkungen über Frazers *The Golden Bough*,” *Synthese* 17 (1967), 233–253. o.

Gespräche: *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche aufgezeichnet von Friedrich Waismann.* Hrsg. von B. F. McGuinness. Ludwig Wittgenstein, Schriften 3. Suhrkamp: Frankfurt/M.: 1967.

GM: *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* (Schriften 6)

Letters: *Letters to Russell, Keynes and Moore.* Hrsg. von G. H. von Wright. Oxford: Basil Blackwell, 1974.

PB: *Philosophische Bemerkungen*

PU: *Philosophische Untersuchungen*

UG: *Über Gewissheit*

VB: *Vermischte Bemerkungen.* Hrsg. v. G. H. von Wright. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977.

Wörterbuch: *Wörterbuch für Volksschulen* (1926). Hrsg. von A. Hübner, W. und E. Leinfellner. Wien: Hölder–Pichler–Tempsky, 1977.

Z: *Zettel*

További idézett művek:

Baeck, Leo, „Die jüdische Religion in der Gegenwart.” *Süddeutsche Monatshefte* 27 (Sept. 1930).

Baumann, Gerhart, *Franz Grillparzer. Sein Werk und das österreichische Wesen.* Freiburg: Herder, 1954.

Bettauer, Hugo, *Die Stadt ohne Juden. Ein Roman von Übermorgen.* Wien: R. Löwit, 1924.

Bolkosky, S. M., *The Distorted Image. German Jewish Perceptions of Germans and Germany, 1918–1935.* New York: Elsevier, 1975.

Böttiger, Theodor (Georg Quabbe írói néven), *Tar a Ri. Variationen über ein konservatives Thema.* Berlin: 1927.

Dosztojevszkij, F. M., *A Karamazov-testvérek.* Ford. Institoris Irén. Budapest: Európa, 1959.

Dostojewski, F. M., *Die Brüder Karamasoff.* München: R. Piper, 1920.

Dostojewski, F. M., *Schuld und Sühne* (Rodion Raskolnikoff). München: R. Piper, 1922.

Drury, M. O'C., „Some Notes on Conversations with Wittgenstein.” In: *Essays on Wittgenstein in Honour of G. H. von Wright. Acta Philosophica Fennica* 28/1–3 (1976).

Engelmann, Paul, *Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen.* Hrsg. von B. F. McGuinness. Wien: R. Oldenbourg, 1970.

Epstein, Klaus, *The Genesis of German Conservatism.* Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1966.

Ernst, Paul, „Was nun? ”. *Die Horen* 3/2 (1926/27). Újranyomtatva in: K. A. Kutzbach (Hrsg.), *Paul Ernst und Georg Lukács.* Emsdetten (Westf.): Verlag Lechte, 1974. Az idézetek oldalszámai erre a kiadásra vonatkoznak.

Fann, K. T., Hrsg., *Wittgenstein: The Man and His Philosophy.* New York: Dell, 1967.

Grabowsky, Adolf, „Konservatismus.” *Zeitschrift für Politik* 20/12 (März 1931).

Grillparzer, Franz, *Werke*, hrsg. von August Sauer (fortgeführt von Reinhold Backmann) im Auftrage der Stadt Wien.

*Grimmsche Kinder- und Hausmärchen*, hrsg. von Paul Ernst. Berlin: Im Propyläen-Verlag, o. J.

Haller, Rudolf, „Über das sogenannte Münchhausentrilemma.” *Ratio* 16 (1974).

Hebel, J. P., *Werke* I–III. Karlsruhe: 1847.

Heidegger, Martin, *Hebel der Hausfreund.* Pfullingen: Neske: 1977.

Hofmannsthal, H. von, „Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation.” *Gesammelte Werke*, Prosa IV. Frankfurt/M.: S. Fischer, 1955.

- Jünger, Ernst, „Über Nationalismus und Judenfrage." *Süddeutsche Monatshefte* 27 (Sept. 1930).
- Kaltenbrunner, Gerd-Klaus, „Der schwierige Konservatismus." In: Kaltenbrunner (Hrsg.), *Rekonstruktion des Konservatismus*. Freiburg i. B.: Rombach, 1972.
- Kaufmann, Carl Maria, „Katholizismus und Judentum." *Süddeutsche Monatshefte* 27 (Sept. 1930).
- Kaulla, Rudolf, *Der Liberalismus und die deutschen Juden. Das Judentum als konservatives Element*. Leipzig: Duncker und Humboldt, 1928.
- Kenny, Anthony, *Wittgenstein*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1974.
- Keynes, J. M., *Two Memoirs*. London: Rupert Hart-Davis, 1949.
- Klemperer, Klemens von, *Germany's New Conservatism. Its History and Dilemma in the Twentieth Century*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1957.
- Malcolm Norman, *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*. With a Biographical Sketch by G. H. von Wright. London: Oxford University Press, 1958.
- Mann, Thomas, „Russische Anthologie." In: *Rede und Antwort. Gesammelte Abhandlungen und kleine Aufsätze*. Berlin: S. Fischer, 1925.
- Mennheim, Karl, „Das konservative Denken." *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 57 (1927).
- McGuinness, B. F., „Philosophy of Science in the *Tractatus*." In: G. Granger, Hrsg., *Wittgenstein et le problème d'une philosophie de la science*. Paris: 1971.
- Mohler, Armin, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932*. Stuttgart: Friedrich Vieweg Verlag, 1950.
- Mosse, G. L., *Germans and Jews. The Right, the Left, and the Search for a 'Third Force' in Pre-Nazi Germany*. London: 1971.
- Musil, Robert, *Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden*. Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Bd. II, hrsg. von A. Frisé. Hamburg: Rowohlt, 1955.
- Pascal, Fania, „Wittgenstein. A Personal Memoir." *Encounter*, August 1973.
- Pascal, Roy, „Revolutionary Conservatism: Moeller van den Bruck." In: E. Vermeil, ed., *The Third Reich*. London: 1955.
- Politzer, Heinz, *Franz Grillparzer oder das abgründige Biedermeier*. Wien: Fritz Molden, 1972.
- Renan, E., *Geschichte des Volkes Israel*. Übers. von E. Schaelsky. Berlin: Cronbach, 1894.
- Roth, Joseph, „Grillparzer: Ein Porträt" (1937). In: Roth, *Werke*, Bd. 4. Kiepenhauer & Witsch, o. J.
- Scholem, Gershom, Beitrag in: Nahum Goldmann u. a., *Deutsche und Juden*, edition suhrkamp 196. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1967.
- Seitter, Walter, *Franz Grillparzers Philosophie*. München: 1968.
- Stern, F., *The Politics of Cultural Despair. A Study in the Rise of the Germanic Ideology*. Berkeley: University of California Press, 1961.
- Stern, J. P., „Das Wien Grillparzers." *Wort in der Zeit* 9/6 (1963).
- Tranoy, K. E., „Wittgenstein in Cambridge 1949–51. Some Personal Recollections." In: *Essays on Wittgenstein in Honour of G. H. von Wright*.
- Wagner, Richard, *Gesammelte Schriften und Dichtungen in zehn Bänden*. Hrsg. von W. Golther. Berlin: Deutsches Verlagshaus Bong & Co., o. J.
- Weininger, Otto, *Geschlecht und Charakter. Ein prinzipielle Untersuchung*. 25., unveränderte Aufl., Wien: Braumüller, 1923.
- Wright, G. H. von, „Wittgenstein in Relation to His Times." In: *Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought*, hrsg. von E. Leinfellner u. a., Wien: Hölder–Pichler–Tempsky, 1978.

## SUMMARY

**Kristóf Nyíri: Wittgenstein 1929–1931: The Turning Back**

On the basis of the – for the most part unpublished – notes written down by him bet-

ween 1929 and 1931, the paper analyzes Wittgenstein's turning back to Cambridge, to philosophy, and, in a sense, to the unquestioned and unquestioning values of his forefathers. It is claimed that Wittgenstein held conservative views which are,

particularly when seen against the background of European neo-conservatism of the '20s and '30s, recognisably socio-historical, or even political. The paper combines (1) an interpretation of Wittgenstein's reflections on concepts such as inexorability, custom, judging in conformity, following rules blindly, and recognising authorities, as providing a logical foundation for the position of

a conservative who – insofar as the society surrounding him is concerned – has nothing left to conserve, with (2) detailed exegesis concerning the elective affinity of Wittgenstein for the archetypical Austrian conservative, Grillparzer, and with (3) an analysis of the effect the Jewish question had on Wittgenstein's thinking.

## A KÖZGAZDASÁGI CEZÚRA-ELMÉLET BÍRÁLATÁHOZ. II.\*

MAKAI MÁRIA

Marx bizonyos lényeges elméleti feltételeket kezdett körvonalazni ahhoz, hogy gyökeresen más módon közelítse meg a társadalmi munkaidő kérdését, mint a polgári klasszikusok: világtörténelmi perspektívában kezdte értelmezni. Mindenekelőtt: nem szűkítette le a társadalmi idő egész dimenzióját a munkaidőre, hanem a minden egyes egyén teljes kiműveléséhez szükséges időként is értelmezte, az érett kifejezéssel szólva, úgy fogta fel, mint az emberi képességek fejlődésének terét. A valóságos gazdagság eszerint a gazdag emberi szükséglet.<sup>1</sup>

Nos: a klasszikus politikai gazdaságtanban a munka mértéke valóban nem a gazdag emberi szükséglet. Csak a marxi kiinduló pozícióból fogalmazódhatott meg az alapokig hatoló kritika az ellen a gazdagság ellen, ahol a munka mértéke az idő. Itt a szükséglet tárgya csak az érték anyagi feltételeként jelenik meg s az a körülmény, hogy az értéknek nincs más anyaga, mint a munka egy különös társadalmi formájában, már jelzi, hogy az értékért, a többletértékért (a nettójövedelemért) való termelés eleve objektív társadalmi-gazdasági absztrakciót testesít meg: egy elvonatkoztatást még a termelés közvetlen céljától, a fizetőképes szükséglettől is. A munka mértékeként funkcionáló idő, szemben a talpán álló mértékkel, a gazdag szükségletvilághoz való mértéssel: már ebben az első megközelítésben is megkérdőjeleződik a centrumba tolt kérdésfelvetés – hogy ti. mi határozza meg az értéket – egyszerűen azért, hogy ez a közvetítéseitől elszabadult, a feje tetején állóként hagyott tétel megörökíti a munka mértékét egy különös alakjában, a magántulajdon számára való gazdagság létrehozásának mértékeként.

Marx számára az értékmeghatározással kapcsolatos problematika már azt jelzi, hogy a gazdagság – egy sajátos formában – elszakadt a termeléshez szükséges munkaidőtől s maga ez az idő is sajátos módon formameghatározott. Amilyen érdeme volt a klasszikus politikai gazdaságtannak kiteljesedése csúcspontján, hogy határozottan megkülönböztette a gazdagság és az érték kategóriáit, szembeállítva fordított viszonyukat, a bőség, ill. a „könnyű vagy nehéz termelés” ellentétében mondván ki a rendszerének alapját átható objektív elvet (vö. Ricardo, i. m., 238. o.), a gazdagság és az értéknövekedés elméleti egybeolvasztása ellen polemizálva – olyannyira szűkösnek és meghasonlottnak tűnt ez az ellentét az ifjú Marx számára. Mert hiszen ez a gazdagság nemcsak hogy merőben tárgyi-

\*A tanulmány I. része a *Magyar Filozófiai Szemle* 1981/1. számában jelent meg. – Szerk.

<sup>1</sup> „Látjuk, hogy a nemzetgazdaságtani *gazdagság* és *nyomorúság* helyébe a *gazdag ember* és a *gazdag emberi* szükséglet lép. A *gazdag ember* egyúttal az emberi életnyilvánítás egy totalitását *szükségelő ember*.” (Gfk. 76. o.)

ként jelenik meg, méghozzá mint az emberrel ellentétben álló gazdagság; nemcsak a monopólium, hanem a magántulajdon, az áru is vámsorompót von az egyének közé (Gfk. 145., 154. o.), s nem tér vissza az emberhez, nem magának az embernek a gazdagsága,<sup>2</sup> hanem a magától a gazdagságtól idegen dologiságot (az értéket) létesítő „könnyű vagy nehéz termelés”, amely által a gazdagság a csere elidegenült integrációjától elválaszthatatlanként jelenik meg, egy alapvető meghasonlottságot fejez ki. Gazdagság és érték – növekvő gazdagság, csökkenő értéknagyság – Ricardo által helyesen rögzített dichotómiájának feloldása Marx és Engels szemében megvalósul majd akkor, ha a magántulajdon történelmileg szükségszerű kiteljesedése véget ér. Ekkor majd az érték és a csere többé nem lesznek a gazdagság elválaszthatatlan mozzanatai,<sup>3</sup> abban a mértékben, ahogyan ez a történelmileg jogosult, ám fonák „egység” felbomlik, úgy egyesül majd a másik oldalon az addig szembenállóként rögzített: a gazdagság és a létrehozásához szükséges munkaidő.

A közgazdász-értelmező, aki kizárólag gazdagság és érték dichotómiájában gondolkodik, nem tudatosíthatja tehát, hogy Marx és Engels szemében e dichotómia kifejtett alakja a termelési költségeknek az a formája, amely elengedhetetlenül feltételezi a cserét. E dichotómia elméleti megtörése – amelyről még szó lesz – egyik elemi előfeltétele volt a magántulajdonon mint előfeltételén nyugvó egész politikai gazdaságtan meghaladásának, gazdagság és idő gyökeresen új konceptualizálásának.

Marx hasonló álláspontnak ad hangot, amelyet (az általa akkor még nem ismert) ricardói proletárellenzék is képviselt. A (gazdagság) . . . rendelkezésre álló idő és semmi több. (Marx: *Értéktöbblet-elméletek*. 3., 23. o.) Csakhogy a ricardiánusoknál tisztázatlan maradt, hogy ezt a rendelkezésre álló időt a termelőerők korlátlan fejlődése, tehát a

<sup>2</sup> Természetesen külön feladat volna – s ez, annyi más mellett, szintén már kívülesik elemzésünk keretén – magán a klasszikus politikai gazdaságtanon belül felmutatni azokat a tendenciákat, amelyek a Ricardo-féle elméleti teret keresztezik s amelyeket a marxí mű szintén folytatott. Gondolunk pl. a merkantilista Galianira, akire majd Marx hivatkozik: „A használati értékről Galiani szépen mondja: 'Az ár arány, . . . a dolgok ára arányuk a szükségletünkhöz, még nincs rögzített mértéke. Lehet, hogy meg fogják találni. Én a magam részéről azt hiszem, hogy ez a mérték *maga az ember* . . . ' mindenekelőtt ez" (az ember) „az egyetlen igazi gazdagság”. (MEM 46/II, 302. o.) Szükségszerű, hogy ugyanaz a közgazdasági koncepció, amely Marxot Ricardo egyenesági utódjának tartja – csak a polgári társadalom anatómiájának és fiziológiájának problémájára koncentrálna –, szem elől tévesse azt az egész humanista hagyományt, amelyet Marx a többi közt kiteljesített, s amelynek gyakorlati megvalósítása érdekében ennek az anatómiának-fiziológiának ellentmondásosan progresszív szerepét, önmegszűnésének-megszüntetésének egész hatalmas problematikáját kidolgozta. Így hát a politikai gazdaságtani kategóriák ilyen teljes meghaladásának perspektívájából mondott ítélet nemcsak a *Kéziratokat* jellemzi, hanem az egész művet áthatja. Ebben a szellemben jegyzi meg már az ifjú Marx Boisguilleberttről szólva: „Nem láthatta még, hogy maga a *csere*, a magántulajdon alapzatán, hogy egyáltalában az *érték* fosztja meg a természetet, akárcsak az embert, 'helyes értékétől'. Nála a 'helyes értékbe való visszaállítás' a *kereskedelmi értékükbe* való visszahelyezés.” (Gfk. 152–153. o.) Ez az ifjú Marx szintén besorolódik a prericardiánus meghaladandó szakaszba, hogy azután a közgazdászok majd a *Grundrisse* fokán valami gyökeresen újként értelmezzék Marx hasonló nézeteit, vagy pedig gondolatlanul ezt is eltüntessék szürkét-szürkére festő kommentárjaikban.

<sup>3</sup> „Gazdagság. Itt az *érték* fogalmát, amelyet még nem fejtett ki, már feltételezi; ugyanis a gazdagságot mint 'az értékek összegét', a birtokolt 'értékes dolgok összegét' definiálja. – Mivel a relatív gazdagságot a szükséges dolgok értékének a cserébe – en échange – adható dolgok értékével való összehasonlítás révén határozza meg, már eleve a 'csere' válik a gazdagság lényegi elemévé.” (Gfk. 127. o.)

„könnyű termelés” tendenciájának végtelen megvalósulási folyamata hozzá-e létre, vagy pedig az adott színvonalon már megtermelt idő egyenlő elosztásáról van-e szó.<sup>4</sup>

A posztdatalás, itt is, másutt is, a ricardói elméleti térhez való asszimilálás kifejezése, szerves velejárója: megfordítja az összefüggéseket, szétzilálja a politikai gazdaságtan marxi bírálatának-meghaladásának logikai rendjét. A valóságban Marx csak a többé már nem értékképző munka, hanem a munkát önmagán belül elosztó közösség világának anticipálásával közelíthette meg gyökeresen új módon a társadalmi munkaidő kérdését: egyszerre mint tudatosan uraltat, közösségileg elosztottat és egyszerre mint az életnyilvánítás totalitásának talapzatát. A közgazdászok nem ismerik el, hogy e külső kritikai pozíció (nem a termék hordozza az elidegenült munkát, hanem a közösség uralja és osztja el a munkát, mint közösségi életnyilvánítást, mint az életnyilvánítás totalitásának szükségszerű bázisát) a szükségszerű kezdet s nem később kialakuló, másoktól asszimilált eredmény. Ehhez azonban Marxnak és Engelsnek túl kellett lépniük azon a ricardói formán, amely egy különös jellegében örökölte meg a múlt munkát mint a termelőt munkaállatként uralót és (implicite) éppígy meg kellett haladniok azt a szocialista ricardiánus pozíciót, amely a múlt munka jelentőségét éppen azért becsülte le, mert a ricardói felfogás fonákját testesítette meg, s így – bár fordított előjellel – mégiscsak fogva maradt a tőkés termelés szülte látszatok körében, ahol a múlt munka uralja az elevenet. A rendelkezésre álló idővel kapcsolatos tisztázatlan szocialista ricardiánus álláspont ugyanis a tárgyi-hatalmi szervek, az „igazi priusz” lebecsülésével függött össze, végső fokon pedig azzal, hogy a múlt s vele az eleven munkát nem tudták a Marxéhoz hasonló módon elméletileg kiszabadítani a tőkés formából.

A nembeli, illetve az elidegenült munka (az utóbbi vonatkozásában átfogóbb értelemben az elidegenült forma) kettős dimenziójának ifjú marxi feltárása az alapjait szüntette meg ennek a fetisiztikus látszatnak: a lényegi erők csak egy különös, elidegenült formában uralják a termelőket s teszik a többség munkáját munkaállatként való önreprodukciójuk eszközévé, határozzák meg magukat a testi szükségleteket a többség egyedüli céljaként. Gyökeresen átalakul az „embertermelés” eddigi módja is, ha a közösség majd saját szerves testeként uralja a mindaddig kisajátítottat, ha a munka mint közösségi életnyilvánítás e szerves testet mint közösségi reprodukálja. Az ifjú Marx, éppen e teljesen új álláspontja miatt egy pillanatra sem kényszerült a szocialista ricardiánusoknak abba a pozíciójába, hogy „... feláldozza az ebben az antagonisztikus formában” (a polgári formáról van szó – *M. M.*) sarjadt gyümölcsöket. (Marx: *Értéktöbblet-elméletek*. 3., 235. o.) Marx pozíciójával az utópikus szocializmusnak a termelőerők korlátlan fejlődését igénylő koncepciója is behatolt a politikai gazdaságtanba (természetesen a doktriner formától stb. felszabadítva).

Először rajzolódik itt ki Marx álláspontja az eszköz- és az öncél-szabadságról. „Az emberi életnyilvánítás egy totalitását szükségelő ember” víziója az érett marxi megfogalmazásban jelen van; a többi közt ott, ahol az öncélként megvalósuló emberi önkifejtésről szól. (Marx: *A tőke*. III. 889. o.) Vagy ott, ahol arról a formációról szól, ahol a társadalmi

<sup>4</sup> A kezdettől a politikai gazdaságtan polgári horizontját meghaladó, külső álláspont feltételezését Vigodszkij visszaveszi akkor, amikor Marx szabadidő felfogását a szocialista ricardiánusok koncepciójának továbbfejlesztéséből vezeti le: Marx itt állítólag egyben kiteljesíti azokat az eredményeket, amelyekhez 1857–58-ban jutott el. (Vigodszkij: *Ekonomicszeszkoje obosznovanyije* ... 151–152.)

munka termelőerejének legnagyobb fejlettsége az ember mindenoldalú fejlődését biztosítja.

E legmagasabbrendű szabadság előfeltétele, talapzata, eszköze a természettel folytatott anyagcsere társadalmi szabályozása, uralása: „Ezen a téren a szabadság csak azt jelentheti, hogy a társadalmasult ember, a társult termelők ésszerűen szabályozzák, közös ellenőrzésük alá vetik a természettel való anyagcseréjüket, ahelyett, hogy az mint vak hatalom uralkodna felettük.” (I. m. III, 888–889. o.) Gyökeresen ellentétes a klasszikus polgári munkaérték-elmélet implicit szabadságfelfogása, hiszen ez szabadnak ábrázolta ezt a valójában nem uralt, hanem „vak hatalomként” érvényesülő társadalmi munkát; hiszen éppen ez a társadalmilag nem uralt összmunka képezte az általa reprezentált osztály hatalmának átfogó alapját. Pontosabban: éppen e közös ellenőrzés hiányában, az „atomisztikus termelésben” – és a modern rabszolgaság formájában – ismerte fel saját anyagi és szellemi szabadságának biztosítékait.

Az eszköz-szabadság szférája tehát a közösségiség által szabályozott termelés. Csak így jelenik meg a maga egészében a marxi koncepció: a gazdag egyéniség, akinek a természettel folytatott anyagcseréjét is a kiművelődéshez szükséges idő szabályozza, s így jelenik meg maga a gazdagság is, mint az embernek a maga totalításában való termelése. Az a körülmény, hogy az ifjú Marx kezdettől a leendő társadalmi idő egészét ragadta meg, s nem egy tört részét, nem azt a munkaidőt tehát, ami a polgári elmélet számára egyedül releváns volt, azt jelzi, hogy meghaladta azt az elméletet, amely a társadalmi embert antagonisztikus, részleges és torz létformájában örökíti meg, mint munkaállatot és mint azokat, akik anyagi-szellemi létüket e munkaállat révén termeltetik újjá. A munkaidő és a kiművelődéshez szükséges idő többé nem két ellentétes póluson jelenik meg, megszűnik külső és ellentétes viszonyuk. A kritika első aktusa meghaladta a polgári politikai gazdaságtan horizontját. Fordított elméleti progresszió elképzelhetetlen, csak szervesen „teória” tételezheti: hogy ti. az ifjú Marx az állítólag abszolút formába foglalt termékek és munkaállatok természetes árából indul ki, majd utólag adja hozzá ehhez a munkaidőhöz a kiművelődéshez szükséges időt. És éppen a túllépés az egész polgári elméleti horizonton ebben a lényeges kérdésben (még hozzá oly módon, hogy az össztársadalmi munkával való gazdálkodás csak alapjává, szükségszerű feltételévé válik az egyének mindenoldalú fejlődésének) teszi az ifjú Marx koncepcióját messze az árutermelői forma megszűnése után is meghaladhatatlanná.

Ami most már a polgári formába foglalt munkaidőt illeti: Marx szemében a természetes ár kategóriája magántermelők uralmi formája akkor is és éppen azáltal, hogy magántulajdonuk külső-idegenné válása révén, tehát dologiként lépnek egymással viszonyba s így érvényesítik egymással szemben az egyenértékek cseréjének szükségszerű velejáróját, a fosztogatást, a kölcsönös becsapást, a rászedést. (Gfk. 145. o.) Mindenképpen ők e dologi uralom eszközei és haszonélvezői: céljukkal, hogy termelési költségeiken adjanak el (itt még globálisan használjuk ezt a kategóriát), az össztársadalmi célnélküliség – e természeti törvényként ható törvény – által determinált, részleges, belsőleg ellentmondásos célszerűség végrehajtói. Ám amit így adnak el, nem ők maguk termelték, mi több: nekik nincsenek újratermelési költségeik, az ő uralmi formájuk jelenik meg abban, hogy az alullevőket mint vehető-eladható tárgyakat tartják fogva a termelési költségeken belül, mint az ő saját termelési költségeiknek egyik mozzanatát. Ha ők maguk dolgok és dolgok uralma alatt állnak, ez mégis az ő sajátos uralmuk a munkára kényszerültek felett és így

sajátos szubjektumokként – megszemélyesült dolgokként – termeltetik újjá a tőlük függésre kényszerültekkel mind emezeket, mind pedig önmagukat. A természetes ár kategóriájában Marx számára – modern közgazdász-értelmezőtől eltérően – feltárul a munkás rabszolgaságának modern formája. A természetes ár a dolgok és az emberek nagy nivellálója, a munkások sajátos ember-dologgá válásának alapformája. „Csökkentsük a kalap termelési költségét és ára végül is az új természetes ár szintjére esik akkor is, ha a kereslet kétszer, háromszor vagy négyszer akkora lesz. Csökkentsük az ember létfenntartási költségeit az élethez szükséges élelem és ruházat természetes árának csökkentésével, és a munkabérek végül is esnek, még akkor is, ha a kereslet a munkások iránt nagyon nagy mértékben nő.”<sup>5</sup>

Még mielőtt az a kérdés körvonalazódna, hogy mit ad el egyáltalán a munkás – munkáját, vagy munkaképességét –, tehát innen azon a megoldatlan kérdéson, amely a ricardói irányzat felbomlásának egyik döntő oka volt, az ifjú Marx felismeri a természetes ár kategóriájába bezárt munkaállatot, akinek élete a tőkeviszonyba való bezártságtól vagy kívülrekesztettségétől függ, közvetve pedig a más áruk árától, akinek életcélját a létfenntartás formájában kényszerítik rá. Az atomi, a nem-tudatos termelés a magánuralom alatt álló munkások másértvaló létének kifejezője, a modern osztályuralom rejtett alapja.<sup>6</sup>

Az érett Marx mindvégig fenntartotta ezt a korai álláspontját. Gazdagság és érték ricardói felfogásáról mondja: „... Ez az ellentét Ricardónál azt jelenti, hogy a társadalomnak azok az osztályai, amelyeknek idejét az anyagi termelés részben vagy egyáltalában nem szívja fel, lehetőleg legszámosabban legyenek azokhoz az osztályokhoz képest, amelyeknek idejét az anyagi termelés egészen felszívja, és amelyeknek fogyasztása ezért a termelési költségek pusztá tételét alkotja, pusztá feltétele annak, hogy ilyen igasállatok legyenek számukra. Ez mindig az az óhaj, hogy a társadalom legkisebb részét kárhóztassa a munka rabszolgaságára, kényszerszolgára. Ez a legmagasabb, amire a tőkés állásponton viszik.” (Marx: *Értéktöbblet-elméletek*. 3., 231. o.) „A tőkés társadalomban azáltal termelnek szabadidőt egy osztály számára, hogy a tömegek egész életidejét munkaidővé változtatják át.” (Marx: *A tőke*. I. 491. o.) Az igazi gazdagság, a rendelkezésre álló idő polgári fogalma tehát természetes evidenciaként fogadja el a kevesek szellemi szabadsága és a tömegek szellemnélküli szolgaságának antinómiáját. A szellemnélküli szolgák tömegére hárul, hogy a lehető legkisebb értékben a lehető legtöbb anyagi gazdagságot hozzák létre.<sup>7</sup>

A társadalmilag nem uralt magánmunka s neki alárendelve, az ő eszközeként funkcionáló idegen tulajdont termelő munka egységet alkot az e munkát uraló pólus sajátos tevékenységével, „az idegen munkaidő ellopásával”.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Ricardo: *A politikai gazdaságtan és az adózás alapelvei*. 316. o. „Mint tőke, a munkás értéke kereslet és kínálat szerint emelkedik, és létezését, életét fizikailag is árú kínálatának tudták és tudják, mint minden más árúét.” (Gfk. 56. o.)

<sup>6</sup> „Feltűnhetik, hogy ennek a fejezetnek az elején az emberbarát Ricardo úr a *létfenntartási eszközöket* mint a munkás *természetes árát* ábrázolta, tehát mint munkájának 'egyedüli célját' is, hiszen a bérért dolgozik. Mi dolguk hát itt a 'szellemi megkülönböztetéseknek'? De Ricardo is csak a különböző osztályok megkülönböztetéseit akarja. A nemzetgazdaságtan szokásos körbenforgása. Szellemi szabadság – cél. Tehát a többség szellemnélküli szolgasága. Testi szükségletek – nem az egyedüli cél. Tehát a többség egyedüli célja...” (Gfk. 131. o.)

<sup>7</sup> Marx: *Értéktöbblet-elméletek*. 3. 231. o.

<sup>8</sup> MEM 46/II, 169. o.

Annak a munkaidőnek az ellopásáról van szó, amelynek hordozója pusztán termelési költség és termelési szerszám, az érett megfogalmazás nem leplezheti el a koraival való lényegi azonosságot.<sup>9</sup>

Az ifjú Marx kimutatja a klasszikus politikai gazdaságtan rejtett tartalmát: a munka apoteózisa a munkás kisajátításának apoteózisa. A munkás számára a termelés megvalósulás, a termék veszteség, a nem-termelő uralmának létrehozása a termelés és a termék felett. „A nemzetgazdaságtan kiindul a munkából mint a termelés tulajdonképpeni lelkéből, s mindamellett a munkának semmit sem ad és a magántulajdonnak mindent.” A munka a munkás „önvesztése” és „hatalomtalansága”. (Gfk. 52–53., 149–150. o. stb.) Sismondi, aki Marx szerint a polgári forma különösségének megsejtésével korszakot alkot a politikai gazdaságtanban, a maga módján szintén felismerte ezt az antinómiát; ő azonban megmaradt a smithi elmélet terén belül. „A fáradozás ma el van választva jutalmától. Nem ugyanaz az ember dolgozik előbb és pihen utóbb; de éppen mivel az egyik dolgozik, a másiknak szükségszerűen pihenni kell.” „Ámde a társadalmi rendben a gazdagság megszerezte azt a tulajdonságot, hogy újjászületik a mások munkája által és tulajdonosának közreműködése nélkül.” „A gazdag, aki azon fogyasztási cikkek, nyersanyagok és gépek tulajdonosa, nem kénytelen maga dolgozni, mivel bizonyos értelemben ura a munkás munkájának, akinek mindazokat szolgáltatja.”<sup>10</sup>

Általában elterjedt vélemény, hogy a munka központi szerepe a klasszikus politikai gazdaságtanban azzal magyarázható, hogy ekkor még az ipari tőkés is dolgozott és ezért becsülhette nagyra a munka szerepét. Itt azonban ismét eltekintenek a tőkés által végzett munka társadalmi formájától, nem is szólva az ipari tőkés meghatározott történelmi funkciójáról. E funkció: az ipar modern rendszerének megteremtése, a termelés irányítása és bővítése. (MEM 19, 322. o.) A tőkést, minden funkciójában a többlet foglalkoztatta, aminthogy teoretikusait is főként kezdetben az értéktöbblet eredete. A munkát abban a sajátos formájában becsülte nagyra, amelyben ő maga ennek „kormányzati hatalmaként” érvényesíthette önmagát, amelyben e munka másvalakinek az ő számára való tevékenységét realizálta. (Gfk. 55. o.)

Marx felismeri, hogy ott, ahol a munkásnak, ennek az ember-árúnak, értéke van, ott ez a munka magát az életet választja el a munkástól.<sup>11</sup>

Nemcsak azokat a tömegeket látja, amelyeket e tárgyelvesztő munka választ el az élettől, hanem azokat is, amelyeket a megszerzendő tárggyá vált munka hiánya választ el ugyanettől az élettől. A nemzetgazdaságtan közönyös az iránt az „ember-áru” iránt, amelyre a tőkének nincs aktuálisan szüksége. A klasszikus politikai gazdaságtan elleni vádiratában Marx már kezdi vázolni az emberi élet tőkés eltékozlását, mind a tőkeviszonyon belül, mind pedig azon kívül.<sup>12</sup> A munkás és a „nem-foglalkoztatott munka-ember” közti határvonal ebben az értelemben relativizálódik, mindkettő léte attól függ, hogy

<sup>9</sup> Marx: *Értéktöbblet-elméletek*. 3. 233. o. Gfk. 14., 57. o. stb. A közvetett, ill. a közvetlen társadalmi munka sajátos létmódjait a későbbiekben elemezzük.

<sup>10</sup> A *nemzetgazdaságtan újabb elmélete*. Sismondi János, Budapest, Pallas, 1893. 69., 74. és 78. o. A munkának, általában a termelés anyagi feltételeinek mint felparcellázottnak és kisajátítottak utópikus szocialista, kommunista felismeréséről és tudatosításáról még szólunk.

<sup>11</sup> Gfk. 8. o.; MEM 1, 407. o.

<sup>12</sup> „A tőkés termelés általában minden zsugorisága mellett, fölöttébb tékozló az emberanyaggal . . .” fejt ki majd sokoldalúan Marx. (Marx: *A tőke* III. 116. o.)

létezik-e aktuálisan a tőke az ő számára. A tőke s így a nemzetgazdaságtan birodalmába bevontak és kitaszítottak (a csirkefogó, a zsvány, a koldus, a foglalkozás nélküli, az éhenhaló, a nyomorult és a bűnöző munkaember (Gfk. 56.)) életének gravitációs pontja egyaránt rajtuk kívül van.

Marx vetette fel elsőként, tudományos – mert az alapokig, magához a gazdasághoz hatoló – módon s a hagyományosan adott politikai gazdaságtani kategóriák bírálatának formájában a kérdést: *milyen embert* termel a termelési folyamat? (Az ifjú Marx számára az egész termelés lényegi eredménye az ember egzisztenciája. (Gfk. 86. o.)) Ő fogta fel tudatosan elsőként a politikai gazdaságtani kategóriákat, mint az „embertermelés” – öntudatlanul végbemenő – meghatározott módjának szükségképpen korlátolt és e termelés fejlettebb formáival szemben lényegileg vak elméleti kifejezését.

A klasszikus polgári politikai gazdaságtan kategóriáiba foglalt „embertermelés” leg-evidensebb meghatározottsága Marx szerint – mint erre már a fentiek is utalnak – az, hogy a túlnyomó többség élete az általa teremtett idegen hatalomtól függ. Sajátos transzpozíció révén elszakadnak egymástól és ellentétes pólusokon rögzülnek maga az élet, illetve forrása, alapja: másé az élet és másé az alap: „... életemnek szükségképpen ... rajta kívüli alapja van, nem saját teremtésem”.<sup>13</sup>

Ez Ricardónál úgy fejeződik ki – amint azt egy Malthus elleni polémiában kifejti –, hogy „... a népesség szaporodását általában a tőke gyarapodása, a munka iránt ebből következő kereslet és a munkabér emelkedése mozditja elő és ... az élelmiszertermelés csak a következménye ennek a keresletnek”.<sup>14</sup> stb.

„Mint az áru iránti kereslet az árutermelést, úgy szabályozza az emberek iránti kereslet az embertermelést ...”<sup>15</sup>

De a tőkések, mint a megosztott és konkuráló cselekvés alanyai, ha egy más módon is, de szintén vak függésben vannak egymástól, hiszen osztozkodnak a munkások életének forrásán s az osztozás harc kérdése; közvetlenül az ármozgások irányítják őket az egymástól való kölcsönös ellenséges függésükben. Az ő sajátos transzcendens létmódjuk a „kölcsönös ellenséges érdekek hivatalos gyilkossága és háborúja” (Gfk. 150. o.) révén realizálódik. De hogy ez a fajta kölcsönös függés – amelyet Ricardo megszépítve ábrázol

<sup>13</sup> „Egy lény csak akkor számít maga előtt önálló lénynek, ha saját lábán áll, és csak akkor áll a saját lábán, ha *létezését* önmagának köszönheti. Az az ember, aki egy másiknak a kegyelméből él, függő lénynek tekinti magát. De teljesen egy másiknak a kegyelméből élek, ha nemcsak életem fenntartását köszönhetem neki, hanem ha ezenkívül még *ő teremtette az életemet*, ha *ő* életemnek a *forrása*, és életemnek szükségképpen ilyen rajta kívüli alapja van, ha nem a saját teremtésem.” (Gfk. 76.) „A munkás termeli a tőkét, a tőke termeli őt, ő tehát önmagát, és az ember mint *munkás*, mint *áru* az egész mozgás terméke. Az embernek, aki már csak *munkás*, s mint munkásnak, az ő emberi tulajdonságai csak annyiban léteznek, amennyiben a neki *idegen* tőke számára léteznek” stb. (Gfk. 56. o. vö. még 57. o.) Marx később majd úgy fejezi ki, hogy a többletmunka a szükséges munka feltétele: mielőtt a többletmunkát a tőke nem tételezi, nem tételezi a szükséges munkát sem. (MEM 46/I, 300. o.) „Mihelyt tehát a tőkének eszébe ötlük, – szükségszerű vagy önkényes ötletként –, hogy többé ne legyen a munkás számára, a munkás maga sincs többé a maga számára, *nincs* munkája, ezért *nincs* bére, és minthogy nem *emberként*, hanem *munkásként* van létezése, eltemetetheti magát, éhen halhat stb. A munkás csak munkásként létezik akkor, mielőtt egy tőke az ő számára létezik.” (Gfk. 56. o.)

<sup>14</sup> Ricardo, i. m., 333. o.

<sup>15</sup> Adam Smith: *A nemzetek gazdagsága*, Akadémiai Kiadó, Bp. 1959, 129. o.

– szintén a munkásokra üt vissza, s hogy így ők a kettős áldozatai a kisajátított és megosztott cselekvés világának, azt Ricardo is a maga módján kifejezi.<sup>16</sup>

A munkás életének forrása, alapja így a tőke taszító-vonzó hatásától függ; a sajátos, belsőleg ellentmondó egyetemes egymástól való függés formáját pedig a hivatalos háború révén is érvényesülő természetes ár kategóriája szabályozza.<sup>17</sup>

A természetes ár kategóriája így az ifjú Marx szemében – első megközelítésben – az „evilági transzcendencia”, a *bellum omnium* és a munkással ellentétben végbemenő nettójövedelemért való termelés alapformája. Az értékben el van áruvalva a tőke titka, mondja majd Marx.

Az ifjú Marx szemében továbbá a talpukra állt, egymáshoz való viszonyukban a konkurrencia által közvetített termelési költségek által szabályozott s így egymással meghatározott mértékviszonyba kerülő dolgok, „magántulajdonok” világa azt fejezi ki, hogy nem termelnek mérték szerint.

Marx a magántulajdon szubjektív lényegeként megragadott munka lényeges meghatározottságát a mértéknélküliségben és a mértéktelenségben mutatja fel. (Uo. 79., 153–155. o.) Ahol a termelési költségek érték meghatározók, ott a mérték privát, társadalmatlan különérdeken alapul, s atomisztikusan nem az emberek számára, sőt „az emberiség tömegével ellentétben” termelnek. (Gfk. 154. o.)

Ameddig a termelők nem termelnek közvetlenül egymás számára, amíg tehát az egyik termelő termékének nincs közvetlen élvezeti vonatkozása a másik szükségletére, addig a termelés nem emberi, nem társadalmi. Az anyagi vonatkozásban a minden *species* mértéke szerint termelő ember éppen a munka ösztársadalmi összefüggésére nem alkalmazza az inherens mértéket. Mérték szerinti termelésről csak ott lehet szó, ahol a társadalmasult ember úgy jelenik meg, mint önnön szervetlen testét köztulajdonként uraló lény. Így végre képessé válik arra, hogy legalapvetőbb élettevékenységének ösztársadalmi összefüggésére, létmódjára azt az inherens mértéket alkalmazza, amely mérték – elvontan – a természettel folytatott anyagcseréjét jellemzi. Az ifjú Marx mihelyt a munkát már nemcsak mint a természettel folytatott anyagcsere – minden társadalomra egyaránt jellemző – közvetítőjét, hanem egyben valóságos létmódjában, különös társadalmi jellegében, mint tőkés, illetve árutermelői munkát vizsgálja, visszajárafordultnak ábrázolja a természettel mint objektumával (elvontan tekintve) szabadon, tehát tudatosan, egyetemesen szembelelő tevékeny szubjektum összes meghatározottságait (s magát a szubjek-

<sup>16</sup> „Ha a kereslet nő a selyem, de csökken a posztó iránt, a posztógyáros nem tér át tőkétével selyemgyártásra, ahelyett elbocsátja munkásai egy részét és nem vesz igénybe kölcsönt bankároktól és pénzemberektől. A selyemgyáros ugyanakkor ellenkezőleg jár el; több munkást alkalmaz, tőkeszükséglete megnövekedik, kölcsönt vesz fel, s így a tőke az egyik vállalkozási ágból a másikba kerül át...” (Ricardo, i. m., 106. o.)

<sup>17</sup> „Ezek szerint tehát az a törekvés, amely minden tőkésben megvan arra, hogy vagyonát kevésbé hasznalhajtó vállalkozási ágból nyereségesebb vállalkozási ág felé irányítsa, akadályozza meg, hogy a javak piaci árai hosszabb időre lényegesen a természetes ár felett vagy alatt maradjanak. Ez az a versengés, mely úgy szabályozza az áruk változó értékét, hogy mindaz, ami az előállításukhoz szükséges munka bérének és mindazon költségek kifizetése után, amelyek a befektetett tőke eredeti teljesítőképességének a helyreállításával kapcsolatban merülnek fel, mint értékfelesleg még fennmarad, minden egyes termelési ágban arányban álljon az illető termelési ágba befektetett tőkével.” (Ricardo, i. m., 107. o.)

tumot mint a dolgok uralmának alávetettet, tevékenységét mint eldologiasultat). Amíg a munka a magántulajdon lényege, addig az emberi nemet az állatvilágból kiemelő, az emberi nem elvont *species* jegyeit kifejlesztő, megszilárdító „nembeli” munka – társadalmi vonatkozásban – nem emberi, nem társadalmi.

Ha felismerjük, hogy a marxi gazdaságelmélet az öntudatlan, az inherens mértéket nélkülöző termelés kritikájából indít, akkor a kezdetekben is benne rejlik a világtörténelmi nézőpont, az előtörténettel szembesített „szabadság igazi birodalma”, a nem-uralt, illetve az uralt gazdasági törvények világának átfogó jellegű szembesítése. Mihelyt azonban a klasszikus polgári elmélet által ábrázolt gazdaság átfogón mint még nem uralt, mint nem-emberi határozódik meg, a természeti reprodukálódik a társadalmin belül: az ember már nem lép szabadon szembe termékével, az őt az állattól megkülönböztető specifikus visszavetetik. Terméke uralja őt, mint rab és partikuláris lényt. Marx *A tőkében* a társadalmilag szükséges munkaidő érvényesüléséről szólva az ifjú Engels *Vázlatát* idézi: „*Ez éppen természeti törvény, amely azon alapul, hogy az általa érintettek nem tudatosak.*” (Marx: *A tőke*. I. 79. o.) És itt rejlik egyben az önálló fejezetként jóformán alig tárgyalható fetiszmus-problematika is, ami korántsem ábrázolható úgy, mint a közgazdászok szerint sajnálatos módon még nem-ricardianus ifjú Marx rejtélyes zseniális felismerése. Hiszen mihelyt kirajzolódik az immár nem szabadon, tehát nem mérték szerint, nem tudatosan, nem egyetemesen termelő magántulajdonosoknak – szükségképpen a dologi integrációban megvalósuló termelési viszonya – az értékmeghatározás a termelési költségek által az osztálytársadalmi mértéknélküliség kifejezőjeként, a ráfordítás világtörténelmi perspektívában tekintve „sanda és értelmetlen” módjaként prezentálódik. És itt rejlik egyben a visszájára fordulást leleplező pozíció egysége a tudományos szocializmussal: a felhívás azoknak a viszonyoknak a felforgatására, amelyek közepette az ember – mint nem-ember – a „szellemi állatvilágot” reprodukálja.

Nem-emberi a termelés ott, ahol atomisztikusan, osztálytársadalmilag nem tudatosan, magántermelőkként a cserére, a nettójövedelemért, az emberiség túlnyomó többségével ellentétben termelnek – így kezd tehát körvonalazódni a munkaérték-elmélet és az értéktöbblet-elmélet első ifjú marxi kritikája. Tehát: a termelés nem eszköz a termelők szükségleteinek kibontakoztatásához, kielégítéséhez, a termelési eszközök nem az életfolyamat gazdagításának forrásai – s ezt polemikusan hangsúlyozzuk a közgazdasági irodalommal szemben, amely csak a másik oldalt emeli ki: „termelés a termeléséért” –. Erről tanúskodik implicit magá a közgazdászok által a centrumba állított tétel: a termelési költségek értékmeghatározó szerepe, amely kiszakítva az antagonisztikus összmozgásból egyfajta technikai adottsággá szublimálódik és a racionális gazdálkodás természetes modelljének tűnik.

Az a látszat szilárdul meg, mintha Ricardo marxi kritikája (azé a Ricardóé, aki legadekvátabb kifejezője volt a tőkéért s nem a termelőkért végbemenő termelésnek) abban a mértékben szűnt volna meg, ahogyan Marx elhagyja úgynevezett „prerikardianus” pozícióját. Marx azonban mindvégig fenntartotta korai „kettős” álláspontját, kifejezve a tőkés termelés antagonisztikus jellegét. Nemcsak az ifjú, hanem az érett Marx szemében is e termelési mód klasszikus polgári elmélete a „gyalázatos” és „igaz” elemeit tartalmazza.

Az ifjú Marx kezdettől fogva egy magasabb típusú termelési mód elméleti képviselőjeként közeledett a munkaérték-elmülethez s csak így, az ebben az érte-

lemben vett „külső” álláspontról értelmezhetette Ricardo koncepcióját mint egy olyan egészet, amely belsőleg önellentmondó tendenciái is arról tanúskodnak, hogy a polgári közgazdász nem tudatosan és nem adekvátan fejezi ki a tőkés termelés sajátos ellentmondásait. Első fokon Marx a hegeli fenomenológiához is kapcsolódva kísérli meg Ricardo elméletének értékelését. A hegeli fenomenológia a polgári társadalom legmagasabb rendű dialektikus öntudatát Diderot *Rameau unokaöccse* c. művéhez kapcsolódva tárgyalja. Mindenekelőtt a meghasonlott tudatról van szó, a polgári társadalom egyetemes visszajárafordultságának kifejezéséről, annak tudatosításáról – hogy e társadalomban „minden dolog maga más, mint önmaga” –, „a magával azonos csak absztrakció, a valóságában azonban a megfordítás önmagában”. (Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 269. o.) A meghasonlott tudat beszéde a becsületes tudat számára tökéletes gyalázatoságnak, valamint teljes nyíltságnak és igazságnak tűnik. Gyalázatos és igaz – így összegezhető Marx átfogó jellegű ítélete Ricardo fölött a *Kéziratokban*. A nemzetgazdászok (s különösen Ricardo) első megközelítésben a meghasonlott tudatot reprezentálják, amennyiben az „abszolút megfordítottságot” ábrázolják: a magántulajdont tevékeny alakjában a szubjektummá teszik „... az embert a lényeggé és ugyanakkor az ember mint nem-lényt (Unwesen) a lényeggé (Wesen) ... a valóság ellentmondása teljesen megfelel annak az ellentmondásos lényegnek, amelyet elvként ismernek fel. Az *ipar* meghasonlott *valósága* igazolja *magában-valóan meghasonlott* elvüket, s korántsem cáfolja meg. Hiszen elvük ennek a meghasonlottságnak az elve”. (Gfk. 63. o. vö. meg 62. o.)

A kérdés azonban ennél jóval bonyolultabb, mert Marx éppoly kevésbé képviseli a becsületes tudatot, mint ahogyan Ricardo a meghasonlottat. Hiszen, ami Ricardót illeti, nála teljességgel hiányzik a megfordítás *tudata*. A visszajárafordult világot végül is mint a talpán állót ábrázolja, mert „minden mozzanatot maradandó lényegiségnak vesz”. (Hegel, i. m. 269. o.) A meghasonlottság öntudatlan ábrázolása így átcsap a becsületes tudat tevékenységébe: valamennyi fogalom és realitás megfordítása ugyanis csak akkor lehet valóban a „legnagyobb igazság”, ha a szellem tudatában van a megfordításnak és csalásnak. Mi több: e legnagyobb igazság csak akkor bontakoztatható ki, ha a meghasonlott tudat a saját szétszakadtságáról tudó felháborodott tudatként közvetlenül e szétszakadtság fölé emelkedik ...

A meghasonlást öntudatlanul ábrázoló Ricardóra a visszajárafordult világ becsületes tudata jellemző: az érett Marx is Ricardo *naivitásáról* beszél (Marx: *Értéktöbbség-elméletek*. 3., 234. o.), amikor pl. azonosítja a már az ifjú Marx szerint is teljesen összeegyeztethetlent: „a munkát a tőkével”, tehát a munkával idegenül szembeleépő hatalmat azzal a munkával, amely termékét ilyen idegenként, más számára valóként termeli.

A hegeli fenomenológia kritikai elemeit továbbvivő ifjú Marx számára Ricardo elmélete ily módon nemcsak a gyalázatoság és igazság elemeit tartalmazza, s így az aljas tudatnak ad hangot, hanem ez az aljas tudat egyben át is csap a becsületes tudat „műveletlen gondolatnélküliségébe”. Maga Ricardo fő művének már említett kezdete a meghasonlottságot (hogy ti. a termék az előállításához szükséges munka viszonylagos mennyiségét hordozza) becsületes tudattal írja le – s így ez a világtörténelmi értelemben vett elméleti gondolatnélküliség látszatkezdete. A meghason-

lottság tudata s a „gúnykacaj fölötté” (Hegel) Marx és Engels fellépése előtt egyes elemeiben csak a civilizáció egyes nagy kritikusait és a nagy utópikus szocialista, kommunista ellenzékét jellemezte. A romantikus antikapitalistákat azért nem, mert pozíciójuk „az ártatlanság természetes állapotába való visszaesést” sugallta. (Hegel, i. m. 270. o.)

Bizonyos, hogy az ifjú Marx nem abban a szellemben tiltakozik Ricardo egyes tételei ellen, ami a „filantróp nyárspolgárokat” jellemezte, nem azért tehát, hogy kíméletlenül kimondta a tőkés termelés tendenciáit. „Ezért nagy ellene a bömbölés filantróp nyárspolgárok részéről.” (Marx: *Értéktöbblet-elméletek*. 3., 513. o.)

A hazai szakirodalomban, Ripp Géza szerint, az ifjú Marxot jellemző szemlélet kettőssége fejeződik ki abban, hogy „a termelés meghatározó jelentőségét hangoztató materialista felfogás” keveredik „a kispolgári szocializmus elvont-moralizáló szemléletének elemeivel”. (Ripp Géza: *Politikai gazdaságtan és ideológia*. Kossuth, Budapest 1973, 62. o.) A materialista felfogásnak azonban inherens eleme a termelés formája. Szükségszerű, hogy az elidegenedés kategóriája ellen tiltakozók, akik nem fedezik fel ebben a kategóriában a társadalmi-gazdasági dimenziót, az ember és a természet anyagcseréjét közvetítő „termelés” kategóriáját már azonosítják a materializmussal... Mihelyt a termelés formáit bevonják az elemzésbe, kiderül, hogy Marxnál nem a termelés meghatározó jelentőségének felfogása keveredett szemléletének más elemeivel, hanem a tőkés, árutermelői formával kapcsolatban voltak bizonyos mindvégig érvényesített kritikai „fenntartásai”. Materializmus és moralizálás (vagy tudományosság és erkölcs, uo.) ellentéte csak akkor tárható fel az ifjú Marxnál, ha Ricardo bírálatában nem volna jogosult a marxi materialista pozíció érvényesítése, ha a Ricardót morálisan is bíráló álláspont csak elvont, általános emberi lehet, ha a tudomány csak Ricardo oldalán áll. E felfogásnak az a szélesebb háttere, hogy nem tartja lehetségesnek a klasszikus polgári gazdaságtan baloldali bírálatát, hogy szembenállva a munkaérték-elmélet túlnyomóan jobboldali bírálatával, bizonyos mértékben a kelleténél kisebb hangsúlyt ad mindannak, ami a ricardói műben egy jogosult baloldali kritika tárgyát képezheti. Ennek következtében maga az ifjú marxi morális kritika általános emberinek tűnik és ellentétbe kerül a tudománnyal. Ricardo tudományossága (amelyben itt nem részletezhető módon keverednek a konkrét történetileg és világtörténelmileg igaz bizonyos elemei, habár ez utóbbiak fonák formában) azonban az utópikus szocializmus tudományos mozzanataival is konfrontálandó (nem is szólunk itt az ifjú Marxról és Engelsről), akik az „alullevők” érdekeit kifejezve bírálták a polgári gazdasági kategóriákat, azokat a viszonyokat, amelyek megfosztják az embert legelső szabadságjogától, a kenyérhez való jogától. Az ennek az új álláspontnak megfelelő erkölcs pedig – legfejlettebb formájában – az a babeufi morál, amely a plebejus erényt állítja szembe a patriciusok bűneivel, egy formálódóan új osztályerkölcs kifejezőjeként. S ez a morális kritika már összegezője, egy sajátos szintézise volt a polgári rend ellen már korábban hozott gazdasági, politikai, jogi ítéleteknek, s e kritika képviselte átfogó jelleggel a világtörténelmileg igazat. Álláspontunk szerint tehát a proletár tudományosság és morál szembesül – ha még csak a kezdeteket jellemző módon is – a polgári tudományossággal és morállal a *Kéziratokban*. Ennek az alapvető jellegű ellentétnek semmi köze sincs ahhoz, hogy az ifjú Marx még nem jutott el a klasszikus és a vulgáris gazdaságtan

világos elválasztásához, aminek hiánya az egyik állítólagos oka a tudományosság és az erkölcs szembeállításának. A klasszikus polgári gazdaságtant mégoly nagyra értékelő érett Marx is mindvégig fenntartotta Ricardo proletár-kommunista bírálatát.

Számunkra nem tűnik kispolgári moralizálásnak Marx következő fejtegetése:

„Azáltal, hogy a nemzetgazdaságtan a bruttójövedelemtől, azaz a termelés és a fogyasztás mennyiségétől, minden jelentőséget elvitat, kivéve a többletet, tehát magától az élettől is elvitat minden jelentőséget, elvonatkoztatása a *gyalázatosság* csúc sát érte el. Itt kiütközik, 1. hogy számára korántsem a nemzeti érdekről, az emberről van szó, hanem csak a nettójövedelemtől, profitról, járadékról, hogy ez egy nemzet végső célja, 2. hogy egy embernek az élete magán-valóan semmit sem ér, 3. hogy nevezetesen a munkásosztálynak az értéke csak a szükséges termelési költségekre korlátozódik, s hogy a munkások pusztán a nettójövedelemért, azaz a tőkések profitjáért és a földtulajdonosok járadékáért léteznek.” (Gfk. 133. o.)

Csak hogy ugyanezt a gondolatot az érett Marx *Buat*-ról szólva úgy értékeli, hogy itt „nála nyersen kiütközik a durván polgári jelleg”; éppen olyan élesen, mint később mondjuk Ricardónál. Az a tévedése, hogy a nettóterméket a járadékra korlátozza, mit sem változtat a dolgon.

Ugyanezt a dolgot Ricardo megismétli egyáltalában a „nettó-termékre” vonatkozóan. A munkások a *mellékköltségek*hez tartoznak és csak azért léteznek, hogy a „nettótermék” birtokosai „a társadalmat alkossák . . .” „A szabad munkások sorsát csak a rabszolgaság megváltozott formájának fogja fel; ez azonban szükséges ahhoz, hogy a felsőbb rétegek 'a társadalmat' alkossák.” (Marx: *Értéktöbblet-elméletek*. 1. 346. o.)

Nos: amit az ifjú Marx Ricardo „gyalázatosságának” nevez, az érett Marx „durván polgári jelleg”-ként értékeli. Ennek alapján viszont azt kell mondanunk, hogy vagy még az érett Marx is moralizáló állásponton volt, vagy pedig az ifjú Marxot elmarasztaló kritika volt hibás és arra ösztözni a kutatást, hogy behatóan általánosítsa azt a *durván* polgári jelleget, amelytől a *klasszikus* polgári gazdaságtan sem volt és nem is lehetett mentes. Marx tehát, nem azért ítéli ismételt gyalázatosnak Ricardo idézett álláspontját, mert még nem jutott el a klasszikus és a vulgáris gazdaságtan világos elválasztásához, hanem azért, mert a polgári gazdaságtan utópikus kommunista, szocialista bírálatát folytatva-elnélyítve, a hegeli fenomenológiához is kapcsolódva így általánosította a *klasszikus polgári* gazdaságtanban is ható *durván polgári* jelleget.

Vajon a fentiekkel szemben a helyes marxi pozíció (ahol már eltűntek „az elvont morális bírálat elemei”) a következő passzusokban tárul-e fel, ott, ahol az érett Marx Ricardo pozícióját „nem aljas”-nak nevezi?

„Éppen az a jelentékeny Ricardóban, amit a szemére hánynak, az ugyanis, hogy nem törődik az 'emberekkel', s a tőkés termelés vizsgálatánál csak a termelőerők fejlődését tartja szem előtt, függetlenül attól, hogy milyen áldozatokat kellett hozni ezért a fejlődésért emberekben és *tőkeértékekben*.” Továbbá: „Nem aljas, ha Ricardo a proletárokat a gépi berendezéssel vagy az igavonó barommal vagy az áruval egy sorba állítja, mert a 'termelést' (az ő álláspontjáról) előmozdítja, az hogy a proletárok pusztán gépi berendezések vagy igavonó barmok, illetve, mert a polgári termelésben valóban pusztán áruk. Ez sztoikus, objektív, tudományos. Amennyiben

ez a tudománya elleni *bűn* nélküli megtörténhet, Ricardo mindig emberbarát, mint ahogyan a *gyakorlatban* az is volt.”

Csakhoggy itt valami másról van szó: amíg a „durván polgári jelleg” vagy a „gyalázatos” jelző arra vonatkozik, hogy Ricardo a munkások megváltozott formájú rabszolgamunkáját a felsőbb rétegek érdekében igenelte, addig a „nem aljas” és „jelentős” Ricardót mint a termelőerők olyan korlátlan fejlődésének reprezentánsát méltányolja, aki a társadalmi munka termelékenységének növekedését még az általa képviselt osztály részérdekével szemben is igenelte. „Ha ez a haladás elérték-teleníti az ipari burzsoázia tőkét, ezt ő éppúgy üdvözli” stb. (Marx: *Értéktöbblet-elméletek*. 2. 100–102. o.) Marx Malthus aljasságával állítja szembe Ricardo tudományos becsületességét. („Az olyan embert azonban, aki a tudomány egy nem abból magából eredő (bármely téves legyen is), hanem *kívülről*, attól *idegen*, külsőleges *érdekektől* átvett állásponthoz *idomítani* próbálja, '*aljasnak*' nevezem” – uo. 102. o.)

Attól, hogy Ricardo nem volt vulgáris – s ebben az értelemben aljas –, elméletnek még lehetett és volt is durván polgári jellege. Sőt, az az elmélet, amely nemcsak az alsók rabszolgaságát igenelte a felsők érdekében, hanem szükségképpen, tudományos jogosultsággal ábrázolta a munkást igavonó baromnak, joggal és szükségyszerűen volt meghaladható, tehát durván polgári és polgári jellege miatt. Így hát az az álláspont, amely szerint Ricardo érett marxi, tisztán tudományos megítélése képezte egyben alapját a ricardói felfogás morális elbírálásának is, az az álláspont, amely egyoldalúan Ricardo tudományos becsületességére apellál, objektíve háttérbeszorítja azt a tényt, hogy a „termelés a termelőkért” marxi programjának behatolása a politikai gazdaságtanba szolgált mindvégig alapul a ricardói felfogás és az általa kifejezett polgári tulajdonviszonyok tudományos és erkölcsi megítéléséhez. Végso fokon a ricardói felfogást nem a tudományon belüli, öt Malthustól megkülönböztető pozíciója minősíti, hanem a koncepcióját meghatározó tulajdonviszonyok, abból a perspektívából tekintve, ahol az emberi nem előnye többé nem esnek egybe különös egyének előnyeivel s ahol a termelés célja többé már nem e különös egyének érdekeit szolgálja. Ricardo pl. ott is tudományosan becsületes és a valóságos állapotok cinizmusának ad konzekvensen hangot, ahol – mint láttuk – egy sorba állítja a kalapok és az emberek létfenntartási költségeit. De így és ezáltal éppen azt a visszajárafordult világot ábrázolja gondolataltalanul – ez esetben korántsem durva, hanem egyszerűen polgári, ha úgy tetszik, klasszikus polgári jelleggel –, amelyet Marx felszámolandónak ítélt.

Bármilyen kiemelkedő szerepet juttat is az érett Marx Ricardónak, mindvégig fennmarad ebben az értékelésben az ifjú marxi felismerés: a nagy polgári klasszikus a polgári gazdaság meghasonlottságát „műveletlen gondolatnélküliséggel” ábrázolja. Mivel pedig Ricardo a szétszakadtságot, a visszajárafordultságot – hiszen ez az „ő álláspontjáról” egyedül lehetséges termelés szükségyszerű velejárója – megörökíti, bizonyos lényeges antagonizmusokat elleplez, ezért az érett Marx is jogosan szól Ricardo „nyomorúságos szofisztikájáról”, valamint arról, hogy osztályálláspontjából következően közgazdasági szempontból is hibáznia kell. (*MEM* 29, 525. o.)

A közgazdász a visszajáráfordulásnak csak kiteljesült alakjával vet számot s akkor sem ilyenként, amikor Ricardo és Marx ellentétét az értéktöbblet-elmélet síkján ragadja meg. Így pl. Maurice Dobb, aki szerint Marx és a klasszikus politikai gazdaságtan közti lényeges különbség az értéktöbblet-elméletben rejlik.<sup>18</sup>

Hasonlóképpen, ha a közgazdász elhatol az értékproblematikához abban a formájában, ahogyan Marx azt készenkapottként találja, akkor sem ragadja meg úgy, mint az egyetemes visszajáráfordultságba belefoglaltat.

Ám ha az érték implikálja az értéktöbbletet, akkor ez utóbbi kritikájának kezdete is csak az előbbi szintjén indulhat meg. Ha pedig az érték a „magántulajdonosi munka” alakzata s e munka szervezetében minden fonákul ábrázolódik, akkor a kutatás feladata az ifjú Marx számára a fonák, illetve a színére fordult formák alapmeghatározottságainak felvázolásában rejlik. Nem az egyes, nem következetesen, hiányosan stb. ábrázolt politikai gazdaságtani kategóriák kritikájában, korrekciójában rejlik ez a lényeges különbség, hanem „egészük” új konceptualizálásában. A „minden dolog maga más mint ami” rekonstruálása tehát nem ott kezdődik az ifjú Marx számára, ahol kritikailag ábrázolja, hogy a munkás számára a tárgyasulás tárgyelvesztés (amely tételben benne rejlik az az imperatívusz, amit Marx később úgy határozott meg, hogy maguknak a tömegeknek kell elsajátítaniuk saját többletmunkájukat), s ennek megfelelően elsődlegesen nem ott szembesül Ricardóval, ahol őt a munkásosztály legsztoikusabb ellenfeleként aposztrofálja, vagy ahol arról szól, hogy Ricardo az angol burzsoázia nézeteinek rideg könyörtelen összegezõje, aki az osztályellentéteket úgy ábrázolta, mint a modern ipari burzsoázia szembenállását a földesúri osztállyal és a munkásosztállyal.<sup>19</sup>

Az ifjú Marx ellentéte Ricardóval valójában ott kezdődik, ahol maga a visszajáráfordult forma a leglemibb szinten prezentálódik – beleértve ennek előfeltételeit –, tehát ott, ahol a „magántulajdonként” termelt termék a saját természetes létezésétõl különbözõ létformára tesz szert, tehát még messze innen mind az értéktöbblet, mind az érték kifejezett problematikáján. Ez a kérdéskör a közgazdászoknál az áruifétis kész alakjának marxi felfedezéseként jelenik meg, de nem mint az egyetemes visszajáráfordulás alapformája, s éppígy nem mint az a világhállapot, amellyel való ellentétében az ifjú marxi program, a naturalizmus-humanizmus követelése megfogalmazódott.

Elégge elterjedt felfogás, hogy az ifjú Marx a hegeli fenomenológiából merített ösztönzést, *A tõke* Marxa pedig *A logika tudományából*. Ám a fenomenológia ezoterikus kritikai elemei egyszer már behatoltak a marxi koncepcióba, s a hegeli logika a fenomenológia prizmján át (is) közvetítõdött. S ez korántsem a filozófiatörténetbe sorolható merõben hatástörténeti kérdés: az ifjú Marx már a *Kéziratokat* megelõzõ írásaiban is elkezdte az elméleti alapok kidolgozását a visszajáráfordulás prezentálásához – összegezve és kiteljesítve mindazokat a kritikákat, amelyek a civilizációt (egyes lényeges elemeit) mint a fejetején állót ábrázolták – immár a proletariátus és történelmi missziója közvetítésével az

<sup>18</sup> Maurice Dobb: *Political Essays and Capitalism*, Nem York, International Publishers, 1975.

<sup>19</sup> MEM 28, 479. o. és MEM 4, 75. o. A közgazdasági irodalom eltekint Ricardónak ettõl az arculatától és csak azt a Ricardót helyezi az elõtérbe, akirõl Marx másutt elismerõen jegyezte meg, hogy amikor és ahol csak tehette, emberbarát volt és a munkások általa késõbb felismert rosszabbodó helyzete még elméleti önkritikára is készítette. (Vö. Ricardo, i. m., 320. o.) De hát mint minden kérdésben, itt is csak az egész az igaz.

összembari emancipáció érdekében. Marx számára tehát a feladat a megfordítottként felismert szerkezet egészében e hasonló tevékenységi mód révén újratermelőző gazdasági alakzatok spontán elsajátításán át kiformalódó s így általuk rabulejtett köznapi és közkeletű tudományos tudattartalmaknak mint visszajárafordultaknak ábrázolása. Ha a dolog fényhatása a látóidegre a szemén kívüli dolog tárgyi formájaként jelentkezik s nem a látóideg szubjektív ingereként – akkor ennek megfelelően mindezek a köznapi képzetek, fogalmak s tudományos kategóriák a termék dologi attribútumaként rögzítik a gazdasági formát, s ezzel megszüntetik a visszajárafordulást, s ennek elemeként azt a transzpozíciót, amely a munka társadalmi jellegét mint a termék természetadta tulajdonságát jeleníti meg. Minden polgári, mégoly következetesen kifejtett kategória – s maga az egész rendszer – áldozatul esik ennek a visszajárafordulásnak, az egyenlő átlagmunka ábrázolásától kezdve mindvégig. A civilizáció átfogó kritikája szellemének – az egészet és mozzanataiként a részeket illető – érvényesítése nélkül egyetlen közgazdasági kategória sem ábrázolható adekvátan s innen is ered a szűk scientikus hozzáállás tudományos korlátoltsága is. Minden anyagi tartalom részt vesz ebben a visszajárafordulásban, s ha nem így ábrázolják, csak arról tesznek tanúbizonyságot, hogy a teória az anyagi tartalmat a gazdasági formán való kívüllétében ábrázolja, ill. a gazdasági formát nem tartja mindent visszajára fordító hatalomnak.

A kezdet tehát a visszajárafordulás ábrázolása s ez a kezdet mindvégig fenntartott és elmélyített kezdetnek bizonyul, ami különben azt jelenti, hogy Marx egész életművében érvényesítette a naturalizmus-humanizmus programját, hogy nincs egy, csak az ifjúkorára jellemző ún. „humanista” korszaka. Marx mindvégig visszajárafordultnak tartotta azt a gazdaságot, amelyben a terméket nem kizárólagosan mint „a dolog létét az ember számára” termelik, s eszerint akkor a logikai és a történeti egy sajátos viszonyával szembesülünk. Marx *A tőkében* a visszajárafordult alapsejtből indult ki, a munkatermékből, mint áruból, tehát mint abból a sajátos termékből, amely saját attribútumaként hordozza az előállításhoz relatíve szükséges munkamennyiséget. Csak az elemzés továbbhaladása során bomlik ki az immanens meghatározás, a specifikálás: a társadalmilag természetadta forma badarsága. Úgy tűnik, mintha a kezdet izolálható volna magának a kezdetnek meghatározásától, az árúforma attól, ami, tehát a visszajárafordulás alapsejtjeként való lététől. A szubjektív logikai itt is, akárcsak a *Kéziratokban*, a feje tetején állónak a konfrontálása a talpán állóval, az árutermeléssel szembeállított közvetlen társadalmi munka szervezete, ami az áru fétisjellegéről szóló elemzésekben tárul fel. Így hát a logikai kezdet nem esik egybe a történetivel, nem annak kategoriális kifejezése; ha egybeesne, akkor Marx a dolog fényhatását mint a látóideg szubjektív ingerét prezentálná s innen kiindulva vázolná a felcserélését, a szubjektív inger tárgyi formaként való létesülését. Konkretizálva: ez esetben a primitív közösségek termelési szervezete, e szervezet felbomlása s az árúforma kialakulása alkotná a kiindulópontot. Ott is, ahol a logikai a történeti elvont fejlődésmentét rekapitulálja (az értékformák fejlődéséről van szó), a kezdet már magának a visszajárafordult formának a létesülése. Akár egybeesik a logikai a történetivel, akár nem, magának a logikainak az alapszerkezete a visszajára, ill. a színére fordított kategóriák konfrontálása. Csak a logikai e strukturális meghatározása révén tárulhat fel a maga törvényszerűségében, hogy mik a valóságban ezek a formák, csak így hozhatja a felszínre a logikai magának a tárgynak a törvényszerűségét. Ha tehát a logikai-történeti viszonyának értelmezésébe nem hatol be a kezdet, mint visszajárafordult, tehát maguk a magánter-

melői viszonyok, amelyeknek effektusa az áruforma, valamint „ellenstruktúrája”, a személyek közvetlen társadalmi viszonyai a termelésben, akkor eleve nem is foghatjuk fel az érett marxi mű logikáját, mint a „megfordított” létezés és „cselekvés” objektív dialektikájának reprodukcióját (ld. még később). Láttuk: ez történt meg már Hilferding-nél: az áruformát mint kezdetet közvetítés nélkül veszi. Így azonban az árufetisizmus és a defetisizált munka rendje „kiesik” az egész mű – és minden kategória – értelmezéséből.

A klasszikus politikai gazdaságtan kategóriái visszajáráfordultságának jelzése – és természetesen az ezzel kapcsolatos következtetések levonása Marxnak az ehhez a diszciplínához való viszonyát illetően – hiányzik a közgazdásznál. Mert hiszen Ricardónak igaza van akkor, amikor egyenlősíti a kalaptermelést az embertermeléssel, amikor „nehézkedési törvényként” (Ricardo, i. m. 128. o.) – implicite vakon ható természeti törvényként – határozza meg a profitráta csökkenő tendenciájának törvényét, ily módon kifejezve a termelőerők fejlődését, igaza van, amikor a munkásokat munkagépekként ábrázolja. Mindez azonban egy visszajáráfordult világnak a visszajáráforduláson belül maradó, arról nem tudó maximálisan hű ábrázolása. Marx akkor lép ki ebből az elméleti térből, amikor az árutermelői munkát immár mint elidegenültet a közösségi életnyilvánítással konfrontálja, és mindvégig ennek pozíciójából haladt egyre mélyebbre a visszajáráfordult világ mozgástörvényeinek kidolgozásában. A hegeli dialektika talpraállításának megfelel az abszolút formaként ábrázolt polgári formának – és kategóriáinak – mint visszajáráfordultaknak ábrázolása, mindvégig hol latensen, hol nyíltan konfrontálva a színére fordítással.

A klasszikus politikai gazdaságtan kategóriái Marx szemében – ha elégtelenül, ha fogyatékosan is, de – úgy ábrázolják az adott világot, amelyen: benne minden dolog maga más, mint ami. Ezáltal közvetítődnek az összes kategóriák s nemcsak ezek a kategóriák: nincs a társadalmi létezőmódnak olyan mozzanata – beleértve a gyakorlati és elméleti érzékek létmódját –, amelyben ne ez a máslet hatna. Nemcsak a munka más, mint ami; hiszen gazdaságilag nem tevékeny öniszervezés, nem tárgyasululás-elsajátítás, nem a szubjektum-objektum viszony aktív realizálása, hanem a hatalomnélküliség igazolása, a más számára való kényszerű tárgyasulítás. Ebben a szerkezetben az ember–áru, e sajátos objektum által sajátíttatja el a tőke, mint perszonalizálódott dolog a saját szervesetlen testeként kisajátított másfajta objektumot, a természetet stb. – maga az egyéniség egésze és a vele szemben álló összes „magáértvaló lények” is mások, mint amik.

„Az elidegenülés megjelenik mind abban, hogy az *én* létfenntartási eszközöm *másé*, hogy az, ami az *én* kívánságom, *más* hozzáférhetetlen birtoka, mind abban, hogy minden dolog maga *más*, mint ő maga, hogy az *én* tevékenységem *más*, végül abban – és ez a tökérsre is áll –, hogy egyáltalában az *embertelen hatalom* uralkodik.” (Gfk. 86. o.)

Ez az új, a rendszer-egészt s benne minden elemet sajátos társadalmi-gazdasági formájában mégoly elvontan körvonalazó koncepció hatja át a klasszikus politikai gazdaságtan marxi bírálatát, kezdettől mindvégig. Ha ezt az „egészet” szétvetik – s mi mást tesznek már a munkának mint elidegenültnek a visszautasításával –, akkor már eleve nem érthetik meg az egyes kategóriák kritikai-meghaladó kiépítését a marxi műben. Pedig Marx számára e kategóriák egész rendszere: a másletformák kibontása, a meghaladás inherens, a valóságos mozgásnak megfelelő imperatívusszal: az önmagával való konkrét azonosság létesülése-létesítésével.

Amikor a közgazdász elveti az elidegenült munka fogalmát — nem is szólva az elidegenedés átfogó koncepciójáról —, akkor a maga nyelvén azt fejezi ki, hogy a visszajáráfordító gazdasági forma az ő számára irreleváns. De hát vagy így ragadja meg a polgári formát, vagy sehogy. Azzal még egyetérthet, hogy Marx szemében meghaladandó az a rend, ahol az én létfenntartásom másé, de az átfogó tételt: „minden dolog maga más, mint ami”, s ezen belül azt, hogy az én tevékenységem más — már nem. De még ha el is fogadja annak a munkának marxi bírálátát, amely szerint e munka „kitöltött semmit” és „abszolút semmit” termel,<sup>20</sup> akkor sem fogadja el a minden gazdasági kategória bírálátát átható naturalizmus-humanizmus programot s ebben a tézist: „az én tevékenységem más” (s ha igen, csak a kereseti munka alakjában). Enélkül azonban a visszajáráfordulás egész folyamatának marxi rekonstrukciója értelmezhetetlenné válik, lévén annak az első mozzanata. A pénzforma mindent visszajáráfordító jellegének bizonyítása csak itt alapozódhat meg: az én tevékenységem más, mert nem közvetlen naturális létében, hanem csak mint külsővé-idegenné tevésre szoruló magántulajdonosi munka s ilyenként mint a cserére szoruló tevékenység, mint a csereértékben megvalósuló tárgyasulás válik valami mássá mint ő maga s csak ilyenként érvényesülhet ő maga, tehát másletében. Itt indul a „minden természetes és emberi minőség” összekeverése és összecserélése, itt indul a visszajáráfordult világ reprodukciója, amely az értékben és a pénzben, mint „az érték egzisztáló és tevékenykedő fogalmában” csak „vakító” kifejezését nyeri el. De ha az én tevékenységem más, akkor a gyakorlat minden olyan marxista igénytel megfogalmazott kategóriája, amely ettől a máslettől eltekint s e máslettformákat öntudatlanul is a politikai gazdaságtanba, az itt ható logika értelmében mint a „javak termelésének elméletébe” utasítja; másszóval ha a tevékenységet elszakítja a viszonyoktól, tulajdonképpen felszámolja a gyakorlat marxista igényű értelmezését.

Azok a közgazdászok, akik a fetiszizmus elméletét igenlik, nem úgy értelmezik ezt a mozzanatot, mint a visszajáráfordult világ egyetemességébe belefoglaltat. Akár a politikai gazdaságtan marxi bírálátának első lépéseként ábrázolják,<sup>21</sup> akár egy külön pontként, mint a marxi értékfogalom speciális megkülönböztető sajátosságainak egyikét<sup>22</sup> náluk az árufetiszizmus nem jelenik meg az egyetemes elidegenedés alapformájaként. S hogy ez mennyire így van, bizonyítja, hogy annak a munkának kategoriális meghatározottságait, amely a termék oldalán jelenik meg, nem értelmezik visszajáráfordult alakzatokként. S így érthető, hogy magának a fetiszizmus-elméletnek a jelentősége is megcsorbul.

<sup>20</sup> „Az emberi tevékenységnek mint *munkának*, tehát egy magától egészen idegen, az embertől és a természettől, ennél fogva a tudattól és az életnyilvánítástól egészen idegen tevékenységnek a termelése az embernek, mint puszta *munka-embernek elvont* egzisztenciája, aki ennél fogva nap mint nap az ő kitöltött semmijéből az abszolút semmibe, társadalmi és ezért valóságos nem-létezésbe zuhanhat — valamint másfelől az emberi tevékenység tárgyának mint *tőkének* a termelése, amiben a tárgy minden természeti és társadalmi meghatározottsága kihuny, a magántulajdon elvesztette természeti és társadalmi minőségét . . .” (Gfk. 57. o.)

<sup>21</sup> „... a minőségi értékelmélet korolláriumával, az árufetiszizmussal, az első lényeges lépés a kapitalizmus marxi elemzésében. Aki ezt nem értette meg, keveset értett meg Marx kritikai módszeréből.” Paul M. Sweezy: *The Theory of Capitalist Development*, Dennis and Dobson, London 1949, 40. o.

<sup>22</sup> Így ábrázolja Erdős Péter, bár hangsúlyozza, hogy nem a kategóriák viszonylagos fontossága alapján rendezi őket. Erdős Péter: *Bér, profit, adóztatás*. 85–86. o.

A fetisizmus elmélete azonban nemcsak válasz a munkaérték-elmélet minőségi oldalán inherens kérdésre, hanem éppen ilyenként túl is mutat rajta, amennyiben maga a defetiszizáló pozíció is benne rejlik, tehát a közvetlen társadalmi munka elmélete. Heurisztikai jelentősége pedig óriási, hiszen az áru- és pénzfetisizmus nélkül nem lehetséges a tőkefétis bírálata, egyáltalán, a gazdasági alapon rejlő „evilági transzcendenciának” leplezése, gyakorlati megszüntetésének elméleti anticipálása. A defetiszizálás elméleti modellje az áruforma szintjén a munkát hordozó termékek világának fenntartó alapját a magántermelők *post festum* dologi termelési viszonyaiban mutatja fel. Az áruforma maga a visszajárafordulás, a társadalmi formának és a tartalomnak a termelőktől idegen, őket uraló kiképződési módja, benne, általa az érzékfeletti társadalmi-gazdasági – a magánjelleggel eloszló társadalmi munka és meghatározott kvantuma – maguk a termékek érzéki tulajdonságainak analógiájára alakult dologi attribútumaként rögződik. Az árufétis leplezésével feltáruuló sajátos mozgásforma – az elszakadás, az áttétel, a felcserélés, az önállósulás, a szembekerülés és az ily módon dologilag transzponálódott társadalmi jelleg mint az anyagi tartalmat is magának alávető – a termelők tulajdon erőit mint a termelőktől idegeneket határozza meg s a termelőket úgy jeleníti meg, mint akik nem uralt erőik, nem uralt össztársadalmi összefüggéseik által leigáztak.

Ha tehát a fetisizmus-elméletet a közgazdász – a legjobb esetben és távolról sem konzekvensen – történelmi jelentőségében méltatja s így ír: „hiszen Marx az árutermelelésbeli termelési viszonyoknak azon az általános elemzésén át, ahogyan ezt érett formában a fétisjellegről szóló elméletben foglalta össze, a munkaérték-elmélet elismeréséhez jutott el” (Tuchscheerer, i. m., 326. o.), akkor ehhez a következőket kell megjegyeznünk: Tuchscheerer itt teljes fordulatot tesz, hiszen korábban ő maga az ifjú Marx megítélésében döntő kritériumként a munkaérték-elmélet mennyiségi oldalához való viszonyt határozta meg. Ő maga szilárdította meg azt a látszatot – a releváns témakör mindaddig legbehatóbb elemzésével –, hogy Marx és Engels pozíciójának tudományos érettségét a munkaidőben feloldható áruvilág törvényének elfogadása alapján kell értékelni. E fent idézett tételével – amely szükségképpen szervesen és additív – tehát az egész koncepcióját impliciten visszavonja: az árufetisizmus problematikája eszerint mégiscsak az elsődleges, az ifjú Marxnak mégis a kezdettől fogva meg kellett haladnia a klasszikus politikai gazdaságtan elméleti terét. Ily módon összeomlik az önmagábanvett mennyiségi oldal elsődlegességén nyugvó egész kritériumrendszer. Ezt úgy is kifejezhetjük, hogy abban az esetben, ha a munka társadalmi jellege az, ami eldologiasul és a termék oldalán jelenik meg, akkor a dolog törvényszerűségét kifejező logika értelmében nem lehet a termék sajátos fonák, társadalmi létezés módjából (ezen belül mennyiségi meghatározottságából) kiindulni, hanem előbb e sajátos jellegű – elidegenült – munkát kell kategóriáisan meghatározni. Csak a fetisizmus logikája tekintheti az előbbi az elsődlegesnek. Így hát maga a fetisizmus a gátja az ifjú Marx megértésének.

Látjuk azonban, hogy még Tuchscheerer implicit önkritikájában is csak úgy értelmezi a fetisizmus-elméletét, mint egyfajta segédeszközt a munkaérték-elmélet elsajátításához. Így azonban a minőségi oldal megszabadul attól a jellegtől, hogy badar formákként leplezze le az áru- és pénzviszonyok kategóriáit. A valóságban e minőségi oldal mint válaszkomplexum a kérdésre: miért jelenik meg a munka a termék értékében, miért van a használati értékeknek áru- és pénzformájuk, már maga is egy defetiszizált álláspontot implikál s a munkát (ezen belül annak meghatározott kvantumát) hordozó termékek világát mint azt

meghaladandót ábrázolja. Nincs se minőségi, se mennyiségi oldal fetiszizmus-elmélet nélkül. Még az az alapvető termelési viszony, amely az összmunka hordozóinak egymáshoz, az összmunkához való sajátos — ez esetben dologi — viszonyában realizálódik, nem is ragadható meg a marxi defetiszizálás nélkül, amely a személyek közvetlen termelési viszonyaival, az összmunkához való átlátszó viszonyokkal konfrontálja a magántermelői és eldologiasult viszonyokat.

A fetiszizmus-elmélet nem híd, nem egyfajta segédeszköz, amit eldobhatunk, ha célunkat elértük. A *marxi* munkaérték-elmélet nem egy következő fejezet a fetiszizmus, az árutermelési viszonyok legátfogóbb jellemzése után, a fetiszizmus-elmélet nem kapaszkodó a munkaérték-elmélet elsajátításához. Ellenkezőleg: a munkaérték-elmélet és az érték-többség-elmélet egységes egészet alkot, a természetadta, az atomizált, magánjellegű, a tevékenység és a termék formáját, a termelés társadalmi összefüggését dologilag önállósító és sajátosan antagonisztikus tulajdonviszonyok rendszerének és mozgástörvényének kategóriális szintű kifejtése. E viszonyok elemzésének olyan szintje, amely tartalmazza e viszonyok elméleti meghaladását, egy olyan társadalom anticipálását, ahol az anyagi tartalom és a gazdasági forma egyaránt tudatosan uraltak-termeltek lesznek majd, s ahol már a legegyszerűbb fokon is megszűnik majd a technikailag formaváltoztatott anyag és a munka társadalmi formájának idegensége (az áruforma anyaga — szemben a pénzzel) és felszámolják az önállósulások, kölcsönös elidegenülések, felcserélések, egyszóval a „más-létformák” egész rendszerét.

E kérdésnek persze politikai gazdaságtanon túlmenő jelentősége van, de itt csak erre szorítkozunk: egyedül a visszajáráfordulás alapformájának, az árufetiszizmusnak ilyenként való ábrázolása tárja fel a munkát magánjellegében, a munkát mint elidegenültet, azt a formai aspektust, amely a nagy polgári klasszikusok előtt lényegileg ismeretlen volt. Csak e formai aspektus tárhatja fel a visszajáráfordulás alapformáját, mint a szubjektumok eldologiasulását, a dolgok megszemélyesülését. Csak a gazdasági-formai aspektus kibontása révén és a felcserélést reprodukálva ábrázolhatók a gazdasági kategóriák mint létmeghatározottságok, s csak így, a kezdettől meglevő forradalmi-kritikai alapvetésből kiindulva rekonstruálható a marxi munkaérték-elmélet.

Ily módon csak a fetiszizmus-elméletben tárul fel, hogy a munkaérték- és az érték-többség-elmélet egy visszajáráfordult s ezért majd talpraállítandó világ elméleti kifejezése. Az a körülmény, hogy a közgazdászok nem tartják visszajáráfordultnak a polgári klasszikusok által ábrázolt világot, közvetlenül a fetiszizmus mint a visszajáráfordulás alapformájának háttérbeszorításában jelenik meg. A fetiszizmus-elmélettől eltekintő, vagy ezt nem az egyetemes visszajáráfordulás egyik döntő meghatározottságaként értelmező koncepcióból kivész a politikai gazdaságtan marxi kritikájának kommunista szelleme. Vagy ha nem is vész ki, akkor csak az elméleti alapvetéstől függetlenül, vele logikailag összeegyeztethetetlenül adódhat hozzá. Amilyen mértékben tehát a fetiszizmus-problematika elméleti jelentősége, átfogóbb implikációi elenyésznek a közgazdász számára, úgy szabadul meg a politikai gazdaságtan benne eredetileg immanensen tartalmazott forradalmi szellemtől és filozófiától (mint az általános formában specifikusan társadalmi forrásától) és marad a társadalmi-gazdasági összefüggésrendszerből így vagy úgy kiszakadt áruérték-szubsztancia, mint egyfajta pozitivisták adottság. A nem-defetiszizált érték maga az elméleti fétis, már ezen a fokon is megjelenítve, hogy a bonyolultabb gazdasági kategóriák visszajáráfordultságának jelzése sem mehet végbe.

Sehol sem tárul fel logikai kezdetként olyan evidenciával a fetisizmus-problematika, mint ott, ahol a marxi elemzések kifejezetten a talpára állt termékből indítanak, abból a magántulajdonosi módon termelt termékből, amely csak ilyenként válik majd – a marxi ábrázolás továbbhaladása során – egy meghatározott munkamennyiség *post festum* hordozójává. E marxi kezdet valóban csak azok számára tűnhet a későbbiekben visszavonandónak, az értelmező kritika által megszabott cezúrára szorulónak, akik nem tartják visszájárfordultnak a munkát hordozó termékek világát.

Az ifjú Marx a visszájárfordult, a széttépett világ meghatározó és reprodukáló alapját kezdte kutatni és bírálni a politikai gazdaságtani kategóriákban. A scientikus felfogás elzárkózik azoknak a kérdéseknek elemzése elől, amelyek az ifjú Marxot már 1839 óta foglalkoztatták. Ezek a kérdések – amelyeket itt persze csak jelezhetünk – a következők: a társadalmi atomizmus, az elvont egyes és az elvont általános antik és modern dualizmus, az emberi lét nem-valóságos általánossága s az a valótlan általánosság, az állami, a citoyen-lét, amely ugyanakkor a magánérdek nagyon is reális létmódjának bizonyul, amely az ember szervesen testét is áthatja („... a fa állam-ere, a tulajdonjog” – *MEM 1*, 137. o.) és elszakítja a túlnyomó többségtől.

Az ifjú Marx tehát azt kezdi kutatni, immár a politikai gazdaságtanban belül, hogy miért nem uralja az ember saját társadalmi erőit, miért választja el tulajdon erőit a politikai szféra, illetve az érték, a pénz formájában. A „tulajdon erők” elidegenült és kisajátított létmódja determináló szintjének tanulmányozásához vezetik az ifjú Marxot korábbi filozófiai, jogi, politikai tanulmányai s mindettől elválaszthatatlanul forradalmi demokratikus, majd proletárforradalmár tevékenysége. A polgári politikai gazdaságtan negatív kritikája mélyíthette csak el és alapozhatta meg tudományosan a polgári társadalom egészének kritikai szemléletét. Hiszen csak ez a kritika deríthetett fényt azokra a viszonyokra, amelyek a maguk aktív alakjában a polgári társadalom sajátos atomizmusát, „széttépettségét, alávalóságát, rabszolgaságát” determinálják, amelyek az embert mint „nem-embert”, az embert tehát a maga „nem-szuverén”, „társadalmiatlan”, „véletlen”, „megrontott”, „kiműveletlen” léteben reprodukálják. (*MEM 1*, 378., 362. o.)

Az ifjú Marx szemében a polgári politikai gazdaságtan s ezen belül Ricardo a polgári társadalom atomizmusának és a termelőtől elszabadult, őt uraló társadalmi erőinek elméleti képviselőjeként lép fel a teória logikáját tekintve, amikor főművében egy termék relatív értékéből indít. Marx számára – hiszen közvetlenül kapcsolódott Engels zseniális *Vázlatához* – ezzel szemben az alapkérdés a munka társadalmi összefüggése ott, ahol az emberek „szétforgácsolt atomokként” termelnek, ahol ez az összefüggés csak természeti törvényként hat, szemben azzal a gazdasági szervezettel, ahol a közösség uralja a maga termelését. Amikor a közgazdasági irodalom nem így fogja fel azt a kérdést – pl. Ronald Meek, aki úgy véli, hogy Marx előtt már készen állt Ricardo elméletének formájában az elsajátítandó anyag túlnyomó része és logikája, amelyet Marxnak csak a történetiséggel kellett kiegészítenie,<sup>23</sup> akkor közvetlenül arról van szó, hogy scientista közgazdaságtani

<sup>23</sup> „Valóban a marxi megoldás legtöbb lényeges kelléke már együtt volt Ricardo művében halála idején. A fontos minőségi különbség annak a ténynek a Ricardóból hiányzó, de Marxban bőségesen meglevő világos felismerése volt, hogy a közgazdaság elméletének problémái, még olyan homályos területeken is, mint az érték, nemcsak logikai, de történelmi problémák is.” R. L. Meek: *Tanulmányok a munkaérték-elméletéről*. 142–143. o.

alapon egyszerűen zárójelbe teszik az ifjú Marxot már doktori disszertációja óta foglalkoztató kérdéseket.

A marxi elmélet logikája azonban más előfeltevéseken nyugszik, mint Ricardóé. Számára az atomizált termelés a magánegzisztenciává sekélyesedett társadalmi létezés alapja, a maga „*bellum omnium*”-ával, s azzal a valótlán citoyen-aurával, amely a magán-önkénti biztosításának eszköze. Maga az emberi egzisztencia is a „minden dolog maga más, mint ami” igazáról tanúskodik: „Nem vagytok emberek, éppúgy, ahogy nem emberek azok sem, akikhez folyamodtok.” (*MEM I*, 350. o.) A polgári emberi jogok bírálatainak közvetítésével Marx e jogban felismerte a magántulajdon emberi jogát s magát azt az önző embert, aki számára „az emberi nem élete maga, a társadalom” külsőleges keret, egyszerre önállóságának korlátozása s egyszerre magánegzisztenciája, tulajdona megőrzésének eszköze. Az ezekben a szabadságjogokban kifejezett társadalmiság úgy jelenik meg, mint azon szellemi és anyagi elemek *féktelen* mozgásának az elismerése, amelyek ennek az önző embernek az élettartalmát alkotják. (Uo. 370. o.)

A feladat így, habár még elvontan, készen áll: a tulajdon erői elszabadult létmódjának reprodukáló okát kell feltalálnia a magántulajdonban és aktív alakjában, az immár korántsem általában vett emberi, hanem elidegenült munkában, fel kell tárni e világ mindazon ellentmondásait, amelyek ezt ellentmondásos haladásában is mulékonyként határozzák meg, annak az osztályerőnek közvetítésével, amely e mulékonytságot gyakorlatilag is megvalósítja. A polgári társadalom egyetemessé vált magánszférájának kifejezőjévé válik az ifjú Marx szemében az a politikai gazdaságtan, amely a szellemi-anyagi erők féktelen mozgásban önmagát érvényesítő partikuláris lényt örökíti meg, azt a lényt, amely a „káros, vészterhes”, másokra hárított munkával, mint „a magántulajdon szubjektív lényegével” önmaga fenntartó alapját magán kívül tudja s így érvényesíti. A politikai gazdaságtan kategóriáiban Marx azokat a viszonyokat kezdi tehát tanulmányozni, amelyek közepette az ember lealacsonyított, leigázott, elhagyott, megvetendő lény. (*MEM I*, 385. o.) Az elméleti feladat a gyakorlatit előlegezi: az elemek önállósult alakját s vele mozgásának féktelenségét meg kell törni s annak az embernek a hatalma alá kell vetni, aki egyedül képes uralásukra: a többé már nem magánegzisztenciaként, hanem a közösségiség formájában magát megszervező emberre.

Ebben az új elméleti térben tehát minden gazdasági kategória az alapvető meghasonlottság, „a fő megfosztottság, a tulajdon”, tehát a tulajdonosok és a tulajdon nélküliek átfogó ellentétének kifejezője, ezen belül pedig egy olyan visszajárárfordult világrend általánosítása, ahol a magánegzisztencia legsajátabb érdeke az elszabadult élettartalom elszabadultságának fenntartása. Mindenképpen: az összes gazdasági kategória az emberi emancipáció előtti-jét fejezi ki. Így világossá válik, hogy Marx szemében mindenki, aki elméletileg nem haladja meg a magánegzisztencia világának elméleti kifejezését, vagy pedig elméleti részreformokat akar végrehajtani, nem is szólva most arról, aki egy kritikátlanul elfogadott részkategóriából indul ki (mondjuk a magántulajdonként termelt termékek relatív értékét szabályozó „termelési költségekből”, vagy az elosztási viszonyokból stb.) akarva-akaratlanul újra csak azokat a viszonyokat igenli, amelyek az embert mint nem-embert reprodukálják. Ha tehát az ifjú Marx a termelési költségek kategóriájából, vagyis abból indulna ki, amire a termelési költségek végül is feloldódnak, tehát a magántulajdonosi munkából, mint alapfeltételből; majd később az áruérték szubsztanciájaként meghatározott munka kvantumából, akkor áthidalhatatlan szakadék, immár valóságos

cezúra választaná el a *Német Francia Évkönyvek*ben már megfogalmazott problematikát a politikai gazdaságtan meginduló bírálatától, s akkor elvész az összefüggés a proletárfel-szabadítás – és közvetítésével az összembari emancipáció – már korábban megfogalmazott programjával, s úgy tűnik, mintha az ifjú Marx szakított volna *A zsidókérdés, A hegeli jogfilozófia bírálat*a stb. írásaiban már körvonalazott elméleti feladatokkal. A valóságban azonban a szakadás nem a marxi mű e kezdeteiben áll fenn, hanem abban a közgazdasági koncepcióban, amely a maga scientikus leszűkítettségével nem tudja fogalmi egységbe hozni (és tulajdonképpen látóhatárába bele sem foglalja) a polgári társadalom széttépettségéről ítélő ifjú marxi koncepciót a politikai gazdaságtan kezdődő forradalmi kritikájával.

A feladat éppen annak a feltárásában rejlik – s itt persze csak utalásokra szorítkozhatunk –, hogyan hatolt be a többi közt már kezdetben is az átfogó egészként megragadott civilizáció ellentmondásos haladásának bírálata magába a politikai gazdaságtannak a kritikájába. Már a hegeli fenomenológia ezoterikus vonulata, amelyre Marx a *Kéziratok*ban is hangsúlyozottan utalt, felszínre hozta a magánegzisztenciának mindent, még az államot is uraló, maga alá rendelő hatalmát. Nem az állam, az általánosság szférája a valóságban, az életben a „lényeges dolog”, hanem a magánember tevése-vevése, s ennek közvetítésével igazában csak egy dolog a fontos: „mégpedig a dolog, mint az övé”. Az állam általánosa a magántevés általánossága, e magántevés pedig a kölcsönös csalás rendszere, „az egyéniségek olyan játéka, amelyben önmagukat is, egymást is, megcsalják és megcsalva látják”. „Mind a maguk, mind a többiek megcsalása tehát, ha azt mondják, hogy csak a *tiszta dolog*ról van szó; az olyan tudat, amely feltár egy dolgot, inkább azt tapasztalja, hogy a többiek odasietnek, mint a legyenek a frissen felállított tejhez és foglalatoskodni akarnak körülötte; ők pedig azt tapasztalják, hogy a tudatnak éppúgy nem a dolog mint tárgy, hanem mint az ő dolga fontos.” (Hegel: *A szellem fenomenológiája*. 212–214. o.) A pseudo-általános partikularizálása, a „magántevés” eszközként való érvényesítése, a kölcsönös kijátszás rendszere pedig egzisztencia és lényeg olyan meghasonlottságát előfeltételezi, ahol „... minden egyes mozzanat mint *lényeg* azt és vele a valóságot valami mástól kapja, s amennyiben valóságos, lényege más, mint valósága. Semminek sincs önmagában gyökerező és benne lakozó szelleme, hanem minden magán kívül egy idegenben van, – az egésznek egyensúlya nem az önmagánál maradó egység és magába visszatért megnyugvása, hanem az ellentétesnek elidegenedésén alapszik”. (I. m., 251. o.) A hegeli mégoly absztrakt és spekulatív ábrázolásban feldereng, hogy ha a politikai gazdaságtan az egyénértékek cseréjéről szól, akkor az egyéneknek egyforma létezésük van egymás számára s ez az egyformaság már a természetes lét elidegenedését feltételezi s éppen ezért a reális létben nincsenek egyéniségek és jellemek. (Uo. 253. o.) Ha a politikai gazdaságtanban az egyéneknek csak mint a cserére termelőnek van léte, akkor ennek hegeli kifejezése, hogy az öntudat csak annyiban valami, csak annyiban van realitása, amennyiben elidegenedik önmagától, önmagát egy idegenbe transzponálja s csak így tételezheti magát mint általánost. (252. o.) Átfogó jelleggel Hegel az egész világ megfordított cselekvésének elvével (uo. 270. o.), tehát a polgári gazdaság és állam bírálatával utat tört a politikai gazdaságtani kategóriák egészének meghaladó kritikájához, ezen belül pedig a megfordított cselekvés sajátos dialektikájának marxi ábrázolásához. A cselekvésnek azonban, mint megfordítottnak a rekapitulálását Hegel még elvont körvonalai

talpán állót ábrázoló polgári-idealista vonulat. Hiszen a politikai szféra mégiscsak mint a tevékenység abszolút alapja és fennállása érvényesül az elméletben s éppígy megszépítve megörökítődik az a gazdaság, ahol mindenki önmagáért dolgozva mégis egyben mindenkinek dolgozik. Magának a politikai gazdaságtannak az általánosításából is immanensen fakadó korlátok hatására Hegel a magántevést-vevést egyben mint a köz számára való tevést ábrázolja – azt, ami a valóságban magánmunka, tehát mégiscsak közvetlenül általános munkává szublimálja s vele a már az általa is hamis általánosként leleplezett ismét mindennek alapzatává szilárdul. A zseniális-átfogó kritikai formaérzékelt elfojtja a mégiscsak abszolútként érvényesülő s így belső ellentmondásaitól elméletileg éppen ez alapokban fel szabadított polgári forma s a magánszféra bírálatát megszünteti a dicsfényt újra visszanyerő politikai lét.

Külön kérdés volna annak elemzése, hogy a civilizáció polgári alapon átfogó jellegű kritikája miért és mennyiben bontakozott ki önállóan a tulajdonképpeni politikai gazdaságtani kategóriák fejlődésétől, hogy tehát az „anatómia” beható elemzése és az anatómia effektusainak feltárása miért és hogyan különült el egy mástól. E különállás legevidensebb oka, hogy az anatómia kutatása a polgári formát megörökítette s így bizonyos antagonizmusait elleplezte, nem is szólva arról, hogy magának az elsődleges „katalogizálásnak” a feladata a kategóriák önállósított kezelését követelte. Az átfogó társadalomfilozófiai szemlélet, párosulva a más társadalmi formákba való belátással s az „egészek” globális megragadását célzó kísérletek így a politikai gazdaságtan határterületén és rajta kívül alakultak s az anatómiába való behatolást megkerülve mondták ki negatív ítéletét az immár, legalábbis egyes lényeges elemeit tekintve, történetileg-dialektikusan megragadott polgári társadalom felett. — Sismondi ebben a vonatkozásban a kevés kivétel közé tartozik; Hegel esetében pedig (mint már utaltunk erre) az anatómia egyes mozzanataihoz való kapcsolódás egyszerre volt ösztönzője és gátja a civilizáció átfogó kritikájának. — Ferguson nagyszabású koncepciója éppen arra vet fényt, hogy a más társadalmi formákba való belátás – így az ősközösségi forma általánosítása – hogyan párosul az össztársadalmi perspektívában való gondolkodással és a polgári forma hús-vér alakjának – itt az anatómiával való ellentétet fejezzük ki – negatív megítélésével. Ferguson pl. a „kereskedelmi államokról” szólva ragyogóan elemzi a társadalmi munkamegosztás hatásaként az antikvitás s általában a közösségi forma értelmében vett teljes ember felbomlását, a parcella-ember létmódjának kialakulását, a magánérdek kizárólagossá válását, a közösségi élet, a közszolgálat privatizálódását, a politikai szféra merő eszközzé züllesztését. A magánegzisztenciát egyenesen állatiként jellemzi: „Az egyén csak annyiban veszi számításba a közösséget, amennyiben hasznosíthatja személyes előrehaladása vagy haszna szempontjából; versenyben áll embertársaival; és a verseny, a félelem és a féltékenység, az irigység és a rosszindulat által ösztönözve az állam maximáit követi, melyek rendeltetése külön egzisztenciájának fenntartása és szeszélyeinek vagy kedvének kielégítése nemének rovására.” (Adam Ferguson: *An Essay on the History of Civil Society*. 1977. University Press Edinburgh, 1966. 238–239. o.) A parcella-ember az ember állatává, dologivá válásának létmódja: az ember úgy bánik a többiekkel, mint nyájával és földjével, mint hasznot hozó dolgokkal. Ferguson látja a társadalmi munkamegosztás ellent-

mondásos hatását: annak, hogy jobb cipőket és ruhákat csinálunk, az az ára, hogy az embercsoportok jóformán kasztokká elkülönült foglalkozások megtestesítőivé válnak; ahogyan már korábban elkülönült a „békés polgár” funkciója a fegyverforgatóétól és az államügyek intézőitől, s így maguk az állampolgári-politikai erények is feleslegessé, értelmetlenné válnak; a közösségi erények elsorvadnak az egyedülvalóvá vált célok, az egzisztencia fenntartása, a nyereség és a tulajdon biztosításának hatására. Ahogyan a köz minden – az egyén semmi hajdani maximája a visszájára fordult, úgy a jelzőket: nagy, nemes, magasrangú, többé nem az emberi tökéletességre alkalmazzák, hanem a tulajdonokként bírt tárgyakra. Ebben az átfogó összefüggésben minden, pl. az az önmagában ártalmatlan foglalkozás, amellyel a „felüllevők” kiüresedett életüket kitölteni próbálják, károsná válik, mert megszilárdítja a magán egzisztencia egyedülvalóságát.

Ferguson felismeri, hogy a „korrupció” oka nemcsak a kereskedelmi államban magában, hanem a politikai szférában is rejlik, hogy tehát a magán egzisztencia e sajátos létmódjának oka nem korlátozható az egyetlen, habár döntő jelentőségű gazdasági szférára. Azonban nála is ugyanazzal a szerkezettel találkozunk – végső fokon – mint Hegelnél. Miután ugyanis leleplezte a maga módján (a hegeli terminológiával élve), hogy az emberek mindaddig legyenek, amíg a „tej” a magánelsajátítás tárgya (tegyük hozzá: itt csak azok jöhetnek számításba, akiknek a „tej”-en való marakodásra egyáltalán lehetőségük nyílik, ugyanazok tehát, akik herékként a dolgozó méheket ölik meg a munka által – ahogyan Marx 1842-ben megfogalmazta), ismét csak úgy határozza meg az ember legfőbb törekvését, mint az emberiség javát, mint azzal a közüggyel való azonosulást, ami nélkül boldogság nem lehetséges. Ha tehát Ferguson mégiscsak azt szeretné, hogy kora polgársága tekintse csak eszköznek anyagi javait, s emelkedjen egy magasabb szférába, akkor ugyanaz a „köz”, amiről pedig már kimutatta, hogy a vagyonszerzés eszköze s így a magánégyének „kollektív magánalakja”, megszabadul profanizált lényegétől s illuzórikus ködvárként újra csak a magán egzisztencia polgári társadalmára főlé magasodik. Így azonban a visszájára fordult ismét a színére fordul, bizonyítva: a polgári elméleti tudatnak azt az általános vonását, hogy ha részlegesen fel is ismeri, nem tudja következetesen végiggondolni a tevékenység magánjellegének problematikáját. Maga az ifjú Marx is így kapta örökül a magánléttel, mint ellentétével terhelt társadalmat, mint politikai-közösséget.

Azonban már a *Kéziratokat* megelőzően végbement a szakítás a polgári-politikai lét kettősségének politikai, rousseau-i felfogásával. Marx megfordítja Rousseau képletét: mivel maga a magánlét a tulajdon erőktől való megfosztottság formája, ezért Rousseau imperatívusza: meg kell fosztani az embert tulajdon erőitől – a megváltoztatandókat megváltoztatva, de megvalósult. Ily módon az átfogó program: az elszabadult, megszervezetlen tulajdon erők alárendelése a közösségiség formájában elgondolt társadalomnak az ifjú Marx munkásságában is megelőzte az „anatómia” kutatásának megkezdését.

Így hát a „szellemi állatvilág”, a „korrupció” – s a legdöntőbb vonulatként, mint meglátjuk, „az emberek felfalatása a juhok által” –, tehát a visszájára fordult civilizáció átfogó szemlélete olyan gondolati egészt alkot, ami lényeges előfeltétele a politikai

gazdaságtan marxi bírálatának: e bírálattal egyesült a civilizáció kritikája a gazdasági szerkezet-kezdődő feltáráásával.

A fent jelzett és hasonló „egészek” kezdenek hatni tehát az ifjú marxi kritikában. A közgazdász azonban az „egész” kérdését – s ekkor is leszűkítve – csak *A filozófia nyomorúsága*-t tárgyalva szól, miután mértékül és kiindulópontul már gondolatlanul az atomizált termelés törvényét tette meg. Ha nem is tudja, de eleve a munkaidővel való utólagos mérés álláspontjára helyezkedik, tehát belülmarad a „szellemi állatvilágon”. Ám éppen az atomizált termelés bírálata során körvonalazták már az ifjú Engels és Marx „a munkát magán belül elosztó társulás” perspektíváját s éppen ezáltal kezdett fogalmi formát nyerni a társadalmi munka elosztásának átfogóbb kategóriája. Nem arról van szó, mintha a közgazdászok nem ismernék e problematikát a maga kategoriális szintjén, hiszen mihelyt az érett Marx már *expressis verbis* beszél róla, idézik és kommentálják. Más módon kifejezve: a közgazdászok figyelmét elkerüli, hogy az ifjú Marx kezdettől meglevő teoretikus nézőpontja – amely tehát eleve kizárta a közvetlen kapcsolódást ahhoz az elmélethez, amely a munkaidővel mért relatív értékből, Marx szemében immár az atomizált termelést dologi módon megjelenítő objektív kategóriából indult ki – fejlődik tovább és válik sokoldalúan megalapozottá ott, ahol Marx már kifejezetten szól róla, ott, ahol tehát a kezdetben még félig-meddig rejtett, de mindig is jelenlevő kritikai nézőpont világosan az elmélet felszínére kerül. Így jár el pl. Tuchscheerer: „Ellentétben Proudhonnal, aki az egyes individuumból indult ki, hogy eljusson a ’konstituált értékhez’, s ezt az értéket a közvetlen termelő munkaideje révén határozta meg, Marx ’A filozófia nyomorúsága’-ban a társadalom egészéből indul ki. Marx szerint egyetlen társadalom sem állhat fenn a társadalmi munka meghatározott szervezete és elosztása nélkül. Mindamellett az a mód, ahogyan a munkának ez a megszervezése és elosztása a társadalmon belül végbe megy, a termelési módtól függően különböző lehet. Míg a köztulajdonon alapuló termelési mód esetében ez a szabályozás tudatosan történik, a modern, vagyis a társadalmi munkamegosztáson, magántulajdonon és egyéni cserén alapuló társadalomban a munka elosztására semmi más szabály, semmi más tekintély nincsen, mint a szabad konkurrencia.” (Tuchscheerer, i. m., 240. o.)

Az ifjú Marx azonban nemcsak Proudhonnal, hanem Ricardóval szemben is a társadalom egészéből indult ki, így kezdi el megfejteti a ricardói főmű „logikai atomizmusát”, s ennek közvetítésével a polgári társadalom valóságos (sajátos) atomizmusának rejtélyét. Engels és Marx tehát politikai gazdasági tanulmányaik megkezdésének első pillanatában a társadalmi munka elosztása egy különös módjaként fogták fel az elosztás Ricardo által általánosnak tartott módját. Tuchscheerer fenti megállapítása tehát önmagában, elvontan-elszigetelve nézve igaz, „csak” az a benne rejlő – itt implicit, másutt explicit – gondolat a hibás és tévútra vezető, hogy Marx ezt az egészéből való kiindulást csak *A filozófia nyomorúságának* fokán és csak Proudhonnal szemben érvényesíti. Pedig éppen az a tény, hogy Marx nem az előállításhoz szükséges munka relatív mennyiségét hordozó termékekből indult ki, igazolja azt az álláspontunkat, hogy az ifjú Marx célja már a *Kéziratokban* is egy specifikus társadalmi egész, szélesebb értelemben a munkaeszköz és a társadalmi munka elosztásának általános és különös törvényei megragadása volt.

Mi több: nemcsak egy társadalomegész mégoly elvont megragadása volt Marx és Engels kiindulópontja, mert az adott egészen belül nem is vonhatták volna kétségbe a ráfordítás érték kifejezésének társadalmilag természetadta módját. Csak a társadalomegészek globális

átfogása degradálhatta elméletileg a különösség fokára a ráfordítás érték kifejezését. Az ifjú Marx már jelzi a naturális forma, az egyszerű és a tőkés árutermelés ráfordításmódjait; hol rejtve, hol nyíltan, de mindig a közösséggel konfrontálva. Ha a közgazdász a kezdetek értelmezéséből fogva érvényesítené azt a marxista álláspontot, hogy a csereérték csak egy meghatározott társadalmi mód arra, hogy a termékekre fordított munkát kifejezzék, akkor – annyi minden más mellett – ez a felismerés is megszüntetné annak elméleti jogosultságát, hogy az egy kifejezési mód mennyiségi meghatározottságához való pozitív viszonyt emelje kánonjogra. Ám mégis ezt teszi, holott a gazdasági formát mintegy dologilag, naturálisan hordozó termékekből való kiindulás – azokból a termékekből, amelyeknek nemcsak kiterjedésük, súlyuk, hanem áruk is van, amelyek meghatározott arányokban cserélődnek, amely arányokat megszabó törvény egyszerre bennük s rajtuk kívül hat – e forma felbomlását egy magasabbrendű alakzat jegyében megítélő absztrakcióhoz viszonyítva több mint mellékutca: zsákutca.

Tuchscheererhez hasonlóan jár el Ernest Mandel is: az idővel való gazdálkodás Marx által feltárt általános törvényéről – s vele a perspektíváról: az egyének mindenoldalú fejlődéséből – csak a *Grundriss*-et elemezve szól.<sup>24</sup>

Természetes, hogy minket itt sem egyszerűen egy nagy jelentőségű elméleti felfedezés megszületése posztdataálásának korrekciója foglalkoztat. Jóval inkább arról van szó, hogy a közgazdászok nem ismerik fel az ifjú Marx absztrakciós módszerét, s hogy így az ifjú Marx pozícióját az általa már *különösként* felismert és ezáltal már a legátfogóbb síkon meghaladott időelosztás keretébe szorítják vissza. Amikor tehát a közgazdászok az ifjú Marxot értelmezve szem elől tévesztik, hogy a munkának a munkaidővel való utólagos mérése csak a lesete az idővel való gazdálkodás általános törvényének, akkor ebben a vonatkozásban is dezintegrálják a marxista életművet, miközben az idővel való gazdálkodás egy különös formája jogosulatlan általánosságra tesz szert. Persze, ezt a jogosulatlan általánosságot a munkaidővel való utólagos mérés csak oly módon nyeri – és nyerheti el –, hogy zárójelbe kerül annak a munkának a sajátos jellege, amely csak különös alakja a munka általánosan vett társadalmi jellegének. Röviden – s a későbbiek előlegezve – Marx későbbi terminusával szólva, a közvetett társadalmi munka feltételei közepette végbe menő sajátos időelosztás törvénye válik a marxista igényű politikai gazdaságtan alfájává és omegájává.

Ez más, közismertebb módon úgy is kifejezhető, hogy Marx gazdaságelméletének kiindulópontja és alapja a munkaérték-elmélet, s e tétel axiómává vált. Mit mond ki azonban ez a tétel, habár reflektálatlanul? Azt, hogy Marx gazdaságelméletének alapja és kiindulópontja a közvetett társadalmi munka. Más kérdés azonban az, hogy Marx politikai gazdaságtani munkásságának centrumában e munka elemzése állt és ismét más kérdés az, hogy maga a közvetett társadalmi munka kategóriája egyáltalán nem is jöhetett volna létre annak az objektív kategóriának – a közvetlen társadalmi munkának – a felfedezése nélkül, amellyel ez előbbi, mint ellentétével terhes, s amelyek csak válfajai a munka mindig is létező társadalmi jellegének. E társadalmi jelleg hol megköveteli a munka érték kifejezését, hol nem, s e jelleg éppen így, ebben a meghatározottságában, mint az érték kifejezést hol implikáló, hol kizáró, nyilván az általánosságnak magasabb fokán áll, mint egyik válfaja, mint a közvetett társadalmi munka s ennek törvényei.

<sup>24</sup> Ernest Mandel: *La formation* . . . 103. o.

Jeleztük már az elégtelen kategóriaelemzésből fakadó verbalizmusnak, a könnyebb ellenállás még scientikusan sem kielégítő vonalának veszélyeit. Az az eljárás, amely a fogalmi egység felismerésének hiányában széjjelejt a lényegi-közöst a nyelvi kifejezések sokféleségében, talán sehol sem lép úgy az előtérbe, mint éppen itt. A közgazdász nem hozza fogalmi egységbe „a magántulajdon szubjektív lényege”-ként jellemzett munkát, „a maga számára való termelést”, a „káros és vészterhes munkát”, a „kereseti munkát”, a „maga semmijét termelő munkát”, a „közvetett társadalmi munkát”, „az elidegenedés révén általánosuló magánmunkát”, „az idegen tulajdont termelő munkát” s (a nem anyagi értelemben felfogott) „termelő munkát”. Mindezeknek a munkafajtáknak egységpontja azonban abban rejlik, hogy – amint ez a *Kéziratokból* is egyértelműen kitűnik, amint ezt az érett marxi mű kifejti – meghatározásukat nem az anyagi tartalomból, hanem a társadalmi-termelési viszonyok egy sajátos alakjából veszik. Minden differenciálás és specifikálás ennek az egységnek tudatosítását, rekonstruálását előfeltételezi s benne természetesen az elidegenült munka ellenstruktúrájának ábrázolását a közösségi életnyilvánítás, a közvetlen társadalmi munka formájában, amely gyökeresen más típusú viszonyokból veszi meghatározását. Annak a cezúrának, amelyet a közgazdászok a munkaérték-elméleten inneni, illetve már túli marxi mű közt vonnak, legközvetlenebb oka, hogy nem tisztázták a munkának ezt a termelési viszonyokból eredő meghatározottságát. Ha tisztázták volna, akkor nem teheték volna Marx politikai gazdaságtanának kiindulópontjává, sarkkövévé – ha nem is ilyenként – a közvetett társadalmi munka elméletét, hanem az anyagi tartalom és a gazdasági forma dimenzióinak felfedezését. Ennek hiányában azonban – tendenciáját tekintve, hol nyíltan, hol rejtve – a polgári klasszikusok által ábrázolt munka az emberi munkává transzformálódik.

## RÉSUMÉ

**Mária Makai:** Zur Kritik der ökonomischen Zäsurentheorie II.

Die Studie entwickelt einen Standpunkt gegen die Ökonomen, deren Meinung nach Marxens Lehre der von Ricardo analog aufzufassen sei. Ganz im Gegenteil: die Marxsche–Engelssche Kritik der politischen Ökonomie hatte die Überschreitung des ganzen ricardischen „theoretischen Raums” als ihren Anfang. Den Ausgangspunkt dieser Kritik bildete nicht die Übernahme der Wertbestimmung von Ricardo, sondern die Skizze der gemeinschaftlichen Formbestimmtheit der Produktionskosten. Gegenüberstehend der auf ihren Füßen gestellte Produktenwelt, die die Produktionskosten als ihre immanente Eigenschaft trägt, umrisst Marx die gemeinschaftliche

Zeitverteilung der *communauté*, – das heisst die Menschheit auf ihren Füßen gestellt. Als Festpunkt dieser Zeitverteilung dient die Zeit für die allseitige Ausbildung der Individuen, und die Produktenwelt hat nicht mehr nur *post festum* zur Geltung kommendes, sich in dem geronnenen Arbeitsquantum auflösendes inneres Wert. Die von den Klassikern der Politökonomie erfasste Gestalt der Produktionskosten bewährt sich solcherweise als besondere Manifestation der umfassenden These: jede Sache selbst ist ein anderes als sie selbst. Marx liess von Anfang bis Ende das Programm der Einheit von Naturalismus-Humanismus zur Geltung kommen, das selbst nur unter den Vorbedingungen der gemeinschaftlichen Form sich realisieren kann.

## A KETTŐS VISSZATÜKRÖZÉS A DESIGNBAN

LISSÁK GYÖRGY

A kettős visszatükrözés kategóriáját Lukács György ismerte fel, s tárgyalta részletesen az *Az esztétikum sajátosságai* c. művében, ahol e kategóriával a zenét, építőművészetet, az iparművészetet, a kert-, valamint a film-művészetet jellemezte.

Bármennyire is különbözöek ezek egymástól, közös sajátosságuk, hogy egynemű közegük a valóság sokféle tükrözését egyesíti. (A zene a dolgok érzelmi tükröképének tükröképe, az építészet dezanropomorf és antropomorf, technika, tudomány és megjelenítés egysége; a kert hasonlóképp, a film pedig a közvetlen natura fényképeiből formál új, összefüggő művészi egynemű közeget.)

Lukács György még nem foglalkozhatott a designnal az *Az esztétikum sajátosságai* c. művében, de elegendő támpontot nyújtott, s a design ma már szintén elegendő tárgyi bizonyítékkal szolgált ahhoz, hogy megállapíthassuk: *a kettős visszatükrözés esztétikai kategóriája jellemzi a designt is.*

Köztudott tény, hogy az ipari formatervezés minőségi változást hoz létre az ipari termékekben. Arról, hogy ez az új minőség voltaképpen milyen és hogyan keletkezik, kevesebb szó esik. Mindennapi életünkben erre nincs is szükség, számunkra önmagukban is meggyőzőek a jól használható, kellemes formájú tárgyak. A design tevékenység eredményei mögött (mint más esetekben is) elmarad azok elméleti megragadása, a design esztétikai specifikálása.

Az ipari formatervezés feladata a művészi színvonalú környezetalakítás, az embert szolgáló használati tárgyak, illetve azok együtteseinek, rendszereinek formatervezése. A design így kiterjedhet a környezetalakítás mindazon területére, mely az iparral kapcsolatban van (pl. információs rendszerek tervezése a közlekedés számára). Elsősorban azonban az ipari formatervezés mint alkotó tevékenység az ipar által előállított termékek formai tulajdonságainak meghatározását tűzi ki célul. Ezek a formai sajátosságok nem tekinthetők csupán külső jellegzetességeknek.

A design *kiemeli* a mozgás fő csomópontjait, a strukturális és funkcionális kapcsolatokat, s ezáltal meghaladja a mérnöki dezanropomorf formálást.

Tudjuk, minden ember alkotta humanizált tárgy teleologikusan formált. *A formatervezett tárgyakban ez a humanizálás azonban kétszeres.* A design ebben a vonatkozásban joggal hasonlítható az építőművészethez. (L. Bizám Lenke cikkét, *Világosság* 1980/5, 319–321. o.)

Lukács György részletesen lefesti és meggyőzően bizonyítja, hogy az építőművészetben az alkotótevékenység elsődlegesen dezanropomorf. „A visszatükrözés első formái az építészetben dezanropomorfizáló jellegűek, mégpedig nemcsak elméleti, hanem technoló-

giai orientációjuk is úgy, hogy egy reális, gyakorlatilag használható alkotás tervezete következik belőlük.” (Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*. II. 399. o.)

A második visszatükrözésben az építőművész az ember számára vizuálisan idézi fel a teljesítmény emberi nagyságát, a megzabolázott tér ember számára valóságát. A visszatükrözés e két oldalának szétválasztása természetesen csak elméletben lehetséges, a valódi építőművészetben e két oldal hasznos és szép együttest alkot. A fogalmi elválasztás mégis indokolt, mert a második visszatükrözés alakítja a tárgyat vizuálisan *felidézővé*, itt történik az *ugrás* a tervező tevékenységének művészivé válásához. Lukács György szerint egy épület akkor válik esztétikaivá, ha belső viszonylatainak, szerkezeti elemeinek érzékelése felidézésbe csap át, vagyis ha az arányok vizuálisan megvalósult rendszere képes arra, hogy az épület rejtett szerkezetét közvetlenül felfogható jelleggé tegye számunkra.

Vizsgáljuk meg a kettős visszatükrözés elméletét a designra vonatkoztatva. A formatervezés során a formaadást megelőzi a technikai-szakmai kutatás, a rendszerek hasznossági szempontból való felállítása. E tevékenység dezanropomorf, ma már legtöbb esetben tudományos szintű kutatás, mint pl. az ergonómiai felmérések.

Hasonlóan, mint a mérnöki tervezésnél, hol a pusztán önmagában vett technológiai szükségyszerűség az uralkodó. Az első visszatükrözés célja és eredménye a funkcionális, gyakorlati hasznosság. A tervezés ebben a stádiumban nem művészi tevékenység, sőt minél tudományosabb alapokon nyugszik, annál eredményesebb.

A designban a második visszatükrözés az eredetileg dezanropomorf konstrukció „átfordítását” jelenti az emberi vizualitásba. Ezek szerint a technológiai, illetve esztétikai konstrukció sorrendje is meghatározott.

Gyakorló formatervező lévén tudom, hogy az itt leírtak leegyszerűsítik az alkotás folyamatát, – ugyanis a technikai-műszaki kutatás, rendszerek felállítása stb. már eleve a művészi formaadásra is irányul. Pl. egy nagy sebességgel haladó villanymozdony (British Rail’s, high speed train) orrkiképzését számítógép használatával alakították ki, de ugyanakkor a tervezők, megtartva az ideálisan célszerű – dezanropomorf – formát, azt a felhasználóra is vonatkoztatták, s átéltetővé tették számára azt, ami objektíven törvényszerű, célszerű.

A designerek a formálás során kiemelték a mozgás fő csomópontjait, így az optimális légellenállású formát tudatunk a gyors haladással asszociálja, s élményszerűen megjelenik az ember természet feletti uralma, ahogy azokat számára való erőkké alakítja.

Az alkotás folyamatában a második visszatükrözés az elsőtől élesen nem különíthető el, – mindazonáltal a második visszatükrözés mégis kimutatható a design tárgyaiban. Az első visszatükrözés praktikumának a második visszatükrözés esztétikumának kölcsönhatása a tervezési gyakorlatban teljesen nyilvánvaló.

A formatervezés nem utólagos szűrés, a tervező a kezdet kezdetétől részt vesz egy termék kialakításában. Természetesen a tervezés dezanropomorf oldala inkább mérnöki munka (a formatervező nem konstruál például integrált áramköröket). De a konstrukció megalkotásakor – optimális együttműködés esetén – a fejlesztő mérnök figyelembe veszi a designer szempontjait, sőt nem egy esetben a konstrukciót is tervezheti a formatervező, ha műszakilag kellően felkészült.

A designer a felhasználóra vonatkoztatva emeli ki vizuálisan a szerkezeti elemeket. Az ilyen kiemelés alakítja a tárgyat vizuálisan felidézővé, – *a design a technikailag célszerűt az ember számára könnyen áttekinthetővé és kényelmesen kezelhetővé formatervezett*

*tárgy.* Az ipari formatervezés által létrejött szépség így közvetlenül együtt jelenik meg a haszonnal.

Az esztétikum forrása itt tehát az a minőségi ugrás, mely a hasznostól a kellemeshez vezet, mindez a második visszatükrözés eredményeképp jön létre.

Nem foglalkozhatunk itt a formatervezés gyakorlatával, de ki kell emelni azt a tényt, hogy a gyakorlati formatervezői munka ugyanazon elvont visszatükrözési formákat használja, mint az egyéb művészeti ágak.

Ilyen elvont visszatükrözési formák: a ritmus, arányosság, szimmetria, aszimmetria. Legtisztábban az ornamentális művészetekben találhatók ilyen elemek, de minden műfajban, kompozícióban kimutathatóak mint rendező elvek.

A designban ezen elvont formáló elvek révén a használhatóság lényegi jegyei elkülönítve emelkednek ki a tárgy többi, elrejtett technikai, szerkezeti elemei közül (második visszatükrözés). A szemlélő és használó számára így érzékelhetővé válnak, s még a tapintás (kézhez simulás) szempontjából is a kellemesség érzetét keltik.

Az elvont visszatükrözési formák „receptszerű” használata nem lehet eredményes a designban sem. Hiába próbálna bárki pl. az arany metszés szabálya szerint felépíteni egy műszert, abból design nem lesz, mivel az elvont visszatükrözési formák használata nem öncélú, *hanem mindig a konkrét termék által meghatározott tartalomnak alávetett.* Az elvont tükrözési formák alkalmazása a praktikusság, a számunkra valóság átélését nyújtva kelti fel bennünk a kellemesség érzetét. *A kellemesség a design minőségi kritériuma.*

Az esztétikában a kellemesség kategóriáját Lukács György határozta meg a legsokoldalúbban:

„Kellemesség érzéséről akkor beszélünk, ha az ember képes arra, hogy a tárgyak vagy tárgycsoportok viszonyában önmagát – jelenlegi állapotát közvetlenül vagy közvetve helyeselve . . . A kellemestől a hasznosig rendszerint nem vezet járható út, annál fontosabbak és termékenyebbek azok a kölcsönös vonatkozások, melyek a hasznosból indulnak ki, s a kellemes élményét idézik elő.” (*Az esztétikum sajátossága*. II. 940. o.)

A kellemesség tehát igen tág kategória, – a különféle kellemesség érzetekben egy valami azonban mindig közös, az, hogy a szubjektumhoz tapadnak, az emberi egyén közvetlen „itt és most”-jához kapcsolódnak.

A kellemesség központi szerepe a designban sajátos következményeket von maga után. A design alkotója nem emeli a felhasználó egyént közvetlen partikularitása fölé, hanem arra készíti, hogy abban – noha dolgozik, vagy viszonylagos kényszerhelyzetben van (kórház) – mégis jól érezze magát. *Így a design nem hat sohasem katartikusan*, nem az emberiséghez tartozás élményét tárgyiasítja.

A design „csak” olyan mozgás csomópontokat hangsúlyoz, amelyek a tárgy közvetlen használati értékét tudatosítják jólesően. A design tehát nem alkot világot.

(A „világszerűség” szintén Lukács György meghatározása, amely azonban nem hierarchikus érték kategória, illetően felfogása sok félreértést okoz. Az ábrázoló művészet világot teremtő képessége közismert, az esztétikum területe azonban nem szűkíthető le a csak világot alkotni tudó művészetekre, irodalomra, képzőművészetre, zenére stb., – mert kizárnánk olyan jelenségeket, melyek a művészet elvont rendező elvei alapján épülnek fel, számunkra kellemesen hatnak, s életünket gazdagítják. Egész környezetesztétikánk – beleértve a designt is – kívül esnék a művészet világán, ha értékhierarchiaszerűen állítjuk szembe a világszerűt a nem világszerűvel.)

Lényegi specifikum a designban az is, hogy a termék célját – konkrét rendező elvét – az határozza meg, miként használja a terméket az egyén közvetlen szükségleteihez mérten.

A kellemesség épp ebben áll, s így érthető meg a fontossága. A kellemes használati tárgy örömeztetet kelt, s ez az örömeztetés erősíti az embert. Így ezen a sajátos „kerülő úton” realizálódik a design humánus jellege.

Az első dezanropomorfizáló tükrözés a designban tehát a használhatóságot eredményezi, míg ezzel kölcsönhatásban a második antropomorfizáló visszatükrözés a kellemesség, humánus hasznosság és az esztétikum forrása használati tárgyainkban.

A használati és vizuális kellemesség vonzóvá teszi a tárgyakat, – ezért válhat a manipuláció eszközévé is a design.

A „valóság csele” azonban úgy érvényesül, hogy bár a design a profitszerzést szolgálja, ha a munkás a tökésszűzomben a kellemesség érzete révén többet termel, azért mégis a munkás emberi erőit növeli lényegesen a formatervezett gép és környezet. Hasznosság és kellemesség maradéktalan egysége csakis a szocializmusban valósulhat meg – elvileg.

Ilyenformán a formatervezőknek mindenképpen kötelessége felmérni, milyen további következményekkel jár a munkája. Annál is inkább, mivel a tervek megvalósításával társadalmi erőforrásokat használ fel és sem a munkaerőt, sem a felhasznált anyagokat, sem szellemi energiát nem célszerű olyan eszközökre fordítani, melyek nem valódi szükségletet elégítenek ki.

## SUMMARY

### *Georg Lissák: Design: As Twofold Mirror*

This is an experiment to define the aesthetics of designing. The author endeavours to specify this art- from as a peculiar mode of human objectivisation. The paper tries to profit from Georg Lukács' notion of "DOUBLE-MIRRORING", applied to special fields of art, which perform "The reflection of another reflection."

It tries to prove that this assumption can be validly used in regard of designing. The designer, similar to the architect, emphasizes the focal points of an artifact. Doing this he not only helps to make understand the structure and function of a machine or same other instrument but it also evokes an experience which is pleasant.

### „LENIN MINT POLITIKAI GONDOLKODÓ”

A nemzetközi Politikatudományi Társaság  
XI. világkongresszusának üléséről

SELMECZI JÓZSEF

Ilyen címen tartotta meg referátumát F. V. Konsztantinov akadémikus Moszkvában, amelyhez a harvardi egyetem professzorától<sup>1</sup> a szocialista országok reprezentánsaiig a politikatudományi világkongresszus alighanem legszélesebb körű vitája kapcsolódott. Ez természetes, mivel Lenin nemcsak kiemelkedő filozófus és közgazdász volt, de a marxista forradalmi elmélet továbbfejlesztője és a győztes szocialista forradalom gyakorlati vezetője is.

Marx már az új világnézet keletkezésének periódusában, miközben támogatta Feuerbach filozófiai materializmusát, az idealizmus és a vallás kritikáját, egyszersmind szeméretet, hogy túl kevés figyelmet szentel a politikának. „Feuerbach aforizmaival csak abban a pontban nem értek egyet – írta Marx 1843. március 13-án Rugéhoz –, hogy túl sokat utal a természetre és túl keveset a politikára. Pedig ez az egyetlen szövetség, amely által a mostani filozófia igazsággá válhat.”<sup>2</sup> Ami pedig Lenint illeti, az új típusú párt létrejöttének előestéjén így fogalmazta át Arkhimédész szavait: „Adjatok forradalmi pártot és mi kiforgatjuk sarkaiból Oroszországot!” Szimbolikus az is, hogy Lenin egyik első politikaelméleti munkájának címe: *Mi a teendő?* Ez a kérdésfeltevés ugyanis nagyon plasztikusan fejezi ki a leninizmus szellemét, annak átalakító erejét.

#### I. A POLITIKAI FORMÁK SZUBORDINÁLÁSÁRÓL

F. V. Konsztantinov bevezető referátumában természetesen nem merítette ki a témát (megjelent a *Béke és Szocializmus* 1979/12. számában), s a felszólalások felvetettek néhány további rendkívül fontos problémát. Mielőtt ez utóbbiak ismertetésére rátérnék, szeretném felhívni a figyelmet Leninnek egy olyan gondolatára, amely a bennünket – beleértve a tudományos szocializmus egyetemi oktatását – talán legjobban foglalkoztató politikai felépítmény strukturáltságára vonatkozik.

A forradalmi társadalomátalakító tevékenység kimenetele elválaszthatatlan a munkásosztály és szövetségei harci szervezeteinek és formáinak kialakításától, állandó fejlesztésétől. A marxizmus nem a szemlélődés, hanem a cselekvés elméleti vezérfonala s így természetesen nem téveszti szem elől, hogy a történelem nyújtotta objektív lehetőségeket

<sup>1</sup> *Lenin as political theorist: Lesson from Hegel* (Hong-Myong Kim, Ph. D. Harvard University, Member of the delegation of the USA.)

<sup>2</sup> Marx és Engels Művei 27, Kossuth, Budapest 1971, 392. o.

csak e szervezetek és formák (a párt- és szakszervezet, a parlamenti harc és a fegyveres felkelés stb.) felhasználásával lehet realizálni. A történelmi fejlődés minden szakaszában Lenin lankadatlanul tanulmányozta e módszereket és szervezeteket, azok keletkezésének, előtérbe kerülésüknek vagy háttérbe szorulásuknak okait és következményeit.

E problémák tanulmányozása során levont legfőbb elvi következtetésekben Lenin két alapvető követelményt hangsúlyoz a harci formákkal összefüggésben. „*Először*: a marxizmus abban különbözik a szocializmus valamennyi primitív formájától, hogy a mozgalmat nem köti egyetlen meghatározott formához. Elismeri a harc legkülönbözőbb formáit s nem 'kiagyalja' őket, hanem csak általánosítja, szervezi, tudatossá teszi a forradalmi osztályok harcának azokat a formáit, amelyek a mozgalmak folyamán maguktól jönnek létre. A marxizmus feltétlenül ellenez minden elvont formulát, minden doktrinér receptet, s megköveteli, hogy figyelemmel kísérjük a kibontakozó tömegharcot, amely a mozgalom fejlődésével, a tömegek tudatosságának erősödésével a védelemnek és a támadásnak egyre újabb és egyre változatosabb módszereit teremti meg.”<sup>3</sup>

Lenin ugyanakkor nemcsak az idealista, spekulatív álláspontot és módszert veti el, de a dialektikátlan és történelmietlen megközelítést is. Így hangsúlyozza, *másodszor*, hogy „a marxizmus feltétlenül megköveteli, hogy történelmi szemszögből vizsgáljuk a harci formák kérdését. Aki ezt a kérdést a konkrét történelmi helyzettől elszakítva veti fel, az nincsen tisztában a dialektikus materializmus ábécéjével. A gazdasági fejlődés különböző szakaszaiban, a különböző politikai, nemzeti-kulturális, szociális stb. körülményektől függően különböző harci formák kerülnek előtérbe, válnak a harc fő formáivá, s ezzel kapcsolatban a harc másodrendű, mellékes formái is módosulnak. Aki egy bizonyos harci eszköz alkalmazhatóságának kérdésére igennel vagy nemmel próbál válaszolni anélkül, hogy részletesen megvizsgálná az adott mozgalom konkrét helyzetét, a mozgalom adott fejlődési fokát, az teljesen letér a marxizmus talajáról.”<sup>4</sup>

Az osztálytársadalmak mintegy hatezeresztendő története során kirajzolódtak az állami-politikai tevékenység bizonyos általános vonásai és formái, amelyek a politikatudomány érdeklődésének a középpontjában állnak. Leninnek átfogó és a konkrét történetiség fontosságát hangsúlyozó elméleti-módszertani iránymutatása lehetővé teszi – véleményünk szerint – a politikai felépítmény viszonylag állandó elemei vagy oldalai szubordinálását. (Ezen most nemcsak az elnyomott osztályok szervezetei stb. alárendelt helyzetét értjük, de általában a politikai formák osztályozását meghatározott és egységes kritériumok alapján.)

A tartalom–forma páros filozófiai kategóriája nemcsak a gazdaság és a politika egymáshoz való viszonyában érvényes, hanem magán a politika területén belül is. Lukács György 1947-ben ez utóbbi összefüggésben a tartalom elsődlegességét hangsúlyozta, utalva egyszersmind a forma jelentőségére is. A kapitalizmusból a kommunizmusba átmenő társadalom politikai életének egyik legfőbb tartalmi kérdése a politikai-állami tevékenység tárgyi-anyagi feltételeinek és eszközeinek (fegyvereknek, nyomdákknak, rádióknak, televízióknak stb.) a birtoklása a munkásosztály és a szövetséges osztályok részéről. Formáinak pedig politikai területen azokat az eljárásokat és alakulatokat tarthatjuk,

<sup>3</sup> Lenin Összes Művei 14, Kossuth, Budapest 1967, 1. o.

<sup>4</sup> Uo. 2. o.

amelyekben testet ölt ezen eszközök elsajátítására és működtetésére irányuló politikai tevékenység.

Ha a társadalom politikai élete az alapra ráépülő és vele kölcsönhatásban álló felépítmény területén az osztályoknak történelmileg átmeneti társadalmi viszonya, akkor ennek legfőbb ismertetőjegye, hogy melyik társadalmi csoportnak a kezében vannak a politikai-állami tevékenység leghatékonyabb eszközei, vagyis a fegyverek, az állami-jogi tevékenység egyéb anyagi-tárgyi feltételei, valamint a politikai elméleti-propaganda tevékenység tárgyi-anyagi eszközei.

Más a fegyverek súlya, mint a szónak a hatalma — ez utóbbiról egyébként úgynevezett pragmatikai-gnoszeológiai traktátust írt a német marxista Georg Klaus —, s ez az igazság azért is figyelemre méltó, mert talán éppen ez a különbség szolgálhatna legjobb alapul a politikai tevékenység szervezeti és formái felosztásához és szubordinálásához. Még ha legáltalánosabb klasszifikációs elvnek el is fogadhatjuk ugyan a legális és illegális munkára osztást (vagy pl. az állami és társadalmi szervekre tagolást), de a konkrétabb csoportosítást aszerint kell elvégezni, hogy milyen „súly”, „ereje” van az adott jellegű politikai tevékenységnek az állami-politikai felépítmény egészen belül. Csak az objektív módszert tarthatjuk valóban tudományosnak s hol máshol, ha éppen nem itt, a tudományos szocializmus megközelítésénél szükséges ilyen felfogás. Alulról felfelé haladva a politikai felépítményben kiemelhetünk három réteget, emeletet:

1. az államvédelmi-rendészeti-katonai tevékenység formáit és szervezeteit;
2. a törvényhozói, végrehajtói, bírói tevékenység intézményeit és formáit;
3. az elméleti-ideológiai és nevelő tevékenység módjait és szervezeteit.

A politikai munka egyetemességének és színvonalának kritériumait alkalmazva természetesen a kommunista párt a munkásosztály és a dolgozó osztályok legmagasabbrendű szervezeti formája. Ezúttal azonban más kritériumot vettünk,<sup>5</sup> amely nem egyezik pl. Montesquieu megközelítésével sem, aki a hatalom vizsgálatának arisztotelészi fő mennyiségi kritériumát (egy, néhány, vagy minden ember uralkodik-e? s ennek alapján monarchia, oligarchia vagy demokrácia politikai rendszereiről beszélhetünk) egy speciális formai kérdésfeltevéssel egészítette ki (hogyan, milyen formában történik ez az uralkodás? s így válnak el pl. az abszolút monarchia és az alkotmányos monarchia rendszerei). A marxizmus-leninizmus újítása a politikai rendszerek tanulmányozásakor a tartalmi és minőségi kritériumok hangsúlyozása, s mindkettő összefügg a társadalmi struktúrában a gazdasági, termelési viszonyok determináló és a modern proletariátus világtörténelmi szerepének a felismerésével.

A fentebb alkalmazott megközelítés természetesen ez utóbbi felismerésekből indul ki, de csak a politológiai aspektuson belül megmaradva teszi mérlegre a politikai formákat, és „súlyuk”, „erejük” kritériumát szem előtt tartva szubordinálja azokat. Mármost ami a politikai formák klasszifikálását illeti, Montesquieu elsősorban az angliai polgári forradalom eredményezte politikai rendszert vizsgálta: az állami-politikai tevékenység törvényhozói, végrehajtói és bírói oldalát különválasztó megoldást teoretikus-logikai érvekkel indokolja (egy ilyen felosztás e funkciókat az állami-politikai munka egészen belül kétségtelenül jól tagolja s ebben az értelemben ez a klasszifikálás természetesen logikainak, sőt logikusnak minősíthető). Valójában persze e szétválás igazi magyarázatát

<sup>5</sup> *Tűjékoztató*, 1966/5, 143–148. o.

történeti okokban találhatjuk meg: a polgárságnak Angliában a kompromisszummal végződő polgári forradalomban meg kellett osztania az említett állami funkciókat a volt uralkodó osztállyal és nem volt képes az állami-politikai élet valamennyi oldalát birtokba venni.

Nem tagadható a politológiai aspektusnak elnevezett megközelítésünk összefüggése bizonyos történelmi okokkal: a modern proletariátusnak azzal a történetileg egyedülálló természetével, hogy csak úgy szabadíthatja fel önmagát, ha általában megszüntet minden kizsákmányolást és elnyomást. Így az ennek az osztálynak az álláspontját képviselő marxizmus–leninizmus olyannak tekintheti az állami-politikai tevékenységet, amilyen az valójában: történelmileg szükséges, de átmeneti eszköznek. Más szóval: mi nem azonosítjuk általában a társadalom gazdasági és kulturális életének a vezetését az állami-politikai tevékenységgel. Társadalomvezetés ugyanis akkor is lesz, amikor állami-politikai tevékenység – vagyis a kizsákmányolást, illetve annak felszámolását elősegítő rendszeres erőszak – nem lesz. Az állami-politikai tevékenység ilyen történeti keretének a megállapításával egyáltalán nem akarjuk lebecsülni óriási szerepét mind a kizsákmányolás, mind pedig annak felszámolása folyamatában, de lényege megértéséhez – hogy ti. történetileg átmeneti és csak viszonylag önálló területe a társadalmi struktúrának, amely nem állít elő sem anyagi, sem kulturális javakat – szerettük volna kiemelni és hangsúlyozni az előbbieket.

## II. A SZOCIALISTA ÁLLAMRÓL

A jelenlegi világhelyzetben, amikor a szocialista országok közösségében a fejlett szocializmus és a kommunizmus építése folyik, más országokban pedig egyre növekvő politikai erőt jelent a munkásosztály és a kommunista párt, érthetően különös figyelem fordul az állam problémája felé. E témakörben N. P. Farberov professzor méltatta Marxnak az államról szóló tanítását, elemezte a proletárdiktatúra eddig létrejött államainak a demokratizmusát, a munkásosztálynak valamennyi dolgozóval és elsősorban a parasztsággal kiépített szövetségét.

Aktuális az a lenini gondolat, hogy az alapvető és leglényegesebb vonások egységét nem szünteti meg, ha a konkrét részleteket, helyi sajátosságokat a maguk sokféleségében vizsgáljuk és ezeknek megfelelően közelítünk megoldásukhoz. „A jelenlegi viszonyok között aktuális Lenin útmutatása, hogy a proletárdiktatúra állami formáinak a tökéletesítését – írja N. P. Farberov – az államépítés nemzetközi tapasztalatainak alapján szükséges elvégezni. Napjainkban a szocialista közösség országai, amelyeket a társadalmi-gazdasági rendszer azonossága, az érdekek, a világnézet és a célok egysége, a béke, a demokrácia és a szocializmus ügye iránti elkötelezettségük fűz egybe – százmilliók életének átforgatásában gazdag tapasztalatokra tettek szert, így sok sajátosat és újat alkottak a társadalom politikai és gazdasági szervezése formáinak területén. Mindez a tapasztalat a nemzetközi forradalmi mozgalom gazdag kincsestárát alkotja.” A szovjet demokrácia jellemző vonása, hogy mind fontosabbá válik a dolgozók bevonása a társadalom ügyeinek intézésébe a szovjetek dolgozó küldöttei, társadalmi tömegszervezetek, a népi ellenőrzés rendszerének fejlesztése útján. A szovjet demokrácia fejlesztésének másik iránya a szocialista államiság tökéletesítése, amely a társadalmi élet valamennyi szférájában a jogi megalapozás

továbbfejlesztését célozza (többek között a képviseleti szervek tevékenységében). A szovjet demokrácia fejlesztésének harmadik iránya és egyszersmind feltétele — egyre javuló anyagi és kulturális körülményeket biztosítani a személyiség szabad fejlődéséhez.

### III. A SZEMÉLYISÉG SZABADSÁGÁRÓL

A személyiség képességeinek szabad kibontakoztatása a szovjet rendszerben így reális alapokon nyugszik. Ezt rögzíti a Szovjetunió Alkotmánya, amely 20. paragrafusában Marx és Engels szavaival fogalmazza meg, hogy e rendszerben „minden egyes ember szabad fejlődése az összesség szabad fejlődésének feltétele”.<sup>6</sup> G. Kosztava, a Szovjetunió Filozófiai Társaságának tudományos titkára referátumában a személyiség szabadságának problémáival foglalkozva megállapította, hogy míg Marx és Engels a szocializmust utópiából tudománnyá változtatták, addig napjainkban — az Októberi Szocialista Forradalom után — a szocializmus történelmi valósággá vált. A „társadalmi cselekvés” szubjektuma — az ember —, bár természeti és társadalmi környezete által determináltan, relatív akarszabadsággal rendelkezik és „társadalmi cselekvését” a számára szükséges irányban végzi. Önmagát realizálja „kívül”, az őt körülvevő világban, amellyel kölcsönhatásban él. Lenin írja: „A világ nem elégíti ki az embert és az ember elhatározza, hogy cselekvésével megváltoztatja a világot.”<sup>7</sup>

### IV. A POLITIKA SZUBJEKTUMA — A NÉP

Csak a szocialista társadalomban jöhetnek létre az ember valóságos szabadságának feltételei (a dolgozó osztályok tagjai és nem a tőkés magántulajdonosok számára), illetve gazdasági-társadalmi tekintetben minden ember valóságos egyenlősége (nem a tőketulajdonos és a nincstelen, a kizsákmányoló és a kizsákmányolt formális, képmutató egyenlősége).

Ezzel összefüggésben M. H. Igithanjan a népről mint a politika szubjektumáról szóló lenini pozíciót elemezte: „Százegynéhány évvel ezelőtt — idézi Lenin 1918 márciusi tanulmányából — maroknyi nemes és néhány polgári értelmiségi csinálta a történelmet az álmos és alvó munkás- és paraszttömegek feje fölött. Akkor, a történelem, éppen ezért, csak szörnyű lassúsággal cammoghatott. A kapitalizmus most sokkal magasabbra emelte a kultúrát általában és a tömegek kultúráját különösen. A háború felrázta a tömegeket, hallatlan borzalmaival és szenvedéseivel felserkentette őket. A háború előrehajtotta a történelmet, amely most a mozdony gyorsaságával száguld előre.”<sup>8</sup> Ezt a gondolatot egészíti ki és általánosítja a Szovjetek VIII. rendkívüli kongresszusán, 1920 végén elmondott beszámolójában, rámutatva a szovjet állam politikájának elvi alapjaira és erejének forrásaira. „Itt beigazolódik a marxizmus egyik legmélyértelműbb, egyszersmind pedig legegyszerűbb és legerőteljesebb tétele. Minél nagyobb a lendület, minél nagyobb

<sup>6</sup> Marx és Engels Művei 4, Kossuth, Budapest 1959, 460. o.

<sup>7</sup> Lenin Összes Művei 29, Kossuth, Budapest 1972, 176. o.

<sup>8</sup> Lenin Összes Művei 36, Kossuth, Budapest 1972, 77. o.

arányúak a történelmi akciók, annál több ember vesz részt ezekben az akciókban, és fordítva, minél mélyebb átalakítást akarunk végrehajtani, annál inkább fel kell keltelnünk iránta az érdeklődést, annál inkább törekednünk kell arra, hogy tudatosan foglaljanak állást mellette, annál inkább kell újabb milliókat meggyőznünk ennek szükségességéről. Forradalmunk végső fokon azért hagyott messze maga mögött minden más forradalmat, mert a szovjethatalom révén tízmilliókat tett az állam építésében aktív résztvevővé azok közül, akiket azelőtt nem érdekelt ez az építés.”<sup>9</sup>

Lenin tehát úgy határozta meg az új állam és a szocialista demokrácia természetét, erejének és hatékonyságának forrásait, hogy felvázolta azt a szerepet, amelyet a néptömegek a szocializmus építésében hivatottak játszani. Csak a milliók képesek igazán politikát alkotni. A kommunista párt is csak úgy tud ténylegesen irányítani, ha helyesen fejezi ki azt, ami a nép szükséglete, kívánsága és vágya; a szocialista államnak az ereje a tömegek tudatosságában rejlik.

A politikára vonatkozó évszázados elitista elképzelésekkel szemben, amelyek egy szigorúan körülhatárolt tevékenységi szféraként professzionalista politikusok privilegizált szűk szakmai területének tekintették a politikát, s amely nézetek szerint a széles néptömegek „kvalifikálatlan” beavatkozása csak az államélet szétrombolásához vezet, Lenin egy elvileg magasabbrendű és új tételt alapozott meg és állított szembe az előbbivel: azt a politikát, amely képes a társadalmi élet progresszív megváltoztatására, éppenséggel csak a széles néptömegek alkothatják meg. Továbbá: ez a politika csak akkor érvényesül, ha betöltik elméleti és szervező feladataikat az élenjáró osztályok politikai pártjai és vezetői. Lenin tehát egyáltalán nem szakította el egymástól vagy nem állította szembe egymással, egyrészt, a néptömegeket, másrészt, a politikai pártokat és azok vezetőit, hanem konkrét-történelmi szemlélettel tanulmányozta az adott korszakban rejlő tényezőket és lehetőségeket, felvázolta e politikai tevékenység struktúráját és mechanizmusát, amely elemeinek – a néptömegeknek, az osztályoknak, a pártoknak és azok vezetőinek – logikailag egymásba kapcsolódó láncolata és egysége.

## V. A NÉPEK KÖZÖTTI ÚJ TÍPUSÚ KAPCSOLATOKRÓL

F. T. Konsztantinov professzor, a Szovjetunió Filozófiai Társaságának alelnöke előrebocsátja, hogy a „népek közötti kapcsolatok” és az „államok közötti kapcsolatok” fogalmai nem mindig esnek egybe s ezért szinoním fogalmakként csak akkor használhatók, először, ha a nép (vagy nemzet) földrajzi keretei egybeesnek az államhatárokkal, másodszor, ha az államok (kormányok) közötti kapcsolatok is egybeesnek az ezekben az államokban lakó népek kapcsolataival, s ez utóbbi csak a szocializmusban lehetséges. Más körülmények között ezek a fogalmak nem azonosak. Ismeretes, hogy beszélhetünk olyan népek (nemzetek és népcsoportok) kapcsolatairól, amelyeknek nincsen nemzeti államiságuk. Másrészt van érintkezés nemzetek és népcsoportok között soknemzetiségű államban is, s ezek népek közötti kapcsolatoknak, de nem államközieknek tekinthetők.

Az államok közötti érintkezés vagy kapcsolat fogalmát akkor alkalmazzuk, ha szuverén államok és azok hivatalos szervei közötti kontaktusokról van szó, míg a népek közötti

<sup>9</sup> Lenin Összes Művei 42, Kossuth, Budapest 1974, 135. o.

kapcsolatok kifejezéssel azt jelöljük, hogy a lakosság különböző rétegei, azok szervezetei, szövetségei és társaságai között van meg a széles körű, sokoldalú kontaktus.

Az emberiség múltja és jelene rendkívül sokféle kapcsolataiból kétfajta típus emelkedik ki: 1. a különböző kizsákmányoló államok közötti és 2. a szocialista államok közötti kapcsolatok. Megmaradva ez utóbbi területén, a Szovjetunió története önmagában is tanulságos, mivel 1922-ig a szovjet köztársaságok közötti kapcsolat más formában létezett (addig az Oroszországi, az Ukrán és a Kaukázusontúli Szovjet Köztársaságok külön léteztek). Napjainkban a Szovjetunió soknemzetiségű egységes szocialista állam. A szocializmus világrendszerre válásával új típusú kapcsolat jön létre az államok között, amely tehát az említett értelemben különbözik a Szovjetunió keretében élő nemzetek és népcsoportok egymáshoz való viszonyától (nem egy országról, hanem több szocialista ország kapcsolatáról beszélhetünk).

Ez utóbbi sajátosság természetesen azt jelenti, hogy nem alkalmazhatók a kizsákmányoló államok közötti évezredes normák és formák. A szocialista államok együttes erőfeszítésével fokozatosan lehetett kidolgozni az új típusú kapcsolatokat államközi megegyezések és szerződések formájában. Lenin írta: „A régi világgal, a nemzeti elnyomás, a nemzeti viszálykodás vagy a nemzeti elkülönülés világával a munkások szembeállítják az új világot, amelyben nincs helye egyetlen kiváltságnak, sem az ember ember által való legcsekélyebb mértékű elnyomásának.”<sup>10</sup>

Ezen az úton nem kevés és komoly nehézség, ellentmondás adódott (pl. a korábbi normák mechanikus átvitelének és lemásolásának kísérletei). A szuverén szocialista országok közötti új típusú kapcsolatok létrehozásának a munkáját még most sem lehet befejezettnek tekinteni, de az eddigi eredmények és sikerek alapján, amelyek a nemzeti kérdésre vonatkozó lenini tanítás iránytűjéhez igazodtak, megfogalmazhatjuk a szocialista országok közötti kapcsolatokban a szocialista internacionalizmus elveit:

- testvéri barátság és nemzetközi szolidaritás, a marxizmus–leninizmuson nyugvó egység és összeforrottság, kölcsönös elvtársi segítség és támogatás a szocializmus és a kommunizmus építésében, az imperializmus és a reakció elleni harcban;

- nemzeti és állami szuverenitás, az önállóság és függetlenség tiszteletben tartása;

- a szocialista államok és pártok belső ügyeibe való be nem avatkozás;

- az önkéntesség, a teljes egyenjogúság és az egyenlő felelősség a nemzetközi köteleesség teljesítésében, egymás tapasztalatainak kölcsönös tanulmányozása;

- a patriotizmus és internacionalizmus, a nemzeti és nemzetközi érdekek egybekapcsolása, a kölcsönös előny a gazdasági, tudományos-műszaki és kulturális együttműködésben;

- más népek nemzeti érzésének és méltóságának tiszteletben tartása, a harc a nacionalizmussal és sovinizmussal, minden nemzetiségű dolgozónak a szocialista internacionalizmus és a kölcsönös bizalom szellemében való nevelése.<sup>11</sup>

F. T. Konsztantinov professzor nem zár ki más sorrendű vagy szerkesztésű megfogalmazást, de óva int attól, hogy ezeket az elveket elszakítsuk egymástól vagy közülük egyeseket önkényesen kiragadjunk.

<sup>10</sup> Lenin Összes Művei 23, Kossuth, Budapest 1969, 150. o.

<sup>11</sup> A szocialista országok természetesen ezekhez az elvekhez tartják magukat a békeszerető nem szocialista országokhoz fűződő kapcsolataikban is. Emlékeztet, hogy Lenin személyesen nyújtotta át 1917 decemberében Finnország függetlenségéről szóló dekrétumot.

D. F. Kozlov professzor, a Szovjetunió Filozófiai Társasága moszkvai tagozatának elnöke a társadalom szellemi élete fejlődésének tudományos vezetésére vonatkozó lenini örökséget dolgozta fel referátumában. Ide tartozik az igazság objektivitása éppen úgy, mint a történelem materialista felfogása általában, s ezen belül az ideológia sajátosságainak vizsgálata, a múlt kulturális örökségének alkotó ápolása vagy az egyes népek kultúrájában fellelhető osztály- és nemzeti jelleg kölcsönviszonya stb. „A lenini tükrözési elmélet – mondotta az előadó –, amelyet a 'Materializmus és empiriokriticizmus', a 'Filozófiai füzetek', a L. Tolsztojról írott és egyéb tanulmányok tartalmaznak, sohasem jelentett szakítást a konkrét történelemmel vagy a fejlődő valósággal, a tükrözési elmélet nem valamiféle absztrakt séma, amint azt egyes polgári ideológusok, revizionisták vagy dogmatikusok beállítják, hanem mindig a múlt, a jelen és a jövő dialektikus kapcsolatának mély és sokoldalú feltárását szolgálta.”

A szocialista realizmus filozófiai alapja a dialektikus és történelmi materializmus. Ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy a valóság művészi újratereztésekor a szovjet író és művész az értékelés alapkritériumának a szocializmus eszméjét választja, alkotása témáját és anyagát a szocialista perspektíva fényében világítja meg, az eseményeket a kommunista párt pozíciójából magyarázza. A szerző fejtegetéseinek e részében támaszkodik M. Gorkij munkásságára, aki azt hangsúlyozta, hogy a szocialista realizmus lényeges ismertetőjegye a valóság hű ábrázolásakor bizonyos forradalmi romantika, a valósághoz való aktív viszonyulás hirdetése, a munka és az életigenlés akaratának erősítése, az élet új formái építésének pátosza és a régi világ gyűlölete.<sup>1 2</sup>

Lenin bizonyította, hogy a kapitalista társadalomban a nemzeti kultúra nem egységes, hanem osztályjellegű. Az egyes nemzeti kultúrákon belül osztályharc folyik. „Minden nemzeti kultúrában megvannak, ha nem is kifejlett formában, a demokratikus és szocialista kultúra elemei, mert minden nemzetben van dolgozó és kizsákmányolt – írta Lenin 1913 végén –, amelynek az életkörülményei elkerülhetetlenül demokratikus és szocialista ideológiát szülnek. De minden nemzetben van burzsoá kultúra is (a legtöbb nemzetben pedig még feketeszázás és klerikális kultúra is) – mégpedig nem csupán 'elemek', hanem uralkodó kultúra formájában.”<sup>1 3</sup> Különösen fontos Lenin tanítását a két kultúráról vezérfonalul használni a XX. század szellemi kultúrája elemzésekor, mivel a két kultúra harcának éleződésével viszonyuk még bonyolultabbá válik. A szocializmus országainak modern szellemi kultúrája valamennyi nemzeti kultúrából átveszi a demokratikus és szocialista elemeket, feltétlenül szembeszegezve azokat a burzsoá kultúra nacionalizmusával és kozmopolita nemzeti nihilizmusával.

A tudományok helyéről és szerepéről szólva a kommunizmus építésében, illetve Leninnek a tudomány fejlesztését szolgáló tevékenységét ismertetve a szerző három kérdést emel ki: az ország termelőerőinek fejlesztésével kapcsolatban a természet- és műszaki tudományok feladatait, a kommunizmus építése és a társadalomvezetés területén a társadalomtudományok funkcióját e gyakorlat elméleti megvilágításában és általánosítá-

<sup>1 2</sup> M. Gorkij: *O lityerature*. Moszkva 1953, 208. o.

<sup>1 3</sup> Lenin Összes Művei 24, Kossuth, Budapest 1970, 120. o.

sában, végül pedig valamennyi tudományos diszciplína bevonását és együttműködését a szovjet emberek világnézetének kialakításában és fejlesztésében.

## VII. POLITIKA, HÁBORÚ, BÉKE

V. V. Seljág professzor, a Szovjetunió Filozófiai Társasága alelnöke a politika, a háború és a béke kölcsönviszonyának problémáiról tartott referátumot. A nemzetközi imperializmus rohamosztagainak szétverése a második világháborúban és a nemzetközi szocialista közösség létrejötte gyökeresen átalakította a világ politikai térképét. Ma már az emberiség fejlődésének fő tartalmát, irányát és sajátosságait egyre inkább a szocialista világrendszer, az imperializmus ellen és a társadalom szocialista átalakításáért harcoló erők határozzák meg. A szocialista országoknak gazdasági és politikai hatalma, következetes békepolitikája, továbbá a kapitalista és fejlődő országok dolgozóinak elszánt és eredményes harca az új világháború veszélye ellen az emberiség történetében először létrehozták a világháború megakadályozásának és a társadalom életéből való kiküszöbölésének lényeges feltételeit.

A kapitalista rendszer általános válsága ugyan meggyöngítette a kapitalizmust, de agresszivitását nem csökkentette. Az imperializmus reakciós erői, amelyek az emberek elpusztításának és az anyagi javak megsemmisítésének hatalmas eszközeivel rendelkeznek, most is továbbhalmozzák e rendkívüli pusztító erejű fegyvereket; politikai céljaik pedig magukban rejtik az új háború veszélyét.

Ilyen körülmények között a háború lényegére vonatkozó lenini tétel, amelynek alapját a politikára mint az osztályok fundamentális érdekei kifejezésére vonatkozó materialista felfogás képezi, nemcsak nem veszítette el jelentőségét, de még nagyobb aktualitásra tett szert.

A marxizmus ellenfelei kritika címén gyakran folyamodnak a fogalmak felcseréléséhez. Ebben a kérdésben okoskodásuk sémája: a kommunisták a háborút a politika folytatásának tekintik. Következésképpen – és itt történik a félreértelmezés, illetve a fogalmak felcserélése – a kommunisták arra törekednek, hogy a katonai erőt egyoldalúan politikai céljaik elérésére használják fel.

Természetesen a kommunisták tudják, hogy a háború az osztályok politikájának a folytatása. A háború és a politika összefüggéseinek a törvényszerűségeit azonban a béke megőrzéséért és a társadalmi haladásért folytatott küzdelem céljaira, a háborús és reakciós törekvések leleplezésére és visszaszorítására használják fel. „A Szovjetunió Kommunista Pártjának és valamennyi szovjet embernek az a véleménye, hogy az államok közötti ellentmondások megoldásához nem kell a háború eszközét igénybe venni, hogy a nukleáris-rakéta háború nem tekinthető a politikai tevékenység racionális formáinak. Ezért küzdünk olyan állhatatosan a békéért s hogy kiiktassuk az államok közötti kapcsolatok gyakorlatából a háborút. Korunkban ezeknek az ellentmondásoknak a megoldását tárgyalások útján, a kölcsönös megértés és együttműködés szellemében kell keresnünk és megtalálnunk – a különböző társadalmi-gazdasági rendszerű országok békés egymás mellett élésének keretei között” – hangsúlyozza V. V. Seljág professzor.

Machiavellinek „A fejedelem” c. munkájában olvashatjuk a következő fontos megjegyzését: „elképzелhetetlen, hogy jó törvényeket találjunk ott, ahol nincs jó haderő, ahol pedig jó a hadsereg, szükségszerűen a törvények is jók: ezért hagyom a törvényekről való fejtegetést és csak a haderőkről fogok szólni”.<sup>14</sup> Ez a megjegyzés a törvények és a hadsereg viszonyáról jellegzetes Machiavelli politikaelméletére, de talán tovább is mehetünk: valamennyi kizsákmányoló osztály államának titkos és álcázott vagy nyílt és őszintén beismert politikai credója éppen az erőszakot, így a hadsereget állítja központba és tartja az állami-politikai tevékenység legmélyebb lényegének. A szabadversenyes kapitalizmus liberalizmusát az imperializmus korszakában egy a reakció irányába tett fordulat váltotta fel, amint ezt Lenin is hangsúlyozta. E tényeket tehát lehetetlen megkerülni, ha a politikai hatalomnak vagy általában az állami-politikai tevékenységnek a politológia megkövetelte általános jellemzését kívánjuk adni.

Nekünk az a feladatunk, hogy a politikai harci formákat a konkrét történelmi helyzettel összefüggésben tanulmányozzuk. A munkáshatalom létrejötte, a Szovjetunió és a szocialista közösség országainak létezése új vonást hozott az emberiség történetébe. Miért mondhatta Lenin azt, hogy a proletárdiktatúra állama már csak „félállam”? Az új politikai hatalom sajátos természetéről van itt szó, amely a „tradicionális államhatalmi” vagy erőszak-apparátust a kizsákmányolás megszüntetése, vagyis az ember ember általi elnyomása gazdasági alapjának felszámolása céljából használja fel. A modern munkásosztály és a leninizmus szellemét ebben a vonatkozásban jól illusztrálhatjuk, ha felvetjük Leninnek Tanácsköztársaságunkhoz való viszonyát.

Lenin annak idején a Magyarországi Tanácsköztársasággal kapcsolatban örömmel üdvözölte, hogy „a tanácsrendszerre, a proletárdiktatúrára való átmenet hasonlíthatatlanul könnyebb és békésebb volt Magyarországon”.<sup>15</sup>

A magyar munkásokhoz 1919. május 27-én küldött levelében Lenin hangsúlyozta: „Nem egyedül az erőszak a proletárdiktatúra lényege és nem elsősorban az erőszak.”<sup>16</sup> És mi a legfőbb lényeg? „A proletárdiktatúra legfőbb lényege – írta Lenin – a dolgozók vezető osztályának, élcsapatának, egyetlen vezetőjének, a proletariátusnak szervezettsége és fegyelmezettsége. A proletariátus célja, hogy megteremtse a szocializmust, megszüntesse a társadalom osztályokra tagozódását, dolgozóvá tegye a társadalom valamennyi tagját, és megfossza talajától az embernek ember által való mindenféle kizsákmányolását.”<sup>17</sup>

\*

Jelen ismertetésünk természetesen nem tárgyalhatta a „Lenin mint politikai gondolkodó” című ülés valamennyi témáját. (A. Sz. Mahov, a filozófia doktora a forradalmi gondolkodás és cselekvés metodológiájáról, J. M. Hrusztalov kandidátus a politikai meggyőzés lenini módszeréről tartott referátumot stb.) Az érdeklődők a szovjet szaksajtóban megtalálhatják a teljes anyagot.

<sup>14</sup> Niccolò Machiavelli *Művei*. Első köt., Európa, Budapest 1978, 41. o.

<sup>15</sup> Lenin *Összes Művei* 38, Kossuth, Budapest 1973, 374. o.

<sup>16</sup> Uo.

<sup>17</sup> Uo.

## FENOMENOLÓGIA ÉS KRISZTIANIZMUS

(Max Scheler: A formalizmus  
az etikában és a materiális értéketika c. könyve kapcsán)

T U B A I M R E

M. Scheler axiológiai főművét fél évszázados késéssel kapta kézhez a magyar olvasó. Ez a fél évszázad sok szempontból érvénytelenítette könyve megállapításait, mégis úgy gondoljuk, hogy magyarra fordítását nemcsak az adósságtörlesztés gesztusával lehet indokolni, hanem azokkal a tanulságokkal is, amelyekkel egy kialakulóban levő marxista értékelmélet számára – ha sokszor indirekt módon is – mai nap is szolgálhat.

Írásunk célja ezért nem a „szabályos” recenzálás, hanem ezen tanulságok egynémelyikének kidolgozására tett kísérlet. Az azonban csaknem magától értetődik, hogy e kérdések tárgyalásakor M. Scheler elméletét nem egyszerűen apropóként használjuk, hanem mint olyan koncepciót, amelynek kritikai feldolgozásával juthatunk közelebb saját kérdéseink és válaszaink megfogalmazásához.

#### *Hogyan alapozhatók meg az értékek?*

Minden filozófia választ, védelmez és elutasít értékeket. Filozófiává azonban csak akkor válik, ha képes ezeket teoretikusan meg is indokolni. Az értékfilozófia sajátossága ezen belül még abban áll, hogy az értékek megalapozására, rendszerezésére, létmódjuk és „mozgásformáik” meghatározására való törekvés manifeszt és elsődleges elméleti programja.

Itt nincs módunk (nem is célunk) számba venni, hogy az értékek eme megalapozásának (vagy elvetésének) milyen tipikus módjai vannak vagy lehetségesek. Inkább azt szeretnők tisztázni, hogy a scheleri „megoldás” – a maga tipikus és sajátosan egyedi megfontolásaival – milyen tanulságokkal szolgálhat egy marxista értékelméleti megalapozás számára.

Azok az értékek, amelyeknek megalapozására M. Scheler törekszik, egy keresztény *érzületi etika* értékei. Sok szempontból találó és jogos

Kant-kritikája legalább annyira támadja az etikai racionalizmust, mint a szubjektivizmust. Legalább annyira, de sokkal kevesebb joggal. Míg ugyanis a szubjektivizmussal szemben az értékek objektivitásának hangsúlyozásában csak egyetérthetünk vele (ha nem is az általa tételezett értékek objektivitásában), addig az *emocionális apriorizmus* – megítélésünk szerint – szélsőségesebb szubjektivizmusba sodorja, mint az erkölcsi akarás általános, mindenkre érvényes törvényét megfogalmazó Kantot valaha is fenyegette. Nemcsak arról van szó, hogy a protestáns szellemű kanti etika racionalisztikus és aktivista álláspontjához képest a keresztény érzületi etika újtestamentumi hagyományához való „visszatérést” (a maga irracionalisztikus és passzivistá alaptendenciáival együtt) tartalmilag visszalépésnek foghatjuk fel Kant vagy akár Kirkegaard etikájához képest is, hanem egyúttal arról is, hogy az etika racionalista hagyományával való radikális szakítás olyan következményekhez vezet Schelert, amelyek saját ontológiai törekvéseivel is szöges ellentétben állnak.

Scheler ugyanis az emberi akarást megszabó általános erkölcsi törvény negligálásával egyidejűleg olyan materiális értékhierarchiát tételez, amely nem transzcendens, noha materiális létmódját tekintve valóságos és örökérvényű, és az ember számára nem a cselekvésben és akarásban, hanem lényegileg a szemléletben és az érületben adott.

Ahogy azonban Scheler az objektív és materiálisan fennálló értékek hierarchiáját és rangsorát megalapozza, az arra utal, hogy a kanti etika minden találó bírálata ellenére, maga is ennek szemléleti keretein belül marad. Elmarasztalja Kantot, amiért azonosítja a formális-racionáliszt az apriorival (és a tartalmi-empirikust az aposteriori-val), de ő maga is élesen elválasztja a materiális értékek megismerését mind a rájuk vonatkozó formális-apriori belátásoktól (l. pl. a brentanói

axiómákat), mind pedig általában mindenféle induktív tapasztalástól. Ezek a formális-apriori összefüggések érvényesek ugyan az értékekre, de semmit nem mondanak arról, hogy mik ezek az értékek maguk. *A materiális érték-apriori megismerése voltaképpen nem megismerés, hanem szemléleti és emocionális aktusokban végbemenő fenomenális érték-megragadás.* Az értékek mindenekelőtt az előnyben részesítés és hátra helyezés, szeretés és gyűlölés irracionális aktusaiban tárnak fel (irracionálisak azért, mert nem szükséges, hogy tudjuk: mit és miért részesítsünk előnyben vagy helyezzünk hátra, mit és miért szeretünk és szeressünk, gyűlölünk és gyűlöljünk). Továbbá: az emocionális érzés-aktusokban – az érték-érzésben – az érték-megértés vagy értékelés (mint ezek racionális megragadása) csak harmadsorban vagy egyáltalán nem következik be. Ha mégis, akkor ez csak utólagos racionalizáció. Míg Kant szerint az erkölcsi törvényt kielégítő akarás (és cselekvés) konstituálja az értéket, addig Scheler szerint nem lehet másként (materiális) értékekhez jutni, mint a fenomenális szemlélet irracionális-érzelmi aktusai révén.

#### *Ne cselekedj, érezz!*

Ezek az aktusok és emóciók tehát csupán „rámutatnak” az értékekre, anélkül, hogy felismernék vagy megértenék őket. A megértés már csak azért sem lehetséges, mert *az értékek nem tételezettek*, hanem magánvalóságok. Noha minden érték személyes érték, maga a *személy csak értékghordozó és nem érték-tételező.* Az érték nem ész, akarat vagy cselekvés tárgya, hanem a szemléleté. Nem érthető, nem tételezhető, csak van. Ugyanúgy mint a csillagok. Szépnek láthatjuk őket, de sem megérteni, sem létrehozni nem tudjuk.

A racionalista hagyományok tagadása az értékek emberi tartalmának tagadásához vezet. Itt is bebizonyosodik tehát ismét, hogy az ész elleni támadás egyben a humánus elleni támadás is. Hogy az emberi ész, akarás és cselekvés tételező aktusai nélkül csak az értékek „embertelen” birodalma képzelhető el.

Az érzületi értéketika nem képes megmondani nekünk, hogy az értékérzésben miféle tartalmak vannak adva számunkra. Scheler materiális értéketikát akar, de mindezt oly módon, hogy a megalapozás egyetlen reális bázisát – az ember szükséglet- és érdekmegvalósító történelmi tevékenységét – figyelembe venné. Ezért az értékek emberi arculata sem tárulhat fel neki: nincs mit

tennünk velük; sem megérteni, sem elsajátítani, sem létrehozni nem tudjuk őket, csak megpillantani.

Az értékmegvalósítás és érték racionalitás e reális történelmi bázisának kirekesztésével, az értékek irracionálisizálásával és dehumanizálásával aztán olyan következmények adódnak, amelyek merőben ellentétesek Scheler eredeti intencióival. Ezek a következmények egy teljes érték-szubjektivizmusban, nem pedig az értékek egy objektív materiális rangsorának igazolásában kulminálnak.

M. Scheler itt a fenomenológia logikai-ismeretelméleti módszerének is a leghatározottabban hátat fordít és megalkotja a maga *irracionalista aktus-, emóció-, és érték-fenomenológiáját. Az érték evidens, de nem az értelem számára az. Az érték evidenciája „a megérett abszolút jellege”.*

Lukács György álláspontja ebben a kérdésben az, hogy az irracionalista tendenciák kezdettől fogva benne rejtettek Husserl fenomenológiai módszerében – Scheler, és különösen Heidegger, által csak nyilvánvalókká lettek. Ez a „csak” azonban, úgy véljük, ez esetben igen lényeges differenciákat takar.

A fenomenológia – husserli formájában – ugyanis „tisztá” ismeretelméleti módszer. Mint ilyen, lehet logikai (mint Husserlnél) és lehet pszichológiai (mint ahogy Schelernél igen nagymértékben az). A cogitatio tisztán logikai elemzése is mindig magában hordja a pszichologizmusba való átcsúszás veszedelemét. Ez a veszély Schelernél – aki a ráció formalizmusával szemben az értékszemlélet lényegi materiális meghatározottságát vallja – hangsúlyosabban fennáll. A fenomenális szemlélet végső és érvényes adottságai és önadottságai ugyanis éppen nem tárulhatnak fel másutt, mint a pszichikumban.

Ha pedig ezek a szemléleti adottságok még csak nem is logikai belátás formájában adódnak, hanem emocionális aktusok révén; *a belátás (pl. értékelés) formája nem is lehet más, mint a pszichológiai evidencia.* A logikai belátáson alapuló klasszikus fenomenológiai módszer tisztaságán örködvé, Husserl ezért véli teljes joggal „csábítósnak” Schelert, aki a fenomenológiai módszert „letéértette a tiszta tudományosság útjáról”.

Ha tehát az érték-„megértés” szerve az emocionális aktusok centruma, és ezek az aktusok nem teljesítik azt a kettős feltételt, hogy 1. fenomenális-ideális létezők átélésének tiszta formái, s mint ilyenek 2. függetlenek minden induktív tapasztalattól – akkor az értékek abszolút létmódja ezzel el is esik. Ám azt, hogy az érzelmek pszichológiája ezeket a filozófiai előfeltevéseket nem

látzik igazolni, valószínűleg Scheler is érezhette, mert többször is szükségesnek tartja kijelenteni, hogy a leíró pszichológia nem illetékes ezeknek a kérdéseknek az eldöntésében. A leíró pszichológia helyébe itt a *pszichologizáló fenomenológia* lép mint olyan módszer, amely egy időtlen és emberfeletti fenomenológiai lényegszemlélet (tehát egy sehol sincs pszichikum!) emocionális aktusainak intencionális tárgyaiként határozza meg az ideálisan létező értékeket.

Hogy az emocionális aktusok közvetlenül magukat az értékeket fogják fel, és hogy az értékek „adottságának” ez a formája független minden logikai és képzetbeli közvetítéstől és induktív tapasztalattól, ez – ha egyáltalán bizonyítható – csak pszichológiai analízis révén lehetséges.

Ez a pszichológiai analízis azonban döntő módon az értékelmélet irracionálizálásának talaján megy végbe. Az értékelmélet irracionalizmusa lényegében abban kulminál – ahogy A. Altmann, Scheler egyik korai kritikusa írja –, hogy: „Mind az objektum, mind a szubjektum oldalán, mind az aktusok, mind az értékek szférájában olyan lényegi törvényszerűségeket állít fel, amelyek teljesen függetlenek a racionális faktoroktól.” (A. Altmann: *Wertethik*. 57.) De ha „az értéktapasztalat tárgyai teljes mértékben hozzáférhetetlenek az értelem számára” (M. Scheler: *Formalismus*... 390.), akkor jogosan merül föl a kérdés: hogyan lehetséges még egyáltalán értéketika? Hogyan lehet az értékekről bármit is mondani? Következetes magatartás ilyen szemlélet alapján egy van: az ítélkezéstől való maximális tartózkodás. Scheler egyetértőleg idézi is a „Ne ítélj, hogy meg ne ítéltessél!” formulát, de maga sem tartja be.

M. Scheler álláspontja az, hogy a fenomenológiai elemzés lényegében a „személy-világ” *viszony analízise*. Ha eltekintünk attól a meglehetősen tautologikus meghatározástól, amellyel a személyt ugyanakkor fenomenális (mindenekelőtt: szemléleti-emocionális) aktusok egységeként definiálja, még mindig megmarad az a nehézség, hogy el kell dönteni: ebben a viszonyban az *érték-fenomenék* pl. a *személy vagy a világ oldalán állnak-e*. M. Scheler álláspontja ebben a kérdésben enyhén szólva ellentmondásos. Egyrészt azt állítja, hogy az értékek a személy számára adóttak (minden érték valamilyen személy számára adott), tehát az érték nem a személyben van és nem is általa tételezett, másrészt azonban az az álláspontja, hogy a személy értékhordozó, hogy minden érték csak személyes érték lehet. Ezen az ellentmondáson túl a világnak és az értékeknek az (egyéni és

kollektív) személyiségek létéhez való rendelése felidézi annak veszedelmét, amittől Scheler szabadulni akar: az értékszubjektivizmusét. Konkrétabban arról van szó, hogyha az egyes személyek (ezek közösségek is lehetnek) számára a maguk különböző mikrovilágában más és más értékek vannak „adva”, akkor mi biztosítja a materiális értékek abszolút és örök rangsorát. Scheler válasza szerint a „személyek személye”, tehát *isten, akihez való viszonyában a makrovilág és az ő feltétlen értékhierarchiája fennáll*. (Megint csak eldöntendő lenne, hogy az értékek istenben, isten számára a makrovilágban, avagy mind a kétféle módon egzisztálnak-e.) Annyi bizonyos, hogy az értékek az istenszemély pszichikumában vannak teljességükben „adva”. A *transzcendentális ego helyébe isten érzelmi apriorizmusa lép*. Annak kiderítésére, hogy Scheler a maga kis mikrovilágában hogyan tudakolta meg istentől az értékek örök és feltétlen rangsorát, nem vállalkozunk.

Az érzelmek pszichológiailag paradoxális jellege egyáltalán nem látszik kedvezőnek egy fenomenális értékstruktúra igazolódása számára – mint ahogy általában az emocionalista-intuitivista értéketikák következetesen arra az álláspontra helyezkednek is, hogy az értékítéletek csak a szubjektum érzelmi állásfoglalásainak kifejeződései, amelyeket ezért sem objektív jelentés, sem objektív érvény nem illet meg. Konkrétabban arról a paradoxonról van szó, hogy „egyrészt az érzelem szükségképpen hűával van a tudatos tisztaságnak, másrészt az érzelem semmiképpen nem lehet tudattalan”, amely L. Vigotszkij szerint is „nagyon közel áll a valósághoz” (L. Vigotszkij: *Művészetpszichológia* 320.). Az érzelem lehet nagyon intenzív, de sohasem tiszta, sohasem egyértelmű, hanem ellentmondásos, zavaros, polifonikus. Az érzelmeknek ez a „határozatlan tárgyiassága” nem látszik tartalmazni valamilyen apriori értékstruktúrát. Az érzelmi apriorizmus önmagában ellentmondásosnak tűnik: olyannyira, hogy az apriori (ha egyáltalán létezik!), csak a belátás formájában lehet adva, tehát mint igazság, és nem mint érzelmi evidencia. Tehát akkor, „ha a kínainak is érvényes, és akkor is érvényes, ha nincs 'érzéke' a mi etikai imperatívuszainkhoz”. (M. Weber: *Állam, politika, tudomány*. 16)

### *Értékek és értékhordozók*

M. Scheler egyetért a formalistákkal abban, hogy az ún. *jóságetikák* materializmusa csak relativisztikus lehet. Becsvágya, hogy olyan etikát dolgozzon ki, amely nem jóságetika, tehát nem relativisztikus, mégis „materiális”. Láttuk, hogy

ennek megalapozására a fenomenológiai lényegszemlélet érzelmi apriorizmusa szolgál nála. Látuk azonban azt is, hogy ez az érzelmi apriorizmus – lényegi irracionalizmusa és pszichológiai paradox jellege miatt – inkább nehezíteni látszik a kitűzött cél elérését: egy objektív materiális értékrangsor megalapozását. Láttuk, hogy a személy-világ-érték viszony tisztázatlansága is felidézte a mikrovilágok közvetíthetlenségének, következésképpen az érzelmi szubjektivizmusnak a veszedelmét.

De egyéb okunk is van rá, hogy azt higgyük: M. Schelernek sem sikerül elhajózni a formális apriorizmus Szküllájára és a kulturális relativizmus Kharibdisze között. M. Scheler a jószágetikák földhözragadt relativizmusát oly módon próbálja meghaladni, hogy szigorú elvi különbséget tesz *értékek és értékhordozók között*, amelyekben ezek az értékek csupán megjelennek. Ez a különbségtétel – megintcsak M. Scheler intenciói ellenére – következményeiben nem a formalizmus és relativizmus meghaladásához, hanem „összeházasításához” vezet.

Az előnyben részesítés és a szeretet, amelyben az értékek feltárlanak, voltaképp olyan aktusok, amelyeknek irányát és tartalmi meghatározottságát messzemenően történetileg kialakult társadalmi-kulturális feltételek kondicionálják. Scheler ezt a nehézséget részben kikerüli, részben oly módon próbálja kivédeni, hogy élesen elkülöníti egymástól az értékre és a tárgyra való irányultságot, illetve az érték-hordozó tárgyat és annak érték-tartalmát. De bármiként legyen is, a *magánvaló értékvilág mindig meghatározott tárgyi struktúrában tárl fel* a szeretet és előnyben részesítés megértő-átélő aktusai számára.

Ezzel M. Scheler – ahogy A. Altmann írja már idézett könyvében – „Rickert támadható módszerének útjára kerül”, arra, hogy az itt és most adott kultúrvalóságot (ill. ennek értékeit) ismerje el érvényesnek. A. Altmann így ír erről: „Habár Scheler is, az említett módon, megkísérli, hogy a szeretettől megvonja az ösztönszerűséget, és megjelöljön egy szervet, amely az értékes valóságban magukat az értékeket felfogja és mindig új, létező értékeket tár fel, a fundamentális leírás mégis abban marad, hogy primären éppen a kultúrvalóság az, amelyre az emocionális aktus irányul. Meghatározott minőségek érték-realizációi mindig azok, amelyek a szeretetben feltárlanak, értékek, amelyek nem fenomenális tisztaságukban és közvetlenségükben vannak adva, hanem mint bizonyos reális szubsztanciák minőségei. Az ily módon feltárt értékvilág terjedelme és minősége sze-

rint is egy meghatározott történelmi kultúrhelyzethez van kötve.” (A. Altmann: *Wertethik*, 68.)

M. Scheler és H. Rickert álláspontja között azonban igen lényeges különbségek vannak. Amíg H. Rickert az értékelés és értékvonatkoztatás megkülönböztetésével csak az egyéni önkény veszedelmét hárítja el, ellenben manifeszt és tudatos módon a kulturális relativizmus álláspontjára helyezkedik (H. Rickert: *Kultúrtudomány és természettudomány*. 90–92.), addig M. Scheler – szándékai és elvei szerint – szemben áll mindenféle relativizmussal: az értékek örök és abszolút rangsorát állítja fel.

Am ezt csak azon az áron teheti, hogy az értékeket teljes mértékben függetleníti hordozóiktól: az érték szempontjából az az anyag, amiben megvalósul, amin megjelenik, teljesen közömbös matéria. Ebből azután az az életveszélyes (mármint a scheleri teória életére veszélyes) következtetés adódik, hogy az érték bármely tetszőleges szubsztátumon megjelenhet. De M. Scheler láthatólag nem akar ilyen következményeket; ha egy etika materiális akar lenni, nem lehet teljesen közömbös számára az az anyag, amelyben az érték-matériát felfedezi. M. Scheler azt mondja, hogy ha a gyilkosságot soha sehol sem tartották volna bűnnek, akkor is az lenne. Am éppen az értékeknek hordozóik iránti teljes közönsége kérdőjelezi meg ezt az állítást. Ebben az esetben ugyanis egy érték (akár a legmagasabb) bármely tetszőleges cselekedetben, eseményben, fenoménben megjelenhet.

Ha az Ábrahám-paradoxont vesszük – feláldozza-e Ábrahám elsőszülött fiát istennek, avagy ne – a scheleri „materiális” értékrangsor értelmében (amely a vitális értékeket messzemenően alárendeli mind a kultúr-értékeknek, de legfőképp a szent értékének) azt kell mondani, hogy Ábrahám gyilkosságában a legmagasabb érték, az istennek tetsző cselekedet valósul meg.

Az érték-matériának a valóság anyagától való teljes elszakítása azzal a – M. Scheler számára igen kellemetlen – következménnyel jár, hogy *eltűnik a valóság értékelésének minden szilárd kritériuma*: helyesebben egyetlen kritérium marad; hogy az érték-megérzés fenomenális aktusai révén az adott tárgy, cselekedet, cél stb. értéktartalma feltárl-e vagy sem. Ez a lényegénél fogva nemcsak szubjektív, de irracionális kritérium a valóság-értékelés teljes relativizmusát jelenti.

Hogy a formalizmust a scheleri teória éppoly kevésbé képes kikerülni, mint a historizáló relativizmust, az az előzőkből csaknem önként adódik. A (historizáló) relativizmus ama közkeletű ér-

velését ugyanis, hogy ugyanazon érték-kategóriákkal teljesen eltérő, sőt egymásnak ellentmondó jelenségeket írunk le, és ezért nem lehetséges e kategóriáknak semmiféle általános érvényt, jelentést vagy tartalmat (matériát!) tulajdonítani, M. Scheler azzal véli elháríthatónak, hogy leszögezi: *a közös ezekben a történelmi-relatív ítéletekben épp az érték-kategóriák állandó használata*; a legitimitásnak, az általános érvényességnek vagy elismerettségnek a biztosítása épp e kategóriák révén, ami a jelenségek relativitása mögötti érték-valóság állandóságára utal. Azt a kérdést azonban, hogy a jelenség-tartalmak eltávolítása után valami tartalommal (materiálisan) közös marad-e az érték-kategóriák számára, vagy csak a formális (elvonatfogalmi) azonosság – M. Scheler láthatólag nem akarja feltenni. Azt tehát, hogy az értékek valóban mint (esszenciális) materiák, vagy csak mint logikai keretek, „skatulyák” egzisztálnak-e. Ha az értékhordozók – mint megjelenítők – abszolút mértékben közömbösek az értékekkel szemben (amiket megjelenítenek), kérdés, hogy e fenoménektől való teljes elvonatkoztatás után marad-e valami általános matéria, amit e kategóriák megjelölnek, vagy csak a puszta fogalmi azonosság (ami azonban teljesen formális).

Kantnak – mondja M. Scheler – csak akkor lenne igaza, ha az értékeket a javakból vonatkoztatnánk el. De ez nem így van: az értékek (ezek rendje és rangsora) „teljesen független a javak azon világának létezésétől, amelyben megjelennek”. (M. Scheler: *Formalizmus* . . . 40.) Az értékek aprioriak, előzetes adottságok, minden tapasztalatot megelőznek, intuitíve adottak, „belátatók” vagy „evidensek”.

Ugyanakkor Kant hibájaul rója fel azt is, hogy az apriorit azonosítja a formálissal, az aposteriorit pedig a materiálissal. Azt mondja, hogy az aposteriori és az apriori csak a tapasztalat két különböző formája: az aposteriori induktív, míg az apriori fenomenális tapasztalat. (M. Scheler: *Formalizmus* . . . 93.)

Az, hogy az apriori maga is valamiféle nem-induktív, immanens tapasztalat-forma – azon túl, hogy egyáltalán nincs kifejtve milyen – ráadásul igen komoly logikai önellentmondás, hiszen az apriorinak éppenséggel nincs más értelme, mint amit eredetileg Kant kifejt: tapasztalaton kívüli, tapasztalat előtti stb.

Az első kérdés – mondja M. Scheler – az, hogy mi van adva? Amire a válasz az, hogy az van adva, ami nincs adva, ami lényegében nem-induktív tapasztalat. E tapasztalat tartalma nem a kategoriális, hanem az emocionális azonosság.

Az, hogy valami „magánvalóan” jó, mint egy személy (számomra, számodra, számunkra stb.) való jó is megjelenhet (sőt: lényegében csak így jelenhet meg) nemcsak egy keresztény vallási érület megfogalmazása (s ilyen értelemben visszalépés a kanti „morálteológiai” állásponthoz képest), hanem végül a jó, az érték materiális tartalmát is „formalizálja”; amennyiben a „materiális” elv (a szeretet elve) egy teljesen elvontan felfogott erkölcsi szubjektum érzelmileg általános, üres aktusa – közömbös itt, hogy a saját vagy más, esetleg egy kollektív szubjektum (nép, nemzet, gyülekezet stb.), vagy – végső soron és alapjában – a „személyek személyének”, istennek az aktusa-e.

A racionalista formalizmus – legyen bármily elvont is – elvileg mégis megragadhat valamit a jó (az érték) fogalmi lényegéből. Az *irracionalis „materializmus”* ezzel szemben *pusztán az érzés intencionális általánosságát tételezheti*. Ha helyes is, hogy az értékkategóriák (jó–rossz) nem kizárólag az akarásra vonatkoznak, az érület mindenhatósága nem csupán hasonlóan korlátozott álláspont, de szubjektivistább, irracionalistább, kvietistább is.

M. Scheler kiindulópontja az értékek megalapozásában éppúgy ismeretelméleti, mint az általa bírált kantianus értéketikaké. W. Windelband pl. – aki szintén úgy látja, hogy „a filozófia az egyetemes értékek tudománya” – a kanti kötelesség-eszményt mint etikai érték-abszolútumot lényegében formállogikai módon véli megalapozhatónak. (W. Windelband: *Preludiumok, Bp. 1911*) Ezt a korlátozottságot M. Scheler oly módon „haladja meg”, hogy a fenomenológiai-intencionális elemzést a puszta tudatjelenségek (cogitációk) területéről kiterjeszti az érzelmi-szemléleti intenciók elemzésére is. Mindez azonban nem változtat a kiindulás szubjektivista, ismeretelméleti jellegén.

Minden ilyen kísérlet ugyanis (bizonyosság rá a cogito filozófiatörténeti „sorsa”) a szubjektivitás szükségességének meghaladására irányul: arra, hogy az ismeretelmélettől egy „megalapozott” ontológiához jusson. De – mint ugyancsak a cogito „sorsa” bizonyítja – lehetetlen ebben (a puszta megismerő szubjektivitásban) az ontológia fennállását bizonyító döntő argumentumokhoz jutni. A módszert illetően még mindig szerencsésebb – mert logikusabb, indokolhatóbb – a transzcendentális individualitás formalista-racionalista álláspontja, mint a M. Scheler tételezte szemléleti-emocionális személyiség-egység lényegi aktusainak fenomenológiai elemzése. A ráció ugyanis

sokkal inkább személyek feletti, mint az emocionális. Somló Bódog joggal tekinti a logikai apriorizmust az értékelmélet legáltalánosabb alapjának. (Somló Bódog: *Az érték problémája. Aethnaeum II.*)

Azt lehetne mondani, hogy az értékek M. Schelernél is „végső létadottságok”, evidenciák, s mint ilyenek egyáltalán nem különböznek az „apriori” logikai belátásoktól. Csakhogy itt az „adottság” (evidencia) két különböző értelméről van szó. Az, hogy valami adott, jelentheti: 1. hogy logikailag „tisztán és határozottan” belátható (a kínai számára is), 2. hogy közvetlenül adott (élmény vagy átélés, közvetlenül átélt külső vagy belső tapasztalat). Az „adottságok” ez utóbbi típusát illetően az a közkeletű nehézség adódik, amire Lukács György *Az ész trónfosztásában* az egész későpolgári irracionista fejlődéssel kapcsolatban felhívta a figyelmet; hogy ti. ily módon a hétköznapi gondolkodás és pszichológia konvenciói, sztereotípiái, előítéletei stb. mint végső létadottságok vonulnak be a filozófiai gondolkodásba. Azt hisszük, M. Schelernél is pontosan ez a helyzet.

*Az érték-fenomenek* (vagy lényege) itt egy univerzális pszichikum evidenciáiként vannak „adva”. Mint adottságok azonban *nem az értélem, hanem az érzés számára érvényes lényege* (tehát a kínai számára nem azok).

### *Nietzscheanizmus*

Végezetül olyan kérdésre szeretnénk kitérni, amelyet mindmáig nagyon kevés érintett a filozófiatörténeti kritika. Ez a nietzschei filozófiának a scheleri értékelméletre gyakorolt kétségtelen hatása. Noha M. Scheler sűrűn hivatkozik Nietzsche-re (kritizálja is), a nietzscheanizmus markánsan jelen levő szellemére műveiben alig figyeltek fel. Lukács György is csupán M. Scheler háborús röpirata kapcsán utal arra, hogy ebben „a háború igénylése nietzscheanus-életfilozófiai megalapozást nyer”. (Lukács György: *Az ész trónfosztása* 358.) Lévé, hogy itt politikai vitairól van szó, ez az utalás a scheleri világnézeti pozíció nietzscheanus befolyásoltságát tekintve csak epizodikusnak tekinthető.

Fr. Nietzsche hatása M. Schelerre sokkal mélyebb és általánosabb. Noha M. Scheler támadja Nietzsche biologizmusát – természetesen anélkül, hogy észrevenné, hogy ez a biologizmus Nietzsche-nél nem világnézeti alapállás, hanem „a mitizálás céljait szolgáló nyelv” (Lukács Gy.), s tá-

madja Nietzsche erkölcs-ellenes tetteit is (megint csak anélkül, hogy ebben az erkölcs demokratikus tartalmai elleni támadást észrevenné), több lényeges ponton is kapcsolódik a nietzscheanizmushoz.

M. Scheler mindenekelőtt Nietzsche „brutális” arisztokratizmusát szelldíti meg. Amikor Nietzsche a maga fensőbbrendű embereiről beszél, nem hagy kétséget afelől, hogy nem az erkölcs arisztokratairól szól. Sőt, a „minden morálértéktől” való megszabadulást a fensőbbrendűvé válás elsőrangú feltételének tartja. Az ő Übermensch-ei „kacagó oroszlanok”, akik ismét „természet mernek lenni”. M. Schelernél – ellenkezőleg – a személy legmagasabb minőségét erkölcsi és vallási értékranja határozza meg. Az értéklátók „az ég arisztokratai” és nem a földi hatalomé, mint Nietzsche-nél. A bensőség királyai és nem a hatalomért való harc győztesei.

E radikális különbségek ellenére az összetartó szálak erősebbnek látszanak. Nemcsak *aristokratizmusukban* közesek (habár eltérően határozzák meg ennek tartalmát), hanem *perszonalizmusukban* is. Noha nem értünk egyet Heller Ágnes véleményével, aki szerint Nietzsche talán az egyetlen gondolkodó, aki a személyiség-érték fontosságát igen erősen hangsúlyozza (Heller Á.: *Hipotézis... 1050*) – éspedig első sorban azért nem, mert Nietzsche a személyiség szuverenitásának csak akkor tulajdonít értéket, ha az uralkodó „faj” hatalmi akarását szolgálja, tehát a személyiség értéke számára nem önérték – bizonyos, hogy a nietzschei antropológiának lehetséges perszonalista értelmezése is. Éppen ezen a ponton kapcsolódik hozzá M. Scheler is, noha a morálértékektől megfosztott nietzschei személyiség-eszménnyel szemben a személyiség morális érték-rangját visszahelyezi jogaiba. Ez azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy a „személyiségérték demokratikus magvát” is visszaadná. Németh G. Béla ezt írja Nietzsche-ről: „Nietzsche (hite szerint legalább) fenntartotta a humanitás teljesség-igényét; de csak kevesek számára, azaz valójában a humanitástól elválaszthatatlan demokratizmus megtagadásával.” (Németh G. Béla: *Tragikum és történetfelfogás* 62.) Véleményünk szerint M. Scheler is megtagadja „a humanitástól elválaszthatatlan demokratizmust”, méghozzá anélkül, hogy Nietzsche „teljesség-igényét” fenntartaná, hiszen nála a személyiség szuverenitását az ész és akarás tehetetlenségét megtestesítő, *értéklátó intimszemély* képviseli. Nietzsche vérbő, az élettől és hatalomtól megmámorosodott fensőbbrendű emberének másvilági árnyalakja ő csak.

Ezen a ponton lép be egy másik, alapvető antropológiai probléma: az embernek a természeti világhoz való viszonya, helye ebben a világban, emberré válásának (társadalmasodásának) értékelése. Noha M. Scheler elvileg határozottan elutasít minden „hamis biologizmust”, aggálytalanul átveszi – azt hisszük, Nietzsche-től veszi át – a „humánitika” elutasítását, azt a felfogást, hogy az ember „félrelépés”, vitális visszafejlődés a természet nagy rendszerében. Csakhogy Nietzsche számára az ember nem csupán hanyatlás, hanem a természeti erők fokozásának legnagyobb lehetőség is, aki beépíti magába történelmi fejlődésének jó néhány antropológiai eredményét is. M. Scheler *antropológiai pesszimizmusa* Nietzscheével szemben – nemcsak a „teljesség-igény” feladását jelenti, hanem ismét csak egy olyan vallásos érzület megfogalmazása, amely a világgal szembeni semmisségét, tehetetlenségét, porszem-mivoltát sugallja az embernek.

A Nietzsche-hatás talán legfontosabb szála az ún. *ressentiment-elv beépítése az értéketikába*. M. Weber „a megváltást hirdető zsidó etikai vallásosság” társadalmi indítékait elemezve utal a *ressentiment-re*, mint olyan mozzanatra, amelyet véleménye szerint elsőként Nietzsche figyelt meg. Ez valójában azt jelenti, hogy a kiváltságnélküliek bosszúszomjukat egy etikai vallásosságban, moralizmusban – mindenekelőtt a vallásos viszonzás elképzelésében – legitimálják. (M. Weber: *Gaz-*

*daság és társadalom. 164–165.*) Tehát Nietzsche a valláserkölcshöz az elnyomottak bosszúvágyának legitimálását látja.

M. Scheler a *ressentiment*-elvet oly módon veszi át, hogy részben átértelmezi, részben kitágítja interpretációs körét. Míg a *ressentiment* Nietzsche számára a demokratikus etikák társadalompszichológiai forrása, M. Scheler számára az erkölcsi tévedések és tévelygések általános magyarázó elve lesz. (Lásd még M. Scheler: *Vom Umsturz der Werte Bd. I – Das Ressentiment am Aufbau der Moralen.*) A nagynak látszó különbség megintcsak sokat veszít jelentőségéből, ha megfontoljuk, hogy M. Scheler a morál (általában: a szellemi értékek) területén nem tart lehetségesnek semmiféle demokratizmust (ami egybehangzik Nietzsche véleményével), csupán politikai formában ismeri el (természetesen mint polgári demokráciát).

Nietzsche szerepét az axiológia kialakulásában mindmáig nem tisztázta kellőképpen sem a marxista, sem a nem-marxista filozófiatörténet. Pedig a „minden értékek átértékelésének” programját meghirdető filozófus igen jelentős szerepet játszott mind az axiológiai érdeklődés, mind az új (vagy régi) értékek megalapozására való törekvés felkeltésében. Óriási hatása nehezen mérhető, de reméljük, hogy írásunkkal e feladat elvégzésére is ösztönözni tudunk.

#### FELHASZNÁLT IRODALOM:

- A. Altmann: Werthetik (Leipzig, 1939)  
 Heller Ágnes: Hipotézis egy marxista értékelmélethez (MFSZ. 1970. 5–6 sz.)  
 Lukács György: Az ész trónfosztása (Ak. 1956)  
 Németh G. Béla: Tragikum és történetfelfogás (Ak. 1971)  
 H. Rickert: Kultúrtudomány és természettudomány (Bp. 1923)  
 M. Scheler: Formalizmus az etikában és a materiális értéketika (Gondolat, 1979) *Vom Umsturz der Werte I–II.* (Bern, 1959)  
 Somló Bódog: Az érték problémája (Athenaeum, 1911)  
 L. Vigotszkij: Művészetpszichológia (Kossuth, 1968)  
 W. Windelband: Preludiumok (Bp. 1925)  
 M. Weber: Gazdaság és társadalom (Bp. 1967). Állam, politika, tudomány (KJK, 1970)

A. R. Pozner könyvének címe talán általános ismeretelméleti-logikai tartalmat sejtet, valójában azonban a mikrofizika néhány ismeretelméleti-filozófiai problémájáról van szó. Elsősorban a korpuszkula-hullám dualizmusról, a komplementaritási elvről és ezzel kapcsolatban a modern fizikai megismerés új vonásairól. E kérdéskört a fizikában egészen a század elejéig lehet visszavezetni, a század első harmadának vége felé pedig már filozófiai szinten is tárgyalták a kvantummechanika eredményeit és értelmezését. Azóta számtalan könyv és cikk jelent meg e témában. A tanulmányok egy része új értelmezéseket próbált kidolgozni, mások csak egy-egy új ötletet vetettek fel, megint mások korábbi írásokat elevenítettek fel, foglaltak össze, értelmeztek. Még a legutóbbi típusúak is hozzájárulhatnak a mikrovilág megértéséhez. E dolgozatok áradata ma sem szűnt meg, ugyanis a felvetődött problémákat még a fizikán belül sem oldották meg egyértelműen. Napjainkban is érkeznek be publikációk a fizikai és filozófiai lapok, könyvkiadók szerkesztőseibe, mégpedig mindhárom fenti típusból. Pozner könyve leginkább a harmadik típusba sorolható. Közreadását – témájának fontossága miatt – csak helyeseltethjük.

A könyv megírásának módja lehetővé teszi, hogy mind a filozófusok, mind a fizikusok megtalálják benne a továbbgondolandó részeket, sőt – mint azt előszavában Kirschner István is megemlíti – a könyv érthető a fizika filozófiai problémái iránt érdeklődő nem szakmai közönség számára is.

A mű kilenc fejezetből áll. Az elsőben (Utazás az ismeretlenség birodalmába) a szerző felvázolja a klasszikus fizika világképének néhány vonását, majd ismerteti a századforduló kísérleti felfedezéseit.

A második fejezetben (Az igazságok helyébe paradoxonok lépnek) e felfedezések ismeretelméleti, kutatás-módszertani következményeit tárgyalja. Sajnos a szerző a paradox jelzőt nem szigorú filozófiai vagy logikai értelemben használja, hanem lényegében a „szokatlan” szó „blikkfangosabb” szinonimájaként. Csak így kerülhet egy-

más mellé paradoxonként Kopernikusz heliocentrikus világrendszere, az energiamegmaradás törvénye, a sejt felfedezése, a darwinizmus, a periódusos rendszer, a Maxwell-féle elektrodinamika, a relativitáselmélet és a kvantummechanika. További engedményeket tesz a divatnak Pozner, amikor mindezeket a tudományt előrevivő „örült gondolatoknak” nevezi. A természettudomány fejlődésének fenti lépcsőfokai ugyanis rendkívül különbözőek, ami „paradox” mivoltukat és „örültségük” fokát illeti. Az energiamegmaradás törvénye a XIX. században talán már szokatlannak sem tűnt, míg a relativitáselméletben és a kvantummechanikában esetleg valóban vannak paradox elemek.

Kiváló elemzést olvashatunk ebben a részben a matematizációról és annak helytelen felfogásáról. Rámutat, hogy az egyes természetkutatók számára „az egyenletek és formulák váltak... az egyetlen 'érzéki' valósággá, a fizikai tartalom, az objektív kapcsolatok és viszonyok pedig, melyek végeredményben az egyenletekben és formulákban kifejeződnek, háttérbe szorultak”. (40–41. o.) A szerző megkülönbözteti a fizikai elméletek két aspektusát: a tartalmat (fizikai fogalmak, elvek) és a formait (matematikai szimbólumok, kalkulusok). Bár a formalizmus sok probléma megoldását megkönnyíti, nem lehet figyelmen kívül hagyni a tartalmi oldalt sem, mert „akkor a logikai-matematikai szimbolika a fogalmak tartalmi pontosításának, az ismeretelméleti feladatok megoldásának eszközeiből azok összeválasztásának eszközevé válik. Ilyen esetben a tökéletesebb formális apparátus keresése „a szimbólumokkal való játékká” válik, ami mögött gyakran az ismeretelméleti problémákban, az elmélet fogalmi apparátusának tartalmában, az elmélet felépítésének elveiben és interpretációjában szükséges eligazodásra való képtelenség, illetve az erre vonatkozó szándék hiánya rejlik”. (42–43. o.)

A harmadik fejezetben (A „kárhözatra ítélt” atom megmentése) egy – a szokásosnál részletesebb – ismertetést kapunk a Bohr-féle atommodell keletkezési körülményeiről és hatásáról. Furcsa, hogy e téma bevezetésekor, még az előző

\*Kossuth, Budapest 1979, 235 o. Az orosz nyelvű eredeti kiadás: Pozner: *Isztyini i paradokszii*. Politizdat, Moszkva 1977 (a „Min dolgoznak, miről vitatkoznak a filozófusok” c. sorozatban). Fordította Müller Antal, szakmailag ellenőrizte és a magyar kiadáshoz az előszót írta Kirschner István.

fejezet végén, a szerző kiemeli Niels Bohrt a pozitívista fizikusok csoportjából, holott közismerten – írásait olvasva eléggé nyilvánvalóan – iskolateremtő volt ebben a minőségében.

A negyedik fejezet (A korpuszkula-hullám dualizmus) a mikrofizikai objektumok sajátos kettős természetéről szól. A fejezet végén a szerző helyesen megállapítja, hogy „a két tulajdonság kapcsolatának konkrét mechanizmusa mind ez ideig nem teljesen tisztázott” (79. o.), majd három értelmezési módot különböztet meg. Az első csoportban – mechanisztikus jelzővel – különböző, valóban konkrét mechanizmusokkal kísérletező elméleteket (Schrödinger hullámcsomagja, de Broglie vezérhulláma) mos össze, amelyek Pozner véleményével ellentétben sosem töltöttek be uralkodó szerepet a fizikában. A második csoportra a dialektikus megközelítési mód jellemző. Itt példaként egy V. Foktól származó idézetet olvashatunk, akinek dialektikus szemléletmódja véleményünk szerint nem problémátlan.<sup>1</sup> A harmadik csoport a komplementaritás fogalmán keresztül közelíti meg a mikroobjektumok ellentétes tulajdonságait. A szerző szerint e harmadik értelmezés az első kettő között ingadozott, „a későbbi fejlődés során azonban, elsősorban Bohrnak, a komplementaritási eszme megalkotójának munkáiban, kezdtek előtérbe jutni a dialektikus elemek”. (81. o.) Még megállapítja, hogy a második és a harmadik leírási mód „nem csupán formailag vagy terminológiájukban különböznek egymástól” (uo.), majd rátér a komplementaritás elemzésére.

Az ötödik fejezet (A komplementaritás mint a tudományos kutatás módszere) a mű fő része. Ezt a szerző a fizika és a filozófia kapcsolatának felvázolásával indítja – konkrétan a komplementaritási elv történetét áttekintve. Érdekes felfigyelni a következő mondatára: „A komplementaritási koncepció kialakulási folyamatát vizsgálva nem lehet figyelmen kívül hagyni a fiatal Bohr bizonyos filozófiai szimpátiáit, így diákkori vonzódását Spinoza filozófiájához, jártasságát Hegel dialektikus eszméiben (leginkább Kierkegaard

téves interpretációja alapján), valamint saját megfontolásait azokról a nyelvi, terminológiai nehézségekről, melyek az ismeretközlés objektivitásának és egyértelműségének megőrzésével kapcsolatosak.” (87. o.) E mondat minden részét meg kell gondolni, ha Bohr világnézetét meg akarjuk érteni. Mi itt csak arra a tényezőre térünk ki, amely véleményünk szerint a legközelebb visz a komplementaritási elv filozófiai alapjainak feltárásához, amelyet a szerző csak megemlít, de nem elemez, és amelyből nem vonja le a megfelelő következtetéseket – ez a zárójelben levő rész.

Bohr fiatalkorában erősen Kierkegaard hatása alá került. Erről tanúskodik például Harald Bohrhoz írt 1909. április 20-i levele: „Ezennel elküldöm neked Kierkegaard, 'Stádiumok az élet útján'-ját. Ez az egyetlen dolog, amit el kell küldenem; de nem hiszem, hogy könnyű lenne bármi jobbat találni. Mindenesetre nekem nagyon nagy örömöm tellett az olvasásában, sőt azt hiszem, egyike a legpompásabb könyveknek, amit valaha is olvastam.”<sup>2</sup> Bár nem ért mindenben egyet Kierkegaard-ral,<sup>3</sup> későbbi műveiben is fellelhetők a filozófus eszméi.

Mik ezek az eszmék, amelyek hatással lehetnek Bohrra? Pozner könyve szempontjából természetesen csak a dialektikával kapcsolatos kierkegaard-i gondolatokra van szükségünk. Tulajdonképpen nincsen nehéz dolgunk, hiszen Kierkegaard első érett művének már címe – „Vagy-vagy” – is a komplementaritás problémájával asszociálható. E művét filozófusunk a következő mondattal kezdi: „Kedves olvasó, talán mégis eszedbe ötlött néha, hogy kételkedj kissé annak az ismert filozófiai tételnek a helyességében, amely tétel szerint a külső a belső, s a belső a külső.”<sup>4</sup> A folytatás is hasonló szellemű. Lényegében arról van szó, hogy míg Hegelnél az ellentétek egységet alkotnak, közvetíthetőek, addig Kierkegaard-nál az ellentmondásban nincsen közvetítés. Űzt fejt ki pl. Donna Elvira lelkiállapotával és lehetséges életvitelével kapcsolatban is,<sup>5</sup> vagy „Az esztétikai és az etikai közötti egyensúly a személyiség kimunkálásában” c. levelében.<sup>6</sup> Az

<sup>1</sup> Erről részletesebben írtunk egy korábbi – Müller Antal: *Kölcsönhatás és meghatározottság* c. könyvéről szóló – recenziókban (*Magyar Filozófiai Szemle*, 1980/3.).

<sup>2</sup> *Niels Bohr, His life and work as seen by his friends and colleagues*. Ed. by S. Rozental, North-Holland, Amsterdam 1967, 27. o.

<sup>3</sup> D. Danyin: *Nilsz Bor*. Molodaja Gvargyija, Moszkva 1978 („Híres emberek élete” – életrajzi sorozat), 44–51. o.

<sup>4</sup> S. Kierkegaard: *Vagy-vagy*. Gondolat, Budapest 1978, Előszó 9. o.

<sup>5</sup> Uo. Árnypékek 2. 254–255. o.

<sup>6</sup> Uo. 779–791. o.

egyes és az általános viszonyáról a következőket írja a „Félelem és rettegés”-ben: „A hit éppen az a paradoxon, hogy az egyes mint egyes magasabb, mint az általános, és jogosan áll szemben az általánossal nem alá-, hanem fölérendelve, úgy azonban – és ezt jól jegyezzük meg –, hogy ez az egyes, amely mint egyes az általánosnak egyszer már alárendeltetett, most az általánoson keresztül lesz olyan egyes, amely mint egyes fölé van rendelve az általánosnak; hogy az egyes mint egyes abszolút viszonyban van az abszolúttal. Ez az álláspont nem közvetíthető, mert minden közvetítés éppen az általános erejénél fogva történik; ez paradoxon volt és mindörökké az is marad, hozzáférhetetlen a gondolkodás számára.”<sup>7</sup> Fő művében, a „Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez”-ben ugyanez az ún. minőségi dialektika figyelhető meg, amelyet Suki Béla a hegellivel összevetve így jellemez: „A kettő közötti döntő különbség, hogy míg a hegeli kvantitatív dialektika egy racionális szintézisben feloldja, addig a kierkegaard-i kvalitatív dialektika megmerevíti, abszolutizálja az ellentétpárokat.”<sup>8</sup>

Mindez a filozófiai irodalomban közismert, és csak kiragadott példákat említjük Rozsnyai Ervin tanulmányát,<sup>9</sup> vagy Tordai Zádort, aki a következőket írja: „... az ellentétek pedig minden összekapcsolási kísérlet ellenére, teljesen szétszakadtak, antinómiákká váltak ... A fenti tételeknek további konklúziója, hogy az ellentétek megmerevedése következtében az ellentétek dialektikája valójában átalakul a paradoxonok játékká. Kierkegaard számára az ellentétek e végtelen helyzetében az igazságot csak a paradoxon fejezheti ki. Ennek egyik oka az is, hogy az igazság megvilágítása és meghatározása nem közvetlenül, hanem az ellenpólusokon keresztül kell hogy történjék. Ugyanakkor a paradoxonok igazsága, említett jellegénél fogva már nem épülhet a megértésre, hanem csak az elhívésre, vagyis a hitre”.<sup>10</sup> Lukács György így értékeli: „Kierkegaard

kvalitatív dialektikája ezért, amint mind világosabban látjuk majd fejtegetéseink folyamán, nem egy másik, új dialektika, amelyet szembeállít Hegelével, hanem a dialektika tagadása. S mivel ez Kierkegaard-nál, aki a dialektikának akkor legfejlettebb formája ellen száll síkra, nem véletlenül magának a dialektikának formáiban, kategóriáiban, terminológiájában játszódik le, létrejön egy áldialektika, az irracionalizmusnak dialektikus formákba való öltöztetése.”<sup>11</sup>

A fizikáról szóló irodalomban azonban csak érintőleges megjegyzéseket találunk a komplementaritási elvvel kapcsolatban, mint amilyen Pozner fenti zárójele, vagy Ponomarjov explicitebb megállapítása: „Nem mindenki tudja, hogy Bohr a maga komplementaritás-elvéhez nem a 'fizikából', hanem a 'filozófiából' jutott el. A komplementaritás gondolata még ifjú korában alakult ki benne a dán filozófus Kierkegaard hatására.”<sup>12</sup> Ponomarjov a dialektikus logika meglehetősen ismert kategóriájának tartja a komplementaritást és Pozner is valami a dialektikához hasonló kutatási módszerként kezeli azt. Valójában a bohri komplementaritás a kierkegaard-i erkölcsi-társadalmi „vagy-vagy” természetű tudományos megfelelője. Erre utal eredete, de tartalma is, hiszen például Tordai fent idézett sorai nemcsak a kierkegaard-i dialektikát, hanem a komplementaritás Bohr-féle megfogalmazását is pontosan jellemzik. Ebből következik, hogy – Lukács György értékelését elfogadva – sem konkrétan a fizikának, sem általában a dialektikának nincs szüksége arra, hogy kibővítsék a komplementaritási elvvel, sőt a dialektika és annak a fizikában történő érvényesítése egyenesen megköveteli a komplementaritás száműzését. A komplementaritási elv nem oldotta meg az értelmezési problémákat (pl. hullám-részecske dualizmus), hanem a fizika egyes részeredményeit metafizikusan megmerevítette, lehetetlenné téve a szintézis felé haladást.

<sup>7</sup> Søren Kierkegaard *Írásai* (Gondolkodók). Gondolat, Budapest 1969. Lehetősége-e az etikai teológiai felfüggesztése? 306–307. o.

<sup>8</sup> Uo. 371. o.

<sup>9</sup> Rozsnyai Ervin: *Filozófiai arcképek* (Elvek és utak). Magvető, Budapest 1971. Søren Kierkegaard – létezni vagy gondolkodni?

<sup>10</sup> Márkus György–Tordai Zádor: *Írányzatok a mai polgári filozófiában*. Gondolat, Budapest 1972. Az egzisztencializmus I, 35–36. o.

<sup>11</sup> Lukács György: *Az ész trónfosztása*. Akadémiai, Budapest 1965. Második fejezet. 5. Kierkegaard, 199. o.

<sup>12</sup> L. I. Ponomarjov: *A kvantum nyomában*. Kozmosz–Kárpáti, Budapest–Uzsorod 1979. Nyolcadik fejezet, 257. o.

Mellesleg megjegyezzük, hogy maga az ismeretett mű címében szereplő és a szövegben is gyakran előforduló „paradoxon” kifejezés (amelynek következtelen használatáról már szótunk) is Kierkegaard-tól került át ide, aki előszeretettel használta a „vagy–vagy” megjelölésére. Ezt átvette és szívesen alkalmazta Bohr is, és az ő közvetítésével jutott el Poznerhez, aki – úgy tűnik – nem gondolta teljesen át ennek jelentőségét.

Ez az átgondolatlanlanság jellemzi a komplementaritási elv értékelését is. Pozner ugyanabban a mondatban állítja a dialektikával való egybeesését, illetve a köztük fennálló bizonyos hasonlóságot megleltét. (103. o.) Többször is írja, hogy a dialektika és a komplementer leírási mód nem azonosítható, hogy a komplementaritás nem általános, filozófiai megismerési módszer, miközben a problémafelvetés tényleges módja és bizonyos konkrét gondolatok ennek ellenkezőjéről tanúskodnak. Az ellentmondás és a komplementaritás közötti különbséget megpróbálja ugyan tárgyalni, a komplementaritást Kant antinómiáihoz hasonlítja (a kierkegaard-i vagy–vagy helyett), de ez az összehasonlítás nem vezet semmilyen eredményhez. A problémák megoldására egy új fogalomrendszer kidolgozását javasolja ugyan, ez a javaslat azonban igen régi, és Pozner konkrétan nem ad semmit a megvalósításához.

Bohr hozzájárulását a komplementaritási elv hatókörének kiszélesítéséhez szerzőnk tényszerűen is ellentmondásosan írja le. Egyrészt felsorolja, hogy „azon szituációk között . . . amelyek a keletkezett dilemma megoldásához komplementer leírási módot igényelnek, Bohr, Heisenberg és mások gyakran említik munkáikban pl. a következőket: . . . – a biológiában: mechanizmus és vitalizmus, a szervezet fizikai-kémiai folyamatai és funkcionális működése; . . . – a szociológiában: individuális szabadság és társadalmi egyenlőség, az individuum helyzete és a társadalom, környürelt és bíraskodás . . .” (102. o.) Másrészt azt írja, hogy „Bohr . . . fellépett ennek a módszernek az atomfizikából a biológiába, szociológiába stb. történő mechanikus átvitele ellen . . .” (115. o.)

Végül az ellentmondásos, nem következetes értékeléseket egy kibékítő jellegű mondat zárja le, amely teljesen figyelmen kívül hagyja a komplementaritási elv antidialektikus jellegét: „A dialektika és a komplementaritás elveinek fejlődése, egymást gazdagítása, a közöttük folyó kölcsönös csere a jövőben is a modern tudományos megis-

merés előrehaladását hivatott elősegíteni.” (117. o.)

A hatodik fejezetben (A fizika kvantumnyelve) Pozner a megismerési folyamat fogalmi, nyelvi apparátusát és ennek felhasználási módjait vizsgálja. Kiindulási pontja, hogy „a tudományos megismerés valamely ágának kimunkálása alapvető kategóriáinak megismerésével kezdődik”. (118. o.) E fogalmak jellemzése során tér át a nyelv problémakörére. Foglalkozik a logikai pozitivizmus által befolyásolt felfogásokkal, a modern fizika – a relativitáselmélet és kvantummechanika – által felvetett kérdésekkel. Itt is leszögezi új fogalomrendszerek megalkotásának szükségességét. Ezzel kapcsolatban a következő kitűnő példát hozza fel: „ . . . néha ilyen kiutat ajánlanak: nem kell a természetnek olyan kérdéseket feladni, amelyekre nem tud válaszolni. Ezt a 'kiutat' a következő szituációval lehet összehasonlítani: Ön, saját nyelvén, megkérdezi egy külfölditől 'hogyan van?', s olyan választ kap, amelyet nem ért meg. A továbbiakban azt javasolják Önnek, hogy tartózkodjék a hasonló kérdések feltevésétől. De van egy másik kiút is: megkísérelni elsajátítani az idegen ország nyelvét. Nyilvánvalóan ehhez hasonló a helyzet a mikrovilág megismerésében is . . .” (139. o.)

A hetedik fejezetben (A szkepticizmus a tudás útjáról) a kételkedés és meggyőződés viszonyát vizsgálja a megismerési folyamatban, számos fizika- és filozófiatörténeti példát áttekintve. Gondolatmenetének végén a szerző, úgy tűnik, engedményeket tesz Popper filozófiájának: „A dolog lényege nem egyszerűen az, hogy kísérleteket végzünk, amelyek alátámasztják az elméletet; meg kell kísérlni azt minden lehető módon megcáfolni . . . A cáfolatok keresésében táruul fel a tudományos igazság.” (161–162. o.)

A nyolcadik fejezetben (A tudás szintézise és az igazság egysége) a valóság egyes részeire irányuló kutatások összefogásának problémáit tárgyalja Pozner. Az empiriokriticismus körüli viták ismertetése után nagyon határozottan kijelenti: „Az igazság monista értelmezése azt jelenti, hogy az egyetlen és egyetemes tudományos igazságként létezhet, s nem a szubjektív önkény által létrehozott különböző, pluralisztikus 'variációk' formájában. A tudományos igazságok egységesek és kérelhetetlenek, függetlenül attól, ki, mikor és hol fedezte fel őket. Ez közvetlenül adódik az igazság objektivitásának elvéből, abból a tényből, hogy az igazság az embertől és az emberiségtől független tartalmat fejez ki.” (170. o.) Az is

megfontolandó, amit a tudomány egységéről mond: „Az integrációs tendenciák, a természettudományok, a társadalomtudományok és a filozófiai megismerés közeledése azt mutatja, hogy az egységes világkép létrehozása csak valamennyi, a természetről, a társadalomról és a gondolkodásról szóló tudomány kölcsönös kapcsolatának, komplex kölcsönhatásának kiszélesítése és elmélyítése útján lehetséges.” (172. o.)

Sajnos a lényeges tényezők mellett, a tudás egységét Pozner teljesen felszínese, a tudományba nem illő megállapításokkal is megpróbálja alátámasztani. „... hasonlóság figyelhető meg bizonyos berendezések (gyorsító és teleszkópok) között, melyek lehetővé teszik, hogy a mikro- és makrovilág belsejébe pillantsunk. Gyakran találkozunk pl. azzal a hasonlással, hogy a gyorsító berendezés az atomi mélységek felé irányított teleszkóp... Néhány fizikus olyan hipotézist állított fel, amely szerint a nagy energiájú nukleonok ütközésénél makroszkopikus test keletkezhetik.” (176–177. o.) Ennek csúcspontja, amikor a fizikai elméletek általánosságának, dialektikus egységének fokmérőjeként a bennük szereplő konstansok számát jelöli meg.

A kilencedik fejezetben (Új elmélet után kutatva) a kvantum-elektrodinamika, a részecskefizika fejlődését és problémáit tekinti át a szerző. Ezek kapcsán kitér a kísérlet és elmélet viszonyára a modern fizikában. Érinti a rész és az egész, ill. az elemi és összetett kérdését, amely fontos szerepet játszik a kvarkok körüli kutatásban.

Az utószóban (A fizikai megismerés fejlődésének társadalmi aspektusai) Pozner egészen röviden

den vázolja a fizika szerepét a társ-természettudományokban és a termelésben.

Néhány szót a magyar kiadás sajátosságairól. Formátuma és tipográfiája révén ez a könyv kezelhetőbb, mint az orosz nyelvű eredeti. Az olvasóközönség pontosabb tájékoztatása érdekében talán helyes lett volna átvenni a forráskiadás alcímét (Vázlatok a mikrovilág fizikájának logikai-filozófiai problémáiról.) A fordítás korrekt munka, egy-egy szakkifejezés tér csak el a filozófiai, illetve fizikai nyelvben itthon megszokottól, így „emberi érzékelési tevékenység” érzéki helyett, „radioaktív béta-szóródás” béta-bomlás helyett, „elektron-felhő” elektron-héj helyett, „igézet” vagy „varázs” báj helyett (a kvarkok új belső szabadsági fokának megjelölésére).

A magyar kiadásnak van egy – a hasonló könyvekénél egészen szokatlan – sajátossága is, ez pedig a terjedelmes jegyzetapparátus, amelyet a kiadó Szakszerk. aláírással közöl. E jegyzetek jelentős része feleslegesnek mondható, annál is inkább, mivel sokszor csak más megfogalmazásban ismétli a szerző által írottakat, máskor pedig önmagát. „Szájbarágó” stílusa időnként az olvasóra, „helyretevései” pedig a szerzőre nézve bántóak lehetnek. Helyenként a Szakszerk. – a témához kevésbé tartozó –, asszociációit rögzíti, ami ugyancsak felesleges, hiszen helyesebb lenne az olvasóra bízni, hogy mikor mire asszociál. Ezeket a néha tartalmilag is vitatható megjegyzéseket – ha már feltétlenül szükségesek voltak – jobb lett volna egy utószóban egyesíteni.

## PSZICHIÁTRIA VAGY ANTIPSZICHIÁTRIA?

Hozzászólás egy dilemmához

BALÁZS ISTVÁN

Bármely, a tudatműködéssel foglalkozó tudomány több-kevesebb közvetítéssel érinti a filozófia alapkérdéseit, az anyag és a tudat, a társadalmi lét és a társadalmi tudat viszonyának kérdését.

A pszichiátria az emberi tudat kóros állapotainak tudománya és az orvosi diagnosztikán belül jelentős ismeretelméleti nehézségekkel küzd. A pszichiátriai betegségek megítélése a „tudáshátér” bizonytalansága miatt nagymértékben a vizsgáló szubjektivitásának, felfogásának, az adott szociokulturális háttér toleranciájának, előítéle-

teinek függvénye. Igazat kell adni Böszörményinek, amikor azt írja, hogy „a pszichiátriai kóris-mezés szintjén még nem érték el a tudományos szintet, csupán az adatgyűjtő fázist, nem segítenek a psychopathológia tudományos meztelenségének elleplezésében a humán és szellemtudományok egyes csillogó fogalmai sem. A pszichiátriában hiányzik az olyan elméleti rendszer, amely a természettudományokban már megtalálható, egyelőre ideiglenes válaszfalakat húzunk fel önkényesen. A fizikus nem teheti meg, hogy ne vegye

tudomásul Newton, Max Planck, vagy Heisenberg munkásságát, ezzel szemben a pszichiátriai kutatómunka figyelmen kívül hagyhatja Freud, Jaspers, Kretschmer felfogását, feltéve, hogy az új elmélet nem cáfolható biológiai tényekkel. Az elmekörtanban ma még tipológiai meghatározásokkal kell dolgozni, melyek a szervi kórmékekhez képest kevésbé pontos, külsőleg érzékelhető jellemzőkre támaszkodnak". Mindaddig, amíg a pszichiátriai betegségek tudásháttére bizonytalan, amíg e betegségeket kutatóktól és iskoláktól független strukturális elváltozásokkal, genetikusan anomáliákkal, biogénamin anyagcserezavarokkal stb. eltérően magyarázzák, amíg a kísérleti, állatkísérleti analógiák csak korlátozottan és a pszichiátriai kórképeknek csak bizonyos hányadára alkalmazhatók, mindaddig a strukturális, genetikai anomáliák, biogénamin anyagcserezavarok és az egyes pszichopatológiai képek közötti korreláció csak korlátozottan vethető fel. Aligha alakítható ki a pszichiátriai betegségek anyagi meghatározottságának egységes elve.

Az ellentmondásos biológiai magyarázatok ellenhatásaként született meg az antipszichiátria szélsőséges irányzata. Ez az irányzat tagadja a pszichiátriai betegségek természettudományos megalapozottságát, tagadja őket mint betegségeket is egyáltalán. Egyszerűen úgy veti fel a kérdést, hogy ezek a zavarok a pszichiátriai beteg sajátos világát jelentik, csak azért minősítik betegségeknek, mert társadalmilag elfogadhatatlanok. Az antipszichiátria arra hivatkozik, hogy a normális és a kóros közötti határ – szerinte – statisztikai átlagokon, közmegegyezésen, szociokulturális értékítéleten alapszik. Az antipszichiátria nézőpontját látszik alátámasztani, hogy a pszichiátriai kórképek kialakításában a szociális deviáló hatások növekvő szerepe vitathatatlan. Növekvő számban jönnek létre a szociálisan indukált, vagy lappangva létező, de szociális hatásokra felszínre hozott pszichiátriai kórképek, melyek betegség-öntörvényűsége megkérdőjelezhető. Hogy a szociálisan indukált, lappangva létező, endogén fogantatású és szociálisan felszínre hozott pszichiátriai betegségek száma milyen mérvű, jelenleg nem mérhető fel. Mindaddig azonban, amíg a pszichiátriai betegségek biológiai magyarázata hiányos, az antipszichiátriai irányzat – szélsőségei ellenére – tartja magát. Ezt annál is inkább megteheti, mert a nem pszichiátriai, hanem a manapság döntően organikus megalapozottnak tartott kórképek természettudományos magyarázatai is időről időre revízióra szorulnak, és ebben a helyzetben jogosan merül fel a kérdés: mi legyen a

sorsa az organikus háttérrel bizonytalanul magyarázható pszichopatológiai kórképeknek, melyek csak tipológiai klasszifikálhatók, és így milyen súllyal játszanak szerepet a szociogenetikus tényezők e betegségek kialakításában. Ez a kérdés az egyik nagy pszichiátriai betegségnek, a hisztériának az esetében, melynek biológiai modellje nincs, ma már eldöntött. A hisztéria úgynevezett klasszikus nagyroham formájában ma már alig jelentkezik, mai megjelenési formái a társadalmi tényezők következtében alapvetően módosultak. A hisztériának manapság többnyire „megszelídült”, larvált formáival találkozunk. Fel lehet tételezni, hogy a szkizofrénia – legalábbis bizonyos hányadukban – nem azok. Az egyén sokszor csak nagyon nehezen tud eligazodni a mai világ paradoxonai, ellentmondásai, többértelműségei között, és – bármennyire is furcsa – csak akkor, ha tudattalanul bár, de részben a szkizofrén egyén „kettős könyvvitelét” folytatja, társadalmilag elfogadható formában. Elképzelhető, hogy amikor az egyén a mai világ ellentmondásait ad absurdum viszi és juttatja kifejezésre, valóban szkizofrénné minősítették és megkérdőjelezhető, hogy a szkizofrénia ebben a megvilágításban vajon csak genetikusan, biogénamin anyagcsere zavarokkal meghatározott kórkép-e, vagy pedig – esetenként – a mai ember gondolkodás- és cselekvésmódjának társadalmilag elfogadhatatlan, irreálisan felnagyított változata, torzult formája.

Az antipszichiátria el akarja hitetni, hogy a pszichiátriai betegség mítosz, mert a bizonytalanul körülhatárolt normális-abnormális psziché kontinuumán helyezkedik el, de hogy hol, azt nem lehet tudni: emiatt – szerinte – a betegség-minősítés a társadalom értékítéletének, toleranciájának függvénye. Amíg a pszichiátriai betegségek természettudományos magyarázata ellentmondásos és hiányos, addig az antipszichiátria ezen nézőpontjának hirdetése egyesek által szinte parttalanul érvényesíthető, bár nem elfogadható. Mindenesetre tény, hogy arra, amit nem ismerünk eléggé, nem mondhatjuk határozottan, hogy okvetlenül kóros, hiszen az orvostudomány sok valósnak látszó betegségfelfogást vallott, ugyanazokat később elvetette. Elképzelhető, hogy arról, amit a pszichiátria jelenleg betegségnek tart, beigazolódhat – ha csak részben is – az antipszichiátria álláspontjának tárgyi helyessége. Ennyiben – és csak ennyiben – tolerálható az antipszichiátria és helytelen volna szélsőségei alapján teljes egészében elutasítani. Ez alapvetően antidialektikus, metafizikus eljárás volna. Kellő kritikával, de el kell fogadni belőle azt, ami előremu-

tató, mint ahogy elfogadhatatlan a „hagyományos” pszichiátriában az, ami biologizáló, vulgármaterialista tendenciákat hordoz magában.

Célszerűnek látszik a vulgármaterializmus tartatlanságát a ma még kizárólagosan organikus megalapozottságúnak tartott kórképek és a pszichiátriai kórképek kapcsán bemutatni. Kizárólagosan organikus megalapozottságú betegség ugyan nincs, mivel azonban nálunk e felfogásnak meggyökeresedett hagyományai vannak, a vulgármaterialista biologizáló felfogás az elmebetegségek tekintetében is a biológiai megalapozottság dominanciája felé tereli a gondolatsort mind a laikusok, mind az orvosok köznapi gondolkodásában. Az angolszász nyelvterületen adott a disease (medicinális, azaz organikus megalapozottságú kórkép) és az illness (nem okvetlenül csak organikus megalapozottságú kórkép) finomabb megkülönböztetése. A magyar nyelv, minden hajlékonysága mellett sem volt alkalmas erre a megkülönböztetésre, talán a betegségfelfogás konzervatív virchowianus beidegződése folytán, amikor is ha betegséget fogalmazunk meg, az organicitást előfeltételez. E redukcionista, biologizáló betegségmodell azonban nem állja meg a helyét, még a közfelfogás szerinti organikus kórképek esetén sem és durva leegyszerűsítést jelent a pszichiátriai betegségek vonatkozásában. Minden betegség többszörösen modellált, az organikus kórképek is, mert a betegség attól is függ, hogy kinek a betegsége. Minden betegség személyiségbevontságot is jelent. A betegségek többrétegűek. Magukban foglalnak egy organikus (medicinális: strukturális, genetikuss, biogénamin stb. zavart), egy pszichodinamikus (fejlődéslélektani) és egy magatartásmodellt, melyet a környezeti lehetőségek szabnak meg, egy szociálisat, mely a szerepteljesítés zavaraiából adódik, és egy szociokulturálisat, melyet a történelmi-társadalmi kultúrfok határoz meg. Ezek a modellek egymással kölcsönhatásban vannak és szabják meg a betegség hagyományos orvostudományi tünettanán túlmutató szélesebb spektrumát. Idejétmúlt a pszichiátriai betegséget úgy felfogni, mint olyan kóros élményi, magatartási módot, mely csak organikus, biológiai megalapozottságú; szélsőséges az is, amikor csak a szociokulturális minősítést fogadjuk el alapjául. Amikor a betegségmodelleken belül csak egyeseket részesítenek előnyben és a többit alábecsülik vagy figyelmen kívül hagyják, a hibák összetettekké válnak. Virchow írja: „Hiba, amikor a betegségeket dolgoknak tekintik, mert a betegségek nem körülírt autonóm organizmusok, sem nem entitások, melyek a szervezetbe útjukat for-

szírozzák, abban gyökeret vernek: ellenkezőleg olyan jelenségeket képviselnek, melyek már eleve alterált feltételek közepette jönnek létre.” E feltételek esetleg nagymértékben módosult szociokulturális feltételek lehetnek. Ugyancsak Virchow írja: „a betegség nem önálló entitás, hanem vonatkoztatott – az említett betegségmodellek hálózataiba illeszthető – állapot”. Engelhardt szerint: „ha a betegség viszonylatnak tekinthető, akkor egyesek ennek a viszonylatnak azokat a vonatkozásait választhatják ki, melyek legkönnyebben, legkényelmesebben manipulálhatók, egyéb vonatkozások figyelmen kívül hagyásával”. A pszichiátriai betegségekkel kapcsolatos egyoldalúan biologizáló felfogás a gyógyítást célzó tevékenység egyoldalú alapozottságúvá válhat, főként több túlbecsült változókkal. A biológiai hatású gyógyszerek a pszichiátriai betegség biológiai rétegén keresztül befolyásolják a pszichét, de nem biztos, hogy a személyiséget valamennyi dimenziójával egyetemben gyógyítják. Sokszor gyógyszeres emberi artefaktumot hoznak létre, amely nem egy esetben defektuálódik, s bár a társadalom számára így elfogadható, önmaga személyiségére és a társadalomra nézve nem rekonstruált, nem nyeri vissza eredeti struktúráját és kreativitását. Ebben a megvilágításban a biológiai háttér kezelése valójában nem mindig jelent egyet a gyógyítással. Szász szerint mivel a pszichiátriai betegség csak látszat, kezelhetősége is látványos.

Manapság létezik a betegségfelfogásnak a köznapi gondolkodás, az orvosi köznapi gondolkodás által is elfogadott explicit modellje, mely túlnyomórészt organikus megalapozottságú, vulgármaterialista jellegű, és ez alól a pszichiátriai kórképek sem képeznek kivételt. Ugyanakkor a kóros tudat az, hogy kit tartunk betegnek, elmebetegnek, a társadalmi tudatszint által is meghatározott. Kultúrtörténeti szempontból például a középkorban a parafren szkizofréniást profétának, szent embernek tekintették, az ördög által „megszállott” elmebeteg boszorkányokat pedig megégették. A parafren szkizofréniást ma betegnek tekintik, boszorkányok pedig tudvalevőleg nincsenek stb.

A pszichiátriai morbiditás világszerte növekszik, ennek kétségkívül vannak biológiai determinánsai is, ugyanakkor az antipszichiátria jelentkezése arra is enged következtetni, hogy a pszichiátriai betegségek gyakoriságnövekedésében szociális induktív, presszív hatásoknak is szerepe van. A társadalmi tudat kóros változataival specifikusan foglalkozó pszichiátria számára a mar-

xista-leninista társadalomfilozófia módszertani útmutatásának elmélyítése egyre sürgetőbb igényé válik, e szaktudomány bonyolultsági foka, szubjektív, illetve objektív idealista és vulgármaterialista eltévelyedéseinek gyakorisága miatt. Igaz, hogy a marxista-leninista társadalomfilozófia a tudattal általános szinten, a pszichiátria pedig különösen – kóros vonatkozásai miatt – foglalkozik, tárgyuk mindenesetre a tudat és ezért egymásra vannak utalva. Egymás szemléleti formáit, ismeretanyagát gazdagító hatása aligha vitatható.

Amikor a pszichiátriai morbiditás világszerte növekszik és a társadalmi tudat alakulását jelenleg nem eldönthető mértékben, de befolyásolni látszik, akkor a „különös” valamelyest átmegegy az „általánosba”. Eppen ezért a marxista-leninista filozófiának, mely a társadalmi tudat kérdésével általános szinten foglalkozik, növelnie kell kapcsolatait a pszichiátriával. Módszertani segítséget kell nyújtania a kóros tudatműködések értelmezésében mutatkozó vulgármaterialista és más vulgarizáló irányzatok – mint amilyen az antipszichiátia – meghaladásában. Úgy tűnik azonban, hogy a filozófia és a tudatműködéssel foglalkozó szaktudományok közötti „párbeszéd”, kommunikációt felfogásbeli és terminológiai ún. „nyelvjátékok” jelentős fokban hátráltatják. A baj már a szaktudományok szintjén kezdődik, ahol az egyes fogalmak az egyes szakmák konvenciójától függően különböző tartalmakat foglalnak magukba, különböző gondolatátvitásokat indítanak el, attól függően, hogy ki milyen szakma ismerője. Ezzel kapcsolatosan írja Boulding, az integrációkutatás kiválósága: „A specializáció egyre szűkebb szakaszokra bomlasztotta fel a tudást. A tudományok művelői között mind nehezebb a kommunikáció. A Tudósok Társasága elszigetelt szubkultúrákra szakadozott, amelyeket csak vékony kommunikációs szálak fűznek össze.

Ez a helyzet szellemi polgárháborúval fenyeget. A tudás egészének ezt a bomlását az okozta, hogy a specializáció folyamán maguk az információk befogadói is specializálódtak, tehát a fizikusok csak fizikusokkal, a közgazdászok csak közgazdászokkal beszélnek, sőt ami még rosszabb, a magfizikusok csak magfizikusokkal, az ökonometrikusok csak ökonometrikusokkal. Néha eltűnődik az ember azon, vajon nem válik-e a tudomány befalazott remeték birtokává, akik sajátos különböző nyelveken mormolnak maguknak valamit, amit csak ők maguk értenek meg. Minél erősebb a tudományok ágazatokra bomlása, annál inkább növekszik a veszély, hogy a lényegbevágó közlések hiánya miatt a tudománynak mint egésznek a fejlődése lelassul. A specializált süket-ség azt jelenti, hogy valaki, akinek tudni kellene valamit, amit valaki más tud, nem képes azt felfogni, az általános érvényű hallóképesség hiánya miatt.”

A fenti megállapítás túlzó, de úgy vélem, jól érzékelteti hogy bár a filozófia az egyes szaktudományok számára módszertani alapot ad, a módszer szaktudományos alkalmazását felfogásbeli, terminológiai problémák teszik igen nehezé. A módszer és szaktudományos alkalmazása közötti elméleti-gyakorlati „útvonal” hossza meglehetősen nagy, hiányosak a közvetítő „relé-állomások”, amelyek a helyes, de igen elvont filozófiai módszer szaktudományos alkalmazását lehetővé tették. Kognitív disszonancia jött létre, és a disszonancia megszüntetése a filozófia és a hozzá közelálló, tudattal foglalkozó szaktudományok egyik legfontosabb feladata.

A pszichiátia, antipszichiátia kierkegaard-i „vagy-vagy”-ja adott számomra indítékot a hozzászólásra, az ellentmondás dialektikus feloldása érdekében. A hozzászólás talán elősegíti a filozófusok és pszichiáterek együttműködésének elmélyítését is.

## IRODALOM

- A. R. Lurija.: Jazik i szoznanyije. Izdatyelsztvo Moszkovszkovo Unyiverszityeta 1979  
 Szasz T.: The Myth of Mental Illness. Hoeber/Harper and Row, New York 1964  
 Virchow, R.: Disease, Life and Man. Stanford University Press, Stanford 1958  
 Engelhardt, H. T.: Explanatory models in medicine: facts, theories and values. Texas Reports on Biology and Medicine Vol. 32 225–239, 1974  
 Boulding, K. E.: The specialist with an universal mind.

## A KÜLFÖLDI FOLYÓIRATOKBÓL

### VOPROSI FILOSZOFII

1980. 8. sz.

- A Kazah SZSZK megalakulásának 60. évfordulója* alkalmából a folyóirat bemutatja Szovjet-Kazahsztán filozófiai gondolkodását. A vezető cikket *D. A. Kunajev*, az SZKP PB tagja, a Kazah KP első titkára írta.
- Zs. M. Abdildin*: A 60 éves Kazah SZSZK és a filozófiai gondolkodás fejlődése a köztársaságban.
- B. A. Amantajev–L. M. Szlavín*: A fejlett szocializmus kultúrája és az új ember.
- M. Sz. Azsenov*: Kazahsztán társadalmi struktúrájának fejlődése a szocializmus körülményei között.
- V. I. Zorin*: A TTF és a mezőgazdasági termelés technológiájának átalakulása.
- J. M. Primakov*: Az iszlám és a társadalmi fejlődés folyamatai egyes keleti országokban. – Jelenleg a vallási tényező fokozottan hat a társadalmi és politikai folyamatokra, különösen azokban az országokban, ahol az iszlám hagyományosan elterjedt. Az ún. iszlám állam és iszlám forradalom társadalmi, ideológiai, politikai aspektusai.
- K. H. Rahmatullin–M. J. Keligov*: Az anyag attribútuma-e a fejlődés? – A szerzők a mozgás, változás, fejlődés kategóriáinak kapcsolatát vizsgálják, a fejlődés fogalmának kategoriális elemzését adják. Véleményük szerint a fejlődés a lét univerzális sajátossága, az anyag legfontosabb attribútuma.
- M. Sz. Osinbekov*: Az „eszme” (idea) kategóriája a dialektikus materializmusban. – Az eszme olyan fogalom, amely a legmagasabb formában fejezi ki a valóság teoretikus interpretációját. Ideológiai, logikai-gnoszeológiai és metodológiai problémák.
- A. N. Niszanbajev*: Az absztrakt és a konkrét egysége a matematika fejlődésében. – A konkrétság metodológiai jelentősége, megjelenési formái a matematikában.
- L. B. Bazsenov–N. N. Jevtühjev–M. R. Kaplanov–E. N. Lizmankin*: Alap- és alkalmazott kutatások: a természettudományos kutatómunka stratégiája. – Az alapkutatások tipológiája. Alapkutatások a technikai tudományokban. A műszaki tudományok osztályozása.
- V. V. Rzsvejszkij–V. M. Szemencsov*: Alap- és alkalmazott kutatások, összefüggésük és alapvető sajátosságaik.
- A. H. Kaszimzsanov–B. G. Nurzsanov*: A dialektika neoracionalista verziója. – F. Gonseth dialektikus koncepciójának kritikai elemzése.
- O. A. Szegizbajev*: A kazah felvilágosodás törvényszerű és sajátos vonásai. – A kazah felvilágosodás (Valikhanov, Altinsarin, Kunanbajev) mint a társadalom burzsoá átalakulásának kísérő jelensége. A sajátos kazah viszonyok, Kazahsztán és Oroszország kapcsolatának hatása.
- M. Sz. Burabajev*: Az ellentmondás problémája Al-Farabi tanításában.
- G. G. Szolovjeva*: A logikai három formája és a tagadás dialektikája. (A hegeli koncepció elemzéséhez.)
- V. N. Szvincickij*: Az „előrelátó modell” fogalma az emberi tevékenység szintek közötti vizsgálataiban.

#### Recenziók a következő könyvekről:

- G. J. Glezerman–O. Reingold–V. Vrona–P. A. Ignatovszkij–M. F. Makarov–H. N. Momdzsan–K. G. Stimmerking* (szerk.): A fejlett szocialista társadalom: jellege, fejlettségének kritériumai, a revizionista koncepciók kritikája. 3. átdolgozott és kieg. kiadás. Moszkva 1979.
- A tudományos elméletek filozófiai-metodológiai analízise* (Az utóbbi évek szovjet irodalmának áttekintése.)

- Zs. M. Abdildin–A. Sz. Balgimbajev: A szubjektum aktivitásának dialektikája a tudományos megismerésben. Alma-Ata 1977; és Az „eszme” (idea) szerepe a tudományos megismerésben. Alma-Ata, 1979.
- A. A. Ivakin: A dialektika elveinek szerepe a geológiai megismerésben. Alma-Ata, 1978.
- N. K. Mukitanov: A geográfia teoretizálódásának metodológiai problémái. Alma-Ata, 1979.
- Beszámoló A materialista dialektika törvényeinek és kategóriáinak világnézeti aspektusai c. szimpozionról (Kijev, 1979 november).
- Beszámoló az E. G. Jugyin emlékére rendezett elméleti szemináriumról (Moszkva, 1980 február).
- Beszámoló az első össz-szövetségi klasszifikáció-elméleti szemináriumról és iskoláról (Borok, 1979 október).
- Nekrológ az 1980 májusában elhunyt G. J. Glezermanról.

## VOPROSI FILOSZOFII

### 1980. 9. sz.

- M. I. Vulicsenko: Új történeti közösség: a szovjet nép kialakulásának és fejlődésének törvényszerűségei.
- V. N. Kudrjavcev: Szovjet jogtudomány: aktuális problémák.
- M. B. Mityin: V. I. Lenin tanítása a szocialista kultúráról és a jelenkor.
- D. P. Gribanov: Az empirikus és racionális viszonya Einstein tudományos tevékenységében.
- B. G. Jugyin: Magyarázat és megértés a tudományos megismerésben. – A tudományos ismeretek metodológiai és szociológiai jellemzői közti kapcsolatot elemezve a szerző bírálja Lakatos I. „belső” és „külső” tudománytörténet koncepcióját. Saját álláspontját Darwin: A fajok eredete c. munkájával illusztrálja.
- Sz. I. Popov: Társadalmi pesszimizmus napjaink burzsoá ideológiai rendszerében. – A szerkesztőség ezzel a cikkel egy sorozatot indít a polgári társadalom 70-es évekbeli helyzetéről, aktuális társadalmi, ideológiai, kulturális jellemvonásairól.
- G. I. Carogorodcev–V. G. Jerohin: Az ember ökológiája az orvosi ismeretek rendszerében. – A folyóirat 80/2. számában meghirdetett programhoz (A globális problémák társadalmi, metodológiai, filozófiai vizsgálata) kapcsolódva a cikk az ember–természet viszony modern problémáit elemzi.
- Avicenna születésének 1000. évfordulójához kapcsolódik J. A. Frolova, U. Szultanov valamint Szirazsdinov és társai tanulmánya.
- T. I. Ojzerman: A dialektikus materializmus és Hegel filozófiatörténeti elmélete (I. rész). – 1980. október 6–12 között Moszkvában a Nemzetközi Hegel Társaság tagjainak részvételével szimpóziumot rendeztek „Hegel: A logika tudománya és a dialektika problémái” címmel. Részben ehhez, részben már az 1981-ben esedékes Hegel évfordulóhoz kapcsolódik a folyóirat cikksorozata.
- N. Sz. Zlobin: Szellemi termelés és kultúra.
- D. M. Ugrinovics: A primitív mitológia lényege és fejlődésének tendenciái.
- V. N. Porusz: W. Sellars „tudományos realizmusa”.

### Könyvismertetések az alábbi művekről:

- E. G. Jugyin: A rendszerelmélet és a tevékenység alapelve. A modern tudomány metodológiai problémái. Moszkva, 1978.
- A kultúra-elmélet problémáinak kidolgozása. Az utóbbi néhány év irodalmának áttekintése. A megismerés társadalmi természete. Elméleti előfeltevések és problémák. Moszkva, 1979.
- P. P. Gajdenko: Fichte filozófiája és a jelenkor. Moszkva, 1979.
- Sz. N. Szoszkin: A falvak szociális struktúrája és a közoktatás. Alma-Ata, 1979.
- A szocialista szertartások és az új ember kialakulása. Kijev, 1979.
- B. G. Lukjanov: A műbírálat metodológiai problémái. Moszkva, 1980.
- Beszámoló a „Lenin gondolatai a kommunista nevelésről és a mai valóság” c. össz-szövetségi tudományos-elméleti konferenciáról (Kazany, 1980 március).

- Beszámoló* a feladatmegoldással kapcsolatos gondolkodási tevékenységgel foglalkozó értekezletről (Moszkva, 1979 december).
- Beszámoló* a bioszféra társadalmi-filozófiai problémáival foglalkozó SZUTA tudományos ülésről (Moszkva, 1980 április).
- Beszámoló* a környezetvédelem és az intenzív iparfejlesztés összefüggéseivel foglalkozó tanácskozásról (Kemerovo, 1980 február).

## VOPROSZI FILOSZOFII

1980. 10. sz.

- V. V. Scserbickij*: A tudományos-technikai forradalom és a társadalmi folyamatok irányítása.
- B. J. Paton*: Tudomány, technika, termelés.
- A. S. Milovidov–J. A. Zsdanov*: A háború és a béke társadalomfilozófiai problémái.
- J. A. Agešin*: A Szovjetunió alkotmánya és a fejlett szocialista társadalom szervezeti struktúrájának fejlődése.
- Kiss Artur*: A szocialista állam és a demokratikus szabadságjogok.
- M. N. Roszenko*: A nemzeti kapcsolatok vizsgálatának metodológiai aspektusai.
- R. Sz. Karpinszkaja*: Biológiai evolucionizmus és dialektika. – A tanulmány „A materialista dialektika mint a fejlődés általános elmélete” c. monográfiából való. A szerző megkülönbözteti a filozófiai, az általános tudományos és a konkrét tudományos szintű folyamatokat. A biológiai evolucionizmus tartalmát ebben a szerkezetben tárja fel.
- B. M. Kedrov*: A tudományok modern osztályozásáról. (Fejlődésének alapvető tendenciái.)
- J. L. Feinberg*: A hagyományos és a sajátos a XX. századi fizika módszertani elveiben. – Rendelkezik-e valamilyen sajátos tartalommal korunk tudományos fejlődése, a tudományok mai szintézise; mit mondanak erről a modern fizika eredményei?
- T. I. Ofjerman*: A dialektikus materializmus és Hegel filozófiatörténeti elmélete (II. rész).
- N. V. Motrosilova*: A rendszerszerűség elve Hegel: A logika tudománya c. művében.
- T. D. Sznyegirjova*: Az anarchizmus problémája a mai amerikai társadalomfilozófiában.

### Könyvismertetések az alábbi művekről:

- M. P. Mcsedlov*: A szocializmus – a civilizáció új típusának létrejötte. Moszkva, 1980.
- J. J. Volkov* (szerk.): Az SZKP társadalompolitikája a fejlett szocializmus viszonyai között. Moszkva, 1979.
- M. P. Mcsedlov–J. J. Volkov* (fel. szerk.): A kommunista és munkáspártok társadalompolitikája a szocialista társadalomban. Moszkva, 1979.
- V. Sz. Nyerszeszjanc*: Politikai tanítások az ókori Görögországban. Moszkva, 1979.
- Beszámoló* a szocialista országok tudományos akadémiái társadalomtudományi kérdésekkel foglalkozó alelnökeinek IV. találkozásáról (Prága és Pozsony, 1980 május).
- Ismertetés* a „III. össz-szövetségi tanácskozás a modern természetismeret filozófiai kérdéseiről” szervezőbizottságának határozatairól és felhívásáról.
- Ismertetés* a SZUTA elnöksége mellett működő, újonnan megalakult: A tudomány és technika filozófiai és társadalmi problémáival foglalkozó tudományos tanács tevékenységének főbb irányairól.
- Beszámoló* a materialista dialektika kategóriái és az egyetemes tudományos fogalmak problémáiról rendezett konferenciáról (Leningrád, 1980 május).

## FILOSZOFISZKIE NAUKI

1980. 6. sz.

- T. V. Kerimova–J. V. Olejnyikov–J. N. Sziemskaja*: A TTF társadalomfilozófiai kutatásának alapvető irányai. – A vizsgálat ismeretelméleti alapelvei; a TTF lényegének, a tudomány, technika és ember szerepének kutatása; a TTF módosító hatása az ember környezetének elsajátítására.

- T. I. Ofzerman:* A történelem mint szubjektív-objektív valóság. – A történelmi szükségszerűség természetéhez.
- D. Sz. Simanovszkij:* Közösségi morális öntudat. – A társadalmi szubjektum értékelésének alapja. Struktúrája kettős: egyfelől ismeret és érték, a szociális szubjektum erkölcsi életének szervezője; másfelől a többi szociális szubjektum morális véleményének tudatosítása.
- A. A. Luzan:* Néhány politikai kategória tartalmáról és összefüggéséről.
- E. T. Borogyin:* A társadalmi élet közvetlen termelésének kialakulása. – Ma is nyitott kérdés, mikor jött létre a társadalmi élet közvetlen termelése. Egy időben jelent meg a társadalmisággal, a kezdetleges társadalmi viszonyokkal.
- H. Sz. Kozlov:* A kulikovi csata és a nemzeti öntudat kialakulásának problémája. – A kulikovi csata 600. évfordulójához.
- V. Sz. Litaj:* Az ideális absztrakció és a dialektikus tudás a megismerésben.
- B. V. Markov:* A teoretikus ismeret empirikus ellenőrzésének problémája.
- J. V. Zaszjagy–Volk:* A személyiség erkölcsi öntudatának szociális természete és az ember biológiai paraméterei.
- N. H. Szatgyinova:* A szociobiológia kritikai elemzése.
- G. G. Kirilenko:* A metafizika rehabilitációjának programja az angol–amerikai filozófiában.
- B. I. Trileznyik:* Maritain és a racionalizmus.
- L. A. Kagan:* A korai dekabrizmus filozófiájáról (Bucsov, 1794–1829).
- Horváth József:* A filozófusok és természettudósok szövetségének jelentősége a marxista–leninista filozófia fejlődésében Magyarországon 1945 után.
- A. Sz. Aszkevis:* A fogalmak dialektikus rugalmassága a tudományos megismerés fejlődésében.
- A. K. Szemicsev:* A szubjektív realitás nem-verbalizálható szintjeinek kérdéséhez.
- Beszámoló:* az NDK és a SZU filozófusainak közös konferenciája a tudományos megismerés fejlődésének metodológiájáról.

#### Recenziók az alábbi munkákról:

- M. T. Jovcsuk–L. N. Kogan:* Szovjetszkaja szocialiszticeszkaja kultura: isztorieszkij opit i szovremennjue problemü. (A szovjet szocialista kultura: történelmi tapasztalatok és mai problémák.) Moszkva, 1979.
- M. Sz. Kagan–L. K. Kriglova:* Kultura v szvete filosofii. (A kultúra a filozófia fényében.) Tbiliszi, 1979.
- A. Sz. Karmin:* Priroda naucsno go poznanija (A tudományos megismerés természete.) Minszk, 1979.
- Dialektika principov i zakonov v sztruktüre naucsnoj teorii.* (Az elvek és törvények dialektikája a tudományos elmélet struktúrájában.) Fel. szerk. A. P. Septulin, A. F. Fajzullaev. Taskent, 1979.
- Szovremennaja ekologiceszkaja szituacija.* Szerk. V. N. Steinberg stb. (A mai ökológiai helyzet.) Riga, 1978.
- A. F. Zotov–J. V. Voroncova:* Burzsoaznaja „filozofija nauk”. (Burzsoá tudományfilozófia.) Moszkva, 1978.
- D. T. Krivenko:* Sztanovlenije iszrodnüh kolicsesztvennüh ponjatij v fizike. (A fizika alapvető mennyiségi fogalmainak kialakulása.) Kijev, 1979.

#### FILOZOFICKY CASOPIS

1980. 6. sz.

- L. Hrzal–M. Matous:* A CSKP KB ülése az ideológiai kérdésekről új impulzust ad az alkotó munkának.
- G. E. Glezerman:* A társadalmi fejlődés törvényeinek megismeréséről.
- J. Suchanek:* A tulajdonformák és a közösségek alapvető történelmi típusai.
- S. Adam:* A globális problémák és a tervezés ill. prognosztizálás fejlődése.
- A. Cizek–J. Janko:* A természettudomány forradalma a XIX–XX. század fordulóján és a biológia.
- A. D. Urszul:* A hatékonyság fogalma és fejlődésének útjai.
- J. Povarkov:* Epikurosz tanítása és annak sorsa (Epikurosz halálának 2250. évfordulójára).

*Recenzió: J. Foltá–L. Novy: A természettudományok története dátumokban. Kronológiai adatok.*

*A. Širáček akadémikus jubileuma.*

*Beszámoló a matematikai modellezés metodológiájáról tartott nemzetközi konferenciáról (Várna, 1980. június 2–8.)*

## FILOZOFIA

1980. 5. sz.

*F. Novosad: A filozófiatörténet elméletéről.*

*V. Lesko: A filozófiatörténet marxista–leninista módszere.*

*J. Gasparikova: A historizmus és különböző felfogásai a filozófia történetében.*

*J. Bodnar: A malohonti társaság tagjainak filozófiai nézetei (A szlovák felvilágosodás történetéhez. Fejes, Larentzy, Steigel.)*

*P. Horák: A pozitivizmus hanyatlása a cseh burzsoá filozófiában a két világháború között: J.–L. Fischer filozófiája.*

*C. Diatka: A XX. sz. első fele cseh burzsoá filozófusainak axiológiai felfogása – a filozófia ideológiai funkciója szemszögéből.*

*F. Mihina: L. Wittgenstein „logikai analízisének” evolúciója.*

*J. Svihran: Piaget filozófiai profilja.*

*M. Holubova: Antropologizmus a mai nyugatnémet filozófiában.*

*Recenzió: V. M. Lejbin: Psychoanalyza a filozofie neofreudizmu (A pszichoanalízis és a neofreudizmus filozófiája). Prága, 1979.*

## DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

1980. 9. sz.

*G. Stiehler: A filozófiaoktatás magasabb színvonaláért.*

*W. Dick–A. Prehn: A klasszikusok művei a marxista–leninista alapstúdiumokban.*

*R. Rochhausen: Adalékok a megismerés fejlődéséhez a szaktudományokban.*

*R. Pester: A tudomány fejlődése és a munkamegosztás közötti kapcsolatról.*

*W. Beyer: Marcuse és követői.*

*M. Leske: W. Adorno totalitáskonceptiója.*

*G. Richter–H. Zeeske: A fejlődéselmélet és a dialektikus ellentmondás problémája.*

*Chr. Zak: A történelmi materializmus mint a társadalmi megismerés metodológiája.*

*G. Fliegel: A hipotézis és az elmélet kapcsolatáról: egy geotudományi példa.*

*Recenziók az alábbi munkákról:*

*Marxistisch–leninistisch Philosophie. Fel. szerk. W. Eichhorn, Berlin, 1979.*

*H. Reinicke: Register zur Hegel Werkausgabe (A Hegel művek regisztere). Frankfurt am Main, 1979.*

*H. Fritsch–G. Stier: Der Wissenschaftlich Arbeitsprozess (A tudományos munkafolyamat). Berlin, 1978.*

## REVISTA DE FILOZOFIE

1980. 5. sz.

*Tematikus szám: Az ember és a társadalom.*

*V. Rus: A szocialista demokrácia és a tudati tényező szerepe növekedésének fejlődése közti dialektikus összefüggés.*

*D. Bortun: A társadalom egységessé válása és a személyiség kibontakozása.*

*C. Zamfir: Az élet minősége: jelentése a mai humanizmus kontextusában.*

*V. Morar: A vitális értékek újraértékelése a szocializmus sokoldalú fejlődésének körülményei között.*

*S. Stoica: A szükségletek fejlődése – a szocialista erkölcsre specifikus érzelmek fejlődésének feltétele.*

- I. Tudescu:* Az érték-konstrukció és a rendszerszerű cselekvés a vallási elidegenedés megszűnésének folyamatában.
- E. Gheorghe:* A szocialista kultúra társadalmi-emberi célja.
- S. Ghita:* A mai tudományos forradalom antropológiai és humanista dimenziója.
- I. Moraru:* A vezető tanulmányozásának karakterológiai-stilisztikai paraméterei.
- S. Lantos:* A prospektív humanizmus dimenziói és értelme.
- E. Kahane* (Franciaország): Az emberi lét specifikumáról.
- E. Berar:* A pszichiátria és a személyiséggel kapcsolatos elméleti távlatok.
- P. Vaida:* A román humanizmus és a bizánci humanizmus.
- A. Boboc:* „A filozófiai hermeneutika” és egy ember-ontológia projektuma.
- I. Banu:* Jegyzetek a társadalom- és az emberfilozófiáról Thuküdidész művében.
- Recenziók az alábbi könyvekről:*
- C. Vlad:* Crestere si valori (Nevelés és értékek). Bukarest, 1980.
- H. H. Stahl:* Teorii si ipoteze privind sociologia orinduirii tributare (A törzsi szervezet szociológiájával kapcsolatos elméletek és hipotézisek). Bukarest, 1980.
- Contradictiile sociale în socialism* (Társadalmi ellentmondások a szocializmusban). Fel. szerk. I. Tudorescu, A. Cazacu. Bukarest, 1980.
- S. Buzatu:* Condiția femeii – dimensiune a progresului contemporan (A nők helyzete: korunk haladásának dimenziója). Bukarest, 1979.

REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES  
SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE  
T. 24, 1980. Nos 1–2.

A kötet a dubrovnikai IX. Nemzetközi Esztétikai Kongresszusra készült.

A művészet humanizmusa az európai civilizációban:

- D. Ghise:* A művészet és a tudomány.
- O. Maghiaru:* Érvek egy tudományos esztétikáért.
- C. Radu:* A művészet szemüregi hivatása.
- T. Roman:* A művészet humanizmusa a szocializmusban.
- Gh. Ceausu:* A műalkotás filozófiai-ideológiai rétegei.
- D. Matei:* Az új európai realizmus és a művészet semlegességének elképzelése.

Hagyomány és újítás, nemzeti és egyetemes:

- G. Smeu:* Hagyomány és újítás a művészi alkotásban.
- I. Ianoși:* A román esztétika hagyományai: a kritika és a filozófia között.
- T. Popescu:* A nemzeti sajátosságok esztétikai jelentései.
- I. Mocioi:* Az újítás Constantin Brancusi életművében.

Az esztétikai axiológia koordinátái:

- M. Breazu:* Művészi érzékenység, művészi érték, emberi jelentés.
- N. Nyikolajeva:* A tudományos elemzés axiológiai aspektusa az esztétikában.
- A. Boboc:* Az esztétikai érték mint viszony.
- V. E. Masek:* A művészi alkotás a szabadság és a szükségszerűség között.
- A. Husar:* Struktúra és réteg.

A művészetek és az esztétika:

- S. Iosifescu:* Az újraolvasás dicsérete.
- I. Tobosaru:* A művészi észlelés és kreativitás a mai román színművészetben.
- R. Diaconescu:* Esztétikai modalitások a történelmi drámában.
- E. Gheorghe:* Az esztétikai és esztétikán kívüli kölcsönös áthatolása a filmművészetben.
- Gh. Stroia:* A művészet mint „játék”.
- V. Botez:* Mítoszok és tömegkommunikációs eszközök.

REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES  
SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE  
T. 24, 1980. No 3.

Történetfilozófiai, metodológiai és logikai szám.

*D. Hurezeanu:* A történelmi tudat: a szocialista tudat, a hazafias nevelés lényeges dimenziója..

*M. Badea:* A történettudományról – axiológikus nézőpontból.

*V. Liveanu:* A marxista historizmusról (a román–magyar történész-bizottság 1974-es ülésén elhangzott előadás).

*Al. Tanase–V. Isac:* A történelmi idő – 1. általános idő és történelmi idő; 2. történelmi idő, mítikus idő; 3. a történelmi idő mint az ember kulturális levése.

*I. Florea:* Történelem és determinizmus.

*N. Gogoneata:* A. D. Xenopol és a történelmi determinizmus problémája.

*Gh. Radu:* A történetfilozófia problémái N. Iorga művében.

*P. Nichitelea:* Történelem és kortársítás.

*C. Joja:* Igazság, deduktív modellek, elbeszélő modellek a történelemben.

*D. Stoianovici:* A törvények és a történelmi megismerés: a „nomológikus modell” történelmi-kritikai elemzése.

*M. Flonta:* A magyarázat a történelmi tudományokban. Megjegyzések a metodológiai vita mai állásáról.

*A. Botez:* Az objektivitásról és az értelmezésről a történettudományban.

STUDIA FILOZOFICZNE

1980. 9. sz.

*Władysław Tatarkiewicz* halálára (Z. Kuderowicz, A. Kuczyńska, A. Kasia cikkei).

*L. Zacher:* Nyugati kutatások a túlélés lehetőségeiről.

*J. Tittenbrun:* Olvasva Balibar – L. Althusser és E. Balibar „Lire le Capital”-jának kritikájához.

*A. Sandauer:* A természet titkainak alkotó megfigyeléséről.

*Dobrochna Dembinska-Siury:* Platón és Plotinosz között, avagy a praeoplatonizmusról.

*J. Stawinski:* Az UNESCO International Social Science Journal száma az erőszak mindenütt jelenvalóságáról.

*Bibliográfia* az 1930–1979 között megjelent lengyel tudományfilozófiai ill. a természettudományok filozófiai kérdéseiről szóló munkákról (könyvek, idegen nyelvű folyóiratokban megjelent cikkek).

CZŁOWIEK I ŚWIATOPOGLĄD

1980. 9. sz.

*B. Muchotrzeb:* Az idő felfogása a gravitáció einsteini elméletében.

*L. Sokolowski:* Az univerzum homogeneitásával kapcsolatos zavarok.

*B. Rok:* A világmindenség tudományának metodológiai problémái.

*J. Lukaszuk:* A kozmológiai szingularitás és az univerzum eredetének kérdése.

*E. Pietruska-Madej:* A tudományos módszer klasszikus eszménye és a mai metodológia.

*J. M. Zytkow:* A deduktív elmélet és a valósággal való összefüggései.

*J. A. Stuchlinski:* A filozófia a mai biológiában.

*S. Zabieglik:* A józan ész és a köznapi megismerés.

*Beszámoló* az ausztriai Zwettl-ben 1979-ben, a bécsi egyetem filozófiai intézete rendezésében tartott nyelvfilozófiai konferenciáról.

*Könyvismertetések:*

*W. Kinastowski:* Biologia i kozmobiologia a swiatopoglad (Biológia, kozmobiológia és világnézet). Varsó, 1979.

*E. Ernst:* Biology without mysticism (A Biophysist's Reflections). Akadémiai Kiadó, Budapest 1976.

TRIET HOC  
(Filozófia) 1980. 1. sz.

- Nguyen Khanh Toan*, a vietnami Társadalomtudományi Bizottság elnökének nyitó beszéde a Vietnami KP KB 6. plénümán elfogadott határozattal foglalkozó tudományos konferencián.
- Pham Van Vang*: Néhány filozófiai és szociológiai probléma, amely a 6. plénümmel kapcsolatos tudományos konferencián elhangzott.
- Le Thi*: Ho Si Minh elnök: A forradalom útja c. munkájának néhány metodológiai problémája.
- Thanh Duy*: Ho Si Minh elnök elméleti hozzájárulása A nemzet és az internacionalizmus problémájához.
- Tran Nhan*: Az ún. „hegemonizmus-ellenességgel” kapcsolatos pekingi szofizmák lényege.
- Do Long*: A személyiség etikai aspektusai (1979-ben Várnában tartott előadás szövege).
- Nguyen Duy Thong*: A TTF és a szocialista iparosítás országunkban.
- Tung Son–Nhu Thiet*: A vietnami ifjúság szükségszerű előrehaladása. A folyóirat rendszeresen közöl A folyóirat rendszeresen közöl könyvismertetéseket és információkat a szocialista országok filozófiai életéről, valamint a Vietnamban dolgozó ill. oda látogató külföldi filozófusok tevékenységéről.

LÉTÜNK  
1980/4–5. sz.

- D. Sokolovic*: A proletárdiktatúra és a proletariátus önmaga feletti diktatúrája.
- Árokszállási Borza György*: Társadalmi előítéletek – etnocentrizmus.
- J. B. Tito*: A forradalmi elméletet nem végleges formában kapjuk (V. I. Lenin születésének 100. évfordulója alkalmából a Pravdában megjelent cikk).
- Rehák L.*: Lenin álláspontja a munkásönigazgatás bevezetéséről és későbbi sorsáról a Szovjetunió államiségének első éveiben.
- Pataki É.*: A proletárdiktatúra lenini értelmezése a jugoszláv társadalmi gyakorlat és marxisták megvilágításában.
- Rehák L.*: A szocializmushoz vezető eurokommunista út, Dusan Popovic elemzése szerint.
- A folyóirat ismerteti a *Teorija in Praksa* 1980 áprilisi és májusi számát, valamint a *Socijalizam* c. folyóirat 1980. 2. számát.

LÉTÜNK  
(Újvidék) 1980. 6. sz.

- Bodrogyvári F.*: A domináció mint szükséglet és az önigazgatás mint domináció.
- D. Z. Markovic*: A munka humanizálása és a munkakultúra.
- R. Kovács–Znidarsic*: Dzemal Sokolovicnak a munkára és az önelidegenedésre vonatkozó nézetei.
- Bajagic V.*: Az ember és a szabadság Marx filozófiai értelmezésében.
- Rehák L.*: A gazdasági rendszer nyílt kérdései önigazgatású társadalmunkban.

*Ismertetések az alábbi könyvekről:*

- M. Kesetovic*: Nacija u socijalizmu (A nemzet a szocializmusban). Belgrád, 1978.
- Inkei P., Kozma T., Nagy J., Ritoók Pálné*: Az ezredforduló iskolája. Tankönyvkiadó, Budapest 1979.

CRITICA MARXISTA  
1980. 4. sz.

- E. Tarantelli*: A „generációs ugrás” hipotézise. A hetvenes évek elemzéséhez.
- G. Giannantoni*: Az észről alkotott képek és az „ész válságának” értelme.
- I. Masulli*: A racionalitás típusai. Egy történelmi nézőpont.

*M. Vianello*: Statisztika, kutatás és szervezet. A tudományos szocializmus pártjának alapjairól. – A tudományos kutatás szerepéről a párt szervezetében.

*Beszámoló*: Konferencia Max Weberről. Róma, 1980. június 26–28.

#### THE BRITISH JOURNAL FOR THE PHILOSOPHY OF SCIENCE

Vol. 31, No. 2, 1980. június.

*K. V. Wilkes*: Agyi állapotok. – A fizikai és a mentális állapotok közti törvényszerű összefüggések vizsgálata a neuropszichológiában.

*P. M. Williams*: A Bayes-i kondicionálás és a minimális információ elve. – A minimális információ (vagy maximális entrópia) elvének általános érvénye.

*M. Redhead*: Modellek a fizikában. – A modellek keletkezése; modellek és közelítések; a modellek használata (az elmélet kipróbálása, a modellek heurisztikus szerepe, az elméletek ellenőrzése); „lebegő” modellek.

*R. Francis*: A nem-standard egyidejűségek értelmezéséről és tranzitivitásáról.

*L. J. Cohen*: Néhány megjegyzés az objektív tudás „harmadik világáról”. – Vita Popperrel, főleg *Objective Knowledge*, Oxford 1972. c. könyvével.

*Recenzió az alábbi könyvekről*:

*C. Howson* (ed.): *Method and Appraisal in the Physical Sciences: The Critical Background to Modern Science, 1800–1905* (Módszer és értékelés a fizikai tudományokban: a modern tudomány kritikai háttere). Cambridge, 1976. A kritikát *Thomas S Kuhn* írta.

*G. Holton*: *The Scientific Imagination: Case Studies* (A tudományos képzelet: esettanulmányok). Cambridge, 1978.

*R. E. Butts–J. C. Pitt* (eds.): *New Perspectives on Galileo* (Új szempontok Galileihez). Dordrecht–Boston, 1978.

*E. Ullman–Margalit*: *The Emergence of Norms* (A normák megjelenése). Oxford, 1977.

#### THE BRITISH JOURNAL FOR THE PHILOSOPHY OF SCIENCE

Vol. 31, No. 3, 1980 szeptember.

*J. P. Mayberry*: Egy új „begriffsschrift”. – A fogalomírás célja, Frege dogmatizmusa; Frege fő tételei (függvények és objektumok, jelentés és referencia, logikai objektumok, igazságértékek és érték-tartományok, a fogalomírás érvényességi területe); a halmaz fogalma (halmaz és számfogalom, Cantor végtelen-elmélete, Cantor elméletének logikai és ontológiai következményei).

*R. Swinburne*: Konvencionalizmus a térrel és idővel kapcsolatban.

*P. Feyerabend*: Zahar nézetei Machról, Einsteinról és a modern tudományról.

*D. H. Mellor*: Dolgok és okok a téridőben.

*Recenziók az alábbi művekről*:

*F. Kaufmann*: *The Infinite in Mathematics* (A végtelen a matematikában). Dordrecht, 1978.

*M. Dummett*: *Elements of Intuitionism* (Az intuicionizmus elemei). Oxford, 1977.

*E. Saarinen* (ed.): *Game-theoretical Semantics* (Játékelméleti szemantika). Dordrecht–Boston–London, 1979.

*M. D. Wilson*: *Descartes*. London, 1979.

*J. S. Earman–C. N. Glymour–J. J. Stachel* (eds.): *Foundations of Space-Time Theories* (A téridő elméletek alapzatai). Minneapolis, 1977.

- A. Grieder:* A relációk logikájáról. – A cikk kísérletet tesz arra, hogy a relációkat bizonyos zárt struktúrák elemeiként kezelje, ezeket a struktúrákat a szerző relációsémáknak nevezi. A relációséma lényegében egy háló, amelynek elemei  $m$ -tagú relációk az individuumok egy tartománya felett. E megközelítés a lineáris algebrából jól ismert módszereken alapul és így megvilágít bizonyos analógiákat a klasszikus szillogisztikus és a relációs logika között. Továbbá természetes módon sugallja a klasszikus szillogisztikus logika kiterjesztését egy 42 szillogizmusból álló rendszerre.
- D. Goldstick:* Kognitív szinonimia. – A szerző a kognitív szinonimia fogalmának bevezetését arra használja, hogy tisztázza a különbséget a triviálisan és a nem-triviálisan szükségszerű igazság között; és hogy megmagyarázza, miként vezethet a logikai dedukció tautologikus lépéseken át új tudáshoz.
- J. L. Esposito:* Konvenció, invenció és szükségszerűség. – Filozofikus megfogalmazásban az invenció a szükségszerűség anyja: Hume elemzése a szükségszerűség ideájáról egyáltalán nem bátorítanító távlatot ad. A szükségszerűség jelentései.
- M. Glouberman:* Okozás, megismerés és történeti tipológia. – Mivel nem köztudott, hogy Hume elemzése az oksági kapcsolatról mint gyökeresen esetlegesről vagy „irracionalisról” speciális ismeretelméletéhez kapcsolódik, történeti helyzetét rosszul értelmezik. Még a racionalista Spinoza is egyetérthet azzal, hogy ha az oksági kapcsolat olyan adatok közt áll fenn, amelyek mindegyike adekvátan fogható fel a másik nélkül, az oksági kapcsolat nem racionális. Kant nem az okság irracionálisának tagadására törekedett, hanem a Hume rendelkezésére álló empirikus fogalmak előzetes tagadására.
- Sh. Richmond:* A képi reprezentáció néhány elméletének diszkussziója. – Hogyan hordoznak információt a képek?

SYNTHESE  
Vol. 44, No. 1, 1980 május.

- R. P. Botha:* Egy progresszív mentalizmus módszertani alapjai. – Chomsky mentalizmusa és annak kritikája.
- R. Kraut:* Megkülönböztethetlenség és ontológia. – A relatív azonosság, a relatív megkülönböztethetlenség és a szigorú jelölés problémája.

*Recenziók az alábbi művekről:*

- P. Cochet:* Quine en perspective: essai de philosophie comparée (Quine távlatokban: összehasonlító filozófiai esszé). Paris, 1978.
- L. J. Cohen:* The Probable and the Provable (A lehetséges és a bizonyítható). Oxford, 1977.
- B. Ellis:* Rational Belief Systems (Racionális hit-rendszerek). Oxford, 1979.

SYNTHESE  
Vol. 44, No. 2, 1980. június.

- C. McGinn:* Filozófiai materializmus. – A szerző alapállása, hogy a mentális objektumok azonosak fizikai objektumokkal, vagy azokból tevődnek össze, és hogy a mentális tulajdonságok nem redukálhatók nomológiai fizikai tulajdonságokra, sőt (egy bizonyos értelemben) nincsenek is törvényyszerű összefüggésben velük.
- D. C. Hoy:* Diszpozíciók, logikai állapotok és mentális események.
- J. H. Fetzer–D. E. Nute:* Egy valószínűségi oksági kalkulus: ellentétes vélemények.
- D. Gustafson:* Castaneda intenciói: Castaneda „Thinking and Doing” c. művének kritikai vizsgálata. – A gyakorlati gondolkodásról és a cselekvésről szóló könyv 1975-ben jelent meg a North–Holland kiadónál.

*Recenziók az alábbi könyvekről:*

- R. Tuomela:* Human Action and its Explanation (Az emberi cselekvés és magyarázata). Dordrecht–Boston, 1977.  
*J. Margolis:* Persons and Minds: The Prospects of Nonreductive Materialism (Személyek és szellemek: egy nem-reduktív materializmus kilátásai). Dordrecht–Boston, 1978.

#### SYNTHESE

Vol. 44., No. 3, 1980 július.

- A. Margalit:* Jelentések és szönygek.  
*E. Wierenga:* Fodor nézetei Davidson cselekvő mondatairól.  
*Theo M. V. Janssen:* A PTQ logikai vizsgálata a programozás kívánalmaiból kifejesztve. – Montague 1973-as logikájának vizsgálata.  
*R. H. Thomason:* Megjegyzés a modalitás szintaktikai tárgyalásához – Montague logikájához.  
*J. F. Baldwin–N. C. F. Guild:* Két paradoxon megoldása közelítő érveléssel, homályos logikát használva. – Míg a klasszikus logika nem tudja megoldani a kártya- és lánckövetkeztetési paradoxonokat, és a többértékű logika is csak részleges sikereket ér el, addig a homályos logika kielégítő megoldást ad. A bizonytalan fogalmak reprezentációja.  
*Z. Domotor–M. Zanotti–H. Graves:* Valószínűségi kinematika.  
*J. Woodward:* Fejlődési magyarázat.  
*W. Balzer–C. U. Moulines:* Az elméletiségről. – Az elméleti modellekkel foglalkozó cikk a téma alapfogalmainak meghatározása mellett kitér az aktuálisan determináló eljárások komplexitásából, az elméletközi relációk felhasználásából és a pragmatikus szempontok hozzáadásából eredő problémákra.  
*G. Hellman:* A Kochen–Speichen-féle – a rejtett paraméterek lehetetlenségére vonatkozó – bizonyítás egy valószínűségi változata.  
*V. Shiva:* Klasszikusak-e a kvantummechanikai átmeneti valószínűségek? Cartwright kvantumelmélet-interpretációjának kritikája.

#### SYNTHESE

Vol. 45, No. 1, 1980. szeptember.

Az egész szám *Bertrand Russell* korai filozófiájának szentelt (1903–1913).

- P. Hylton:* Russell helyettesítési elmélete. – Russell korai helyettesítési elmélete kifejlesztésének majd félretevésének okai. A cikk 1. részében felvázolja a Russell-paradoxon és Russell-filozófiai alapfeltevései közti összeütközést. A 2. rész a helyettesítési elméletéről, a 3. elvetésének okairól szól. A 4. a russelli logika egyetemességét értékeli.  
*R. Hursthouse:* Jelölés a „Principles of Mathematics”-ban. – A russelli „denoting” és „denotation” értelme körüli zavarok tisztázása.  
*J. A. Coffa:* Russell mint egy platóni dialógus: a denoting problémája – dialógus formájában.  
*N. Cocchiarella:* A logikai típusok elméletének fejlődése és a logikai tárgy fogalma Russell korai filozófiájában.  
*N. Griffin:* Russell a logika természetéről (1903–1913).

#### REVUE PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE ET DE L'ETRANGER

1980. 3. sz. júl.–szept.

Külön szám a „gép-ember”-ről.

*D. Leduc–Fayette:* Bevezetés: „Perinde ac cadaver”.

*A. Danchin:* Hogyan beszélhetünk ma az agy-automatáról?

*J.-F. Dumas: A gép-ember és a behaviourista*  
*F. Laruelle: „Homo ex machina” – Hogyan válunk gép-emberekké?*  
*D. Leduc–Fayette: La Mettrie és „az emberi labirintus”.*  
*A Moles: A társadalomnak mint gépnek a rendszeranalízise.*  
*A. Jacob: Piaget emlékére.*

*Recenziók az alábbi munkákról:*

*J. I. de Alcorta: Semblanza y pensamiento (Életrajz és gondolat). Bilbao, 1978.*  
*P. Butchvarov: Being qua Being: a Theory of Identity, Existence and Predication (A lét mint lét: az azonosság, a létezés és az állítás elmélete). Indiana Univ. Press, 1979.*  
*P. Chambadal: Savoir – Devoir – Pouvoir (Tudás, kötelesség, hatalom). Párizs, 1979.*  
*U. Dierse: Enzyklopädie. Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftstheoretischen Begriffs (Enciklopédia. Egy filozófiai és tudományelméleti fogalom történetéhez). Bonn, 1977.*  
*A. Dunand: L'espace du jeu (A játék tere). Párizs, 1978.*  
*W. A. Hagar: Cognitive Awareness and the linguistical-phenomenologic methodology (Kognitív tudatosság és a nyelvi-fenomenológiai metodológia). New York, 1977.*  
 A lap szemlét közöl egyes francia, angol, olasz nyelvű folyóiratokról, valamint a Diotime c. görög filozófiai folyóiratról.

## ION FLOREA: TÖRTÉNELEM ÉS DETERMINIZMUS

A determinista felfogás legadekvátabb kategóriája a törvény fogalma. A történelmi realitás az egyedi és az általános, a szükségszerű és a véletlen, az állandó és a változó szerves egysége. A történelmi folyamat belső törvényszerűségeket rejt magában, amit a történettudománynak a felületi jelenségek mögött fel kell tudni tárni, ha tudomány kíván lenni. A tanulmány 1. részében a *társadalmi determinizmus egységét és sokféleségét* elemzi. Emlékeztet arra, hogy a termelési viszonyok alapvető szerepének a feltárásával a történelmi materializmus lehetővé tette az ismétlődések, szabályszerűségek feltárását a történelemben. Emiatt azonban egyes polgári teoretikusok a marxista történettudományt sematizmussal, deduktivizmussal vádolják. Amikor pl. Ph. Ariès azt állítja, hogy a marxizmus valamiféle mechanikus fizikát csinál a történelemből, nem érti a marxista historizmus lényegét, a történelem változékonysága alapján lehetetlennek tartja objektív törvények működését a történelemben. A marxizmus felfogása szembenáll a pozitivizmus megalapítóinak merev sémáival, feltárja a társadalmi törvényszerűségek nem-abszolút voltát, tendencia-jellegét, változékonyságát, történetiségét, azt, hogy a feltételek átalakulásával új törvények lépnek működésbe, és a társadalmi-gazdasági törvények működési módja is megváltozik. A legáltalánosabb társadalmi törvényszerűségek működése is változik a termelési módtól függően. A marxizmus aláhúzza a társadalmi determinizmus egységét és sokféleségét, az egyes formációkat, sőt az egyes történelmi szakaszokat, az egyes országokat illetően: ennek fontosságát látjuk a többi közt a szocialista forradalom általános törvényeinek és történelmi sajátosságainak kapcsán. Másképp szólva, a társadalmi törvényszerűségek nem absztrakt, hanem konkrét-általános törvények, a sokféleség egységét képviselik. A polgári teoretikusok, így pl. Georges Gurvitch, a történelmi realitás szakadatlan sokfélesége alapján egy „pluralista”, „hiperempirikus” álláspontra helyezkednek, feloldják a társadalmi determinációt „végtelen sok determináltságra”, amelyek nincsenek összefüggésben egymással: ez a metafizikus szemlélet egyoldalúan a determinizmus sokféleségére helyezi a hangsúlyt és agnosztikus relativizmussal tagadja a folyamat egységét. Ez a felfogás abszolutizálja a minőségi oldalt, az egyediséget, a történelmi jelenségek szétaprózódottságát, és ezzel megfosztja magát a tudományos magyarázat lehetőségétől. A konkrét történelmi folyamatokban konkrét kauzális összefüggések működnek, amelyekben realizálódnak a mélyebb, tendenciaszerű történelmi szükségszerűségek. Ha a történetírás megmarad az egyedi jelenségek kauzális leírásán 1, még nem válik tudománnyá, hiszen a kauzalitás csupán egy láncszeme az egyetemes összefüggésnek; a történelem akkor válik tudománnyá, amikor feltárja az egyes összefüggések mögött működő törvény-

szerűségeket. Ez azonban azt is jelenti, hogy a kauzális magyarázat nem mond ellent a törvényszerűségek feltárásának, ellenkezőleg feltételezi azt. Szüntelen átmenet van a kauzális magyarázatról a mélyebb, a törvényszerűségek alapján való magyarázathoz; és ebben megvalósul az egyedi és az általános egysége: a történelmi törvényszerűségek az egyedi kauzalitásban manifesztálódnak. Éppen ennek alapján oldják fel egyes történetfilozófusok az általánost az egyesben és tagadják a történelmi kauzalitás okán a történelmi törvényeket, és megmaradnak a történelmi tények egyedi összefüggéseinek leírásánál (lásd Rickert-től Gurvitch-ig, és többek közt a román A. D. Xenopolig). Emile Callot szerint a történelem módszere a szükségszerűség nélküli kauzális összefüggések feltárására redukálódik. Ez a felfogás tehát kiemeli a történelmi determináció egy mozzanatát, a kauzalitást, és ezt szembeállítja más alapvető elemeivel, a szükségszerűséggel, a törvényszerűséggel. Ezzel azonban a társadalmi-történelmi determinizmust feloldja kevésbé lényeges kategóriákba, ami végül is elvezet a történelmi indeterminizmus álláspontjára. Magát a kauzális magyarázatot is degradálja a véletlen, esetleges, felületi tényezőkre. A tanulmány 2. része a „történelmi tényre” és a társadalmi törvényszerűséggel foglalkozik. A „történelmi” tények kiválogatása, csoportosítása, elrendezése objektív módon csak a társadalmi törvényszerűségek ismeretében lehetséges: enélkül a történész többé-kevésbé szubjektív kritériumokra kénytelen hagyatkozni. Ez vezet egyeseket annak állítására, hogy a történelmi tények tulajdonképpen nem objektívek, hogy a történelem „elválaszthatatlan a történésztől” (H. I. Marrou); ebben a felfogásban a történelmi tény csupán a történész „konstrukciója”. Pierre Thévenaz szerint a történelmi tény konstitutív eleme a tudat. A marxizmus ezzel szemben a történelmi törvényszerűségekből indul ki, számára történelmi tény az az esemény, amely a történelmi törvényszerűségek megvalósulásához kapcsolódik (A. V. Guliga). Ezt az általános megközelítést azonban konkrétabbá kell tenni – jegyzi meg Florea. Egyes mai román szerzők a történelmi tényt a következmények alapján ítélik annak. Florea szerint a „történelmi tény” kategóriájának tükröznie kell a történelmi determináció folyamatának egészét és nemcsak egy részét. Ha a történelmi megismerés a történelmi tények következményeivel kezdődik is, el kell vezetnie a mélyebb, szükségszerű, törvényszerű okok feltárásához. C. Bobinska lengyel történész helyesen hangsúlyozza, hogy a következmények egyoldalú kiemelése oda vezet, hogy az elbukott törekvéseket kizárjuk a történelemből, a történelmi tények sorából. Röviden: a múlt tényei történelmi értékének megítéléséhez a jelenségeket kettős perspektívába: okaikkal és következményeikkel való összefüggésükbe kell helyezni. Florea szerint hozzá kell tenni, hogy az események történelmi jelentőségét emellett az is meghatározza, hogy milyen embertömegeket mozgattak meg. Ezzel a történelmi ténynek egy komplexebb, konkrétabb megközelítését kapjuk, amelynek axiológiai értéke is van, hiszen értéke a társadalom törvényszerű haladásához kötődik. A történettudomány feladata követni az objektív társadalmi törvények megvalósulását azokban a sokrétű közvetítésekben, amelyek a történelmi tényt összekötik a társadalmi törvényszerűséggel. Hegel értette meg először ezt a komplex összefüggést, igaz, idealista és kissé finalista módon. A történelmi tény kategóriája – mutat rá a szerző – a „logikai” és a „történelmi”, az elméleti és a történelmi megismerés metszéspontján áll a társadalmi megismerésben.

*Rev. Roumaine des Sciences Soc. Série de Phil. No 3, 1980.*

S. J.

## J. GASPARIKOVÁ: A HISZTORIZMUS ÉS KÜLÖNBÖZŐ FELFOGÁSAI A FILOZÓFIA TÖRTÉNETÉBEN

A hisztoricizmus a filozófia és a történelem általános kapcsolatát fejezi ki. A hisztoricizmus megoszlik a különböző: ontológiai, gnoszeológiai, metodológiai és logikai aspektusok szerint. Hegel a kérdéssel a legáltalánosabban és a legsokoldalúbban foglalkozott. Az utóbbi időkben azok a filozófiai felfogások, amelyek a filozófia és a történelem viszonyának specifikálására törekedtek, mindenekelőtt a történelmi megismerés ismeretelméleti és metodológiai problémáira összpontosítottak. Ezek között a hermeneutikai módszer vált dominánssá, úgy tekintik mint a történelmi jelenségek kutatásának specifikus módszerét. A szellemtörténeti (társadalmi) tudományok és a természettudományok közti dichotómia elmélyült, és ez a történelmi megismerés specifikumának túlhang-

súlyozásához vezetett. A hermeneutika mint módszer (Dilthey) később ontológiai hangsúlyt kapott és a nyelv ontológiájába ment át (Gadamer). A marxista filozófiában a hisztórizmus azzá az elvvé válik, amely a konkrét történelmi kutatás szükségszerű komponense.

(*Filozofia*, 1980. 5. sz.)

#### N. H. SZATGYIKOVA: A SZOCIOBIOLÓGIA KRITIKAI ELEMZÉSE

Az utóbbi időkben a nyugati biológiai és filozófiai irodalom nagy figyelmet fordít az ember viselkedésének magyarázatára. Egy a leginkább vitatott koncepciók közül az ún. szociobiológia. Megalapítója E. O. Wilson, aki 1975-ben publikálta *Sociobiology: The New Synthesis* c. könyvét (Cambridge, 1975). Wilson az emberi viselkedés biológiai fundamentumát keresi; az etológia, neurofiziológia, genetika, pszichológia eredményeire támaszkodva eltúlozza az ember biológiai természetének szerepét. Erre alapozva eltúlozza a génszervezet jelentőségét is. Kísérletet tesz minden élőlény viselkedése közös törvényszerűségeinek feltárására, ezeket abban látja, hogy minden élőlény valamilyen közösségben él, mely megszabja viselkedésének alapvonásait. Ezt az álláspontot többen, így M. Sahlins, J. Quadagno élesen bírálták az USA-ban, és kimutatták a szociobiológia összefüggését a fajelmélettel. Mások viszont, mint R. Trivers, R. Alexander, R. Dawkins, D. Barash csatlakoztak Wilson koncepciójához. Figyelmet érdemlő M. Ruse könyve, amely részletesen elemzi a szociobiológia biológiai alapjait, az ember és az állatok viselkedésének eltérését, a szociobiológiával összefüggő logikai-ismeretelméleti problémákat. J. T. Frolov is foglalkozott a szociobiológia körüli vitával.

A szociobiológia a genetikára és az evolúcióelméletre alapoz, az ember szociális viselkedését a természetes kiválogatódásra vezeti vissza, a génekben tárolt információt tartja a szociális viselkedés hordozójának. A szociobiológia keletkezése összefüggésben áll az „altruizmus” körüli vitával, mint azt Quadagno részletesen kimutatta (Wilson is kénytelen elismerni, hogy az altruista viselkedésnek semmiféle genetikai alapja nem ismert). Fontos probléma a szociobiológia összefüggése az evolúció elméletével, különösen a darwinizmussal, annak sajátos társadalmi értelmezésével.

(*Filoszofszkije Nauki* 1980. 6. sz.)

N. I.

#### MANFRED UESSLER: A SZOCIÁLLINGVISZTIKA FILOZÓFIAI ASPEKTUSA

A szerző a nyelv problémájának vizsgálatát tűzi ki célul, alapozva a tudományok idevonatkozó legújabb eredményeire. Alapszemlélete, hogy a nyelv az ember társadalmi gyakorlatának komplexitásával függ össze. A polgári szociállingvisztika kritikájában Uessler kimutatja, hogy az nem épít egy reális társadalmi-történelmi bázisra. Az amerikai szociállingvisztikusok ezt a tudományt egyszerűen egy sajátos interdiszciplináris tanként kezelik, amely valahol a társadalomtudományok között foglal helyet. A szélesebb skálát képviselő európai iskolák sem értelmezik sokkal mélyebben a nyelv társadalmiságát, és különösen a politikai gazdaságtani kérdésfeltevés idegen tőlük. A marxista megközelítés a nyelvet úgy értelmezi társadalmi jelenségként, hogy a szociogenezis alapvető tényezőivel, a társadalmi folyamat meghatározóival, az emberi társadalmi gyakorlat sajátos struktúrájával, közvetítettségével hozza összefüggésbe.

(*Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1980. 8. sz.)

V. M.

## A MODERN TERMÉSZETISMERET FILOZÓFIAI KÉRDÉSEIRŐL ÉS A TUDOMÁNYOK OSZTÁLYOZÁSÁRÓL

A Szovjetunióban össz-szövetségi konferencián tárgyalnak 1981 áprilisában a modern természetismeret legfontosabb filozófiai kérdéseiről. A szervező bizottság közölte a 3 naposra tervezett programot. A tanácskozás 3 kérdéskört emel ki: 1. Az anyag fejlődése és strukturális szintjei; 2. A világ egysége és sokfélesége; az ismeretek differenciálódása és integrálódása; 3. Az ember, a társadalom, a természet a TTF századában. A tanácskozás munkájában a SZUTA sok tagja részt vesz. Az előadások egy részét előzetesen közzétették a folyóiratok. J. L. Feinberg mellett, *B. M. Kedrov* cikket írt a tudományok modern osztályozásáról, az osztályozás fejlődésének alapvető tendenciáiról. A tudományok osztályozásának problémája – írja a szerző – minden tudományos ismeret struktúrájának problémája. Kedrov, aki mint ismeretes a kérdés alapvető monográfiájának szerzője, nem vállalkozik egy teljes kép kialakítására, csupán a tudomány fejlődésének mai tendenciáit jelzi, és ezzel együtt azt az evolúciót, amely az osztályozás elveiben is megnyilvánul. A közelmúlt tapasztalataiból az tűnik ki, hogy a tudományok osztályozásában a formális struktúrát fokozatosan egy dialektikus struktúra váltja fel. Ennek jele az átmenet a tudományok differenciálódásából integrációjukhoz; koordinációjuktól szubordinációjukhoz; szubjektív megalapozásuktól objektív alapjaikhoz, izolációjukból kölcsönhatásaikhoz, egyirányúságuktól elágazódásosságukhoz stb. Napjainkban megfigyelhető a teljes dialektikára való átmenet tendenciája, a tudományok egy aspektusú szemléletétől a komplex szemléletű leírásra, a tudományok sokszorozódásáról egy tudományra (Marx előrelátásának megfelelően) való átmenet. A szerző vizsgálja e folyamatok néhány filozófiai következményét (osztályozási elvek, a világ egysége, a tudományok kölcsönhatása stb.), tudományszervezési vonatkozásait és filozófiai–pszichológiai aspektusait is.

(*Voproszi Filozofii* 1980. 10. sz.)

R. L.

## PAUL FEYERABEND: ZAHAR NÉZETEI MACHRÓL, EINSTEINRŐL ÉS A MODERN TUDOMÁNYRÓL

A szerző Zahar következő 1977-ben megfogalmazott állításaival száll szembe: 1. Einstein a speciális relativitás-elmélettel megsértette Mach filozófiájának alapvető elveit; 2. enélkül a speciális relativitás-elmélet sohasem jöhetett volna létre; 3. Mach filozófiája irreleváns a modern fizika fejlődése szempontjából. Feyerabend szerint az, hogy Einstein megsérti Mach filozófiájának *néhány* elvét, nem jelenti, hogy a *többi* elvtől függetlenek voltak gondolatai, továbbá, hogy e filozófia nem volt hatással a modern fizika más részeire, így a kvantumelméletre. Einsteintól és Machtól vett számos idézet segítségével vizsgálja Zahar (1.)-hez tartozó állításait, így pl. hogy a relativitás hagyományos értelemben kauzális elmélet, hogy az inerciarendszerek megfigyelhetetlenek, és hogy Einsteinnál a törvényeknek ontológiai státusuk van. A szerző minden ponttal kapcsolatban ellenvéleményt jelent be, sőt szerinte Mach nem is volt szigorúan pozitívista. Végül megállapítja, hogy Einsteinnál világosan felismerhető Mach hatása.

(*The British Journal for the Philosophy of Science* 1980. szeptember)

Sz. P.

## E SZÁMUNK SZERZŐI

*Balázs István*, Korvin Ottó Kórház, Idegosztály, pszichiáter, adjunktus · *Lissák György*, formatervező művész · *Makai Mária*, MTA Fil. Int., tud. főmunkatárs, kandidátus · *Nyíri Kristóf*, ELTE Bölcsészettudományi Kar, Filozófiatörténeti Tanszék, egy. docens, a fil. tud. kandidátusa · *Pethő Bertalan*, SOTE Pszichiatriai Klinika, egy. docens, kandidátus · *Selmeczi József*, Közg. Egyetem, tud. főmunkatárs, kandidátus · *Szegedi Péter*, ELTE TTK Fil. Tanszék, egy. tanársegéd · *Tuba Imre*, Nehézipari Műszaki Egyetem, Miskolc, aspiráns.

**A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója**

**Műszaki szerkesztő: Marton Andor**

**A kézirat nyomdába érkezett: 1980. okt. 20. – Terjedelem: 12,6 (A/5) ív  
81.8861 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György**

**Mindent megtudhat korunk tudományáról**

**a**

## **KORUNK TUDOMÁNYÁBÓL!**

*Kiváló tudósok írják — mindenkinek*

- *páratlanul érdekes témákról*
- *könnyen érthető stílusban*

**A sorozat néhány sikeres kötete**

Rényi Alfréd: Dialógusok a matematikáról

Szabó Imre: Az emberi jogok

Sztyepanov, J. Sz.: Szemiotika

Selye János: Stressz distressz nélkül

Beck Mihály: Tudomány — áltudomány

Csányi Vilmos: Magatartásgenetika

Ungvári Tamás: Brecht színházi forradalma

Láng István: Biológiai forradalom — hazai realitások

*Az egyes kötetek kb. 100–200 oldalon jelennek meg,  
méretük 13 × 19 cm. Áruk 10,— és 25,— Ft között van*



**Akadémiai Kiadó, Budapest**

## CONTENTS

|                                                                                 |     |
|---------------------------------------------------------------------------------|-----|
| BERTALAN PETHŐ: Bartók .....                                                    | 165 |
| KRISTÓF NYÍRI: Wittgenstein 1929—1931. The Return .....                         | 199 |
| MÁRIA MAKAI: Towards a Critique of the Caesura-Theory in Economics. Part II. .. | 235 |
| GYÖRGY LISSÁK: Design: as Twofold Mirror .....                                  | 262 |

### REFLECTION

|                                                       |     |
|-------------------------------------------------------|-----|
| JÓZSEF SELMECZI: „Lenin as a Political Thinker” ..... | 266 |
|-------------------------------------------------------|-----|

### REVIEW

|                                                      |     |
|------------------------------------------------------|-----|
| IMRE TUBA: Phenomenology and Christianity .....      | 276 |
| PÉTER SZEGEDI: A. Pozner: Truths and Paradoxes ..... | 283 |
| ISTVÁN BALÁZS: Psychiatry or Anti-Psychiatry? .....  | 287 |
| Review of Periodicals .....                          | 291 |

## СОДЕРЖАНИЕ

|                                                                |     |
|----------------------------------------------------------------|-----|
| Берталан Петё: Барток .....                                    | 165 |
| Криштоф Нири: Витгенштейн 1929—1931. Возвращение .....         | 199 |
| Мария Макай: К критике экономической цезурной теории. II ..... | 235 |
| Дьёрдь Лишак: Двойственное отражение в дизайне .....           | 262 |

### ОБЗОР

|                                                         |     |
|---------------------------------------------------------|-----|
| Йожеф Шелмеци: „Ленин как политический мыслитель” ..... | 266 |
|---------------------------------------------------------|-----|

### РЕЦЕНЗИИ

|                                                    |     |
|----------------------------------------------------|-----|
| Имре Туба: Феноменология и христианизм .....       | 276 |
| Петер Сегеди: А. Познер: Истины и парадоксы .....  | 283 |
| Иштван Балаж: Психиатрия или антипсихиатрия? ..... | 287 |
| Из зарубежных журналов .....                       | 291 |

Ára: 27,— Ft  
Előfizetés egy évre: 162,— 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 nagyobb árusítóhelyen.

Előfizetési díj egy évre: 162 Ft

1 szám ára: 27 Ft

Index szám: 25 535

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Külkereskedelmi Vállalat,

H-1389 Budapest, Pf. 149.