

HUSZONÖTÖDIK ÉVFOLYAM

1981/4

1981 AUG 29



© 1220

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 (szerkesztő),
KÉRI ELEMÉR (felelős szerkesztő),
NYÍRI KRISTÓF (szerkesztő)

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

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

1981/4

TARTALOM

BAYER JÓZSEF: Érték és ideológia	481
ANDRÁSSY GYÖRGY: A tagadás tagadása Marx történetfilozófiájában	497
BACSO BÉLA: A befogadás problémája Lukács heidelbergi írásaiban	519

ESZMECSERE

ROZSNYAI ERVIN: A dialektikus és a formális logikáról	534
---	-----

MŰHELY

KAPITÁNY ÁGNES—KAPITÁNY GÁBOR: Hogyan tükrözi a nyelv a személyiség sajátosságait?	559
--	-----

SZEMLE

ROPOLYI LÁSZLÓ: Szervezés kérdése? (Kecső István: A kutatási folyamat az ismeretlentől a hasznosításig.)	585
SZIGETVÁRI SÁNDOR: A szubjektum és az objektum mint filozófiai probléma	588
RATHMANN JÁNOS: Tanulmányok a schellingi hagyatékról (Natur—Kunst—Mythos)	591

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest I., Úri 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.

ÉRTÉK ÉS IDEOLÓGIA

(Az értékvita aktualitása a nyugatnémet szociológia tükrében)

BAYER JÓZSEF

Az értékvita újbóli feltámadása az NSZK-ban a hatvanas években kiobbant ideológiai válság következménye. Az addig működő régi, hagyományosan bevált ideológiai sémák összeomlásával új legitimációs minták igénye merült fel, amelyek alternatív teljesítőképességét mintegy próbára tették az értékeknek a társadalomtudományokban játszott szerepéről folytatott vitákban.¹ Kezdetben úgy tűnt, hogy a fennálló társadalmi-politikai rendnek a tőkés állam szabályozó funkcióival együtt növekvő lojalitás-szükségletét – amelyből, úgymond, sohasem kaphat eleget – a legjobban épp a neopozitivizmus popperi változata képes kielégíteni, amelyet Hans Albert „kritikai racionalizmusként” vezetett be és propagált az NSZK-ban, s amely jóval nagyobb igénnyel lépett fel, mintsem hogy pusztán tudományelmélet maradjon: a technokrata józan ész filozófiájaként. Tudományos programjának rejtett affinitása a reformista politikához a „piece-meal social engineering” popperi módszertani elvben explicit megfogalmazást nyert, ami a szociáldemokraták körében is növelte párhíveinek számát; az értékvitában az értékmentesség emfaticus követelése pedig modern és elfogulatlan elméletként tüntette ki az értékekben elfogódott hagyományos tudományos pártoskodással szemben. Az elmélet rejtett politikai stratégiája a politikai problémáknak technikailag megoldható kérdésekként való kezelése volt, amelynek visszája a tömegek depolitizálása, valamint egy korrekt, ám tartalmilag meghatározatlan követési készség propagálása az ideológiai semlegesség jegyében. E legitimációs modellnek kézzelfogható előnyei vannak bármely más, konkrét társadalmi csoportok érdekeihez – s ezzel értékeihez – kötődő nyílt politikai-ideológiai programmal szemben, amelyet a változó politikai arénában mindig újra kockázatos szakítópróbának vethetnek alá.

Az értékmentes és értéktételező társadalomtudomány merev és meglehetősen idejétmúlt dualizmusával szemben – amelyet a „kritikai racionalizmus”, bármily rugalmas

¹ A nyugatnémet szociológiában lezajlott ún. „második” értékvitát rekonstruálva – az első a század elején zajlott le, s a közgazdaságtan és szociológia különválásához vezetett -- a jellegzetes álláspontok között a kritikai racionalizmus (Karl R. Popper és Hans Albert) nézetét kifejtették az „Értékmentesség, pártosság, objektivitás” c. cikkben (*Társadalmi Szemle*, 1979/9. sz.). Jelen írás, amelyben a frankfurti iskola és Niklas Luhmann rendszerelméleti pozícióját elemezzük a vitában, ennyiben folytatásnak is tekinthető. Megjegyezzük, hogy az értékvita szűkebb is, tágabb is volt a tulajdonképpeni pozitivizmus-vitánál, amennyiben egyrészt annak csak egy – bár döntőnek tartott – vonatkozását érinti, másrészt viszont túlmegegy az ottani vita keretein, és tulajdonképpen lezáratlan, mindmáig tart. (A pozitivizmus-vita főbb résztvevőinek érvei megtalálhatók a *Tény, érték, ideológia* c. válogatott kötetben, szerk. Papp Zsolt, Gondolat, Bp. 1976.

formában és megváltozott tartalommal, mégiscsak felújított – többen is felléptek. Az alábbiakban részletesebben csupán két domináns irányzatot szeretnénk bemutatni, rekonstruálva az értékek kérdésében elfoglalt álláspontjukat, s érzékeltetve ennek társadalmi-ideológiai kontextusát: a frankfurti „kritikai elméletet” és a kevésbé ismert, Niklas Luhmann által kifejtett funkcionális rendszerelméletet.

A társadalomtudományok fenti, némiképp differenciálatlanul felvázolt (neo)pozitivistá értelmzése ellen a hatvanas években nem véletlenül vette fel a harcot épp a frankfurti iskola. A frankfurti „kritikai elmélet” mélyen a német idealista humanizmus, az egykori mandarin-értelmiség² kultúrkritikai hagyományaiban gyökerezett. Ugyanakkor az első világháborút követő forradalmak, a Weimari Köztársaság osztályharcai hatására a marxizmus kapitalizmus-kritikájának számos elemét integrálta magába. Az így kialakított messianisztikus radikalizmus elég energiát nyújtott számára ahhoz, hogy még képviselőinek későbbi rezignációján is átcsillanjon valami a szabad emberek szabad társadalmának Marx-ihlette, ekkorra persze már elhalványodó utópiájából. Az, hogy nem kompromittálta magát a fasizmus idején, ellenkezőleg, a fasizmus kritikájával jelentős érdemeket szerzett és hitelre tett szert, szinte predestinálta arra, hogy az NSZK amerikanizálódásával párhuzamosan tért nyerő neopozitivistá módszerek ellen éppen ő vegye fel a harcot. Ehhez az is hozzájárult, hogy a fasizmus leverése után fokozottan részt vett a német szellemi élet „nagytakarításában”, és hogy a marxizmushoz való affinitása következtében a hagyományos – többnyire kompromittált – „humanista” filozófiai irányzatok között még a leginkább volt érzékeny a reális társadalmi problémák iránt.

A frankfurti iskola képviselőinek szemében a „pozitivistá” K. R. Popper és H. Albert racionalista hitvallása, az „ész melletti kiállás” nem egyéb az egyoldalú technikai ésszerűség, az ún. instrumentális ész apológiájánál, amelynek kiterjesztése a társadalom egészére már Adorno és Horkheimer korai közös művében, a *Felvilágosodás dialektikájában* (1947) a totálisan igazgatott, eldologiasult társadalom vízióját idézte fel. „A tények metafizikája semmivel sem különb az abszolút szelleménél” – írja Horkheimer már a harmincas években az akkor zászlót bontó neopozitívizmus ellen, amely a józan valóságérzék nevében le akarta zárni a metafizikai (értsd: filozófiai) vitákat. E viták azonban sohasem a tényállásoknak tényekként való elismerése, hanem a tények értelmezése, megítélése körül forogtak. Ez alól pedig nem kivétel a neopozitívizmus sem; a tények általa adott értelmezése pedig szintén a metafizika egy fajtája.

Adorno a hatvanas évek pozitívizmus-vitájában szembeszállva a neopozitivistákkal, ugyanezt a tény-fetisizmust veti a szemükre az értékek kezelésének kérdésében is. Ha eközben kissé differenciálatlanul ítéli meg a szokásos neopozitívizmusnál hajlékonyabb popperi tudományelméletet, akkor ennek az az oka, hogy elsősorban az empirikus, szaktudományi szociológiai kutatás alkalmazott megismerési magatartását tartja szem előtt, amelynek a pragmatikus neopozitivistá tudományelmélet csak elméleti reprezen-

²F. Ringer *The Decline of the German Mandarins* (Cambridge, Mass. 1969) c. könyvében tárgyalja a német értelmiségi elit sajátos helyzetét a századfordulón, amelyre a kapitalizmus-ellenesség volt jellemző, mert a kapitalizmus előrenyomulása megfosztotta őket régi privilégiumaiktól, és a technikai vagy szakértelmiség előretörését kulturális hanyatlásként élték át.

tánsa és igazolója. Az elméletben lehet minden szép és differenciált, a kutatás gyakorlatában durvábban mutatkozik meg az elvek tényleges társadalmi tartalma.³

Ha a szociológia mint értékmentes tudomány egyáltalán foglalkozik az értékekkel, akkor azokat csupán instrumentalisztikusan kezeli. Az értékek olyan – eszmékben kifejezhető – magatartási elvek, amelyeket az emberek cselekvésükben követnek. Tehát az értékszociológia empirikusan konstatálja meglétüket, statisztikusan összegzi és átlagolja őket, szeretem–nemszeretem táblázatokat konstruál, s mindezt anélkül, hogy az így kapott értéktáblázatokat szembesítené a társadalom szükséglet-struktúrájával és érdekviszonyaival. Tanulmányozza a társadalom értékképző és értékátvivő mechanizmusait (pl. pártok, tömegkommunikációs csatornák), és tanácsokat oszt hatékony irányításuk, az értékek kívánatos manipulációja számára. A cselekvő ember eközben olyan input–output modellként szerepel, amelybe értékeket táplálnak be, és méri a kimenő reakciókat, hogy meghatározhassák jövőbeni viselkedését.

Mindamellettt a szociológiának meglehet az a kellemes tudata, hogy ő maga értékmentes, és elmélete – hacsak követi a neopozitivistá tudományelmélet szigorú logikai előírásait – „tiszta” marad. A jó lelkiismeret alibijét a tudományos objektivitás pozitivistá kritériumai nyújtják, még abban a rugalmas popperi–alberti formában is, hogy a tudománynak van ugyan értékbazisa, de ez semmilyen hatással nincs a megismerés fogalmi eszköztárára. Pontosan ez ellen lép fel azonban a frankfurti iskola. Képviselői szerint ugyanis már a pozitivistá szellemű társadalomkutatás módszerei rögzítik annak pártosságát: az elméletet, a „kijelentésrendszert” eleve meghatározott alkalmazási és érdekösszefüggésekre való tekintettel fogalmazzák meg. Hiszen többnyire nem arról van szó, hogy adott társadalmi problémákra a szociológusok tudományosan „helyes”, részrehajlástól mentes megoldásokat keressenek, hanem legtöbbször az az eset, hogy a problémák egy eleve tétélezett megoldásához – amelyet egy vállalkozó, egy párt vagy a kormány saját tetszése és érdekei szerint határoz el – dolgozzák ki a hatékony kivitelezés technikáit. Ezért valójában minél inkább tartózkodik a szociológus a saját, önálló értékítélétől, annál inkább lekötélezettje a társadalom uralkodó értékképzeteinek.⁴

A frankfurti gondolkodók pozícióját elemezve az értékvitában, szembeötlő, hogy míg Adorno még túlnyomóan társadalomfilozófiai érveléssel él, a fiatalabb generációt képviselő Habermas – engedve a korszellem nyomásának – már maga is főként tudományelméleti érveket hoz fel. Adorno gondolatmenetéből a továbbiakban főként az értékek fetiszizációjának, tények és értékek szétválasztásának kritikáját emeljük ki.

Adorno szerint az egész értékkérdés hibásan van feltéve. Az „igazgatott világ testére szabott pozitívizmus” – éppúgy, mint az idealista értékfilozófiaiak – eldologiasítja, fetiszizálja az értékeket, amikor leválasztva őket a tárgyról (a társadalomról és a

³ A neopozitivistá tudományelmélet és az empirikus szociológiai kutatások gyakorlata közötti megtört viszonyt kitűnően tárgyalja pl. Hartwig Berger *Untersuchungsmethode und soziale Wirklichkeit* c. könyvében (Frankfurt/M. 1974).

⁴ Mégcsak nem is Adorno, hanem a liberális szociológus, Ralph Dahrendorf vonta le ezért az értékmentességről folyó viták konklúziójaként: „a status quo-val való elégedettség és ennek implicit védelme bizonyult az értékmentesség visszájának . . . Az a szociológia, amely megkísérli kivonni magát a gyakorlati értékítéletek vitája alól, a fennálló megörökítésének eszközévé válik; a szavazattól való tartózkodása pedig az erősebb párt mellett leadott vótummá lesz.” (In: *Pfade aus Utopie*, München 1968, 117 o.)

történelemről), önállóságukban megrögzíti, hogy azután tudományán kívülre utasíthassa őket. Ezzel az absztrakcióval teremtik csak meg a megismerés és értékelés, az értékmentes tiszta tudat és egy elvont értékdogmatizmus hamis alternatíváját. A „tiszta tudományt” ez ahhoz az ellentmondáshoz vezeti, hogy éppen az értékmentesség révén értékel: „ahogyan egy mereven apolitikus magatartás a politikai erők játékában politikummá, a hatalom előtti fegyverletétellé lesz, az értékmentesség éppen úgy egyetemesen és reflektálatlanul annak rendeli alá magát, ami a pozitívizmusban az érvényes értékrendszer névre hallgat”.⁵ Ez a kritikai elmélet jellegzetes és határozott álláspontja. Ennek szellemében fejtette ki Marcuse a 15. nyugatnémet szociológuskongresszuson, hogy az értékmentesség weberi elvének feladata éppen az volt, hogy megtisztítsa a terepet a tudományon kívüli értékek befogadása számára.

Adorno mindamellett nem tagadja az értékmentességnek mint problémának a létezését, hiszen „a szellem magatartása nem vonhatja ki magát tetszése szerint az eldologiasodás adott szintje alól”. Másutt azt írja: „Lét és Legyen dichotómiája épp annyira téves, mint amennyire történelmileg kényszerű . . .”⁶ Ezért bele kell foglalni a szociológiába antinómiájuk tudatát, újra át kell gondolni az értékmentesség kategóriáját, amely a pragmatikus tudományüzemmel túlon túl is jól megfér, pedig gyakorlatilag lehetetlen érvényesíteni. Hiszen pl. egy művelődésszociológiai kutatás még a tényeket sem tudja megfelelően rögzíteni, ha nem alkalmaz olyan előzetes értékeléseket, amelyek pl. különbséget tesznek giccstermek és jelentős művészeti alkotás között.

A kritikai elmélet az értékeket „immanensen”, a történelem mozzanatainak fogja fel. A normatív problémák Adorno szerint olyan történelmi helyzetekből fakadnak, amelyek mintegy önmagukban, némán, „objektíve” követelik a változást. „Amik utólag a történelmi emlékezet számára értékekkel alvadnak, a valóságban a realitás kérdésszakaszai . . .” Egy példával illusztrálva, amire gondol, Adorno azt írja: „nem lehet elvont értéként mintegy elrendelni, hogy mindenkinek jusson enni, amíg a termelőerők nem elégségesek mindenki legelemibb szükségleteinek kielégítésére. Ámde, ha egy társadalomban, itt és most, tekintettel a javak reális és nyilvánvalóan lehetséges bőségére, elkerülhető volna az éhezés, és mégis éheznek, akkor ez azt követeli, hogy az éhezés megszüntetése kedvéért beavatkozzunk a termelési viszonyokba. Ez a követelés a helyzetből, annak mindentoldalú elemzéséből ered, anélkül, hogy szükség lenne valamely értéképpzét általánosságára és szükségyszerű voltára. Az értékek, melyekre a helyzetből támadt követelést rávetítik, e helyzet vézna, többnyire hamisító lenyomatai.”⁷

E példában kifejeződik egyrészt a marxizmustól megtermékenyített frankfurti iskola fölénye a hagyományos humanista német „mandarin”-értelmisséggel szemben, másrészt azonban feltárul a kritikai elmélet fő gyengesége is. A helyzet ugyanis nem „objektíve”, önmagában követeli a változást, hanem a kritika csak egy társadalmi osztály vagy csoport törekvéseként fogalmazható meg, amely a helyzet szenvedő alanya, s amely cselekvése kitűzött céljává teszi a változást. A Lét és Legyen között csak egy társadalmi gyakorlat képes közvetíteni, amely fittyet hányva a „naturalista tévkövetkeztetés” pozitivistá tilalmára, a Lét kemény tényeit közvetlenül értékekkel, „követelésekkel” transzponálja. A

⁵ *Tény, érték, ideológia*. Jelzett kiad., 243. o.

⁶ Uo. 318., 320. o.

⁷ Uo. 246. o.

közvetítő kategória azonban Adornónál nem egy társadalmi mozgalom, nem egy cselekvő történelmi szubjektum, hanem az immanens kritika, azaz egy szellemi munkás ítélő, szellemi tevékenysége. Ez a felfogás megfelel a forradalmi szubjektum eltűnéséről szóló politikai tézisnek. Nem lehet célunk most, hogy e tézis egész társadalmi-történelmi háttérének elemzésébe bocsátkozzunk; most csupán a frankfurti iskola elméleti pozíciójáról van szó az értékmentesség kérdésében. Az immanens kritika tartalmazza az értékmentesség elemét a társadalom objektív kritikájában, amikor is szembesíti azt önmagáról alkotott fogalmával, s ugyanakkor az érték elemét is abban a felszólításban, amely a helyzetből olvasható ki. Az axiológiai elem ennyiben a társadalomtudományi megismerés szükséges összetevője. Nem lennének képesek a társadalom objektív („értékmentes”) kritikáját adni egy „igazi” társadalom nyilvánvalóan értékszerű elképzelése nélkül. Adorno következtetése logikus: „Érték és értékmentesség dialektikusan közvetíti egymást. Semmilyen, a társadalom nem közvetlenül létező lényegére irányult megismerés nem volna igaz, ha nem a mást akarná, ennyiben tehát nem volna ’értékelő’; és semmi sem követelhető a társadalomtól, ami ne a fogalom és az empiria viszonyából támadna, vagyis ami ne lenne megismerés.”⁸

Az érték és értékmentesség dialektikus közvetítését az *elméletben* itt Adorno talán helyesen ragadta meg; de ez mindaddig némileg mesterkélte, az „igazi” társadalom eszméje pedig elvont-utópikus marad, amíg az immanens kritika csak elméleti, s nem egyúttal gyakorlati is; amíg a kritikai elmélet nem egyszerre mind egy forradalmi szubjektum öntudata, amelynek számára a fennálló viszonyok elviselhetetlensége gyakorlati célokká, eszmékké, cselekvési programmá fogalmazódik át, a Lét és Legyen logikailag abszolútnak vélt ellentétét gyakorlatában reálisan közvetítve.

Jürgen Habermas filozófus, a frankfurti iskola egykori nagy ígérete, tudománylogikai érvekkel próbálta meg a „tisza tudomány” önellentmondását kimutatni. Nézeteinek kritikai összegzését megnehezíti, hogy filozófiai fejlődése nem mentes a meghökkentő fordulatoktól. Szintetizáló igénye a polgári filozófia és tudomány legheterogénebb irányzatainak és eredményeinek az integrálására készíti, amelynek elég kétséges eredménye: „egy minden eddiget árnyékba borító eklekticizmus”, amint egyik kritikusa nem is joggal felrója.⁹ Elemzésünk azokra a hatvanas években íródott (s azóta is változatlanul újrakiadott) műveire támaszkodik, amelyekben az értékmentesség problémáját valamilyen vonatkozásban érinti.¹⁰

Habermas dialektikus alap gondolata, hogy a társadalomkutatás maga is azon életösszefüggés része, amelyet megragadni hivatott, újra a tudományok értékbázisát helyezi az érdeklődés középpontjába. Max Weber érdeme, hogy az egész elméletalkotást befolyásoló „uralkodó értékeszmék” koncepciójával számot vet elméleti tudásunk és gyakorlati érdekeink eredeti összefonódásával. Weber irracionális magyarázatával szemben azonban, amely ezen értékeszméket a racionális magyarázat számára hozzáférhetetlenné teszi, Habermas

⁸ Uo. 247. o.

⁹ Burkhard Tuschling: *Habermas – die „offene” und die „abstrakte” Gesellschaft*. Berlin–West, Argument V. 1978. (Ez eddig a legteljesebb és legalaposabbnak tűnő Habermas-kritika.)

¹⁰ Mindenekelőtt a *Theorie und Praxis*, a *Zur logik der Sozialwissenschaften* és a *Technik und Wissenschaft als Ideologie* köteteiben foglalt tanulmányokra támaszkodunk. (Megj. Frankfurt/M., 1963, 1969, 1970.)

felveti: vajon „nem lehetséges-e az alapvető döntéseknek az empirikus tartalmát, amelyek-től az elméleti keret megválasztása függ, ismét a társadalmi folyamatokkal összefüggésben tárgyalni”?¹¹

Habermas arra törekszik, hogy megkérdőjelezze tudomány és etika szétválasztásának lehetőségét, s ezzel az elmélet és gyakorlat, tények és értékek dualizmusát. A „tisza tudomány” fetiszizált látszatát a megismerést vezérlő érdekekre való reflexió révén kívánja feloldani. Eközben azonban, mint látni fogjuk, nem a kutatások empirikus érdekbázisa vagy valamilyen értékszociológia lebeg a szeme előtt, hanem az emberi nem kialakulásának „transzcendentális-antropológiai” síkján értelmezi a megismerés gyakorlati érdekét, amely az embernek a természettel folytatott küzdelméből, illetve az emberek egymás közötti harcából ered.

1. A természet feletti uralomnak, amelyet a munka közvetít, a *technikai megismerés-érdek* felel meg, amely a természettudományok normatív alapja. Ez az instrumentális cselekvés logikáját követi, célja a természeti folyamatok feletti technikai rendelkezés.

2. Az emberek közötti szimbolikusan – azaz nyelvileg – közvetített interakciókban alakul ki az a kulturális hagyomány, szentesítődnek azok a normák és intézményi keretek, amelyekben az emberek életüket értelmezik, s amelyek elsajátításával nyerhetik el csupán identitásukat. E kulturális hagyomány átörökítéséhez és értelmezéséhez fűződik a *gyakorlati megismerés-érdek*, amelyen az ún. hermeneutikus-történeti tudományok (vagy más néven szellemtudományok) alapulnak. A gyakorlat itt elsődlegesen kommunikációs cselekvést jelent, amelynek közege a nyelv, megismerési eszköze a hermeneutikus értelmezés.

3. Végül a társadalomtudományok (Handlungswissenschaften, a társadalmi cselekvés tudományai, mint a közgazdaságtan, szociológia, politika s részben a filozófia) alapját az *emancipációs megismerés-érdek*, azaz a társadalmi kényszerek alóli felszabadulás érdeke, vagy másként a *nagykorúság* érdeke képezi. A társadalmi cselekvések törvényeinek leírásán túl egy kritikai társadalomtudománynak mindig meg kell vizsgálnia, hogy e törvények nem csupán ideologikusan megrögződött, de elvileg megváltoztatható függőségi viszonyokat fednek-e. Az ilyen ideológiakritika mintaképe a pszichoanalitikus praxis lesz: ahogy ott az öntudatlan kényszerek tudatosá tévése felszámolásukhoz vezet, úgy itt is az irracionális (már ésszerűtlenné vált) társadalmi kényszerek felismertetése az uralmuk alóli felszabadulást eredményezheti. Diagnózis és terápia itt egybeesik. A társadalomtudományok funkcióját ezzel Habermas döntően az ideológiakritikára redukálja, amelynek fő eszköze a *reflexió*. A szociológia mintegy tükröt tart a társadalom elé, s ezzel elindítja a társadalmi önreflexió folyamatát,¹² melynek során a társadalom céljait, értékrendjét, az együttélési normákat stb. egy korlátozatlan nyilvánosság közegében megvitathatnák. (A gyakorlat habermasi fogalma egyre inkább erre az etikai-politikai vitára szűkül, miközben a termelés, a munka világát kizárja a gyakorlat fogalmából.)

¹¹ Habermas: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. 2. kiad. 1971, 90. o.

¹² Jellemző módon a szociológiának éppen ezt a funkcióját bírálja a leginkább a konzervatív beállítottságú H. Schelsky. Állítása szerint a reflexió folyamatában tudatosítva problémáikat, az emberek elveszítik viselkedésük természetességét, viszonyaik természetadta jellegén csorba esik. Ez viszont társadalmi dezintegrációhoz vezet. Ezért a szociológia bűnös számos társadalmi konfliktus előidézésében, az önmagát beteljesítő jóslat logikája miatt. Így pl. a szexuáliszociológiai kutatások jelentősen hozzájárultak a válások számának emelkedéséhez stb. Vö. Schelsky: *Die Arbeit tun die Anderen*, Opladen, 1975, 258 és kk.

Tekintsünk el attól, hogy ez a tudományfelosztás mennyire csak az NSZK-ban uralkodó tudományos status quo tükré. Még mindig fennmarad az a probléma, hogy Habermasnak a tudományok gyakorlati vonatkozását megalapozandó elmélete éppen azoktól a konkrét gyakorlati érdekviszonyoktól vonatkoztat el, melyekkel a társadalomkutatók szembetalálkoznak. Bírálója, B. Tuschling némi joggal kérdezi: „A habermasi érdekeknek a társadalmi valóságban semmi sem felel meg. Hogyan vezéreljék akkor a megismerést?”¹³

Ez az elvont tudományelméleti modell mégis lehetővé teszi a pozitívizmus felemás racionalizmusának kritikáját: a pozitivisták Habermas szerint a megismerés egyik, a technikai megismerésérdeken alapuló formáját tekintik egyedül tudományosnak, amellyel szemben minden más megismerési forma az irracionalitás bélyegét kapja, s az értékelés, az önkényes döntés vagy a hit dolgává lesz.

E kritika háttérben egy egész kapitalizmus-elmélet áll, amelyet Habermas korai írásaiban a technokrácia kritikájának formájában fejt ki, s csak később fejleszt a „kései kapitalizmus” válságelméletévé.¹⁴ Alapja az a tény, hogy a fejlett tőkésországokban a tudományos-technikai haladással nem jár együtt az emberi viszonyok humanizációja, ellenkezőleg, nő az aránytalanság, amely a termelés világának racionalitása és a társadalmi viszonyok, ill. az egyének tudatának fokozódó irracionalitása között feszül.

Habermas hatásosan fejt ki a pozitivista ihletésű szociáltechnika veszélyeit ebben a helyzetben. Ha a technikai megismerésérdekre alapozott tudományt a társadalomra, az emberi viszonyok alakítására alkalmazzuk, az eredmény az uralom racionalizálása és igazolása lesz. A tudomány és technika maga is ideológiává válik, amennyiben társadalompolitikai döntéseknek a technikai szükségszerűség és racionalitás látszatát kölcsönzi. A társadalmi problémákat ezentúl technikai problémaként kezelik; minden megoldható kellő anyagi ráfordítással. A neopositívizmus elvei Habermas szerint érvényesülnek is a politika mai technokratikus gyakorlatában. A monopoltőkés állam előfeltételezett célja – a gazdasági rendszer stabilitása és a „növekedés” – mellett, amely biztosítja a tömegek lojalitását és latensen tartja az osztályellentéteket, „a politika sajátosan negatív jellege ölt: a diszfunkcionalitások és a rendszert veszélyeztető kockázatok elkerülésére irányul, tehát nem gyakorlati célok megvalósítására, hanem technikai kérdések megoldására”.¹⁵ Technikai problémák megoldása pedig nem igényel nyilvános vitát, ami csak zavarólag hatna – ezért az állami intervencionizmus politikája a tömegek depolitizálását követeli meg. A gyakorlati (értsd: etikai-politikai) problémák felőli nyilvános vitát helyettesíti a bürokratikus intézkedés.

A technikai racionalitásnak ez a kiterjesztése az emberek közötti viszonyokra felidézi az egyre fejlettebb humántechnikák alapján megtervezett elidegenedés vízióját, egy olyan

¹³ B. Tuschling, i. m. 148. o.

¹⁴ Habermas kapitalizmus-elméletének e későbbi változatához, amelyet a *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, illetve *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* c. könyveiben fejt ki, lásd Lengyel László–Papp Zsolt elemző ismertetését: „Válság- és társadalomelméletek.” *Valóság*, 1977/6.; valamint Papp Zsolt: *A válság filozófiájától a „kanszenzus” szociológiájáig*. Kossuth, Budapest 1980.

¹⁵ Habermas: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, 6. kiad., Frankfurt/M. 1973, 77. o. A válság-management gazdasági koncepciójának e politikai megfelelőjét Habermas későbbi írásaiban részletesebben is kifejti, vö. 14. jegyzet.

totálisan igazgatott társadalom képét, amelyben az emberek még akarattal, de már tudat nélkül csinálnák történelmüket. Egy ilyen társadalom tagjai két részre oszlanának: társadalmi mérnökökre és zárt intézetek lakóira, manipulátorokra és a manipuláció áldozataira. Kérdés azonban, írja Habermas, hogy „egybeesik-e a világ racionális igazgatása a történelmileg feltett kérdések megoldásával”? Vajon a történelmi praxis kérdéseit át kell-e engednünk az irracionális mitológiának? ¹⁶

Habermas fenti koncepciója nagy hatással volt a diákmozgalom kibontakozására. Ideológiai sikere azonban nem feledtetheti elméleti fogyatékoságait. E siker titka éppen az, hogy reális problémát ragadott meg, s ugyanakkor ezt úgy fejezte ki, hogy írásait rabszolganyelven előadott történelmi materializmusként olvashatták és olvasták is.¹⁷ Koncepciójában valóban a fejlett termelőerők és az elavult társadalmi viszonyok diszkrepanciája, a modern tőkés társadalmak reális ellentmondásai fejeződnek ki, csak éppen történelmietlenül antropologizálva. Technokrácia-kritikája egyszersmind a technicizmus mítoszának is hódol, amikor a kultúrkritikai pesszimizmus modorában a technikai haladást a korlátozott racionalitás társadalmi uralmának veszélyeként demonizálja. Nem a technika vagy általában a termelés tőkés formameghatározásában keresi az ellentmondások okát, és nem is konkretizálja soha azokat a társadalmi erőket, amelyeknek ellentétes érdekei ezen ellentmondások szociológiai hordozói. A termelőerők és termelési viszonyok dialektikus kategóriapárja helyett a – társadalmi formájától független – munka és interakció kategóriapárt vezeti be, amely további dichotómiák egész sorához vezet. Habermas fejlődése során egész sor marxi kategóriát vesz revízió alá, ám ahelyett, hogy ezzel a mai tőkés társadalom konkrétabb meghatározásához jutna el – egyedül ez igazolhatná a revíziót –, egyre absztraktabb antropológiai meghatározások felé hátrál (hogy aztán váratlanul újra használjon egyszer már elvetett marxi fogalmakat).

Mégis a technokrácia habermasi kritikájában villant fel az egész értékita tulajdonképpeni tartalma: az uralkodó értékek „tudományos” látszat-legitimációja elleni támadás. Ugyanakkor az értékmentesség és értékkihódás dualizmusát Habermas nem oldotta fel pusztán azért, hogy a pozitivisták által egyetemes modellé avatott természettudomány normatív alapját is egy gyakorlati (technikai) érdekként tárta fel. Azok az értékek és normák, amelyek „történelmi feladatként” fogalmazódnak meg, az emberek szükségletein és érdekein alapuló szellemi élet-orientációk, nála is egyértelműen a másik oldalra kerülnek. Azzal, hogy Habermas nem kérdőjelezte meg, hanem kritikátlanul átvette a természettudományok neopozitivistá értelmességét, csupán magasabb szinten ismételte meg a dualizmust, sőt trichotómiát alkotott. A pozitivistákkal szembeni különbség csupán annyi, hogy a pozitivistá egységtudományi koncepcióból kiszorult humán problémák most az irracionális önkény helyett egy – sőt, most már két – másik fajta tudományban kaptak polgárjogot.

Az NSZK-ban a hatvanas években az ún. politikai keynesianizmust, vagyis az állam fokozott társadalomtervezői tevékenységének kibontakozását a tervezésről folytatott viták előzték meg, ill. kísérték. A globális társadalmi tervezés felmerülése kétségessé teszi a szociológia mint tervezéstudomány értékmentességének értelmét. A tervezés definíció szerint értékorientált tevékenység, nem kerülheti meg, legfeljebb elhallgathatja az értékek

¹⁶ Habermas: *Theorie und Praxis*, 4. kiad., 1972, 334., 327. o.

¹⁷ Vö. Tuschling idézett művének utolsó fejezetével, amely Habermas hatástörténetét elemzi.

felőli döntést.¹⁸ Anélkül, hogy fel akarnánk értékelni Niklas Luhmann „strukturális-funkcionális” rendszerelméletét, elismerjük, hogy felfogása jellegzetes megoldást kínál e dilemmára: lényege sem az érték, sem az értékmentesség hangsúlyozása, hanem szerepük tökéletes relativizálása azáltal, hogy az értékeket a rendszer fenntartásában betöltött funkciójukban tekinti és pragmatikusan kezeli őket. Habermas jóslatnak is beillő kérdése, hogy vajon nem a luhmanni elmélet hivatott-e arra, hogy a kritikai racionalizmustól átvegye a szociáltechnológia ideológiájának szerepét, azóta beigazolódott.¹⁹ Az elmélet egyre népszerűbb, és egyes tudományos körökben valóságos intellektuális divattá lett, olykor még új tudományos forradalomként is emlegetik. Hatásának titkát látszólagos semlegessége és talán még a rendszerelméleti zsargon könnyű elsajátíthatósága magyarázza.

Luhmann értékfelfogásának megértéséhez szükséges rendszerelméleti alapkoncepciójának legalább vázlatos ismertetése. Szerinte a társadalom elméletét eddig mindig valamilyen konkrét probléma megoldásának igénye felől fogalmazták meg. Manapság nyílik először lehetőség arra, hogy a társadalom elméletét az organizmusok és kibernetikus gépek analógiájára épülő rendszerelmélet segítségével egészében ragadjuk meg.

A kiindulópont a rendszer és környezete kölcsönös összefüggése. Minden rendszer egy végtelenül komplex, fenyegető külső környezettel áll szemben, amelyhez képest maga a rendszer kevésbé komplex, meghatározottabb, s ezért nem fér össze a környezet bármilyen állapotával. Környezetével szemben a rendszer csak akkor tarthatja fenn magát, ha különböző kiválogatási mechanizmusok révén redukálja a végtelen komplexitást, ezzel csökkentve a lehetséges események körét. A társadalom a szociális cselekvések rendszere, amelynek struktúráját funkciók szerint elkülönült alrendszerek kölcsönviszonya alkotja. Ezek az alrendszerek, mint a gazdaság, a jog, a politika, a tudomány stb. autonómiával, s a rendszer fennmaradásához és saját funkciójukhoz mért racionalitással rendelkeznek. Ezek tulajdonképpen olyan tevékenységi rendszerek, amelyekben az egyének specifikus válogatási szempontok alapján értelmezik környezetüket és redukálják a végtelen lehetőségek komplexumát, kiválasztva a rendszer fennmaradásához szükséges néhány alternatívát. Ezzel tehermentesítik a cselekvőket az eltérések kockázatától, és közömbösítik a végtelen egyéb lehetőségekkel szemben. Mindez csak látszólag bonyolult; azt jelenti, hogy minden alrendszernek megvan a maga önálló logikája: „a templomban imádkoznak és a piacon kereskednek”. Az evolúció nem más, mint az ilyen funkcionális alrendszerek differenciálódási folyamata.²⁰

Ettől a rendkívül általános fogalmi kerettől Luhmann elég hamar eljut tulajdonképpeni problémájához, a mai „magas komplexitású társadalmak” veszélyeztetett stabilitásának kérdéséhez. Ezek fő problémája a túlzott komplexitás: a szociális alrendszerek ugyanis elvont funkciójuk és saját racionalitásuk perspektívájából a lehetőségek – és ezzel az elvárások – túl nagy horizontját teremtik meg. De az egyes alrendszerek lehetőségei nem mind lehetőségek magának a társadalomnak a számára. Ami ugyanis pl. technikailag

¹⁸ Vö. a *Társadalmi tervezés és szociológia* c. válogatást (Bp. 1973), különösen Ronge-Schmied cikkét a nyugatnémet tervezés-vitáról.

¹⁹ Habermas korán felismerte, hogy Luhmann a komolyabb ellenfél, s nem H. Albert; l. kettőjük vitáját: Habermas–Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?* (Frankfurt/M. 1971.)

²⁰ Kifejtésünk alapját főként az idézett Habermas–Luhmann kötet, valamint Luhmann *Soziologische Aufklärung* c. művében foglalt tanulmányok képezik. (Opladen, 1972, 3. kiad.)

lehetséges, az nem mindig lehetséges gazdaságilag vagy politikailag és így tovább. Ezért mondja Luhmann, hogy – ellentétben a régi elvvel – az egész nem több, hanem kevesebb, mint részeinek összege. A társadalom e különböző lehetőségek konfrontációjának viharos területévé válik, amelyet a politika hivatott egyensúlyban tartani. Ezért a politika csak látszólag egy alrendszer a többi között, valójában a döntő; mert hiszen funkciója az egész társadalmi rendszer struktúráját alakító, a többi alrendszer számára kötelező érvényű döntések meghozatala, amelyeket jogilag is kodifikálnak, és az államhatalom által monopolizált fizikai erőszak révén szankcionálnak. A politika fő kérdése ezért: miként lehet a társadalom egészét érintő döntéseknek kötelező érvényt szerezni (a legitimáció kérdése), és megteremteni az érvényesítésükhöz szükséges erőt (a hatalom kérdése)? Minél komplexebb a társadalom, annál sebezhetőbb, és annál nagyobb hatalmi koncentráció szükséges. Nem a túl sok, hanem a túl kevés hatalom tűnik veszélyesnek a társadalom fennmaradása szempontjából.

A politika e primátusa a luhmanni rendszerelméletet egy sajátos politikai szociológiaként leplezi le, amint erre H. Tjaden rámutatott.²¹ A társadalom működését e rendszerelmélet egyértelműen egy kibernetikus gép vezérlőpultja mögül gondolja el és írja le.²²

Ebben az összefüggésben az értékek természetesen egészen más szerepet játszanak, mint az előző felfogásokban. Az értékek Luhmann szerint a cselekvések előnybenrészesítésének szabályai. Csak az értékek adnak struktúrát az emberi választásoknak – ilyen struktúra nélkül pedig nem lehetne racionálisan, hanem legfeljebb vaktában, a közömbösség elve alapján választani. Az emberek nem is értenék egymást, ha a kultúrájukban közös értéktételezések nem biztosítanák számukra a teljesen meghatározatlan komplexitás előzetes redukcióját. Szemben tehát a pozitivistákkal, akik a tudomány interszubjektivitását az értékmentességre akarják alapozni, Luhmann szerint értékmentes interszubjektivitás gyakorlatilag lehetetlen. Értékpremisszák nélkül nincs interszubjektív értelem, s enélkül semmiféle kommunikáció sem megtanulható, sem realizálható nem lenne. Az értékek tehát (Luhmann olyan példákat hoz, mint pl. az élet, higiénia, szabadság, társadalmi tekintély, gazdagság, faji tisztaság, megváltás stb.) egyébként meghatározatlan tartalmú cselekvések előnybenrészesítésének szimbólumai. Ebben az elvontságban ezért akadálytalanul igenelhetők, és így „a társadalmi konszenzus előállításának szintetikus-integráló formulái”.²³ Mihelyt azonban a konkrét cselekvések területére lépünk, az értékszemponatok következetes érvényesítése értékkonfliktusokat eredményez, mivel minden érték nem realizálható egyszerre és egyidejűleg. Ez felveti a kérdést, hogy mely értékeket, ill. kinek az értékeit részesítsük előnyben? „Az értékek értékelése – írja Luhmann – lehetetlen egy inherens, szilárdan rögzített rangsor alapján. Ki állapíthatja meg egyszer s mindenkorra, hogy a kultúra értékesebb, mint a higiénia, és a szabadság, mint a béke? Egy értékrendnek opportunistának kell lennie, számolnia kell azzal a lehetőséggel, hogy a cselekvések lehetősége és szükséglete szerint, valamint az egyes értékek teljesülésének mértékében változtassa az értékek rangsorolását. E variációk le-

²¹ K. H. Tjaden: Zur Kritik eines funktional-strukturellen Entwurfs sozialer Systeme. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1969/4, 752–770. o.

²² A rendszerelmélet ilyen felhasználásának előképei az amerikai David Easton és Karl W. Deutsch „politikai kibernetikája”.

²³ Luhmann: *Soziologische Aufklärung*. Jelzett kiad., 190., 183. o.

hetővé tévése az ideológia funkciója.”²⁴ Az ideológia funkcionálisan elrendezett szimbólumstruktúra, amely nemcsak értékeket tartalmaz, hanem ezzel együtt világnézetet, történelemértelmezést, tényinterpretációt nyújt, cselekvési megbízásokat ad és kompetenciákat állapít meg és oszt el. Mindezek azonban értékszempontokat tartalmaznak, és lehetővé teszik az értékek rangsorolását egy adott funkció – legyen az akár a hatalom megtartása vagy forradalom vagy bármi más – szempontjából.

Az ideológiák ezért meg is tervezhetők. A rendszer vezérlőpultja mögött álló ideológia-tervezők, társadalmi mérnökök egy adott funkció – pl. a stabilitás biztosítása – szempontjából kiválaszthatják azokat az értékeket, amelyek átültethetők egy cselekvési programba. A többi értéket neutralizálják, vagy időlegesen háttérbe állítják. Ezáltal elvehetik a társadalmi értékkonfliktusok élet, hiszen a társadalmi programok elvileg változhatnak. Ezért, aki ma nem került sorra, sorra kerülhet holnap; „toleránsak lehetünk más értékek híveivel szemben, és csak várakozási időt várunk el tőlük”. A politikai pártok pl. szintén funkcionálisan kezelik az értékeket: hatalomrajutásuk eszközeként tekintik őket, beillesztve politikai programjukba. Ezzel Luhmann feltevése szerint biztosítják az értékek rotációját. „Abszolút értékek most már csak funkciótlan értékeként gondolhatók el, tehát önmagukat diszkreditálják.” A pluralista demokráciának ezt az illúzióját, hogy mindenki sorra kerül egyszer a maga értékeivel, és akkor benyújthatja a maga számláját, csattanósan cáfolja a háttérben álló ideológiatervezők elképzelése.²⁵ Az értékek konfliktusa csak manipulatív eszközökkel tüntethető el a társadalmi tudatból, ami leplezi e pluralizmus antidemokratizmusát.

Luhmann fenti „általános értékelméletéből” már logikusan következik álláspontja az értékeknek a tudományban játszott szerepét illetően. A tudomány nem tiszta teória, hanem maga is gyakorlat, amelynek célja szintén tárgya komplexitásának a redukciója. Az értékmentesség vagy értékelés alternatívája nem alkalmas e gyakorlat leírására. Egyrészt a kutató személyes értékpreferenciái elkerülhetetlenek. Ezek éppoly előidézői az elméletek keletkezésének, mint pl. a tabletták és a könyvek; de éppoly lényegtelenek is elméleteink igazsága szempontjából. Másrészt a szociológia, amelynek tárgya az emberi cselekvés, nem kerülheti meg azt a tényt, hogy a cselekvő ember maga is értékkel; különben tárgyának nem lenne struktúrája. Ezeknek az értékeléseknek valamilyen módon az elméletben is meg kell jelenniök. Az értékmentesség követelésének racionális magva ezért csak az a kézenfekvő dolog lehet, hogy a kutató maga ne azonosuljon a cselekvők által igénybe vett értékelésekkel. Ez csupán az elmélet és gyakorlat egymással szembeni távolságtartásának elve, ami tehermentesítést nyújt a kutató számára: a vizsgált cselekvést nem kell magának is végigjátszania; az egész végül arra a trivitalitásra lyukad ki, hogy a botrány szociológiájának nem kell magának is botrányosnak lennie. „Az ilyen távolságtartással az elméleti

²⁴ Uo. 182., 190. és kk.

²⁵ A választási jelszavak mindenesetre igazolják az értékek funkcionális kezelésének luhmanni leírását. Freiheit oder/statt Sozialismus? – hangzik az uniópártok jelszava. Másfelől: a mai profit a holnapi beruházás, és a holnapi beruházás a holnaputáni munkaalkalom – mondják a munkanélkülinek, akinek most várnia kell a maga értékeivel, mert most a tőkésék vannak soron . . . Talán holnap? Veit M. Bader szociológus joggal kérdezi: és mi lenne, ha valaki arra a gondolatra jutna, hogy hol vannak ma azok a munkaalkalmak, amelyek a tegnapi beruházásokból és a tegnapelőtti profitokból származnak? Vö. Furth–Greffrath: *Soziologische Positionen*. (Frankfurt/M. 1976, 51. o.)

praxis szabad kezet nyerhet ahhoz, hogy másmilyen gyakorlat legyen, de nem szabadul meg attól a szükségszerűségtől, hogy maga is gyakorlat legyen.”²⁶

Az igazi probléma azonban Luhmann szerint még csak itt kezdődik: hogyan képes az elméleti gyakorlat a reális társadalmi gyakorlatnak segítséget nyújtani azzal, hogy előzetes komplexitás-redukciót hajt végre? Minden gyakorlat alapproblémája ugyanis az, hogy több lehetőség van, mint amennyit figyelembe tudunk venni. Milyen szempontok alapján redukáljuk a komplexitást? A társadalomtudomány csak akkor képes a politikai segítségére lenni, ha elméletével eleve szűkíti a számára egyáltalán szóba jöhető cselekvések körét. Eközben problémát okoz a társadalomtudományoknak a természettudományokhoz képest alacsonyabb technikai foka.²⁷ Ebben a helyzetben a pozitívizmus kézzelfogható és konyhakész, interszubjektív ha-akkor szabályokká kipofozott igazságai mit sem érnek, mert nem adnak felvilágosítást arra nézve, hogy hogyan kell redukálni a gyakorlat túlzott komplexitását. A pozitívista modell itt a cselekvőket mindenkor értékeikre utalja, hogy aztán borzongva nézze, mire mennek velük. A frankfurti iskola kritikai álláspontja pedig túl elvont; ha túl akar menni a pusztán tagadáson, ki kell mutatnia egy jobb társadalom lehetőségét, ami a kritikust konfrontálja a komplexitás problémájával, és ezzel szétzúzza a gyors ítélezés alapját.

Luhmann itt tagadhatatlanul reális problémákat érint. De vajon nyújt-e a luhmanni rendszerelmélet a maga komplexitás-redukció elvével valamilyen elfogadható megoldást az elmélet–gyakorlat viszony e dilemmájára? Valójában aligha. Miután az értékeket a tárgyalt módon relativizálva semlegesítette, az elmélet szelekciós szempontjai, amelyek eldöntik, hogy mi fontos és mi nem a vizsgált tárgy végtelen komplexitásából, olyan látszólag értékközömbös kategóriák lesznek, mint a *funkció*, *diszfunkció* és az *ekvivalencia* (azaz egy probléma két, funkcionálisan egyenértékű megoldási módja). E szelekciós szempontok tartalma aszerint változik, milyen alrendszerre vonatkoztatjuk őket. (Mást jelent a politikában, jogban stb.)

A rendszerelmélet igényt tart arra, hogy politikailag semleges legyen – részben ez az oka népszerűségének. Absztrakt kategóriáiban valójában ott rejtezik a világ összes érték- és érdekkonfliktusa. Honnét is merítené a tartalmát máshonnan, mint a reális világ ellentmondásaiból? Csak egyetlen – konstruált – példát: a munkanélküliség megszüntetésének funkcionálisan ekvivalens módjai lehetnek: újabb tőkeberuházások, kivándorlás, munkatáborok, besorozás . . . jobb, ha nem folytatjuk.

Luhmann ugyan tiltakozik egy tudományos elmélet és a politikai szándékok túl gyors összekapcsolása ellen – mintegy ezzel is példázva, hogy az övé minden létező politikával összefér, amit kritikussai a szemére is vetnek.²⁸ Felfogása mégis valóban a szociál-

²⁶ Luhmann: *Soziologische Aufklärung*, jelzett kiad. 256. és kk.

²⁷ Ennek megfelelően Luhmann nincs is valami véleményével a társadalomtudósok gyakorlati eredményességét illetően. Mint írja: „A társadalomtudósok ma gyakorlati tanácsadókként gyakran melléfognak a gyakorlati szituációk komplexitásának megítélésében, s javaslataikat csak feltételezett, de elfogadhatatlan leegyszerűsítésekre alapozzák. A gyakorlati ember számára így legfeljebb azt a benyomást keltik, hogy a teoretikus önmagát okosabbnak tartja náluk; esetleg ráadásként egy amúgy is eltervezett projektum fedezetét nyújthatják a tudomány tekintélyével.” Ezt a helyzetet mármint a rendszerelmélet hivatott majd megváltoztatni.

²⁸ Luhmann többször hangsúlyozza, hogy nincs közvetlen összefüggés egy elmélet és egy politikai ideológia között; „a marxizmus esete, éppen mert megtörtént, nem fog megisméltődni”. Ezzel nem akarja elejét venni az elméletek politikai jelentőségéről folytatott vitáknak, de azt állítja, hogy ez nem

technológia kiváltképpen ideológiájának tekinthető, aminek Habermas nevezte. Minden gyakorlati-politikai kérdést könnyedén át tud formálni a szakszerű megoldások, a kikerülhetetlen technikai szükségszerűségek nyelvére. Ennek mintaképe az a bölcs példa, hogy egy repülőgép sem szocialista, sem kapitalista módra nem repül, hanem úgy, ahogy technikailag elő van írva. Ezt a magyarázó modellt mármint minden társadalmi problémára alkalmazhatják. Luhmann pl. nem ismeri az uralom kérdését – számára csak minden társadalmi rendszertől független szakigazgatási problémák léteznek. A luhmanni társadalomkép nem is nagyon különbözik Habermas sötét víziójától a jövő agyonracionalizált társadalmáról. Az ember úgy jelenik meg ebben a társadalmi mémökök, ideológia-tervezők által irányított világban, mint technikailag tökélyre vitt manipulációk pusztá tárgya. Tudata legfeljebb zavaró tényező lehet a „magas komplexitású társadalmak” e majdani, eleve elrendelt harmóniájában, amely már arra a morális öngazolásra sem tart többé igényt, hogy a lehető világok legjobbika legyen.

Az értékmentesség vagy értékktődés fogalmaiban, mint láttuk, mindig a tudomány társadalmi funkciója, és vele együtt magának az egyes tudósnak saját tudományához és a társadalomhoz való viszonya válik kérdésessé. Más kérdés, hogy az értékekkel (ill. értékelésekkel) kapcsolatos magatartás feltárása kielégítő magyarázatát adja-e a tudomány társadalmi funkciójának és a kutató helyzetének. Az értékvita – ha egyáltalán jogosult az izolációja a hatvanas évek módszertani vitáinak egészéből – maga is egy sajátos tudománytörténeti szituáció terméke. Mint korábban kiemeltük, a válságossá fordult fennállónak – amelynek addig elfogadott értéktételezései most megkérdőjeleződtek – a „tudományos” legitimációja volt az összeütközések csomópontja; az a jelenség, amelyet Habermas hatásosan fogalmazott meg olyképpen, hogy a tudomány és technika maga is ideológiává vált, még ha Habermas technicista módon el is túlozta ezt. A fennálló társadalmi-politikai viszonyok e „tudományos” legitimációja magyarázza meg azt, hogy miért éppen a társadalomtudományok értékmentessége vagy értékktődése volt a pozitívizmusvita „botrányköve” (Dahrendorf), rejtett lényege.

Az elméletek „gyakorlati implikációinak” ilyen metateoretikus szinten való tudatosítása ugyanakkor a kérdésfeltevés gyengeségéről is árulkodik. „Az elkülönült szellem képzelődik, ha értelmiségi klubokat tekint az elméletképzés vonatkoztatási pontjának” – írja Jürgen Ritsert frankfurti szociológus, Marxra hivatkozva.²⁹ A szociológus „egzisztenciális” döntése értékek mellett vagy ellen nem légüres térben, hanem konkrét társadalmi érdekviszonyok erőterében történik. Az értékvita során mégis – egymás pozícióinak konkrét társadalmi meghatározása helyett – ilyen „lebegő” pozícióból vetették fel a

az elméletek belső struktúrájának, hanem a politikusok akcióinak következménye, akik tetszésük szerint választanak maguknak teóriát. A forradalom szükségességének tudományos megindokolása pl. ugyanúgy hozzájárulhat az „uralom” stabilizálásához is, ha azt politikai veszélyként ismerik fel. (Luhmann itt csak azt hagyja figyelmen kívül, hogy a forradalom szükségességét kimutató elméleteket mégis többnyire forradalmárok fogalmazzák meg.)

Ami egyébként a kutató gyakorlati elkötelezettségét illeti, erről Luhmann-nak az a véleménye, hogy nem fér össze a komoly elméleti munkával. Az elmélet emberének azt tanácsolja, hogy a közeledő politikai árhullámokkal szemben minél magasabbra emelje a közömbösség falát, és vagy egy kiáltványt se írjon alá, vagy valamennyit. Vö. *Soziologische Aufkl.* Jelzett kiad., 265, ill. Habermas–Luhmann: *Gesellschaftstheorie* . . . Jelzett kiad., 403. o.

²⁹J. Ritsert: *Praktische Implikationen in Theorien. Zur Wissenschaftslogik einer kritischen Soziologie.* Hrsg. J. Ritsert, Frankfurt/M. 1976, 72. o.

döntő kérdéseket. Az értékvitát ezért a szociológia pártosságáról folyó vita inadekvát, ideologikus formájának nevezhetjük. Ezt a vonását sokan felismerték. Ulrich Beck müncheni szociológus *Objektivitás és normativitás* c. könyvében az értékvitát összefoglalva „permanens egymás mellé beszélést” emleget. Akár értékelünk a tudományban, akár nem – implicite úgyszólván értékelünk –, tudomásul kell venni, hogy a „tudományüzem” nem léüres térben működik. Ezért egy elmélet objektivitása vagy normativitása nem annyira a tudományelméletileg tárgyalt értékpremisszáktól függ, mint inkább azoktól a nagyon is konkrét empirikus érdekektől és függőségi viszonyoktól, amelyeket az előbbi értékelvek el is fedhetnek.³⁰ Beck szerint ezért csak a tudányszociológiai megközelítés helyes. Ezzel szemben J. Ritsert szerint a módszertani elemzésben is továbbléphetünk, ha megkülönböztetjük az elméleten belüli értékeléseket az elmélet pártotfoglalásától.³¹ Az előbbit el lehet kerülni anélkül, hogy az utóbbi megszűnhetne. Az elmélet pártotfoglalása mármost tudománylogikailag is kimutatható az elmélet struktúrájában. Ennek egy olyan *paradigma* képezi az alapját, amely előzetes feltevéseket tartalmaz a társadalom egységének elveiről és megváltoztatásának gyakorlati lehetőségeiről. Így a pártosság kérdése tudománylogikailag is értelmesebben tehető fel: a feladat az elméletek „implicit gyakorlati stratégiáját” tartalmazó paradigma kutatása lesz.³²

Abban azonban mindketten egyetértenek, hogy az értékmentesség vagy értékyszerűség alternatívája az elmélet–gyakorlat viszony túlságosan elvont megfogalmazása, amely még nagyon keveset mond a szociológiai elméletek tényleges társadalmi elkötelezettségéről. Sőt, félrevezető lehet, ha nem ásunk az értékfelfogás mélyén rejlő filozófiai és politikai premisszák mélyére. Nem mondhatjuk azt, hogy a haladóbb, marxizáló kritikai elmélet értékel, a reakciós pozitívizmus pedig tartózkodik az értékelésektől – a frontok valójában keresztezik egymást. Értékekre hivatkoztak és hivatkoznak tegnapi és mai reakciós irányzatok.³³ Ugyanakkor a kritikai racionalizmus számos hívétől sem vitatható el a

³⁰ U. Beck: *Objektivität und Normativität*. Die Theorie-Praxis-Debatte in der modernen deutschen und amerikanischen Soziologie. Hamburg 1974

³¹ Ritsert a Parteinahme kifejezést használja a Parteilichkeit helyett, amelynek elkerülhetetlenül pejoratív csengése van a nyugatnémet szociológiában, gyakorlatilag egyet jelent a szubjektív elfogultsággal. Ebben persze – s ezt is látnunk kell – nemcsak a polgári szociológia vélt pártatlansága a ludas, hanem a pártosság fogalmának a dogmatikus marxizmusban való eltorzítása és ezzel lejáratása is. (Vö. a pártosság lenini és sztálini felfogásának különbségét, amelyet Lukács György többször nyomatékosan hangsúlyozott.) Habermas sem véletlenül tér ki e problémára, azt írván: „A történelem egy elvakító filozófiája (értsd: a dogmatikus történelmi materializmus – B. J.) csak az elvakult decizionizmus visszája – egy kontemplatív félreértett értékmentességgel túlságosan is jól megfér a bürokratikus elrendelt pártosság.” (*Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Jelzett kiad., 167. o.) Már Horkheimer szembeállította ebből a szempontból Marxot Leninnel és követőivel (vö. Philosophie als Kulturkritik, in: *M. Horkheimer – Th. W. Adorno: Soziologica II*. Frankfurt/M. 1962). Ez a szembeállítás azonban teljesen jogosulatlan, és annak elhomályosításán alapul, hogy van a pártosságnak egy olyan jelentése is, amely valódi és mélyebb objektivitást biztosít mind az értékmentesség objektivizmusánál, mind pedig a bürokratikus elrendelt pártosságnál, amely a tényeket saját kívánságaihoz nyesegeti. Vö. Lenin Művei, I. köt. 423 és kk.

³² Ritsert idézett művén kívül több más írásában is elemezte az ilyen paradigmákat. Mégis, az ilyen típusú kutatás még inkább csak programnak tekinthető. L. pl. *Probleme politisch-ökonomischer Theoriebildung*. Frankfurt/M. 1973.

³³ Ma pl. a freiburgi politológiai iskola (Oberndörfer, Hennis), H. Klages „futurista”, ill. H. Schelsky konzervatív szociológiája.

társadalomkritikai szándék, és a régi bornírt értékorientációkkal szembeni szkepszisükkel még tagadhatatlanul pozitív szerepet is játszottak.³⁴

Az értékvita viszonylagos kudarca nem jelenti azt, hogy az egész módszertani vita hatástalan vagy fölösleges lett volna. A viták az elméleti és módszertani tudatosság magasabb szintjére lendítették a társadalomtudományi gondolkodást. Ma nincs az NSZK-ban olyan valamirevaló társadalomtudományi kézikönyv, amely elméleti alapvetésében ne e módszertani vita érveire folyamodna. Az elméleti frontok tisztázását pedig a szociológiai kutatások hatalmas fellendülése követte.³⁵ A vita említett gyengeségei viszont más következményekkel is jártak. Egyrészt befagyasztották az elméleti frontokat – a tárgyalat irányzatok továbbra is fennállnak, nem győzték meg egymást. Másrészt viszont az állóháború kibírhatatlan klímáját a tudományos pluralizmus elvével tették elviselhetővé. De ne legyenek illúzióink ennek természetéről. Ahogyan a politikai pluralizmus elve elfedi az uralkodó érdekek hegemoniáját, úgy a pluralizmus a tudományban sem egyszerűen a nézeteltérések elviseléséhez szükséges tolerancia elve – ami önmagában dicséretes volna, s nélkülözhetetlen feltétele is a tudomány egészséges fejlődésének –, hanem a polgári tudomány igazi harci jelszava, amely elsősorban a marxisták 68 óta egyre növekvő tábora ellen irányul, akik a polgári tudományüzem játékszabályait, liberális alkotmányát nem tartják tiszteletben. Az uralkodó elméleteknek ellentmondó és azokat veszélyeztető marxizmustól megkövetelik, hogy igazolja magát, hogy fedje fel a követett érdekeket. „Ha igazolja magát, akkor dogmatikus, ha kimondja, hogy kiknek az érdekeit képviseli, akkor pártos. Így a semleges és pártatlan tudományosság nevében kizárhatják a tudományüzemből”³⁶ – írja a marxista Margherita v. Brentano. Ezért marad mindig időszerű ennek a „semleges és pártatlan” tudományosságnak a kritikai elemzése. A „semlegesség és pártatlanság” látszatának leleplezéséhez pedig a tárgyalat értékvita jelentős új érvekkel járult hozzá.

³⁴ A kritikai racionalizmus felvilágosult szkepszise pozitív szerepet játszott bizonyos ókonzervatív idealista konstrukciók tekintélyének lerombolásában, amelyek a nyugatnémet filozófia berkeiben mindmáig fellelhetők. Ezzel népszerűvé vált a fiatalok között, különösen a konzervatívabb egyetemeken. Híveinek műveiben gyakran meglepő társadalomkritikai élű írásokat is találhatunk, amit az ideológiai előfeltevések miatt el sem várnánk. Mindennél fontosabb azonban, hogy a „piece-meal social engineering” popperi módszertani elve és a szociáldemokrata lépéskénti reform-stratégia belső rokonsága folytán a kritikai racionalizmus jelentős hatást fejtett ki a szociáldemokrata ideológiára, párton belüli vitákat váltva ki. Vö. Udo Schlitzberger: *Kritischer Rationalismus. Die Philosophisch-analytische Konzeption Karl R. Poppers und ihre Wirkung in der BRD.* Marburg, 1973.

³⁵ A szociológusok száma és a képzés volumene meghatszorozódott, s a publikációk mennyiségi robbanása mellett minőségileg új elemek is jelentkeznek: mindenképp az NSZK *osztálytársadalmának* újrafelfedezése és a marxizmus viszonylagos előretörése. Vö. Furth–Greffrath: *Soziologische Positionen.* Jelzett kiad.

³⁶ Margherita v. Brentano: Zur Funktion, Genese und Kritik eines Kampfbegriffes. In *Das Argument*, 13. 1971/66. 485. o.

RESUMÉ

József Bayer: Wert und Ideologie

Der Aufsatz analysiert die Rolle der Werte in der Konstruktion der Sozialwissenschaften, anhand der Sozialtechnologie-Debatte in der westdeutschen Soziologie. Der Verfasser untersucht die Grundposition zwei wesentlich unterschiedlicher Richtungen, die das positivistische Prinzip der sogenannten „Wertfreiheit“ theoretisch angefochten haben: die der Frankfurter Schule (am Beispiel von Adorno und Habermas),

und die funktional-strukturelle Systemtheorie von Niklas Luhmann. Der Aufsatz weist auf einen Funktionswandel der Sozialwissenschaften hin, der als Hintergrund die Frage nach der ideologischen und technisch-praktischen Leistung der Sozialwissenschaften von neuem aufwarf, und bezeichnet die Wertdiskussion als die wissenschaftstheoretische Form von Austragung grundlegender Differenzen existenzieller Natur, die die Parteinahme der Sozialwissenschaften vorweg bestimmen.

A TAGADÁS TAGADÁSA
MARX TÖRTÉNETFILOZÓFIÁJÁBAN
(Alacsonyabbrendű
és magasabbrendű a tagadás tagadásának törvényében)

ANDRÁSSY GYÖRGY

A marxista filozófiában hosszú ideje és több szempontból is vitatott a tagadás tagadásának törvénye. Az első ízben Hegel által megfogalmazott elvnek alapvetően a marxizmus klasszikusaira támaszkodó interpretációi és értékelései meglehetősen széles skálán mozognak.¹ Ennek egyik oka minden bizonnyal az, hogy a törvényt önállóan és részleteiben nem tette vizsgálat tárgyává sem Marx, sem Engels, sem Lenin.

A klasszikusoknak a törvénnyel kapcsolatos álláspontja reprodukálására ilyen körülmények között alapvetően három út kínálkozik:² munkásságuknak Hegel életművével való összevetése: a kifejezetten a törvénnyel kapcsolatos értékelő megjegyzések, összefoglaló jellegű megállapítások, „példák” stb. elemzése;³ végül az elvont sémának konkrét elemzéseiből való kiemelése, tételezése,⁴ illetve esetleg annak kimutatása, hogy a törvény a konkrét elemzésekben bennerejlőként sincs jelen.

Mindhárom megközelítésnek vannak előnyei és nehézségei. A második esetben pl. megkönnyíti a munkát, hogy kifejezetten a törvénnyel kapcsolatos megállapítások alkotják az elemzés tárgyát, ugyanakkor nehézséget okoz e szövegek jellege. Az összefoglaló megállapításokkal és példákkal ugyanis bizonyos értelemben hasonlóan vagyunk, mint a definíciókkal. Engels az élet meghatározása kapcsán így ír erről: „A mi definíciónk az életről természetesen igen elégtelen, mivel – távolról sem foglalván magában az összes életjelenségeket -- éppenséggel a legáltalánosabbakra és legegyszerűbbekre kell szorítkoznia. Az összes definíciók tudományosan csekély értékűek... Köznapi használatra azonban az ilyen definíciók igen kényelmesek és helyenként nemigen nélkülözhetők; és

¹Vö. pl. Molnár Erik: *Dialektikus materializmus és társadalomtudomány*. Kossuth, Bp. 1962.; Lukács György: *Az igaz és a hamis Hegel ontológiájában*. MFSZ 1971/1–2., és *A társadalmi lét ontológiájáról* III. Magvető, Bp. 1976; Tőkei Ferenc: *A társadalmi formák elméletéhez*, Kossuth, Bp. 1968. és *A szocializmus dialektikájához*, Kossuth, Bp. 1974., ill. *A társadalmi formák marxista elméletének néhány kérdése*: Kossuth, Bp. 1977., Balogh István: *A tagadás tagadásának törvényéről*. MFSZ 1975/5–6.

²Ezek természetesen nem zárják ki egymást, sőt inkább azt mondhatnánk, hogy a problémák megnyugtató tisztázásához együttes alkalmazásuk elengedhetetlen.

³Kétségtelen, hogy a marxista filozófia történetében ez az út a legkitaposottabb. Elég, ha csak az *Anti-Dühring* árpaszem példájának karrierjére utalunk. Mindamellet nem azt akarjuk mondani, hogy az e kategóriába sorolható interpretációkból teljesen hiányoznának a másik két megközelítés elemei.

⁴Ezzel kapcsolatban Tőkei Ferenc pl. így ír: „Az elv konkrét alkalmazásának 'példáit' Marx életművéből össze sem lehet gyűjteni; a módszer annyira áthatja az egész életművet, hogy jóformán nincs gondolatmenete, amelyet nélküle meg lehetne érteni.” (Tőkei Ferenc: *A szocializmus dialektikájához*. 28. o.)

nem is árthatnak, amíg nem feledkezünk meg elkerülhetetlen hiányosságaikról.”⁵ A harmadik esetben fordított a helyzet. Itt a törvénynek – legalábbis a példákhoz, összefoglalásokhoz való viszonyításban – kifejtett elméletével állunk szemben. Ez a kifejtett formula azonban nem lép elénk a maga tiszta elvontságában, hanem csak mint a konkrét fejtegetésekben elmerült, bennerejlő valami jelenik meg; nincs tételezve ebből a materiából.

Az alábbiakban a harmadikként megjelölt úton haladva teszek kísérletet a tagadás tagadása törvényének az alacsonyabbrendű és magasabbrendű problémájára koncentráló, következésképpen távolról sem kimerítő értelmezésére.⁶ Az elv „kifejtett példáját” Marx történetfilozófiájából, történelemelméletéből veszem, közelebről a prekapitalizmus, a kapitalizmus és a kommunizmus „hármasságát”⁷ kívánom elemezni.

Célszerűnek látszik előjáróban néhány megszorítást tenni magával a tárggyal kapcsolatban. A tagadás tagadásának törvényét – mint említettem – a prekapitalizmus, a kapitalizmus és a kommunizmus marxi hármasságán keresztül közelítem meg. Éppen ezért nem célozom e három nagy történelmi korszak marxi felfogásának teljes áttekintése, még kevésbé kimerítő elemzése. Tulajdonképpen csak néhány elvont, de alapvető sajátosságát kívánom megragadni e formáknak, olyan sajátosságokat, amelyek elegendőek a tagadás tagadásához vezető elvonatkoztatási folyamat megalapozásához. Így pl. nem tekintem feladatommak, hogy a szóban forgó vonások mindenkori eszmei visszatükrözését, erkölcsi, jogi, politikai, vallási, filozófiai, művészeti eszmékké, elvekké vagy éppen mozgalmakká, intézményekké transzponált megjelenését is nyomon kövessék. A felhasznált meghatározások ennek megfelelően kivétel nélkül az anyagi élet „természettudományos szabatosággal megállapítható” szférájába tartoznak. De még ebben a körben sem törekedhettem teljességre – többek között az anyag roppant méretei és rendkívül gazdag marxi feldolgozása miatt. Ezek a tárgy szempontjából szinte elkerülhetetlen lehatárolások ugyanakkor egyáltalán nem jelentik Marx totalitás-elvének feladását. Ellenkezőleg: mind a három nagy formát totalitásként, egy egész, egy rendszer szükségszerű fejlődéstörténetének pontosan meghatározható állomásaként, szakaszaként értelmezem még akkor is, ha ezt az egészet teljességében – a fent mondottak szerint – nem ábrázolhatom. A tanulmányban központi szerepet játszó marxi kategóriák e felfogásnak megfelelően nem a három nagy forma egy-egy részletösszefüggését fejezik ki, hanem az illető társadalmi formát mint egészet, mint totalitást illetik meg, ennek különböző meghatározásai.

Az elmondottak lényegében már azt is tartalmazzák, hogy a prekapitalizmus, a kapitalizmus és a kommunizmus hármasságával kapcsolatos elemzésem – amely a tagadás tagadása kibontásának bázisául szolgál – e tárgy megközelítésének lehetséges szintjei között egy meglehetősen elvont fokon helyezkedik el: Ebből következően nem foglalkozhattam pl. önállóan egyik prekapitalizmusbeli társadalmi formával sem; be kellett érnem e formák néhány közös sajátosságának kiemelésével. Ugyanígy nem térhetek ki a szocializmus – mint a kapitalizmus és a kommunizmus közötti átmeneti társadalmi forma – marxi-lenini elméletére sem, még kevésbé a már létező szocializmus tárgyalására. Mivel

⁵ Engels: *Anti-Dühring. MEM 20*, Kossuth, Bp. 1963, 83. o.

⁶ Ezt a fentiek alapján talán meglepőnek tűnő egyoldalúságot terjedelmi okok magyarázzák.

⁷ Vö. pl. Tőkei Ferenc: *A szocializmus dialektikájához*. 29. o.; részletesebben pedig lásd *A társadalmi formák elméletéhez* c. munkájában.

azonban a szocializmus és a kommunizmus elmélete olyannyira összefüggnek, hogy a marxista filozófiában egy elkülönített, csak a kommunizmus kérdésére koncentrálnó kifejtés legalábbis szokatlan eljárás, sőt bizonyos pontokon félreértésekre is okot adhat, úgy gondolom, nem felesleges, ha érintek néhány ezzel kapcsolatos kérdést.

Mindenekelőtt szükségesnek látszik, hogy explicite is megfogalmazzam a tanulmány egyik gondolatmenetének jellegét. Amikor az alábbiakban a kapitalizmus és a kommunizmus egymáshoz való viszonyát elemezve a kapitalizmus szükségszerű fejlődési tendenciáiról – illetve ennek marxi felfogásáról – szólok, nem vagy elsősorban nem a kapitalizmusból a kommunizmus felé vezető konkrét, valóságos történelmi mozgást írom le. A szóban forgó elemzés tulajdonképpen kísérlet arra, hogy fő vonásaiban meghatározzam azt a helyet, amelyet Marxnál a kapitalizmus a világtörténelmi összefolyamatban betölt. Ezen belül a hangsúly szükségképpen a kapitalizmusnak azokra a valóságos, de igen elvont sajátosságaira, illetve fejlődéstendenciáira esik, amelyekre Marx a kommunizmus elméletét alapozta. Azt kutatom e helyütt, hogy hogyan van jelen a kapitalizmus valóságos viszonyaiban lehetőségként a kommunizmus. Marxot követve elméletben mintegy meghosszabbítom és szükségszerű következményeiben veszem szemügyre a kapitalizmusnak ezeket a valós sajátosságait. Ennek eredményeként megkapom a kommunizmus néhány fontosabb vonását és ezzel lehetőségem nyílik a kapitalizmus (antitézis) és a kommunizmus (szintézis) összehasonlító elemzésére, egymáshoz való viszonyuk meghatározására.

Természetesen az a kapitalizmus valóságos viszonyaiból kiinduló tudományos predikció, amit kommunizmus-elméletnek nevezünk, Marx kezében nem maradt „csak” tudományos belátás; alapja, tudományos bázisa lett egy cselekvési programnak, a kommunista mozgalom cselekvési programjának és ezen keresztül e mozgalom forradalmi gyakorlatának. Ennek a cselekvési programnak a része a szocializmus marxi elmélete, illetve ennek lenini továbbfejlesztése, és ennek a forradalmi gyakorlatnak egy meghatározott fejlettségi foka a szocializmus létező világa is. A szocializmustól mint társadalmi formától ilyenformán elválaszthatatlan célja, közelebről direkt, közvetlen és deklarált célja: önmaga felemelve-megszüntetése a kommunizmusban. Ebből következően a szocializmus fejlődése alapvetően más szerkezetű, mint pl. a kapitalizmusé, mely utóbbi – persze a marxi materialista nyelvre lefordítva – Hegel híres formulájával, az ész cselével jellemezhető, írható le. A szocializmus összmozgása teleologikus, a kapitalizmusé nem az. Így természetesen mind a kommunista mozgalom, mind a szocializmus felfoghatatlan, értelmezhetetlen „bázisa”, a kommunizmus nélkül. Ennyiben a kapitalizmus azon meghatározásai és szükségszerű fejlődéstendenciái, amelyeken Marx kommunizmus-elmélete nyugszik, s természetesen maga ez a kommunizmus-elmélet is, a kapitalizmustól a kommunizmus felé vezető valóságos, konkrét történelmi mozgás feltárásának propedeutikájaként értelmezhető.

Mindezek alapján a tanulmány szóban forgó és bizonyos magyarázatra szoruló gondolatmenetét, nevezetesen a kommunizmusnak a kapitalizmusból való közvetlen levezetését tartalmilag a következőképpen határoznom meg. Nem több és – remélem – nem is kevesebb, mint a dolog természeténél fogva egy meglehetősen elvont adalék a fent említett propedeutikához, s ennek közvetítésével a kapitalizmustól a kommunizmus felé vezető konkrét, valóságos történelmi mozgás marxista elméletéhez.

Végezetül még egy megjegyzés a kommunista mozgalomról és a szocializmusról. Az ímént ezeket nyilvánvalóan csak célokági meghatározottságukban érintettem. Nem vál-

toztat ezen az sem, hogy utaltam magának e célnak eredetére, ti. a kapitalizmusnak Marx által megragadott valóságos fejlődési tendenciáira. Nem gondolom ugyanakkor, hogy a kommunista mozgalmat és a szocializmust csak a „jövő szülte” és „mozgatja”. Marx nyomán úgy vélem, mind a kommunista mozgalomnak, mind a szocializmusnak megvannak a „ható okai”, konkrét anyagi determinánsai is, többek között a kapitalizmus egyes ellentmondásaiban -- mint pl. tőke és bérmunka, társadalmi termelés és magánelsajátítás. A kommunista mozgalom és a szocializmus most vázolt kettős, történetfilozófiai szinten is legalább kettős determináltságának részletesebb elemzése azonban kívül esik a jelen tanulmány tárgykörén.

I

Azt lehet mondani, hogy Marx egész tudományos munkásságán végighúzódik egy sajátos kettősség a kapitalizmusnak a megelőző progresszív termelési módokhoz⁸ -- ázsiai, antik, feudális forma; a továbbiakban: prekapitalizmus -- való viszonyát illetően. Két, egymásnak látszólag teljesen ellentmondó értékelésével találkozunk e viszonyoknak: az egyik szerint ui. a kapitalizmus, a másik szerint viszont fordítva, a prekapitalizmus a magasabbrendű. Közelebbről tekintve azonban kiderül, hogy nem egy és ugyanazon vonatkozásban magasabbrendű -- egymáshoz való viszonyukban -- a prekapitalizmus és a kapitalizmus, hogy tehát a magasabbrendűség nem ugyanazt jelenti az egyik esetben, mint a másikban.

Mindenekelőtt a magasabbrendűségnek ezt a két jelentését kell legalább nagy vonásai-ban meghatározunk. Kezdjük azzal a jelentéssel, amely szerint a kapitalizmus a magasabbrendű.

Marx a prekapitalista társadalmak egyik közös sajátosságát természetadtságukban jelöli meg. Így pl. a kor „uralkodó termelésének”, a mezőgazdaságnak fő termelési eszköze, a föld természetadta termelési eszköz. Természetadta pedig abban az értelemben, hogy maga ez az objektum nem ember-alkotta objektum, nem emberi munka teremtménye. A föld „... a munka fő objektív feltétele maga nem mint a munka terméke jelenik meg, hanem mint természet készentalálható”.⁹ „A szántóföld (a víz stb.) természetadta termelési szerszámnak tekinthető.”¹⁰ Ez a természetadtság persze nemcsak a

⁸ Vö. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához. *MEM* 13, Bp. 1965, 7. o.

⁹ Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai (a továbbiakban: Grundrisse I., illetve II.) *MEM* 46/ I, Budapest 1972, 365. o.

¹⁰ Marx és Engels: A német ideológia. *MEM* 3, Bp. 1960, 49. o. Természetesen nem arról van szó, hogy a föld szántóföldként található készen, vagy hogy a keleti formára oly jellemző öntözőművek is a természet alkotásai lennének. Az elv lényege az, hogy mindezen emberi behatások ellenére a bázis egy közvetlenül, minden emberi behatás nélkül is lejátszódó, másszóval természetadta módon lejátszódó -- és magát időszakosan megújító -- folyamat. Legyen tehát bármennyire is humanizált az adott fokon az emberi életnek ez a fő termelési eszköze, bármennyire viselje is magán az emberi kéz bélyegét, az emberi élet anyagi újratermelésének döntő tényezője mégis egy önmagát megújító természetadta folyamat. A természetadta és a történelmi elem tehát nem zárják ki egymást: végeredményben mindazok a történelmi események (mint pl. a föld szántóvá tétele, a megmunkáláshoz szükséges másodlagos, ember-alkotta termelési szerszámok arzenálja stb.), amelyek a maguk nemében roppant teljesítményei az emberi alkotóerőnek, egy természetadta korlátan belül jönnek létre, azaz egy természetadta folyamat emberi szolgálatba állítása szükségleteinek alárendelve.

fő, a bázisként funkcionáló termelési eszköz sajátossága. Ugyanígy természetadta jellegű pl. az a közösség is, amely e fokon az egyéneket összeköti. „Az élő egyén egyik természeti termelési feltétele az egy természetadta társadalomhoz, törzshöz stb. való tartozása.”¹¹

Egészen más kép tárul elénk, ha a kapitalizmus termelési eszközét és közösségét vesszük szemügyre. Ismeretes, hogy Marx felfogásában „használati értéke szerint, azaz anyagi létezése szerint” a kapitalizmus „adekvát” munkaeszköze a gépi berendezés.¹² A gépi berendezés pedig – mint a kapitalizmus fő termelési eszköze – nyilvánvalóan emberalkotta termelési eszköz, olyan objektum, amelyet a természet emberi közreműködés nélkül csak lehetősége, de nem valósága szerint foglal magában. Marx szavaival: „A természet nem épít gépeket, nem épít mozdonyokat, vasutakat, elektromos távirókat, szelfaktorokat stb. Ezek az emberi iparkodás termékei; természeti anyag, az emberi akaratnak a természet feletti szerveivé . . . változtatva. Az emberi agynak az emberi kéz alkotta szervei; tárgyiasult tudás – erő.”¹³ A prekapitalizmus természetadta közösségével, az egyéneket összefűző kötelékével szemben a kapitalizmus „általános kémiai ereje”, igazi közössége, a pénz.¹⁴ „A tevékenységek és termékek általános cseréje, ami minden egyes egyén számára életfeltétellé vált, nekik maguknak idegenül, függetlenül, dologként jelenik meg.”¹⁵ „A pénz lett az egyetlen nexus rerum közöttük, a pénz sans phrase.”¹⁶ „A pénz ezzel egyszersmind közvetlenül a reális közösség, minthogy a fennállás általános szubsztanciója mindenkinek a számára és egyszersmind mindenkinek a közösségi terméke.”¹⁷ Persze a pénz – mint maga is „egyéniesült csereérték” – csak megnyilvánulási formája, csattanós összefoglalása, tömény kézzelfoghatósággá tett kifejezése annak a dologi összefüggésnek, amely a polgári társadalmat összetartja. Maga ez a dologi összefüggés egyfelől a munka egy totalitással kiterjedt társadalmi megosztásában –

¹¹ Marx: Grundrisse I. 371. o. A természetadta és a történelmi elem egymáshoz való viszonyáról az előző jegyzetben mondtak értelemszerűen itt is érvényesek.

¹² „A munkaeszköz gépi berendezéssé fejlődése nem véletlen a tőke számára, hanem a hagyományosan átörökölt munkaeszköznek történelmi átalakulása a tőkével adekvát formába.” (Marx: Grundrisse II. 162. o.)

¹³ Marx: Grundrisse II. 170. o. Magától értetődik, hogy a mozdonyokat, vasutakat stb. nem a semmiből teremti meg az ember és nem is önmagából szövi ezeket, mint a pók a hálóját. „Az ember a termelés során csak úgy járhat el, mint maga a természet, vagyis csak az anyagok formáit változtatja meg. Sőt, mi több, magában a formálásnak e munkájában is folytonosan természeti erők támogatják.” (Marx: A tőke I. MEM Bp. 1967, 23, 48–49. o.) A mozdonyok stb. tehát különböző, emberi közreműködés nélkül természettől meglevő anyagi szubsztrátumok sajátosan feldolgozott, megformált és sajátosan működő alakzatai; olyan mesterséges rendszerek, amelyekben a természeti törvények is specifikusan, nem természetadta módon hatnak. Világos ebből, hogy a kapitalizmus munkaeszköze – éppúgy, mint a prekapitalizmusé – két elemnek, egy természetadta és egy történelmi elemnek az egyesülése. Még általánosabban megfogalmazva azt mondhatjuk, hogy a termelőeszköz ezen kettős jellege olyan sajátosság, amely társadalmi formától függetlenül, minden időben fennáll. Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy e minden korszakban érvényesülő kettősség igen különböző formákat ölt a különböző fokokon. És éppen ezt az azonosságon belüli roppant különbséget hangsúlyozzuk akkor, amikor – Marx nyomán – a prekapitalizmus termelési eszközét természetadta, a kapitalizmus termelési eszközét viszont emberalkotta objektumként jellemezzük.

¹⁴ Vö. Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből* (a továbbiakban: *Kéziratok*) Bp. 1970, 96. o.

¹⁵ Marx: Grundrisse I. 74. o.

¹⁶ Marx: Grundrisse II. 339. o.

¹⁷ Marx: Grundrisse I. 133. o.

azaz abban a helyzetben, amelyben a társadalmi össztermelés úgy van meg, mint különös termelési ágak egy totalitása, amely termelési ágak közül egyik sem önálló, egyik sem nélkülözheti a többit, hanem kölcsönösen kiegészítik egymást, mindenoldalú függésben vannak egymástól – másfelől a magántulajdonban, illetve általánosabban fogalmazva a termelők elkülönültségében találja meg a maga anyagi alapjait. Ezért mondja Marx, hogy a munkamegosztást „elfogadtuk a csereértékkel azonos tények”,¹⁸ amihez hozzátehetjük, hogy a magántulajdonnal vagy elkülönültséggel azonos ténynek is.¹⁹ Ily módon társadalmi munkamegosztás, csereérték és magántulajdon csak egyugyanazon dolognak, a dologi függőségnek különböző kifejezései. És ezt a dologi függőséget, ezt a milliányi szállal megszőtt hálót – ugyan az egyének „háta mögött” – de a történelem szötte.²⁰ Az ember nem természetből fogva cserélő lény – mint Adam Smith gondolta; a történelem tette azzá. A csere még eredeti, prekapitalizmusbeli alakjában sem „eredeti”, „természetadta” hanem „másodlagos”, „levezetett”, „keletkezett”, „történelmileg lett” termelési viszony; és még inkább – mondhatjuk: minden ízében – az kifejlett alakjában, a polgári társadalom egyéneit mindenoldalúan összefűző dologi összefüggésben. A kapitalizmus dologi összefüggése tehát – szemben a prekapitalizmus természetadta kötelékével – egy nem tudják, de teszik módon ember-alkotta, maga a fejlődési folyamat által létrehozott eredmény: „történelmi termék”.²¹

Persze a kapitalizmus magasabbrendűsége nem egyszerűen abban áll, hogy ez a társadalomalakulat a természetadta jellegű prekapitalizmussal szemben már egy történelmi folyamat eredménye. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a történelmileg lett kapitalizmus egy sokkal mélyebb viszonyulást tételez fel mind a természethez, mind az emberek között egymáshoz, mint a természetadta prekapitalizmus. A prekapitalizmusban pl. az embernek a természethez való viszonyában a természet közvetlenül, érzékileg megragadható folyamatai, produktumai, összefüggései, mintegy készen nyújtott termékei játsszák a döntő szerepet. Ezeket zabolázza meg, állítja „az ész cselvetése” révén szolgálatába, s teszi ezzel a maga újratermelésének bázisává az ember. Ezzel szemben a kapitalizmus már a természet sokkal rejtettebb, bensőbb, lényegibb, a közvetlen tapasztalat számára már

¹⁸ Marx: Grundrisse II. 374. o.

¹⁹ „Egyébként munkamegosztás és magántulajdon azonos kifejezések – az egyikben ugyanazt jelentek ki a tevékenységre vonatkoztatva, amit a másikban a tevékenység termékére vonatkozólag jelentenek ki.” (Marx és Engels: A német ideológia. MEM 3, 33. o.)

²⁰ „Minél sokoldalúbbá válik a társadalmi szükségletek rendszere és minél egyoldalúbbá az egyes ember termelése, azaz ahogy fejlődik a munka társadalmi megosztása, úgy válik döntővé a termék csereértékként való termelése, azaz a termék csereérték-jellege.” (Marx: Grundrisse II. 372. o.) És „minél kevesebb társadalmi erővel bír – tehát minél kevésbé „kötelék az egyének között (kímelés – A. Gy.) – a csereeszköz, minél inkább összefügg még a közvetlen munkatermék természetével és a cserélők közvetlen szükségleteivel, annál nagyobbak kell lennie még azon közösség erejének, amely az egyéneket összeköti – patriarchális viszony, antik közösség és feudalizmus és céhrendszer”. (Marx: Grundrisse I. 74–75. o.) Végül: Minél kevesebb társadalmi erővel bír a csereeszköz, tehát minél erősebb az egyéneket összekötő természetadta és egyben személyi közösség, annál kevésbé „emancipálta” még magát a személyi közösség alól a magántulajdon, azaz annál kevésbé fejezi még ki keletkezőfélben levő dologi függőségét. (Vö. Marx és Engels: A német ideológia. MEM 3, 74. o.)

²¹ Vö.: Marx: Grundrisse I. 78. o. Magától értetődik, hogy a prekapitalizmus természetadta és a kapitalizmus történelmileg kimunkált jellege nemcsak a fő termelési eszközt és a társadalmi köteléket karakterizálja. Elég, ha csak a prekapitalizmus „nyers” és a kapitalizmus „civilizált” szükségleteire utalunk. (Vö. pl. Marx: *Kéziratok*. 60. o.)

sokkal kevésbé hozzáférhető – vagy egyenesen hozzáférhetetlen – összefüggéseire, törvényeire épít. Itt a munka már nem egy természetadta korláton belül – mint a prekapitalizmusban –, hanem az ezen a természetadta korláton túlnőtt, magasabbrendű bázison állva termel új – a természetben csak lehetőségként bennerejlő – „tárgyiasságot”.²² Egészében véve azt mondhatjuk, hogy a kapitalizmus a teremtés hazája, az emberi alkotóerők működésének nagy történelmi színtere.²³ „Természeti erők leigázása, gépi berendezés, a vegyészet alkalmazása az iparban és a földművelésben, gőzhajózás, vasutak, villamostávírók, egész világrészek megművelés alá vétele, folyók hajózhatóvá tétele, lábdobbantásra a földből előpattanó egész népeiségek – mely korábbi század sejtette, hogy a társadalmi munka méhében ilyen termelőerők szunnyadnak.”²⁴ A kapitalizmus tehát az ember egyetemes tárgyiassulásának történelmi színtere, az ember „igazi antropológiai természetének”²⁵ kimunkálódási folyamata, az ember valóságos tárgyi gazdagságának és ennek közvetítésével szubjektív (szükségletek, képességek stb.) gazdagságának a keletkezésfolyamata.

Az utóbbi gondolatok tulajdonképpen már átvezetnek a prekapitalizmus és a kapitalizmus következő sajátosságaihoz – amelyek ismét a kapitalizmus magasabbrendűségét jelzik –, ti. az előbbi korlátoltságához és az utóbbi egyetemességéhez. A prekapitalizmusban „... a termelési feltételek tulajdona a közösség egy korlátolt, meghatározott formájával azonosnak volt tételezve; tehát az egyén egy korlátolt, meghatározott formájával, amelyben olyanok a tulajdonságai – termelőerőinek korlátolt tulajdonságai és korlátolt fejlődés –, hogy ilyen közösséget képezzen”.²⁶ Ezzel szemben a kapitalizmusban – először az emberiség történelme során – kialakul „... az általános anyagcserének, az egyetemes vonatkozásoknak, mindenoldalú szükségleteknek és egyetemes képességeknek egy rendszere”.²⁷

Végül kiemelem – mint magasabbrendűségének egyik legfontosabb meghatározását – a kapitalizmus világtörténelmi jellegét a prekapitalizmus helyi jellegével szemben. „Világtörténelem nem mindig létezett; a történelem mint világtörténelem – eredmény.”²⁸ „A nagyipar teremtette csak meg a világtörténelmet, annyiban, hogy minden civilizált nemzetet és benne minden egyént szükségleteinek kielégítésében az egész világtól függővé tett és megsemmisítette az egyes nemzetek addigi természetadta kirekesztőlegességét.”²⁹ Így pl. a prekapitalizmus közössége nemcsak természetadta és korlátolt, hanem egyben helyi jellegű kötelék is. Helyi jellegű abban az értelemben, hogy a történelem ezen fejlődési szakaszában nem létezik egy az egész emberiséget materiálisan összefűző és ezért világtörténelmi közösség. Ehelyett van sok, az egyének egy-egy meghatározott körét tömörítő

²² Vö. pl. Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*. II. 24. o.

²³ Ezen a ponton azonban már nem egyszerűen a kapitalizmus történelmileg lett jellegét hangsúlyozzuk, hanem a kapitalizmus saját alapján megvalósuló – egyébként szintén a történelem által kimunkált – dinamikáját.

²⁴ Marx és Engels: *A Kommunista Párt kiáltványa* (a továbbiakban: *Kiáltvány*). MEM 4, Budapest 1959, 444. o.

²⁵ Vö. Marx: *Kéziratok* 75. o.

²⁶ Marx: *Grundrisse* II. 23–24. o.

²⁷ Marx: *Grundrisse* I. 75. o.

²⁸ Uo. 35. o.

²⁹ Marx és Engels: *A német ideológia*. MEM 3, 59. o.

különös és egymástól elkülönült közösség, amelyek mindegyike az összes többihez ki-rekesztőleges módon viszonyul.³⁰ A kapitalizmus közössége, a csereérték – vagy annak egyéniesült alakja, a pénz – tagadja ezt a helyi jelleget. A csereérték – mint kötelék az egyének között – már világtörténelmi létezés.³¹ Éppen ezért egy szükségszerűség erejével „... végigkergeti a burzsoáziát az egész földgolyón” és – a burzsoázián keresztül – „egy saját képmására formált világot teremt magának”.³² Megjegyzem, hogy Marx történet-filozófiájában a világtörténelmi jelleg nem valami kész, kiteljesedett meghatározása a kapitalizmusnak, és – amint azt alább még bizonyítom – szükségképpen nem az. A kapitalizmusban tehát az alap – ti. a csereérték – természetét tekintve már világtörténelmi jellegű, de még nem hódította meg sem extenzíve, sem intenzíve a világot; ebből a szempontból a kapitalizmus nem más, mint világtörténelmi alapon a világtörténelem levése, kimunkálódási folyamata.³³

Az eddigiekben a prekapitalizmus és a kapitalizmus néhány Marx által feltárt lényegi sajátosságának összehasonlítása révén felvázoltam egy viszonylag konkrét képet a kapita-

³⁰ A különböző helyi közösségeknek, társadalmaknak ez az elkülönült megléte és kirekesztőleges viszonya ugyanakkor nem zárja ki érintkezésüket. De hogy ez a közösségek közti érintkezés mennyire a helyi történelem uralma alatt áll, azt bizonyítják magának ennek az érintkezésnek a termékei, pl. a rabszolgaság és a jobbágyság. „A törzsiségen (amelybe a közösség eredetileg feloldódik) nyugvó tulajdon alapfeltétele – az, hogy a törzs tagjának kell lenni – a törzs által meghódított idegen, alávetett törzset tulajdonnékülivé teszi és a maga újratermelésének szervesen feltételei közé veti, amelyekhez a közösség mint az övéihez viszonyul. Rabszolgaság és jobbágyság ezért csak a törzsiségen nyugvó tulajdon további fejlődései.” (Marx: Grundrisse I. 372. o.) Még szembetűnőbb a helyi történelem meghatározó volta e tekintetben, ha pl. a római jog néhány rabszolgasággal összefüggő szabályát vesszük szemügyre: „Fogságbaejtés által rabszolgává lesz nemcsak a hadifogoly (ez az állam tulajdona lett, amely vagy megtartotta, vagy nyilvános árverésen eladta őket), hanem béke idején is az az idegen, akinek állama Rómával szerződéses védelmi viszonyban nem áll, akinek személye ekként a régi civiljogi elv értelmében szabad zsákmány tárgya. Viszont a római jog következetesen elismerte azt is, hogy rabszolgává lesz a római polgár is, aki az ellenség fogságába esik, vagy akit az állam az ellenségnek kiszolgált.” (Marton Géza: *A római magánjog elemeinek tankönyve*. Tankönyvkiadó, Bp. 1963, 55–56. o.) E szabályokat logikusan egészíti ki az a helyi történelem szerepét önmagában is plasztikusan kifejező elv, amelynek értelmében „római polgár római területen nem lehetett rabszolgává”. (Marton G., i. m. 56. o.)

³¹ Ez a világtörténelmi jelleg természetesen nemcsak a közösség sajátja, hanem a termelési eszközöké éppúgy, mint a szükségleteké, képességeké stb. „A burzsoázia a világpiacon kiaknázása által valamennyi ország termelését és fogyasztását kozmopolitává formálta. A reakciók nagy bánatára az ipar lába alá kihúzta a nemzeti talajt. Az ősi nemzeti iparok elpusztultak és napról napra pusztultak. Új iparok szorítják ki őket, amelyeknek meghonosítása minden civilizált nemzet életkérdésévé válik, olyan iparok, amelyek már nem hazai nyersanyagot dolgoznak fel, hanem a legtávolabbi égővek nyersanyagát, és amelyeknek gyártmányait nemcsak magában az országban, hanem a világ minden részén fogyasztják. A régi, belföldi termékekkel kielégített szükségletek helyébe újak lépnek, amelyeknek kielégítésére a legtávolabbi országok és éghajlatok termékei kelleneek. A régi helyi és nemzeti önellátás és elzárkózottság helyébe a nemzetek sokoldalú érintkezése, egymástól való sokrétű függése lép. És ez így van nemcsak az anyagi, hanem a szellemi termelésben is. Az egyes nemzetek szellemi termékei közkinccsé válnak. A nemzeti egyoldalúság és korlátoltság mindinkább lehetetlenné válik, és a sok nemzeti és helyi irodalomból világirodalom alakul ki.” (Marx és Engels: *Kiáltvány MEM 4, 445. o.*)

³² Marx és Engels: *Kiáltvány. MEM 4, 445. o.*

³³ A különbség tehát e téren a prekapitalizmus és a kapitalizmus között nagyon élesen megfogalmazva abban áll, hogy míg a prekapitalizmusban a „világtörténelem” a helyi történelem bázisán szövődik, alakul, izmosodik, addig a világtörténelem kapitalizmusbeli fejlődése már a saját világtörténelmi bázisán megy végbe.

lizmusnak s prekapitalizmushoz viszonyított magasabbrendűségéről. Ha ezek után most összefoglalóan, elvontabban is meg kívánám fogalmazni, hogy miben áll a kapitalizmus magasabbrendűsége, akkor ezt a magasabbrendűséget a fejlettség magasabb fokában (szintjében) jelölném meg. Ennek megfelelően a természetadta, korlátolt és helyi jellegű prekapitalizmus a fejlődés alacsonyabb fokán áll, mint a történelmileg kimunkált, egyetemes és világtörténelmi jellegű kapitalizmus. A polgári társadalom „... olyan társadalmi fokot termel, amelyhez képest valamennyi korábbi csak mint az emberiség lokális fejlődése és mint természetimádás jelenik meg”³⁴

Az alábbiakban kísérletet teszek a magasabbrendűség másik jelentésének – annak, amely szerint már nem a kapitalizmus, hanem a prekapitalizmus a magasabbrendű – körülírására. A kérdés tárgyalását több körülmény is nagymértékben megnehezíti,³⁵ aminek következtében csak egy összefoglaló jellegű meghatározásra vállalkozhatok. E sorok szerzője szerint Marx a prekapitalizmust gazdasági formameghatározásában tekintette magasabbrendűnek a kapitalizmusnál. A kapitalizmus társadalmi formája (formameghatározása) ezek szerint a prekapitalizmuséhoz képest visszalépés, éspedig a fejlődési folyamat „lényegében megalapozott”, szükségszerű visszalépés.

„A csereérték a társadalmi forma mint olyan”³⁶ – természetesen a kapitalizmusban. A csereérték mindenekelőtt személyek közötti viszony, de dologi burokbba rejtett személyi viszony;³⁷ mindenoldalú kötelék az egyének között, az ő közösségük, de nem mint saját személyi viszonyulásaik totalitása, hanem mint dolgok „társadalmi természeti tulajdonsága”³⁸. És Marx értékelése szerint a csereérték ennyiben feltétlenül alatta marad a prekapitalizmus személyi közösségének. „Akárhogy ítéljük is meg tehát azokat a jellemálcokat, amelyekben itt – ti. a prekapitalizmusban”³⁹ (kiemelés – *Andrássy György*) – az emberek egymással szembeállnak, a személyek társadalmi viszonyai, amelyek munkáikban érvényesülnek, mindenestre saját személyi viszonyaikként jelennek meg és nincsenek a dolgok, a munkatermékek társadalmi viszonyainak álcázva.”⁴⁰

A csereértéknek mint a kapitalizmus formameghatározásának egy másik sajátossága elvontságában jelölhető meg, szemben a prekapitalizmus konkrét-különös, meghatározott társadalmi formájával. „A pénzben ... a közösség ... pusztá elvonatkoztatás, pusztá külsődleges, véletlen dolog az egyesnek a számára és egyszersmind pusztán eszköze elszigetelt

³⁴ Marx: Grundrisse I. 298. o.

³⁵ Ilyenek pl. a következők: a vonatkozó marxí szövegek nagy részének értelmezése a marxista filozófiai irodalomban korántsem egyöntetű; ez a helyzet részben maguknak a marxí megfogalmazásoknak néhány – esetenként nem kis gondot okozó – sajátosságára vezethető vissza, nevezetesen a szóban forgó szövegek vázlat jellegére, terminológiai változatosságára és tartalmi sokrétűségére; a probléma közvetlenül összefügg az elidegenedés, az emberi lényeg, a személyi és a dologi viszonyok, a mindenoldalú ember, a munkamegosztás, az egyén teljessége, a termelés célja stb. kérdésével, amelyeknek még vázlatos áttekintése is túlhaladja e tanulmány kereteit.

³⁶ Marx: Grundrisse: II. 394. o.

³⁷ Marx: A tőke I. MEM 23, 76. o. jegyzet

³⁸ Uo. 75. o.

³⁹ Igaz, hogy Marx itt közvetlenül csak a „sötét középkorról” beszél, de minthogy a szóban forgó meghatározottságban mindhárom prekapitalista társadalomalakulat osztozik, a megállapítás érvénye mintegy magától is kiterjed az egész korszakra.

⁴⁰ Marx: A tőke I. MEM 23, 79–80. o.

egyesként való kielégülésének.”⁴¹ A pénz (csereérték) précis de toute les choses, minden használati érték foglalata és ekként minden élvezet lehetősége; mindenoldalú, egyetemes, de elvont, azaz minden egyéni sajátosságtól, különös meghatározottságtól megfosztott kötelék az egyének között, amely semmiféle vonatkozásban nem áll az egyéniség különös természetével, képességeivel, szükségleteivel, ennél fogva véletlenszerű, külsődleges és közömbös számára. A különbséget, amely a prekapitalizmus konkrét-különös és a kapitalizmus elvont formameghatározása között fennáll, Marx egy helyütt a következőképpen érzékelteti: „A természeti gazdagság minden formája, amíg ezt a gazdagságot a csereérték nem helyettesíti, feltételezi az egyén egy lényegi vonatkozását a tárgyra, úgyhogy az egyik oldaláról az egyén maga tárgyasul a dologban és a dolog birtoklása egyszersmind mint egyéniségének egy meghatározott fejlődése jelenik meg; a juhokban való gazdagság az egyénnek mint pásztornak a fejlődése, a gabonában való gazdagság mint földművelőnek a fejlődése stb. *A pénz viszont, mint az egyéne* az általános gazdagságnak, mint ami maga a forgalomból ered és csak az általánost képviseli, mint *csak társadalmi eredmény*, korántsem feltételez semmi egyéni vonatkozást birtokosához; birtoklása nem a birtokos egyénisége valamely lényegi oldalának fejlődése, hanem éppen az egyéniségnélkülinek a birtoklása, mivel ez a társadalmi viszony egyszersmind érzeki, külsőleges tárgyként létezik, amelyet mechanikusan hatalmába keríthet és éppúgy el is veszíthet valaki. Az egyénhez való vonatkozása tehát merőben véletlenszerűként jelenik meg; ugyanakkor ez a vonatkozás egy az egyéniségevel semmiképpen nem összefüggő dologhoz neki egyszersmind, e dolog jellege révén, általános uralmat ad a társadalom felett, az élvezetek, munkák stb. egész világa felett.”⁴² Ugyanezt a különbséget hangsúlyozza Marx akkor is, amikor a prekapitalista társadalmak termelésének célját magasztosnak nyilvánítja a kapitalizmusbeli célhoz képest. A prekapitalizmusban ui. „a munka célja . . . egy különös termék, amely különös viszonyban áll az egyén különös szükségleteivel”,⁴³ aminek következtében „az ember jelenik meg a termelés céljaként”.⁴⁴ Ezzel szemben a kapitalizmusban a munka célja a pénz, a gazdagság a maga elvont-általános formájában, amely – mint láttuk – teljesen külsőleges az egyénhez való vonatkozásában és ezért mint cél valóban az öncélnak egy külsőleges cél oltárán való feláldozásaként jelenik meg.⁴⁵

Összefoglalva a prekapitalizmus magasabbrendűségéről mondottakat ismételtén aláhúzással, hogy nézetem szerint Marx a prekapitalizmust gazdasági formameghatározásában tekintette magasabbrendűnek a kapitalizmusnál. Ennek megfelelően a prekapitalizmus formameghatározása normál, a kapitalizmusé viszont „ellentétes”, „fonák”, „fejtetőre állított” forma. A kapitalizmus társadalmi formájának ezt az ellentétes, fonák stb. jellegét Marx különböző összefüggésekben, de mindig mint lényegi mozzanatot hangsúlyozza. Fejtetéseimet e tárgyban néhány ilyen marxi megfogalmazással zárom: „. . . a polgári társadalom . . . a fejlődésnek ellentétes formája csak”.⁴⁶ „Maga ez az ellentétes forma azonban eltűnő és megteremti saját megszüntetésének reális feltételeit.”⁴⁷ „Az el-

⁴¹ Marx: Grundrisse I. 133–134. o.

⁴² Uo. 130. o.

⁴³ Vö. Uo. 132. o.

⁴⁴ Vö. Uo. 367. o.

⁴⁵ Vö. Uo. 367. o.

⁴⁶ Vö. Uo. 31. o.

⁴⁷ Vö. Marx: Grundrisse II. 24. o.

idegenedés legvégletesebb formája, amelyben – a tőkének a bér munkához való viszonyában – a munka, a termelő tevékenység a saját feltételeihez és a saját termékéhez megjelenik, szükségszerű átmeneti pont – és ezért *magánvalóan*, még csak fonák, fejtetőre állított formában már magában foglalja a *termelés valamennyi korlátolt előfeltételének* felbomlását, sőt létrehozza és előállítja a termelés feltétlen előfeltételeit, ennél fogva a teljes anyagi feltételeket az egyén termelőerőinek totális, egyetemes fejlődése számára.⁴⁸

II

A prekapitalizmus magasabbrendűsége a kapitalizmusnál és fordítva, a kapitalizmus magasabbrendűsége a prekapitalizmusnál nem ismeretlenek a Marx előtti gondolkodásban sem. Több helyütt utal erre maga Marx is. Így pl. az ingó tulajdon XVIII–XIX. századi támadásait az ingatlan ellen – túl a politikai indítékok felmutatásán – úgy fogja fel, mint a kapitalizmus – prekapitalizmussal szembeni – magasabbrendűségének elméleti kifejezését.⁴⁹ De nem hiányzik a másik oldal sem. Mert ha nem is az anyagi élet nyelvén, s ha nagyobb részt nem is az anyagi életfolyamatra vonatkoztatva, de végeredményben a prekapitalizmus gazdasági formameghatározásának magasabbrendűségét ragadják meg pl. az ún. romantikusok is, és általában ide vezethetők vissza – legalábbis elméletileg – az ingatlan tulajdon támadásai az ingó ellen. Úgy vélem tehát, hogy ebben a meghatározott összefüggésben Marx és pl. a romantikusok elképzelései összecsengenek. Nézetem szerint Marx elfogadja a romantikusok egyik fő gondolatát, azt, hogy a középkor (Marxnál a prekapitalizmus egésze) emberibb a kapitalizmusnál, mely utóbbi – ahogy az ingatlan tulajdon szószólói kifejezik – megsemmisíti a becsületet, a hűséget, az egyéniséget, a közösséget, az elveket, a költészetet, a szubsztanciát, az egyenességet, az állandóságot stb. és – a híres marxi–engelsi megfogalmazás szerint – nem hagy meg „más köteléket ember és ember között, mint a meztelen érdeket, az érzésnélküli készpénzfizetést”⁵⁰, másszóval a haszonelvűséget. A kapitalizmussal beköszönt az emberi élet „teljes kiürültsége”, uralomra jut egy „embertelen hatalom”.⁵¹ „A termelés az embert nemcsak áruként termeli, az ember-áruként, az embert az áru meghatározottságában, hanem meghatározottságnak megfelelően mind szellemileg, mind testileg elembertelenedett lényként termeli.”⁵² Ezzel azonban véget is ér a párhuzam Marx és a romantikusok között. Míg ugyanis a romantikusok – vagy legalábbis néhányan közülük, mint pl. Wackenroder⁵³ – szeretnék meg nem történné tenni azt a fejlődési folyamatot, amely ezt az embertelen hatalmat és értékvesztést életrehívta, másszóval lépten-nyomon visszasóvárogják az emberi élet eredeti, azaz prekapitalizmusbeli teljességét, addig Marx a történelmi mozgást mélyen megértve a kiutat nem hátra, hanem előre felé pillantja meg. Így ír: „Amennyire neveltséges visszasóvárogni ezt az eredeti teljességet, éppolyan neveltséges az a

⁴⁸ Vö. Marx: Grundrisse I. 392. o.

⁴⁹ Vö. pl. Marx: *Kéziratok*. 59–60. o.

⁵⁰ Vö. Uo. 59–60. o. és Marx és Engels: *Kiáltvány. MEM* 4, 444. o.

⁵¹ Vö. pl. Marx: Grundrisse I. 79., 367. o. és Marx: *Kéziratok*. 57., 86. o.

⁵² Marx: *Kéziratok*. 57. o.

⁵³ Vö. Németh G. Béla: *Az egyensúly elvesztése*. Magvető, Bp. 1978, 49–50. o.

hit, hogy meg kell állnunk ennél a teljes kiürültségnél.”⁵⁴ Marx számára tehát a teljes kiürültség világa nem örök valami, hanem csak egy múltó állapot;⁵⁵ a kapitalizmus gyötrelmes, ám előrehaladó mozgása egy bizonyos ponton átcsap egy olyan társadalomalakultba (a kommunizmusba), amelyben ismét adott az ember teljessége, mégpedig a prekapitalizmusbeli eredeti teljességhez képest egy magasabb fokon. Ugyanakkor – mint fentebb már említettem – ez az átmeneti pont, ti. a kapitalizmus Marxnál egyáltalán nem úgy jelenik meg, mint valami történelmi véletlen. Ellenkezőleg, olyan állapotként fogja fel ezt, amelyen „át kell menni” és amely az emberi fejlődés lényegében van megalapozva.

Ezek után akaratlanul is felsejlik bennünk a tagadás tagadásának törvénye. Behelyettesítve a szóban forgó marxi megállapításokat a tézis–antitézis–szintézis képletbe, a következőkre jutunk: az emberi életnek a prekapitalizmus viszonyaiban megnyilvánuló eredeti teljessége alkotja a tételt (tézis); ennek tagadása az emberi életnek a kapitalizmusban bekövetkező teljes kiürültsége (ellentétel vagy antitézis); ennek tagadása, azaz a tagadás tagadása pedig az emberi életnek a kommunizmus viszonyaiban adott magasabbfokú teljessége (összetétel vagy szintézis).

Látható, hogy a tézis, a prekapitalizmus teljessége ismét megjelenik a kommunizmusban, csak egy magasabb fokon, ami a hegei nyelvre lefordítva nem jelent egyebet, mint hogy meg is van szüntetve és meg is van őrizve. A prekapitalizmus és a kommunizmus viszonya ezzel rendben is lenne. Ha azonban a kapitalizmusnak a kommunizmushoz való viszonyát vizsgáljuk a tagadás tagadása szemszögéből, nem ennyire egyértelmű a helyzet. A tagadás tagadásának törvénye szerint ugyanis nemcsak a tézis van jelen megszüntetve-megőrizve a szintézisben, hanem – ugyancsak megszüntetve-megőrizve – jelen kell lennie itt az antitézisnek is. És ezen a ponton máris előttünk áll a „mélyértelmű dialektikai talány”; mert az még csak érthető, hogy a teljes kiürültségnek mint a kapitalizmus sajátosságának megszüntetése a teljesség – mint a kommunizmus sajátossága –, az viszont már kevésbé, hogy hogyan lehet egyszersmind a megőrzése is.

A felvetett kérdés megválaszolásához mindenekelőtt elemzésre szorul a teljesség és a teljes kiürültség fogalma. Az eddig elmondottakból és az idézett megállapításokból kiderül, hogy Marx a teljességet önmagában véve magasabbrendű meghatározásnak tekinti, mint a teljes kiürültséget. Nem véletlenül, hiszen – mint említettük – e fogalmak csak más hatványon való kifejezései a prekapitalizmus, illetve a kapitalizmus gazdasági formameghatározásának (vagy e formameghatározás bizonyos sajátosságainak), amely formák közül a prekapitalizmusé a magasabbrendű. Ha tehát csak ezt az oldalt vesszük figyelembe, akkor a kapitalizmus valóban visszalépés a prekapitalizmushoz képest. Másfelől azonban láttuk, hogy van egy másik marxi értékelés is, amelynek alapján a kapitalizmus bizonyul magasabbrendűnek. A fentiekben a kapitalizmusnak ezt a magasabbrendűségét abban véltük megtalálni, hogy ez a társadalomalakulat a fejlődési folyamat

⁵⁴ Marx: Grundrisse I. 79. o.

⁵⁵ Nézetem szerint a „teljes kiürültség” anyagilag, azaz a természettudományos pontossággal megállapítható gazdasági viszonyok nyelvén megfogva azt fejezi ki, hogy a kapitalizmusban az egyének kölcsönös és mindenoldalú függősége, egymáshoz való viszonyaik totalitása nekik maguknak függetlenül, idegenül, dologként jelenik meg. Társadalmi vonatkozásait nem ők maguk, hanem a dolgok hordozzák; társadalmi viszonyaik a csereérték formájában tárgyi, dologi alakot öltenek velük szemben. Végeredményben tehát a teljes kiürültség a kapitalizmus gazdasági formameghatározásának (ill. e formameghatározás bizonyos jegyeinek) más „hatványon” való megfogalmazása.

magasabb fokán áll, mint a prekapitalizmus. Ha viszont így van, akkor ennek a magasabb fokon álló emberi létezésnek minden meghatározása magasabbrendű a fejlettségi fokot illetően, mint a prekapitalizmusé. Ez természetesen áll a teljes kiürültségre is, amely – mint láttuk – önmagában, azaz a fejlettségi foktól elvonatkoztatva egy olyan viszonyrendszer összefoglalása, mely alacsonyabbrendű a teljességnél. Szembeszökő ez a kettőség, ha visszagondolunk a csereérték korábban felvázolt sajátosságaira; amikor ugyanis a kapitalizmus magasabbrendűségét elemeztük, egyetemes, mindenoldalú, világtörténelmi és történelmileg kimunkált kötelekként beszéltünk róla, azaz kibontottuk azokat a meghatározásait, amelyek benne a fejlettségi fok kifejezői; amikor viszont amellet érveltünk, hogy a prekapitalizmus gazdasági formameghatározása magasabbrendű a kapitalizmusénál, akkor elvontságát és az egyének egymáshoz való viszonyait dologi alakban megjelenítő sajátosságát hangsúlyoztuk, tehát azokat a vonásokat, amelyek a csereértéket – függetlenül fejlettségi fokától – mint formameghatározást, mint szorosan vett formameghatározást illetik meg.

A képlet tehát a következő: a kapitalizmus ugyan meghaladja a prekapitalizmust a fejlettségi fok tekintetében, ugyanakkor gazdasági formameghatározásában visszaesést jelent ahhoz képest; másszóval a kapitalizmus teljes kiürültsége magasabbrendű a fejlettségi fokban mint a prekapitalizmus eredeti teljessége, de alacsonyabbrendű annál önmagában véve. Átfoglalozva és egyben általánosítva a kapott eredményt azt mondhatjuk, hogy egy fejlődő létező önmagának egy meghatározott állapotát mindig csak az egyik vonatkozás szerint haladja meg, sohasem mindkét oldalt átfogóan. Közbevetőleg megjegyezzük, hogy az itt kifejtettek teljes összhangban állnak azzal a marxista filozófiában közhelynek számító tétellel is, miszerint a fejlődés nem lapos evolúció.

A fentiekben szemügyre vettük a tézisnek (prekapitalizmus) az antitézishez (kapitalizmus) való viszonyát, azaz röviden elemeztük az első tagadást. Ezzel azonban még nem válaszoltuk meg az eredeti kérdést, ti., hogy hogyan őrzi meg a kommunizmus teljessége a kapitalizmus teljes kiürültségét. E kérdés esetében ugyanis nyilvánvalóan nem az első, hanem a második tagadással van dolgunk, azaz az antitézisnek a szintézishez való viszonyával. – Persze nem véletlenül foglalkoztunk előbb az első tagadással. Az itt kapott eredmények, ha nem is válaszolják meg expliciten az iménti kérdést, valójában magukban hordozzák a megoldást vagy legalább a megoldás feltételeit. Az első tagadás elemzésekor ugyanis kiderült, hogy a kapitalizmus teljes kiürültsége magán visel egy önmagában véve rajta nem látható sajátosságot, nevezetesen, hogy a prekapitalizmushoz képest egy magasabb fejlettségi fok meghatározása. És nézetem szerint ez a magasabb fok van megőrizve a kapitalizmus teljes kiürültségéből a kommunizmus teljességében. Ebből pedig közvetlenül látható, hogy a második tagadás sem a lapos evolúció szabályai szerint játszódik le, tehát hogy az előrelépés itt sem fogja át mindkét vonatkozást, hanem csak az egyiket. Az első tagadáshoz képest persze itt éppen a másik vonatkozásban történik meg az előrelépés, amely előrelépés ezért visszatérés a kiindulóponthoz egy magasabb fokon. Az pedig, hogy a kiindulóponthoz való visszatérés egy magasabb fokon jön létre, mindjárt magában foglalja azt is, hogy – szemben az első tagadással – a második tagadás esetében az előrelépéssel nem jár együtt a másik oldalon egy visszaesés.

Ez a kifejtés természetesen – minthogy értelmezésre vállalkozik – tartalmaz vitatható pontokat, amelyek közül megítélésem szerint kiemelkedik a következő: Vajon jogosult-e a kapitalizmus. (antitézis) és a kommunizmus (szintézis) egy szintre helyezése a fejlettségi

fokot illetően? Hiszen éppen a kapitalizmus az a társadalmi forma, amely „nem létezhet anélkül, hogy ne forradalmasítsa folyton a termelési szerszámokat, tehát a termelési viszonyokat”.⁵⁶ Ezzel szemben a prekapitalizmus „első létfeltétele a régi termelési mód változatlan fenntartása”⁵⁷ és ennek megfelelően évezredekig keresztül alig történik valami ebben a nagy formában. Mármost hogy lehet az, mi annak az elméleti magyarázata, hogy mégis az „alig történik valamiből” (prekapitalizmus) lesz a fokozati átcsapás, míg a szüntelen forradalmasodás (kapitalizmus) nem hoz ilyen gyümölcsöt? A helyzet valóban paradox, de mint Marx mondja, a tudományos igazságok rendszerint ilyenek.

Induljunk ki ismét egy marxi tételből, mégpedig egy marxi alaptételből. „Minden társadalmi formában egy meghatározott termelés az, amely kijelöli valamennyi többi termelésnek – és amelynek viszonyai ennél fogva kijelölik valamennyi több viszonyt – a rangját és befolyását.”⁵⁸ A prekapitalizmusban ez az uralkodó termelés a mezőgazdaság. A kapitalizmusban ezzel szemben a nagyipar az uralkodó termelés, amely magát a mezőgazdaságot is ipari termeléssé formálja át.

A kérdés ezek után így merül fel: Vajon van-e egy olyan fokbéli különbség a kapitalizmus uralkodó termelése és a kommunizmus uralkodó termelése között, mint amilyen fokbéli különbség a prekapitalizmus és a kapitalizmus viszonyában kimutatható?

Erre véleményem szerint a marxi felfogás alapján csak tagadólag lehet válaszolni.

Nézzük ennek rövid bizonyítását: A polgári társadalomban „a munkaeszköz különböző átalakulásokat fut be, amelyek közül az utolsó a gép vagy jobbanmondva a gépi berendezés automatikus rendszere (a gépi berendezés rendszere; az automatikus csupán a legkiteljesedettebb, legadekvátabb formája ennek és csak az változtatja a gépi berendezést rendszerre)”.⁵⁹ Jól látható ebből a passzusból, hogy a munkaeszköz a kapitalizmusban nem egy állandó valami, hanem szüntelen levésben van, fejlődik. Tehát a manufaktúra-rendszerben alkalmazott egyszerű kézművesszerszámtól egészen a gépi berendezés automatikus rendszeréig a kapitalizmus munkaeszközéről kell beszélnünk. Az is közismert, hogy Marx a kapitalizmus tipikus munkaeszközének a gépi berendezést tekintette. „A munkaeszköz gépi berendezéssé fejlődése nem véletlen a tőke számára, hanem a hagyományosan átörökölt munkaeszköznek történelmi átalakulása a tőkével adekvát formába.”⁶⁰ Ha mármost a korábban idézett megfogalmazást nézzük, mindjárt kitűnik, hogy a gépi berendezés automatikus rendszere csak a kapitalizmus tipikus munkaeszközének, a gépi berendezésnek legkiteljesedettebb, legadekvátabb formája, azaz nem valami gyökeresen új dolog, hanem éppenséggel ennek a kapitalizmusbeli gépi berendezésnek a legfejlettebb alakja. Röviden: a gépi berendezés automatikus rendszerében a *genus proximum* továbbra is a gépi berendezés marad. Ugyanakkor a gépi berendezés automatikus rendszeréről tudjuk, hogy Marx ezt tekinti – persze egy olyan széles kiterjedtségét feltételezve, ahol a termelést minden ízében átjárja – a kommunizmus munkaeszközének. Mindezekből egyértelműen következik, hogy mind a kapitalizmusban, mind a kommunizmusban egyazon ipar az uralkodó termelés; a különbség közöttük abban van, hogy ennek az iparnak kifejejtlenebb, tökéletlenebb alakja a kapitalizmus ipara, legkiteljesedettebb,

⁵⁶ Vö. Marx és Engels: Kiáltvány. *MEM* 4, 444. o.

⁵⁷ Vö. uo. 444. o.

⁵⁸ Marx: Grundrisse I. 32. o.

⁵⁹ Marx: Grundrisse II. 160. o.

⁶⁰ Uo. 162. o.

legadekvátabb alakja pedig a kommunizmus ipara. A kapitalizmus nagyipara tehát egy bizonyos ponton közvetlenül beletorkollik a kommunizmus iparivá változtatott természeti folyamatába.”⁶¹ „A tőke történelmi rendeltetése beteljesedett, . . . mihelyt véget ért az a munka, amelyben az ember teszi azt, amit dolgokkal tétethet magáért”,⁶² azaz amikor a gépi berendezés automatikus gépi berendezések egy kiterjedt világává változik át.

Egészen más a helyzet, ha a prekapitalizmus és a kapitalizmus uralkodó termelését hasonlítjuk össze. A prekapitalizmus mezőgazdaságából nem visz egyenes út a kapitalizmus iparához; nem lehet azt mondani, hogy a kapitalizmus ipara a prekapitalizmus mezőgazdaságának egy tökéletesebb alakja lenne. Két olyan termelésről van tehát itt szó, amelyek gyökeresen mások egymáshoz képest, amelyek között szintkülönbség van, amelyek közül a mezőgazdaság a fejlődés alacsonyabb fokán áll, mint az ipar. Természet-szerűleg következik ebből, hogy egészen más, elvileg más az a fejlődési folyamat is, amely a prekapitalizmus mezőgazdasága helyébe a kapitalizmus iparát állítja és az, amelynek során a kapitalizmus ipara a kommunizmus iparává alakul át.

Nyilvánvaló, hogy mindaz, amit itt a prekapitalizmus, a kapitalizmus és a kommunizmus uralkodó termeléséről, ill. termelési eszközéről kifejtettünk, egy tágabb érvényességgel bír. Így pl. magától értetődik, hogy a kapitalizmusban nemcsak a munkaeszköz fut be különböző átalakulásokat, egy fejlődési sort, hanem ezzel párhuzamosan befutják ugyanezt a sort a szükségletek, a képességek, az emberek viszonyai egymáshoz stb. is.⁶³ Maga Marx is a gépi berendezés fent vázolt fejlődését elemezve szükségesnek tartotta zárójelben megjegyezni, hogy „amit a gépi berendezésről mondtunk, az éppúgy érvényes az emberi tevékenységek kombinációjára és az emberi érintkezés fejlődésére”.⁶⁴ Vagy vegyük az egyszer már idézett marxi–engelsi megfogalmazást: a polgári társadalom „nem létezhet anélkül, hogy ne forradalmasítsa folyton a termelési szerszámokat, tehát a termelési viszonyokat, tehát az összes társadalmi viszonyokat”. Ebből is az derül ki, hogy a kapitalizmus fejlődése nem azonos néhány mozzanatának (pl. termelési eszközének) fejlődésével, másszóval, hogy pl. a termelési eszköz fejlődésével párhuzamosan fejlődnek többek között a „termelési viszonyok” és az „összes társadalmi viszonyok” is. Példaként még egy idevágó marxi gondolat: „Az érték nem zár ki semmilyen használati értéket; tehát nem zárja magába abszolút feltételként a fogyasztás stb., az érintkezés stb. semmilyen különös fajtáját; és éppígy a társadalmi termelőerők, az érintkezés, a tudás stb. fejlődésének minden foka úgy jelenik csak meg neki, mint korlát, amelyet leküzdeni törekszik.”⁶⁵ Másszóval a polgári társadalom alapzata, a csereérték mint elvont forma alatt szüntelen változásban, forradalmasodásban, tökéletesedésben vannak a termelési eszközök éppúgy, mint a szükségletek, a képességek, a fogyasztás éppúgy, mint a tudás és

⁶¹ Vö. uo. 168–169. o. Hogy meddig jut el a kapitalizmus ezen az úton a maga spontán mozgásával és hol nyúl bele e spontán – ahogy az idealista Hegel mondja, a Világszellem cselvetése formájában végbemenő – fejlődési folyamatba tudatosan az ember (szocializmus), az kívülesik elemzésünk tárgyán. Itt csak a kapitalizmus azon döntő sajátosságai, illetve tendenciái fontosak számunkra, amelyekre Marx a kommunizmus elméletét – és ezzel összefüggésben persze a szocializmus elméletét is – alapozta.

⁶² Vö. Marx: Grundrisse I. 219. o.

⁶³ „Elméletünk, hogy a termelési eszköz határozza meg a munka szervezetét . . .” Marx levele Engelshez 1866. július 7-én. *MEM* 31, 229. o.

⁶⁴ Vö. Marx: Grundrisse II. 168–169. o.

⁶⁵ Uo. 24. o.

az emberi érintkezés. Ismét átfogalmazva és általánosítva a gondolatot azt kapjuk, hogy a kapitalizmus mindenoldalúan, totálisan fejlődik, szerveződik elvont formameghatározása a csereérték burkában. Ez a totális mozgás előre azonban nézetem szerint nem hoz létre változást, előrelépést a fejlettség fokában – mint azt az egyik mozzanattal, a termelési eszközzel kapcsolatban bizonyítani is igyekeztem –, hanem csak a már létrejött magasabbfokú rendszer extenzív és intenzív kiterjedéséről, kiteljesedéséről, tökéletesedéséről, félkész alakjának készbe való átalakulásáról beszélhetünk.

Úgy gondolom, hogy az eddig elmondottak kellően megalapozzák azt az állítást, hogy a kapitalizmus és a kommunizmus Marx koncepciója szerint a fejlettség fokát illetően egy szinten helyezkednek el, hogy tehát e két társadalomalakulat között nem találunk olyan, a fejlettségi fokban rejlő különbséget, mint amilyen a prekapitalizmus és a kapitalizmus között kimutatható. Természetesen ugyanerre az eredményre jutunk akkor is, ha visszapillantunk a kapitalizmus és a prekapitalizmus fejlettségi fokát jelző kategóriákra és a képet kiegészítjük Marxnak a kommunizmus fejlettségi fokára vonatkozó meghatározásaival. A prekapitalizmus természetadottságával szemben a kapitalizmus egy történelmi folyamat eredménye. A kommunizmus – magától értetődően – szintén történelmi produktum. „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.”⁶⁶ A prekapitalizmus korlátolt, a kapitalizmus egyetemes társadalomalakulat. A kommunizmust szintén az egyetemesség kategóriájával jellemzi Marx – tehát nem valami harmadikkal, hanem a kapitalizmus meghatározásával. A kommunizmus ebből a szempontból: „a termelőerőknek – az egyáltalában-való gazdagságnak – tendenciálisan és potenciálisan általános fejlődése mint bázis, éppígy az érintkezésnek, ezért a világpiacon az egyetemessége mint bázis . . . Az egyén egyetemessége nem mint elgondolt vagy képzelt egyetemesség, hanem mint reális és eszmei vonatkozásainak egyetemessége.”⁶⁷ A prekapitalizmus helyi meghatározottságával szemben a kapitalizmus már világtörténelmi társadalomalakulat. És a kommunizmus ebben a vonatkozásban is osztozik a kapitalizmussal: „A kommunizmus empirikusan csak az uralkodó népek tetteként 'egyszerre' és egyidejűleg lehetséges, ez pedig a termelőerő egyetemes fejlődését és a vele összefüggő világerintkezést előfeltételezi . . . a kommunizmus egyáltalában csak mint 'világtörténelmi' létezés lehet meg, mint az egyének világtörténelmi létezése, amely közvetlenül összekapcsolódik a világtörténelemmel.”⁶⁸

Mindezekből egyértelműen következik most már, hogy a prekapitalizmusból a kapitalizmusba és a kapitalizmusból a kommunizmusba való ugrás elvileg különbözik egymástól. Az első esetben az ugrás fokozati, szintbeli előrelépés, míg a második esetben a fejlettségi fokban nem következik be változás, csak maga ez az e fokon álló létezés fut be mindenoldalúan egy fejlődési sort kialakulatlan, félig kész mivoltából kiteljesedett alakjáig. Végeredményben tehát a prekapitalizmustól a kommunizmusig terjedő és mindkét szélső szakaszt magában foglaló történelmi fejlődésben a fejlettségi fok vagy szint tekintetében csak egy ugrás, egy előrelépés történik, ti. a prekapitalizmusból a kapitalizmusba való átalakulás során.

⁶⁶ Marx: Grundrisse I. 78.

⁶⁷ Vö. Marx: Grundrisse II. 24.

⁶⁸ Vö. Marx és Engels: A német ideológia. *MEM* 3, 36. o.

Ezek után néhány olyan mozzanatra térek ki, amelyeket ugyan magában foglal az eddigi fejtegetés, de csak bennerejlően. A fentiek szerint – ha a fejlettségi fok szempontjából nézzük a dolgot – a kapitalizmus és a kommunizmus abban különböznek egymástól, hogy egyugyanazon foknak az egyik kialakulatlan, félkész, a másik kiteljesedett, kész alakja. És noha ez a különbség nem a fejlettségi fokban rejlik, mégis ez a különbség, ez a készségi válás vezet Marx szerint ugráshoz a gazdasági formában. „A tőke történelmi rendeltetése beteljesedett . . ., mihelyt véget ért az a munka, amelyben az ember teszi azt, amit dolgokkal tétethet magáért,” azaz amikor a gépi berendezés automatikus rendszere helyettesíti és felügyelettel szelídíti az emberi munkát. „Mihelyt a munka közvetlen formában többé nem a gazdagság nagy forrása, akkor a munkaidő többé nem mértéke és szükségképp nem mértéke a gazdagságnak és ezért a csereérték a használati értéknek . . . Ezzel a csereértéken nyugvó termelés összeomlik és maga a közvetlen anyagi termelési folyamat leveti a szűkösség és ellentéteesség formáját.”⁶⁹ Ezen a ponton tehát bekövetkezik a második tagadás: a kapitalizmus elvont és dologi-tárgyi tulajdonságként meglévő gazdasági formameghatározását, a csereértéket felváltja egy konkrét és az egyének sajátjaként létező társadalmi forma.

Mindezekből nekünk most az az összefüggés az érdekes, amely a fejlettségi fok félkész, illetve kész állapota és a fonák, illetve a normál gazdasági formameghatározás között fennáll. A fejlettségi fok félkész állapotának az eddigiek szerint egy ellentétes, fejtetőre állított forma (kapitalizmus), a fejlettségi fok kész állapotának pedig a normál, feloldott formameghatározás (kommunizmus) felel meg. Innen most már pusztán logikai úton is – a tagadás tagadását alkalmazva – megállapíthatjuk, hogy a prekapitalizmus a maga alacsonyabb fejlettségi fokán melyik állapothoz (félkész, ill. kész) tartozik. Minthogy a prekapitalizmus társadalmi formája normál forma és a normál formameghatározás a fejlettségi fok kész állapotának felel meg (kommunizmus), azért a prekapitalizmus is a maga alacsonyabb fejlettségi fokán a kész állapot megtestesítője. Ezzel tulajdonképpen megtaláltuk a prekapitalizmusnak a kapitalizmushoz való viszonyára vonatkozó kettős marxi értékelés közötti összefüggést és egyben konkrétabb képet nyertünk a tagadás tagadásának törvényéről.

Ezek szerint a tézis (a prekapitalizmus) egy meghatározott fejlettségi fok kiteljesedett alakja, aminek megfelel egy normál gazdasági formameghatározás; az antitézis (a kapitalizmus) egy a prekapitalizmushoz képest magasabb fejlettségi fok félkész állapota, aminek megfelel egy fonák, ellentétes forma; végül a szintézis (a kommunizmus) a kapitalizmussal létrejött, ill. uralomra jutott magasabb fejlettségi fok kiteljesedett alakja, aminek ismét egy normál forma felel meg, amely azonban már egy magasabb fejlettségi fokon az, ami volt a prekapitalizmusban.

A prekapitalizmus, a kapitalizmus és a kommunizmus marxi hármasságára vonatkozó fejtegetéseink summája ezek után már könnyen ábrázolható az alábbi sémával:⁷⁰

⁶⁹ Vö. Marx: Grundrisse II. 169. o.

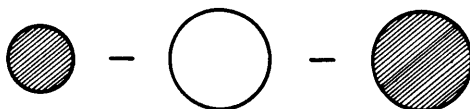
⁷⁰ Jelmagyarázat (az 514. oldalon levő 1. és 2. ábrához):

kis kör: a fejlettség alacsonyabb foka

nagy kör: a fejlettség magasabb foka

bevonalkázott kör: a fejlettségi fok kiteljesedett alakja az ennek megfelelő sajátosságokkal együtt (pl. konkrétság)

üres kör: a fejlettségi fok félkész alakja az ennek megfelelő sajátosságokkal (pl. elvontság)

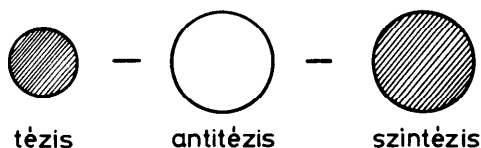


1. ábra

	prekapitalizmus	kapitalizmus	kommunizmus
	<i>alacsonyabb fok</i>	<i>magasabb fok</i>	<i>magasabb fok</i>
a fejlettségi fok szerint	természetadta korlátolt helyi	történelmi termék egyetemes, világtörténelmi	történelmi termék egyetemes világtörténelmi
	<i>normál</i>	<i>ellentétes</i>	<i>normál</i>
a gazdasági forma	az egyének sajátja konkrét	dolgok tulajdonsága elvont	az egyének sajátja konkrét

A képet természetesen kiegészíthetjük azzal, hogy a gazdasági forma sajátosságaihoz „hozzátesszük” az emberi élet eredeti teljességét (prekapitalizmus), teljes kiürültségét (kapitalizmus) és teljességét (kommunizmus). Megjegyzem, bár szinte magától értetődik, hogy a prekapitalizmus, a kapitalizmus és a kommunizmus jelen tanulmányban körvonalazott helyét a világtörténelem marxi elméletében, az itt felhasználtakon kívül más marxi kategóriák segítségével is meghatározhatónak tartom. Anélkül, hogy a részletekbe bocsátkozhatnék, megemlítem, hogy e kategóriák közé sorolom pl. az elidegenedést, pontosabban „a valóságos élet elidegenülését” – szembeállítva ezt a vallási elidegenüléssel.⁷¹ Nézetem szerint ugyanis – Tőkei Ferenc felfogásával egyezően⁷² – a valóságos élet elidegenülése Marxnál – Hegel nyomán – csak az antitézis sajátja lehet, jelen esetben tehát a kapitalizmusé.

Lássuk azonban most már önállóan, elvontan, a prekapitalizmus, a kapitalizmus és a kommunizmus konkrét meghatározásaitól megfosztva a tagadás tagadása törvényének sémáját.



2. ábra

Az ábráról leolvasható, hogy a szintézis a tézis kiteljesedett alakjának és a szintézis magasabb fejlettségi fokának az összetétele. A szintézisben tehát jelen van: 1. a tézis kiteljesedett alakja és mindaz, ami ezzel jár (pl. konkrétság). Persze ez a jelenlét nem

⁷¹ Vö. pl. Marx: *Kéziratok*. 69. o.

⁷² Vö. Tőkei Ferenc: *A szocializmus dialektikájához*. pl. 21–22. o.

egyszerűen csak megőrzés, hanem megszüntetés is egyben, minthogy a szintézisbeli kiteljesedett alak egy magasabb fokon az, ami volt a tézisben; 2. az antitézisnek a tézishez viszonyított magasabb fejlettségi foka, de az antitézisre jellemző sajátosságok (pl. elvontság) nélkül. Tehát itt sem csak megőrzésről van szó, ti. a magasabb fok megőrzéséről, hanem megszüntetéséről is. Nevezetesen: a magasabb fok félkész állapotának és a velejárolvontságnak stb.-nek a megszüntetéséről, azaz a szóban forgó fejlettségi fok kész alakjával, valamint az ennek megfelelő sajátosságokkal való felváltásáról.

Leolvasható továbbá, hogy az első tagadás elvileg különbözik a másodiktól és hogy miben különbözik tőle: az első esetben előrelépés van a fejlettségi fokban, de visszaesés következik be a fejlettségi fok állapotában (a kiteljesedettségből visszaesés a félkészbe) és mindabban, ami ennek az állapotnak megfelel. A második esetben előrelépés van a fejlettségi fok állapotában (a félkészből előrelépés a készbe) és mindabban, ami ezzel együtt jár, de nincs magában a fejlettségi fokban előrelépés. Ugyanakkor nincs semmiféle tekintetben visszaesés, szemben az első tagadással. Ebből pedig egyértelműen következik, hogy a tagadás tagadásának törvényét – ha értelmezésünk helyes – nem lehet a tagadások sorozatában feloldani.

Ily módon a fejlődés tényleg nem lapos evolúció – ebben az esetben három különböző nagyságú bevonalkázott kört kellett volna rajzolnunk –, hanem egy olyan mozgás, amely két ütemben, két ugrással kapaszkodik fel egy magasabb fokon a kiindulóponthoz, azaz két mozzanatban hozza létre a kiindulóponthoz egy magasabb fokon.

Az is világos az ábra alapján, hogy a tagadás tagadásának törvényét nem lehet bármilyen mozgásra alkalmazni, hogy pl. nem választhatom meg tetszésem szerint, hogy mi legyen a tézis vagy az antitézis. Ezeknek az állapotoknak ugyanis jól meghatározható sajátosságaik vannak egymással szemben.

Végül kiemelem, hogy a magasabb fejlettségi fok első alakja mindig félkész alak, azaz elvont stb. alak, hogy tehát a magasabb fok mindig fonák formában jön a világra.

Az alábbiakban ez utóbbi körülmény okait igyekszem – jórészt spekulatív – feltárni, ami persze mindjárt magában foglalja az arra a kérdésre adandó választ is, hogy miért éppen a tagadás tagadásának formáját ölti a fejlődési folyamat.

Maradjunk az emberi történelemnél, és először közelebből a prekapitalizmusnál. Erről a nagy társadalmi formáról tudjuk, hogy mint tézis, az ő fejlettségi fokának kiteljesedett alakja. Ez másképp megfogalmazva azt jelenti, hogy az adott fejlettségi fok lehetőségeit már jórészt kimerítette, hogy tehát ezen a szinten további számottevő előrehaladásra nincs lehetőség. Ebből következik, hogy amennyiben ez a társadalmi-gazdasági alakulat fejlődésnek indul, maga ez a fejlődés semmiképpen sem az adott fejlettségi szint elért állapotának tökéletesedése lesz. Ha tehát van fejlődés a prokapitalizmusban és ez a fejlődés nem az adott szint tökéletesebbé válását jelenti, akkor ez a fejlődés csak egy mélységben való fejlődés, szintváltozást hozó fejlődés lehet.⁷³ És csakugyan, a prekapitalizmus uralkodó termelése, ill. uralkodó viszonyai alá besorolva, egyszerismind ezen uralkodó meghatározások szükségszerű és konzekvens következményeiként olyan másodlagos viszonyokat találunk – mindenekelőtt a cserére gondolunk –, amelyek a kapitaliz-

⁷³ Persze ez a mélységben való fejlődés közvetlenül úgy jelenik meg, mint az adott szint egy sajátos módon való tökéletesedése.

musban uralkodó meghatározásokként jelennek meg. Ami nekünk ebből fontos, az az, hogy ezek a másodlagos viszonyok – mint a szintbeli fejlődés hordozói és mutatói – be vannak sorolva az uralkodó termelés és viszonyai alá. Marx egy helyütt így ír erről: „Helyhez kötött földművelést folytató népeknél – ez a helyhezkötöttség már magas fok –, ahol ez az uralkodó termelés, mint az ókoriaknál és a feudálisaknál, még az iparnak és szervezetének és a tulajdon ennek megfelelő formáinak is többé-kevésbé földtulajdoni jellegük van; az ipar vagy teljesen a földtulajdontól függ, mint a régebbi rómaiaknál, vagy mint a középkorban, a falu szervezetét utánozza a városban és viszonyaiban. A középkorban maga a tőke is – amennyiben nem tisztán pénztőke – mint hagyományos kézművesszerszám stb. ilyen földtulajdoni jellegű.”⁷⁴ A lényeg tehát még egyszer az, hogy a keletkezőfélben levő magasabb fok az alacsonyabb fok burkában fejlődik. Felmerül a kérdés: meddig fejlődhet a magasabb fok ebben a burokból? Kifejlődhet-e teljesen, kiépülhet-e készsé? Kipattanhat-e teljes fegyverzetben a réginék méhéből, mint Pallas Athéné Zeus fejéből? Az utóbbi kérdésekre, ha nem akarunk logikai ellentmondásba keveredni, mindenképpen tagadó választ kell adnunk. Ha ugyanis a magasabb fok kiteljesedhetne az alacsonyabb fok burkában, annak mozzanataként, akkor vajon mitől lenne ennél a buroknál magasabbrendű? A magasabb fok tehát elvileg le kell hogy vesse azt a hozzá képest alacsonyabb fokú, korlátolt ruhát, még mielőtt ő maga teljesen kiépülne. Amikor tehát emancipálja magát az alacsonyabb fok uralma alól, azaz amikor végrehajtja az első tagadást, ő maga még nem kész. Ezzel beláttuk, hogy a magasabb fok első alakja szükségképpen nem kész és ezért fonák megjelenés. Közvetlenül – és ezzel is az iménti tételt erősítve – megjegyzem, hogy a félkész állapot és a fonák alak között fennálló okozati összefüggés rendkívül érdekes valami. Minthogy előtekintve valóban megtaláljuk ezt az okozati összefüggést, hiszen épp a készbe való átfejlődés eredményeként csap át a fonák, ellentétes forma „normál”, feloldott alakba, kézenfekvőnek látszik ezt visszafelé, a kialakulás vonatkozásában is feltételezni. Azonban közelebről megvizsgálva a dolgot, kiderül, hogy a képlet bonyolultabb. Nagyon röviden arról van szó, hogy az alacsonyabb fok burkában másodlagos viszonyokként fejlődő magasabb fok viszonyai mindjárt fonák alakjukban jönnek létre magukból az uralkodó viszonyokból. A kialakulás esetében tehát nem az a helyzet, hogy mivel a fejlettebb fok nem kész alakjában jön a világra, ezért fonák formává deformálódik, hanem már eleve így, fonák formájában születik meg az alacsonyabb fok méhében.

De térjünk vissza az előbb bizonyított tételhez. A magasabb fok még nem kész alakzat, amikor emancipálódik az alacsonyabb fok uralma alól. Közvetlenül nyilvánvaló ebből, hogy mint ilyen, mint nem kész alakzat, saját magasabb fejlettségi fokán lehetőségként egy nagy előrehaladást tartalmaz magában. A valóságos előrehaladás során azután ezen elvont, ellentétes forma alatt egyre inkább kiépül ez a magasabb fok, azaz egyre tökéletesebb és ezzel konkrétabb, kifinomultabb lesz. Ennek az elvont burokból születő konkrét világnak azonban egyre kevésbé felel meg saját elvont formája, és ez az ellentmondás egy bizonyos ponton átcsapáshoz vezet. A konkrét és teljes világgá kiépült, készsé

⁷⁴ Marx: Grundrisse I. 32. o.

vált magasabb fok egy neki megfelelő konkrét formát ölt. Ezzel kialakul a fejlődési periódus harmadik szakasza, a kommunizmus, a szintézis, azaz a vizsgált perióduson belül befutotta teljes útját a fejlődési folyamat.

*

A fentiekben Marx történetfilozófiájára, ezen belül is a prekapitalizmus, a kapitalizmus és a kommunizmus hármasságára támaszkodva eljutottunk a tagadás tagadása törvényének egy sémájához, azaz – az alacsonyabbrendű és magasabbrendű problémájára koncentrálna – megkaptuk a törvény egyik lehetséges interpretációját. Mivel azonban ezt a sémát voltaképpen csak egyetlen konkrét „példával” alapoztuk meg – ha a példa mindjárt egy elmélet volt is –, előfordulhat, hogy az eredmény nem felel meg minden vonatkozásban a törvény általános képletének. Elképzelhető pl., hogy az általánosítás során nem a törvény általános, legegyszerűbb sémájához érkeztünk el, hanem csak egy megvalósulási módjához, típusához stb. Végeredményben tehát fel kell tennünk azt a kérdést, hogy mennyiben tekinthető a dolgozatban kifejtett elgondolás a tagadás tagadása – illetve ezen belül az alacsonyabbrendű és a magasabbrendű problémája – általános, minden konkrét esetre érvényes summájának? Természetesen bármilyen legyen is a válasz e kérdésre, a bizonyításra már nem kerülhet sor e tanulmány keretei között. Ennek előre bocsátása után álláspontomat – némileg a magam számára is hipotetikus jelleggel – a következőképpen formulálnám. Különösen Hegel és Marx munkásságára támaszkodva, a tagadás tagadásának a dolgozatban kifejtett interpretációját nem tekintem a törvény általános, minden konkrét esetre érvényes összegzésének, másfelől azonban úgy gondolom, hogy a tagadás tagadása törvényének megvalósulási formái közül egy alapesetet elemeztem.

SUMMARY

György Andrassy: The Negation of Negation in Marx's Philosophy of History

Although the topic indicated in the title of my paper is among the questions to be cleared in the Marx studies in Hungary, part of the interpretations on Marx tend to treat this question as one of peripheral import within the whole of Marx's lifework and bearing only on the history of philosophy. I, personally, do not share the latter opinions; what is more, I might even put my view as this: the law of the negation of negation worked out by Hegel is not only present in Marx's philosophy of history, but, in a certain sense, it does create its inner, well-hidden kernel which is embedded in the argumentations of his philosophy of history.

Present paper is an attempt to verify this hypothesis. I try to open and bring to the surface

the supposed essence of Marx's philosophy of history, the negation of negation from his theory. The natural outcome of my undertaking is that my arguments are focused mainly on current interpretations of the philosophy of history. More precisely, I make an attempt to define the places of pre-capitalistic societies and capitalism and communism in the total historic process viewed by Marx. It should be noted here that there are sharp debates in the literature of Marx interpretations, on 'defining the place' in these days, partly because every such study, including mine as well, must rely on categories which have shown up in Marx-research only lately and whose analyses are still at the beginning. Here are some categories, e.g. 'nature-granted' as one of the main features of pre-capitalism which is just in contrast with the 'historically achieved character' of capitalism; or the 'local nature of history' in

pre-capitalism in contrast with capitalism and communism being 'determined by world-history', etc.

The category analysis carried out in my paper throws light on the fact that Marx defines the places of different social formations in history with the help of two, well-distinguished measures: the one is the level of development or advancement and the other is the economic or social formation. According to the first measure capitalism and communism are to be found on the same level as both being 'historically

achieved', 'universal' and 'formation of world-history' in contrast with pre-capitalistic societies which are on lower levels being 'nature-granted', 'limited' and 'of local nature'. Taking economic or social formations into consideration pre-capitalism and communism prove to be superior to capitalism. It is these statements on the basis of which I infer my view that in Marx's philosophy of history pre-capitalism is taken to be a thesis, capitalism an antithesis and communism is taken to be a synthesis of the previous two.

A BEFOGADÁS PROBLÉMÁJA LUKÁCS HEIDELBERGI ÍRÁSAIBAN

B A C S Ó B É L A

FORMA ÉS TÁRGYISÁG

„Az érvényességfilozófia kiemelkedik az
érzéki ismerettel, de (éppúgy) az érzék-
feletttel szemben is.”

(Emil Lask)

Ahhoz, hogy a lukácsi formagondolatot mint fiatalkori művészetelméletének lényegét jelentő meglátást értelmezhessek, mindenekeelőtt a forma és tárgyiség viszonyát kell elemeznünk. Vagyis azt a fogalmat, mely minden – a megújított kantianizmus rendszerében épülő – teória¹ középpontja kell legyen: A tárgyiség kifejtendő kategóriája a legszorosabb kapcsolatban áll azzal az igénnyel, mely az esszékorszak lezárásával jelentkezik Lukács elméletében – tudniillik a rendszer igényével.²

A rendszer igénye azon törekvését(üket) fejezi ki, hogy mivel a forma esszéisztikus önadottsága érintetlenül hagyja, transzcendálja a létet, és valósága csak önmaga, s így a rendszer megteremtése az immanencia érvényesítése – abban a husserli értelemben, ahogy ő megkülönbözteti a kvázi-adottságot és az abszolút adottságot –, vagyis a kritikusként a filozófus az ellentéte. „Amennyire szükségszerű az, hogy a kritikus számára a forma legyen az egyetlen valóság, éppannyira szükséges, hogy még a kritikusként is absztraktabban eszmélő filozófus számára a formák csak szükségesek, de végeredményükben önmagukat negáló létezéssel bírjanak a beléjük oltott immanenciával szemben. A kritikust ez a gondolat tehetetlenné tenné . . . ”³

A forma mint „önmagának negációja”, a forma elkülönültségének megszüntető igénye, azaz a forma ilyen eszméje a forma eleve adottságának mint elismert lét-idegenségnek a leküzdése, s egyben törekvés arra, hogy a forma mint lét és érvényesség a rendszer filozófiai szempontja eredményeképp visszanyerje immanens adottságát. Így elválik a puszta érzékitől (élményjelleg) és a transzcendens affirmációtól egyaránt. A rendszer igénye az immanencia fellelése! „Az immanencia keresése a formák mögött s egyszerűsmind az az állítás, hogy végeredményben minden forma esetleges: ez a filozófia szempontja.”⁴ A filozófia szempontjából megfogalmazott formafogalom – a lukácsi értelemben felfogott – az élet és az élet között kíván hidat verni, fogalmában összpontosul mindaz, ami egy időpillanatban (történeti szituáció) az ember és amivé lehet. „A forma jelöli Lukácsnál az értelemadás minden funkcióját . . . ”⁵

¹ Vö. Lukács: E. Lask. *Ifjúkori művek*. Magvető, Budapest 1977. 729. o.

² Lényegében ezt látjuk Zalainál, Szilasínál, Mannheimnél, Hausernál és Lukácsnál, azt, hogy Zalai hatása milyen mértékű Lukács rendszerelgondolásában nincs módunk kideríteni, de levelezéseik döntően igazolják, hogy mindannyiuknál fellép ez az igény, lásd ezzel összefüggésben Szilasiról szóló írásomat.; A filozófiai platonizmustól a transzcendentális fenomenológiáig (kézirat).

³ Mannheim levele Lukácshoz 1912. jan. eleje (Lukács archívum).

⁴ Uo.

⁵ Márkus György: A lélek és az élet: A fiatal Lukács és a „kultúra” problémája. *Magyar Filozófiai Szemle* 1973/5–6. sz.

A forma rendszerszerű kidolgozása számot vet azzal, hogy az ember az *élet* embere, s minden eltekintés ettől ismételten affirmatív transzcendenciaként fogalmazza meg a formát. Ez persze nem jelenti azt, hogy Lukács feltételezné a tárgyiségformák létszerűen-evidens visszavételét, valójában fenntartja filozófiájának dualisztikus karakterét, de teoretikus tisztánlátása abban mutatkozik meg, hogy a filozófia szempontja ebből és csak ebből fogalmazódhat meg, mert „... az a látszat alakulhat ki, mintha a tárgyiség teoretikusan immanenssé válása egyúttal megszüntetné ennek szubjektum-transzcendenciáját is...”⁶ Tehát a tárgyiségformák mint létformák egzisztencia-karaktere a fennállás szubjektumidegensége, s így a filozófia szempontja az, hogy e sajátosságot figyelembe véve fogalmazza meg elveit és dolgozza ki a forma fogalmát „... nekünk még inkább mint ő (ti. Kant – B. B.) bizonyosságaink (létünk elemei) tényéből kell kiindulni”.⁷ Az egzisztenciális szempont érvényesítése Lukácsnál úgy értelmeződik, hogy a létformák, világunk tárgyiasságai elnyerik, elnyerhetik-e az érvényességformák tiszta kvalitását, vagy mint maga írja a Lask nekrológban; lét és érvényesség különbsége feloldhatatlan. Így a lét és a benne tragikus-egzisztenciában levő ember megváltatlanul, idegenként áll szemben saját világával.

A megváltás csak az érvényességszférában megteremtett érvényességformát konstituáló és elsajátító ember lényeg-karaktere lesz csupán. Lukácsnál persze már korábban is fontos elemzéseket lelhetünk fel az egzisztencia-probléma érvényesítésére – itt most nem arra a tragikus létértelmezésre gondolunk, amely például L. Goldmann műveiben oly fontos szerepet játszik – mint azt a puszta létezés kategóriája esetében láthatjuk. „... A puszta létezés kategóriája... jelenti azt a virtuális, de főleg helyzeti energiát, amit minden dolog azáltal nyer, hogy *van*, hogy létezik, függetlenül hasznos vagy haszontalan, értékes vagy értéktelen voltától...”⁸ A puszta fennállás, mint a létezés ereje, mint a megszokások érzésseli-dologi rendszere sajátosan kettős karakterű. Egyrészt fennállásában biztosítja az érzékelés repetícióját s másrészt azt, hogy újat csak a tőle való eltérés által nyerhetünk tárgyiasságokhoz való viszonyunkban. A tárgyiasságok puszta egzisztenciája tehát kiprovokálja az ember döntését, miszerint a fennállás inerciájából következően vállalja, hogy teremtő ereje és receptivitása folyamatos leépülésen megy át – „a létezés erejével az elkopás koegzisztens fogalom...”⁹ –, vagy vállalja, hogy a puszta létezés erejével szemben az „új” mellett szavaz, határt szabva a dologi egzisztencia emberidegen folyamatosságának.

Amiként széles egzisztenciális értelemben jelentőséget nyer a „puszta létezés”, úgy a művészetelméletet illetően is fontos kategóriának bizonyul, mivel „a létezés erejének kategóriája érvényes a formákra is”.¹⁰ A forma önállósodik saját történeti eredetétől,

⁶ Lukács: E. Lask. Jelzett kiad., 736. o.

⁷ Lukács: *Füzet 2* (Ms). 160–161. o. idézi Márkus György: Lukács első „Esztétikája”: A fiatal Lukács filozófiájának fejlődéstörténetéhez (kézirat). A heidelbergi esztétikai írásokat megelőző filozófiai fordulat ezekkel a „heidelbergi bőröndből” előkerült levelekkel és jegyzetfüzetekkel dokumentálható pontosan. Márkus György ezt is feltárja tanulmányában! A füzetek a Lukács archívumban találhatóak.

⁸ Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez. *Ifjúkori művek*. Jelzett kiad., 410. o.

⁹ Uo. 411. o.

¹⁰ Uo.

attól az érzésmódtól, amely életre hívta őt, mint a világ történeti-időbeli látását. A forma nem vesz tudomást az érzés elmozdulásáról s a forma inerciája végső soron megosztja a befogadókat, így a forma probléma mint legmélyebben felfogott egzisztencia-probléma mutatkozik meg. A befogadás problémája: döntés a forma mellett vagy ellenében, amely döntés alapja egzisztenciális önmegértésünk a formában.

Lukács tehát forma és egzisztencia, lét és érvényesség diktómiáját elemzi. „A kérdésfeltevés módja kantianus, a válasz tartalma, azaz a tézis és argumentáció azonban neokantianus, életfilozófiai és fenomenológiai gondolatok által bővített és megtört.”¹¹ Elég itt arra gondolnunk, hogy a művészet mint zárt érvényességszférát fogalmazza meg Lukács a heidelbergi írásokban, másfelől, hogy ezen belül az alkotás folyamatát, a mű létrejöttét mint fenomenológiai konstitúciót értelmezi.

Mit nyer a fenomenológiától? A fenomenológia alkalmasnak mutatkozik mindenekelőtt arra, hogy általa a (mű)tárgy immanens, autochton zártságban teremődjék meg. A fenomenológiai redukció (Lukácsnál egynemű redukció) biztosítja a tárgy önállóságát és különállását és egyben minden transzcendenciától való mentességét. „Csupán redukció által . . . nyerek olyan abszolút adottságot, amelyben már semmi transzcendens nincsen.”¹² A művészetelméletbe bevezetett minden transzcendencia fogalmánál fogva túllépés a művön, vagy abban a formában, hogy tételezik a műforma adekvát-közlő jellegét és ezáltal – Lukács értelmében – a mű mint a közlés vehikulumá mutatkozik meg, ezzel visszavonják az élményvalóság érintkezésformájába, vagy felteszik, hogy a mű mint szubsztanciális értékmegvalósulás mindenki számára egyként ítéltető meg az izlés-ítéletben és ezzel a metafizika irányába tolják el. Husserl (és Lukács) törekvése az élményfogalom heterogenitásának leküzdése, az élmény egyneműsítése, és radikális felszabadítása a pusztá éhezhetőtségtől.

„ . . . Miként léphet túl az élmény, hogy úgymondjuk önmagán? Immanens itt tehát annyit jelent, mint megismerésélményben reálisan immanens.”¹³ Husserl a cogitatio megtisztítására tör, míg Lukács az élményforma érvényességformává alakulását kívánja elérni a fenomenológiai redukcióval. A intencionális karakter husserli felfedezése mélyen ott munkál Lukács formafelfogásában, vagyis abban, hogy a forma az alkotó világnézete által intencionált és ebből rendezi el a mű világát, s mindaz, ami a látás „ez” jellegéből adódóan mellékes, mint „nemlétező” tételeződik. „Az intencionált tárgy iránt fogékony szervre való egynemű redukció következtében mindenekelőtt az egész 'valóság', amely nem vonatkoztatható rá, a nemlétbe süllyed . . .”¹⁴ Tehát a fenomenológia alkalmas ad, éppen radikálisan megújított ismeretelméleti konstrukciója által – a megismerés aktus konstitúciós jellegéből adódóan – arra, hogy az életfilozófikus élményfogalomtól eltávolodjon a művészetelméleti gondolkodás. „A fenomenológiai redukció minden pszichikai élménynek megfelelően tehát egy tiszta fenomént, amely a pszichikai élmény immanens lényegét (elszigetelten) abszolút adottságként emeli ki.”¹⁵

¹¹ H. Rosshoff: *Emil Lask als Lehrer von Georg Lukács. Zur Form ihres Gegenstandsbegriffs*. Bouvier V., Bonn 1975, 74. o.

¹² E. Husserl: *A fenomenológia ideája. Válogatott tanulmányok*. Gondolat, Budapest 1972, 71. o.

¹³ Uo. 62. o.

¹⁴ H. E. 349. o.

¹⁵ Husserl, i. m. 72. o.

A fenomenologikus konstitúció fellép az élményfogalom heterogenikus-értelmezhetetlen felfogásával szemben, mely egyben a valóság örök idegenségét állítja az emberi megismerés-intencióval szemben, másrészt a megismerés aktus primátusából következően leszögezi a tárgyiség eredendően plurális megvalósulását.¹⁶ Amikor az esztétika segítségével hívja a fenomenologikus ismeretelméletet, akkor legfőbb törekvése az, hogy felszámolja azt a hamis illúziót, mintha a valóság-élmény „naturalisztikus” áttemelése a műformába elegendően alapozná meg azt, s ezzel minden megfeleltetés teória ellen lép fel. Itt eredendően „felfüggesztésről” van szó, a dologi-tárgyi viszonyok világnézeti újrendezéséről. A megfeleltetés teória figyelmen kívül hagyja a befogadó szerepét a modern művészetben, vagyis azt, hogy a mű (élmény)formája csak egy alapalakzata a tárgy-formálásnak s egy mindenképpen *másik* a befogadóé. „A (fenomenológiai kritika -- B. B.) mutatta meg, hogy minden kísérlet tévútra vezet, mely az esztétikum létmódját a valóságtapasztalatból, illetve ennek modifikációjából véli megragadni.”¹⁷

„Most tudomány jön. Lassan. És talán megjön kárpótlásul az elmaradó lyráért – az igazi metafizika” – írja Poppernek egyik levelében Lukács lezárva az esszékorszakot, és ez a metafizikus tudomány kísérlet arra, hogy felelősségteljesen az egészről mondjon ítéletet. A „csoda” (az esszé formája) idegen a létben, tehát egységes magyarázóelveket kell létrehozni.¹⁸ A filozófia legnagyobb feladata az, hogy tudatosítsa a distanciák létét, nem hogy eliminálja, hanem hogy a filozófiai megalapozás lényeg-alapjává tegye. Abban a formában, hogy minden distancia, a tárgyiség és a másik ember felé forduló olyan szemlélet, mely helyzetfelvételét és – meghatározását, mint minden ember számára feladottat fogalmazhatja meg. Úgy, hogy ezek a distanciák a közeledés emberi létformáját igenljék. Az egzisztenciális formák az emberi idegenség és távolság formái, mármint a tárgyiség filozófikusan megfogalmazott feladottsága az adottság demokratikus kritikája. Ez a filozófiai út véleményünk szerint Lukácsnál a *Történelem és osztálytudat*ban nyeri el végső megfogalmazását: „... ezek (ti. az ember eltárgyiasodott kapcsolatai – B. B.) a megjelenésformák korántsem csupán gondolatformák, hanem a jelen polgári társadalmának tárgyiségformái. Felszámolásuk, ha ez valódi felszámolásukat akarja jelenteni, nem lehet tehát egyszerű gondolati mozgás, hanem gyakorlati felszámolásuk szintjére kell emelkednie a társadalom *életformájaként*.”¹⁹

¹⁶ „... a tárgy a megismerésben konstituálódik, s ennek megfelelően a tárgyiségnek annyi alapalakzatát kell megkülönböztetnünk ahányféle alapalakzata van az adó megismerési aktusoknak ...” Husserl, uo. 103–104. o.

¹⁷ Gadamer: *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1975, 79. o.

¹⁸ „A legmélyebb vágy az, hogy a világ úgy, ahogy van ... *egységes*. Minden filozófiának ez a célja. Azonban a filozófia nem teszi fel tisztán a kérdést, azt kérdezi: hogy lehet egység a sokból – és megfelel rá, és nem veszi észre, hogy megkerülte a fő kérdést ... mely az: hogyan lehet egységesnek látni, érezni és átélni a sokfélélt, az egymástól kvalitatíve különbözött ... Mert nem distanciák feloldásáról van szó. Ha eljutottunk addig, hogy a dolgok consonánsak vagy dissonánsak, már könnyű a dolgunk. De a valóság dolgai oly távol vannak egymástól, hogy idegenek tőlünk és egymástól és megismerési lehetőségeinktől, hogy ilyen viszonyba csak egy mindig önkényesnek látszó erőszakos vetítés segítségével lehet hozni őket. Ezt teszi minden tudomány és minden művészet.” Lukács levele Poppernek 1910. dec. 20. *Valóság* 1974/9.

¹⁹ Lukács: *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Budapest 1971, 460. o. Az ehhez való elérés itt nem feladatunk vizsgálni, csak hangsúlyozzuk, hogy éppen a H. E. lesz az, amely Lukács teóriájában a kultúra fogalma révén közvetítést keres az élményvalóság heteronóm tárgyiassága és az érvényesség-formák tiszta tárgyiassága között. Vö. Márkus György: A lélek és az élet ... *MFSZ* 1973/5–6.

Lukács korai művészetelméletében döntő szerepet kap a tárgyiség koncepciója, és ez a tárgyiség nem más, mint *a mű*. Max Weber joggal jelenti ki, hogy Kant óta ez lesz az első tudományos igényű esztétika, amelynek újdonsága éppen az, hogy benne központi jelentőséget a mű fogalma kap. „Az itt képviselt nézetek a műből indulnak ki, s az alkotó és a műélvező csak annyiban jönnek számításba, amennyiben a művel lenni-kellő (seinsollende) vonatkozásban állnak.”²⁰ Lukács tudatosítja, hogy a művészet változó stilizációs feltételek közt létezik, s ezzel a művészet végső alapjai váltak „hazátlaná”, így a művészet várja az egységesítő, világot alkotó formálást és az ezt beteljesítő befogadói készenlétet. A mű többé nem adottság, hanem feladottság, amelyből következően semmiféle biztosítékot nem hordoz arra nézve, hogy a forma-teljesedés szükségszerűen bekövetkezik.

A modern művészet értelme éppen abban mutatkozik meg, hogy benne és általa megjelenhetnek az ember radikális szükségletei – a művészet az inautentikus lét ellenlábasa. Joggal hangsúlyozza Fehér Ferenc, hogy „... a Heidelberger Philosophie der Kunst, ez az időtlen-általánosként koncipiált esztétika, milyen mélyen a modern válság művészetelmélete ...”²¹ A modern válságból következik, hogy egyetlen lehetőség a művészet megalapozására, hogy a művet mint végső alapot tessez a teória bázisává. „Műalkotások léteznek” és hozzáteszem, hogy ennek pusztá ontologikus fennállása üresség és ezért figyelmemet az alkotó és műélvező műhöz való viszonyára koncentrálok, amely által a pusztá fennállástól a *hogyan-fennállás* felé haladok („hogyan lehetségesek”). Ezért írta meg Lukács a modern kor egyik legjelentősebb művészetelméletét. „Lukács ... azáltal szakít a 19. század szellemével, hogy behozza az esztétika centrumába a *befogadót* mint a műalkotás, társteremtőjét’ ...”²² A mű maga zárt utópikus teljeségével mint mikrokozmosz szerveződik meg, amely azonban – a kanti esztétika zseniális meglátását alkalmazza Lukács – nem bír „kierőszakolható jelleggel, mert a „megítélő formahiánya” (Schiller) a formát nem bontja ki mint értékérvényességet, hanem meghagyja egzisztenciális némaságában. A szükségletek befogadói kibontása csak lehetőség és a szükséglet-struktúra repetíciója csak a befogadó-individualitás egzisztenciális „számkivettségének” esztétikai megfogalmazása. A recepció legmélyebben társadalomfilozófiai karakterű. „Ez a világ (ti. a műé – *B. B.*) csak a tökéletes megváltás világa lehet, azaz a dolgok többé nem maradnak meg megszokott dologiságukban ...”²³ Mármost a művészet utópikus világa csak akkor jelenik meg mint a dologiség tagadása, ha a befogadó érzékelése nem világban-létének afirmációja, hanem kritikája. A tárgyelméletként megfogalmazott művészetkoncepció éppen a dologiség és szükséglet egymáshoz való viszonyát tudatosítja azzal, hogy „... a művészet éppen (egy szükségleteinknek és vágyainknak megfelelő világot formál)”²⁴ A művészet válasz lehet *a nem megfelelő világ* állapotára, így világszerűsége a tagadás, a másság világa.

²⁰ Lukács: Előadás a festészetről. *Ifjúkori művek*. Jelzett kiad., 807. o.

²¹ Fehér Ferenc: A romantikus antikapitalizmus válaszutján (Kézirat) 49. o.

²² Uo. 40.

²³ Lukács: Előadás a festészetről. Jelzett kiad. 812. o.

²⁴ Uo. 810. o.

„A keresett alap az individuumon kívül,
tehát csak egy másik individuumban lel-
hető fel.” (Schelling)

A modern esztétikai gondolkodás legnagyobb problémája az, hogy valamilyen módon megalapozza elméletét, egy olyan szituációban, amikor egyáltalán már maga a mű léte is problematikussá vált. A mű léte mint a *sensus privatus* egzisztencia feltételeihez tartozó mutatkozik meg és így a keresett végső alap csak az alkotói és befogadói individualitás lehet. „Ha nem vizsgáljuk meg pontosan ezt a két, a mű létezésével együtt tételezett típust, az alkotót és a befogadót, valamint azt a folyamatot, amely az alkotástól a művön át a műélvezetig végbemegy, a művészet ténye sohasem kerülhet valóban, a továbbhaladáshoz szükséges módon tisztázva napvilágra.”²⁵ A befogadás problémája a modern művészetelméletben megvilágítja azt, hogy csak a vele való számvetés eredményeképp lehet releváns kijelentéseket tenni a művészetről, de a befogadás csak a formaproblémával szoros összefüggésben tárgyalható. „A befogadó, esztétikai anyagra vonatkozó érdeklődésében összpontosul minden, aminek az élettől kielégítetlen vágya szükségessé teszi számára a művészetet, itt mármost . . . *a forma* az, ami egyszerre *minden és semmi*.”²⁶ Lukács világosan fogalmaz: a forma többé nem evidens önadottság – vagy ahogy egyik jegyzetfüzetében fogalmaz –; a formát meghatározó a priorik állandó változásban vannak. A forma minden, ha a felé forduló befogadói készenlét benne olyan kielégülést nyert, amely által egzisztenciális szükséglet-struktúrájának korlátozottsága megvilágosodik a számára és semmi, ha a forma semmiféle változást nem idéz elő a befogadó egzisztenciális helyzetében, érintetlenül hagyja élményvilágát, s így a forma számára abszolút idegenség.

Ebből következően már most előlegezhetjük, hogy a művészet problémája legmélyebb vonatkozásban áll az egzisztenciális problémákkal: „Egzisztenciában valósul meg a művészet lényege (a fennállás a művészet értelme) . . .”²⁷ de mint hangsúlyoztuk, a művészetelmélet csak a „hogyan”-fennállás értelmében fogalmazódhat meg helyesen. Minden törekvés, hogy a művészetet valamilyen módon visszavezessük egyfajta létautonómiához – mint azt az ingardeni fenomenologikus művészetelmélet teszi – szükségképpen a művészet életértelmének megtagadásához és transzcendenciához vezet. A művészet azzal, hogy lét még nem létező! A „hogyan”-fennállás pedig a forma és befogadás egyidejű teoretikus tárgyalása kell legyen. Ezt valósítják meg a heidelbergi művészetelméleti írások. „. . . a mű . . . alapvető konstitutív kategóriái: az utópikus valóság, a coincidentia oppositorum, a beteljesült világ . . . fogalmi végül is implicite mind egzisztenciális – emberi jelentésére, a művészet 'életértelmére' vonatkoznak és adnak magyarázatot.”²⁸

Ha a modern művészet egzisztenciális helyzetét W. Benjammal, mint az aura elvesztését jellemezzük és az egyrészt a távolság egyszeri-adott jellegének megszűnését

²⁵ H. M. 20. o.

²⁶ H. M. 208. o.

²⁷ D. Jähnig: *Schelling. Die Kunst in der Philosophie*. V. Neske, 1969, 174. o.

²⁸ Márkus: Lukács első „Esztétikája” . . . 18. o.

jelenti – azaz a mű felé forduló befogadói nézőpontfelvétel evidenciája megszűnt, a távolság közösségi-létszerű hagyományozása lehetetlen –, másrészt a befogadás azon sajátosságát, hogy tudniillik megnőtt az „egyformaság” iránti érzék, vagyis a befogadók nem „teljesítik” a modern művészet azon követelményét, hogy a távolság immáron csak mint az individuális nézőpontból következő „rálátás” juthat értelemhez s inkább elfogadják a konvencionálisan társadalmisított jelentésnélküliség affirmatív distanciátlanságát.

Az aura elvesztéséből mármint következik, hogy nincs távolság, csak távolságok vannak éppen az értelemre törő befogadói sokféle világnézetből következően. Lukács ezt már előlegezi fiatalkori esztétikájában. „... A művet illetően eljutottunk az objektív távolságnélküliség leszögezéséhez, a befogadási folyamat vonatkozásában pedig egyfajta normatív távolság posztulátumához, mely távolság azonban már nem a szubjektumot az objektumtól elválasztó szakadék, hanem az objektum valóságjellegét *konstitáló distancia*.”²⁹ A distancia konstitutív jellege abban mutatkozik meg, hogy a világ a befogadó oldaláról csak akkor jelenik meg, ha képes vagyok egy nézőpontot felvenni, a világ távlat nélkül semmi, másfelől ha nem teremtek distanciát, úgy a világ nem az én világom, mert csak belehelyezkedtem az uralkodó ízlésből származó konvencionális viszonylatrendszerbe. A világ (a mű) csak „ez” a világ, az én világom, ha képes vagyok szemléletemben a kritikai távolságfelvételre. „... A befogadónak megvan az a lehetősége, hogy vágyának teljesülése vonatkozásában önmagából kiindulva tartalmi követelményeket támasszon a művel és a valósággal szemben, és hogy ezért csak olyan művek találják meg benne a hatáshoz szükséges készenlétet, amelyek képesek eleget tenni ezeknek a tartalmi posztulátumoknak.”³⁰

A befogadó individuum mindig „történelmi individualitás”, aki mindig egy kor ízlésében vagy annak ellenében fogalmazza meg ítéleteit. Ezért a művészet megértése és a művet megértő aktus a legszorosabban kapcsolódik a hatástörténet problémájához. Mármint Lukácsnak igaza van, hogy a hatás szociológiai probléma és a hatás szociológiája nem képes eldönteni, hogy a hatásnélküliség a műből vagy a befogadó készenlétéből származik,³¹ mégis azt kell hangsúlyoznunk, hogy a mű hatásformája és a befogadó élményformájának koherenciája mint megértés, mint explicált befogadói forma visszahat a hatástörténet lényegét adó történelmi horizontra. Abban a formában, hogy a befogadó értelmezése posztulálja az ízlés konszenzusát, értelmezése közös elismerésre tör. Ebben a vonatkozásban Lukács esztétikája előlegezi azt a problematikát, melyet újabban az esztétikai hermeneutika kapcsán tárgyalnak, mint például Gadamer, akinél a megértés legtisztábban mint hatástörténelmi probléma jelentkezik. Ahogy az esztétikai hermeneutikában úgy Lukácsnál – nála különösen –, nem az a cél, hogy végül is megértések között igazságskülönbséget mutassunk fel. Minden esztétika, amely teljes mélységében számot vet a befogadás művészetelméleti helyzetével, örökre le kell hogy tegyen erről.

Nincs a művészet (mű) megértésének igazsága, csak igazságok vannak, melyek a toleráns elméleti koncepciókban az ízlés konszenzusát célozzák meg. „... A legkülönbözőbb emberek különböző 'élményei' között... nem mutatkozik *érték- vagy igazságskülönbség*, hogy ezek a különbségek teljesen szubjektívek maradnak, és sosem

²⁹H. M. 88. o.

³⁰H. M. 209. o.

³¹Vö. H. M. 212. o.

kapcsolódnak egyértelműen egy valamiképpen biztosított *közös tárgyhoz*.³² Ennek feltételezése azt jelentené, hogy létezik a befogadás egyetlen helyes megismerő aktusa és itt a hangsúly a megismerésen van, míg ezzel szemben – Popper Leó zseniális gondolatát továbbfejlesztve – Lukács csak a befogadói *félreértésről* beszél. „A félreértés . . . azt jelenti, hogy az esztétikai befogadó a mű élményében nem a mű 'igazi' tartalmát fogadja be . . .”³³ A műnek nincs igazi tartalma és ebből következően a mű meghatározása is csak a félreértéssel szoros összefüggésben lehetséges: „. . . a mű általánossága formai általánosság: minden lehetséges félreértés sémája”.³⁴ A forma és félreértés összefüggésében észre kell vennünk, hogy nem létezik *a mű* formája, hanem Lukács megkülönböztetésében létezik az alkotói forma és a befogadói forma, forma formans és forma formata. „. . . Az alkotó által létrehozott és a befogadó által élvezett mű *nem 'ugyanaz'*, kiderül már a feléjük forduló műalkotásoldalak különbségéből is, a forma formans és a forma formata különbségéből . . .”³⁵ Az esztétikai utánzástan feltételezi, mely mindig mint megismerés-esztétika koncipiált, hogy a forma adott és a befogadás csak ennek teljesítése lehet. Lukács joggal hangsúlyozza; „az azonosságnak nincs beteljesülési szubsztrátuma”, azaz nincs azonos tárgyiasság, csak az azonos magát kritikailag distanciáló befogadói személyiség létezhet. Így a keresett alap mottónk értelmében valóban a „másik individuum”!

Lukács a formamegkülönböztetéssel a kanti ízlélelmélet teoretizáló-logizáló maradványait küzdi le azáltal, hogy a forma formata, a befogadói forma fogalom csak akkor nyerheti el élményének élményértelmét, ha ennek alapja önmaga és semmi más, „. . . a tiszta átélésben mint olyanban csak a saját élményminőség nyerhet tárgyiságot . . .”³⁶ A tárgyiság egzisztenciája mint befogadói konstitúció realizálódik, azaz mint az azonos személyiség tárgyisága. Minden feltételezés, mely közös tárgyiságra szavaz az azonos befogadói személyiséggel, az önidentikus – létét kritikailag distanciáló – személyiséggel szemben, teoretizálja az eredendően tisztán élményszerűt és ezzel megszünteti az esztétikai szféra autonómiáját. „. . . az ízlésítéletben kifejeződő magatartás már értékre orientált, tehát elhagyta az élményszférát . . . az ízlésélmény és az ízlésítélet mindenfajta azonosítása . . . megengedhetetlen . . . a mindenkinél feltételezés csak egy őket önmagukban véve meg nem illető etikai-logikai interpretáció jóvoltából tetszhet bizonyításra . . .”³⁷ képesnek. A műalkotások megértésének legfőbb paradoxona, hogy mint a formájában utópikus, teljes világot teremtő egész, akkor és csak akkor lesz ennek az értéknek megvalósulása, ha ezt a receptív tudat konstituálja éppen a konstitutív vá vált félreértés révén. Ezzel az értékprobléma minden platonikus transzcendenciája kívül kerül az esztétikai gondolkodáson. A műmegértés értékproblémája csak mint a befogadói ízlésítélet érvényességet adó értékmegvalósulása jöhet szóba, minden más elképzelés meghaladja a szféra autochton lényegét. „. . . Transzcendenciát tételez, a szépség embertől független objektivitását tételezi minden olyan esztétika, amelyik az esztétikai ítéletet el

³² H. M. 23–24. o.

³³ H. M. 213. o.

³⁴ H. M. 214. o.

³⁵ H. E. 373. o.

³⁶ H. E. 369. o.

³⁷ H. M. 42. o.

akarja választani, szembe kívánja állítani az ízlésítélettel; . . . hogy az esztétikai ítéletnek éppen az ízlésítélet szükségképpen szubjektivitását kell leküzdenie.”³⁸

Lukács esztétikájának modernsége és relevanciája abban áll, hogy ő fogalmazza meg először receptivitás, érték és érvényesség ezen sajátos helyzetét a modern művészettel kapcsolatban. „. . . A művészet posztulátuma az, hogy érték és érvényesülés egymásra találjon.”³⁹ A művészet életértelme csakis a befogadói individualitások ezen konstitutív szerepéből érthető meg, ebben a vonatkozásban lesz a mű formája feladott és az érvényesség posztulatív. A műalkotások pusztá alkotói objektívációként való értelmezése éppen ezt az életértelmet nem veszi figyelembe azáltal, hogy a befogadást mint problematikus járulékot, sőt mint a forma meghamisítását értelmezi. Holott a művészet lényege mint egzisztenciában kibomló érthető meg igazán. „A műalkotások léte mint az emberi létezés kétségbevonhatatlan alkotóeleme a maga aláhúzott fakticitásában képezi itt az elemzés kiindulópontját . . . ”⁴⁰ A művészet értelme, mint történelmi változásban egzisztáló realizálódik.

Amikor az esztétikai gondolkodás elismeri azt, hogy csak ebben a formában dolgozható ki a modern művészet elmélete, akkor a nyereségen túl, melyet a sajátos történetiség jelent a művészet megértésében, azt is tudatosítja, hogy éppen e történetiségből következően számtalan új jelenséggel kell számot vetnie. Túl a befogadás tulajdonképpeni létén maga a befogadás is mint a történelmi változásnak-mozgásnak alávetett mutatkozik és az elemzésnek magától értetődően ezt is figyelembe kell venni. „A befogadó számára éppen azok a tartalmi hatások a legkézenfekvőbbek, amelyeket a teljesen történelmi feltételekhez kötött közléssémák közvetítenek.”⁴¹ A recepció történetisége itt tehát abban áll, hogy minden a forma felé forduló befogadói szemlélet egy történelmi kontextustól meghatározottan, hagyományozott történelmi érzékelésmódjával fordul a műhöz. Természetesen a befogadás nagy tömegére igaz, hogy a már meglévő közléssémákhoz igazítja a mű formatartalmait, így e sajátos történetiség nem teremődik meg mint nyereség, azaz a befogadás éppenséggel mint történetietlen áll előttünk. Itt a befogadás a közlés pusztá átviteleként valósul meg és ezzel a recepció visszazuhan az élményvalóság idegen-megszokott „otthonosságába”. A recepció mint a mindennapi közléssémák radikális feloldása valósulhat meg és ebben az esetben elmondhatjuk, hogy az esztétikai tudat kritikája a legszorosabb kapcsolatban áll a történelmi tudat kritikájával.

A recepció a fennálló érzékeléssémák, kommunikációssémák radikális megtagadásaként bontja ki történelmi lényegét. Ekkor valóban elmondhatjuk, hogy a „művészi forma teodiceia”, mert a formára irányuló receptív tudat saját egzisztenciális feltételei – szükségletei, értékei, érdekei – felett reflektál, azt nyilvánítja ki, mint élményértelmet. A formát megragadó receptív tudat a formában konstituált világra tekintve – annak világnézetét megítélve – önnön világban-létének következményeit vonja le, s a formát úgy látja, mint olyan világot, amely mindig is hozzá tartozott. „. . . az átélés immanenciája

³⁸ Vajda Mihály: Ízlés és valóság szemlélet. *Korunk* 1977/1–2.

³⁹ Fehér–Heller: Az esztétika nélkülözhetetlensége és megreformálhatatlansága. *Híd* 1978/júl.–aug. Ezt hangsúlyozza Lukács, amikor kijelenti, hogy „a műalkotás immanensen magában hordozza érték-szerűségét, egyszerre érték és érték megvalósulás”. (H. E. 319. o.)

⁴⁰ Márkus, i. m. 13. o.

⁴¹ H. M. 218. o.

nem lehet a pusztá meg nem haladhatóság következménye, hanem sokkal inkább abból kell hogy származzék, hogy nem is akarják meghaladni a tárgyat; s az a szükségszerűsége, hogy az élményt normatív élményként igazolja, belső, ontológiai, a szubjektum–objektum viszony lényegéből fakadó szükségszerűség, amelyhez nem tapadhat semmi külsőleges”.⁴² A receptív tudat nem lehet közvetlen megfeleltetésben az élményvalóság tárgyiasságával, minden külsődleges bevezetése létté változtatja, illetve értelmezésünk szerint közvetlenül mint a történeti tudat egy megjelenését írja le az ilyen elmélet.

Amikor Lukács az esztétikában, szemben a művészetfilozófiával, mint két külön szférát írja le az esztétikát és élményvalóságot,⁴³ akkor már pontosan tudja meghatározni – nem mint pusztá felvezetést az élményvalóság idegenségétől – az esztétikai tételezés és a benne konstitutív szerepet nyert recepció helyzetét. „... maga az esztétikai tételezés nem annyira úgy jelenik meg, mint a közönséges élet alapvető antinómiáinak végső és egyedüli (ám épp ezért 'hamis') meg- és feloldása (ilyetén felfogása maga normatív inadekvációt képvisel), hanem mint az *emberi tudat* alapstruktúrájához tartozó egyik, az élményvalóságban szükségszerűen csupán töredékes-depravált, ellentmondásos formában érvényesülő meghatározottság és lehetőség tökéletes és teljes megvalósulása”.⁴⁴ Az érvényességrendszerként felfogott esztétika az adekváció, a zártság, az autonómia megteremtésére tört, hogy az élmény valóság inadekvációját, formamegsemmisítő tendenciáját kritizálja,⁴⁵ azaz az esztétikai álláspontot mint normatív távolságot tételezi. E normatív távolsággal az érvényességrendszerként értelmezett esztétikában együtt tételeződik az egész ember (élményvalóság embere) normatív-receptív szubjektummá való átváltozása (ember egésze). Természetesen, most már pusztán a befogadás elmélet oldaláról tekintve a normatív távolság csak posztulátum, az alkotói forma és a befogadó „lenni-kellő” viszonya, amely sohasem érhető el teljesen. Így a befogadás, mint azt korábban hangsúlyoztuk, a közösségileg hagyományozott távolság (aura) megszűnte óta mindig csak egy szubjektum-adekvát távolságfelvétel. A távolság objektivitásának hiánya teremti meg azt a szituációt, hogy a befogadás – mint történeti tény – konstitutív szerepet kap a művészet-elméletben.

„Ma már tudatosított . . . , hogy az interpretáló magatartása nem csupán receptív felvevő, hanem tevékeny posztkonstruktív kell legyen.”⁴⁶ Nem fogadhatjuk el E. Betti azon feltételezését, miszerint a befogadás lényegében egy inverzió, „... egy megfordítás, mely következtében az interpretáló a hermeneutikus úton fordított irányban járja be az alkotói utat . . . ”⁴⁷ Sokkal inkább arról van szó, hogy a befogadói érzékelés mint történeti mutatkozik meg, és a recepció konstitutív egzisztencia-megértés, melynek lé-

⁴²H. E. 352. o.

⁴³Vö. Márkus, i. m.

⁴⁴Uo. 37. o.

⁴⁵A. Hauser: Az esztétikai rendszerezés problémája Franklin 1918. „... az élményvalóságba való belenőttségünk, amely a valóságnak heterogén-összetételű kontinuum (Rickert – B. B.) az önálló rendszerezések folytonos egymást-transzcendálásából áll elő, készítet bennünket arra, hogy azt higgyük, hogy a különböző érvényességi rendszereket simán járható utak kötik össze”. 4–5. o.

⁴⁶E. Betti: Problematik einer allgemeinen Auslegungslehre als Methode der Geisteswissenschaften. in *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft*. V. Pustet, Salzburg–München 1971, 21. o.

⁴⁷E. Betti: *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1962, 13. o.

nyegalapja a forma. Az inverzióként felfogott recepció azt feltételezi, hogy a mű örök-
érvényűen tartalmazza a jelentésadekvációt, melyet csak be kell járni fordított úton, míg a
forma általi egzisztencia megértés a legtisztábban történetiként állítja elénk a befogadói
aktust. Így lép – Gadamerrel szólva – az ízlés egysége helyére a mozgó *kvalitásérzék* mint
érzékelésmód és létezőmód. „Az olvasásnak három fajtája létezik: egy, amely ítélet
nélkül élvez, a harmadik, amelyik élvezet nélkül ítél, s a középső az, amely élvezve ítél és
ítélve élvez. Tulajdonképpen csak ez reprodukálja ismét a műalkotást.”^{4 8} A harmadik
esetében azzal a logizáló-teoretizáló műmegértéssel találkozunk, amelyet már érintettünk,
lényeges problémát jelent azonban az első, a pusztá érzékelésben, élvezetben megmaradó
befogadás, melyet Benjamin mint szórakozott recepciót jelöl.^{4 9}

Ezzel összefüggésben igen fontos számunkra Hegel egy meghatározása: „Az érző
egyéniség *monáásszerű egyén* ugyan, de mint közvetlen még nem önmaga, nem magára
reflektált szubjektum és ezért passzív.”^{5 0} Az érző egyéniség mint magányos individualitás
a modern művészet befogadója monadikusan áll előttünk, s aki ebből következően arra
törekszik, hogy ha kell bármilyen áron megszüntesse ezen sajátos helyzetét a világban. Ezért
minden áron a társadalmilag jelenlevő érzéskonvenciókhoz húz, amelyben úgy véli,
feloldódik monáásszerűen, erre a társadalom mint az érzéskonvenció birtokosa autoriter
módon kényszeríti is, uralkodó szemlélete elfogadtatásával. Ekkor az érző egyéniségnek
úgy tűnik, hogy ő valójában érzékelve ítél, holott így már nemhogy nem ítél, de már a
szó kvalitatív értelmében nem is érzékelt. A monadikus jelleg meghaladása csak a szubjek-
tum-adekvát befogadásban képzelhető el, amelyben valóban az interpretátor élvezve ítél, s
ítélve élvez. Az elnyomott és egyneműsített érzékelés a fentiek értelmében csak egy
társadalmi létezőmód esztétikai kifejeződése. Az ítéleteszmét megadó eszfilozófia ellen-
lábasa a hedonizmus: „... a hedonizmus az individuális szükségletek kibontakozását és
teljesítését egy embertelen munkafolyamatból való felszabadítást, a világ *érzékek számára*
való szabadon bocsátását jelenti.”^{5 1} Mármost az esztétikai hedonizmus, mint az érzékek
– a műélvezet autoritástól mentes – felszabadításának eszméje a normatív ítéleteszme
(műértés) tagadása, amely végső soron a monadikus befogadó érzékelését kívánja vissza-
állítani. Ebben a vonatkozásban igaz; „hogy az érzékiség recepciója és nem az ész
spontaneitása a boldogság forrása . . .”^{5 2}, azaz a mi szempontunk szerint az adekvát
műértés forrása. „A giccselő azonban, aki az új, olcsó értékeket hatalmába keríti,
készséges és kritikátlan segítőtársra talál, az élvezőben, aki immár hozzászólt az
együttműködéshez és rendkívül érzékeny lett.”^{5 3} Az esztétikai hedonizmus mint az
érzékelés tisztaságát visszaállítani vágyó elképzelés a giccselőben felismeri a társadalmi
autoritás támogatóját, aki az érzékeléstől (kvalitásérzék) megfosztott embert a hege-
monisztikus konszenzus (ítéleteszme) látszat közösségébe vonja be, megadva neki azt a

^{4 8} Goethe levele J. F. Rochlitzhoz 1819. jún. 13. Idézi H. R. Jauss: *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik* I. Fink V., 1977, 64. o.

^{4 9} W. Benjamin esztétikáját illetően vö. Radnóti Sándor mély átfogó tanulmányát. *MFSZ* 1974/2–3., 4–5.

^{5 0} Hegel: *A szellem filozófiája*. Akadémiai, Budapest 1968, 125. o.

^{5 1} H. Marcuse: *Zur Kritik der Hedonismus. Kultur und Gesellschaft*. I. Suhrkamp, 1973, 135. o.

^{5 2} Uo. 140. o.

^{5 3} Popper Leó: *A giccs*. *MFSZ* 1972/2.

„lehetőséget”, hogy „felszámolja” monadikus helyzetét. Itt válik számunkra világossá, hogy az esztétikai tudat kritikája egy irányba mutat a társadalom kritikai eszméjével. Ha Popper számára az érzékelő mint túlérzékeny jelentkezett s így a semmit is érzékelt, akkor ma a kommersz művek virágkorában elmondhatjuk, hogy az ilyen befogadó mint már eleve érzéknélküli semmit sem érzékel, így a folyamat továbbfolytatódott – a végső eredmény mindenképpen „minden formaérték felbomlása”.

Lukács teóriájának implicit törekvése (egész ember – ember egésze), hogy a formaértékek új szituációból következő státusát meghatározza és a monadikus befogadói lét minden autoriter felszámolását kritizálja és ezzel valóban kidolgozza az ítélve élvező és élvezve ítélő befogadás esztétikáját, amely a fentiek értelmében nem passzív, hanem *aktív*, a formát szabadon értelmező.

A MŰ FOGALMA

„A műalkotás egy egészen meghatározott időpillanat időtlenné válása . . .”

(Lukács)

Nyilvánvaló, ahhoz hogy Lukács a kantianus fő kérdést megválaszolhassa, tisztáznia kell a mű fogalmát, vagyis egy olyan fogalmát kell kidolgozni a műalkotásnak, amely zárt, saját formája révén ható és megszüntet minden egzisztencia-feltételt (élménylét) és mindent formafeltétellel alakítva (élményértelem) bontja ki értelmét. Az elhatárolódásban, bizonyos esztétikák – szabályt adó esztétikák – olyan feltételezésétől, hogy a műalkotások megfeleltethetők egy „objektív valóságnak”, igazolódik ezen esztétikák komikus, a lényegét szem elől tévesztő karaktere. Mert „az objektum esztétikailag *adekvát* megragadása tehát az elmélet nézőpontjából szükségszerű inadekvátságot jelent . . .”⁵⁴ A szükségszerű inadekváció álláspontja a szubjektum álláspontja, mert – Kant értelmében – csak ez biztosítja a szféra és benne az élmény autonómiáját, minden olyan álláspont, amely az objektum oldalára helyezkedik létrehozza az élmény heteronómiáját.

A kanti–lukácsi művészetelmélet nagy felismerése az, hogy szubjektum álláspontjának feladása, a művészetben megnyilatkozó igazság feladása. „A lehatárolás (ti. a mű mikrokozmoszáé – *B. B.*) csak a szubjektivitásban és általa lehetséges. Ezért Lukács szerint a szubjektivitás konstitutív az esztétikai szféra számára.”⁵⁵ A művészet csak abban az esetben depozitóriuma a nembeli értékeknek – szemben az idős Lukács felfogásával –, ha az mint szubjektum-konstitutív érték valósul meg, ha ez az érték a legszorosabb vonatkozásban áll a befogadó önértésével, mint egzisztencia-megértéssel. A nembeli értékek minden hiposztázisa megszünteti a formaértelmezésből létrejövő értéket. Így az esztétikai tudat mint reflektív tudat csak a forma általi önreflektív tudatként lesz az értékek letéteményese.

„ . . . ha szemügyre vesszük az utópikus valóságnak a hozzátartozó szubjektivitáshoz való viszonyát, világossá válik, hogy e ‚valóság’ ‚utópikus’ jellege éppen szubjektummal

⁵⁴H. E. 326. o.

⁵⁵Rosshoff, i. m. 76. o.

való áthatottságában áll, hogy csak minimális szubjektumidegenséget tartalmaz . . . ”⁵⁶ A művészet így lesz a radikális szükségletek megőrzője, mivel a felé forduló befogadói szemlélet intenciója is a minimális szubjektumidegenség, és ez csak a szubjektum konstitutív mozgásának elméleti kidolgozásával képzelhető el. Ez az immanens esztétika útja, amely a művet mikrokozmoszként értelmezi és ezzel elkerüli, hogy a mű eleve adott értékek letéteményese lenne, hogy a műtől egyirányú kommunikáció indulhat ki a felvevőhöz, és hogy feltételezhető lenne objektív valóság és utópikus forma közvetlen megfeleltetése. Az ilyen esztétikai út vezet szükségképpen transzcenzushoz.

Tehát Lukács számára, hogy ezt az immanens esztétikát megalapozza, a műalkotások faktikus létét kell értelmeznie (műalkotások léteznek!) és e léthez, fennálláshoz kapcsolódó szubjektív konstitutív magatartásokat. „ . . . az esztétikum érvényességi módját mint autonóm érvényességi formát kutatjuk, mindig az esztétikumnak az elméleti érvényességi formától érintetlen . . . ,logikailag meztelen’ adottságára, a magábanvaló műalkotásra kell gondolnunk, a műben jelentkező szubjektív magatartásmódokra (alkotás és befogadás) . . . ”⁵⁷

Most tehát azt kell vizsgálnunk, mi az, ami által a mű fennáll és miként jellemezhető az alkotottság mint érvényességi minőség. A műalkotás Lukács felfogásában, mint egy meghatározott nézőpontból teremtett forma tételeződik, amely éppen e szubjektum és történelem meghatározta látásmódból következően követelően fordul el a világ e nézőpontból lényegtelennek tartott elemeitől. A nézőpontból teremtett szimbolikus-utópikus világ a konstitutív ignorálás révén zár ki minden olyan élményelemet, amely nem úgy mutatkozik mint „ennek” (mű) a világnak nélkülözhetetlen-jelentésteli eleme. „ . . . a valóságnak ez az átalakítása és egy új valóság létrehozása csak azáltal lehetséges, hogy . . . egy meghatározott értelmetlenség az élményvalóság valamely *kinzó* aspektusa ilyen értelemvonatkozásba kerül; ez a világ kizárólag e ,nézőpont’ jegyében rendelkezik valóságával, s ezzel a ,nézőpont’ a valóságteremtő, a transzcendentális forma alkotójává válik”.⁵⁸

A nézőpontból kibontott műfogalom világosan mondja ki, hogy a világ dologszerűvégtelenségének fennállása csak a forma megítélő-értékelő tette révén szakítható meg és e tett sohasem vonatkoztatható el az alkotótól, mindig az ő sajátos világlátásának eredménye ez. Ebből következik, hogy a modern művészet – és benne a műalkotás – az egymással felelő világlátások teremtette sokértelműség formájában létezik, s annak feltételezése, hogy létezik a valóság egyetlen-megfelelő szemlélete, s így a valóság érzéki elsajátítása, a forma adekváció tiszta evidenciája –, hiba. A világ csak a felvett nézőpont révén nyer jelentést – itt most elméletileg elkülönítve –, autor-adekvát jelentést. „ . . . a ,nézőpont’ . . . fogalmával együtt tételeződik megvalósítási lehetőségeinek plurális jellege”.⁵⁹ A nézőpont és az általa igenelt értelmetlenség – mint a világ *ilyen* létének megítélése – utópikus teljesedése arra törekszik, hogy az élményelemeket olyan koherens egésszé szervezze, amely az utópikus valóságot fogalmazza meg, mint a nem-lét világát, mint az emberi vágyak utópiáját s így „ . . . az itt keletkező forma csak a világ értelmének

⁵⁶ H. E. 359. o.

⁵⁷ H. E. 251. o.

⁵⁸ H. M. 135. o.

⁵⁹ H. M. 95. o.

lelepleződése . . . ”⁶⁰ A meghatározott értelmetlenség, mint az élményvalóságban meglevő disszonanciák⁶¹ világnézeti megítélése a mű korhoz kötöttségét eredményezi, minden kísérlet arra, hogy az alkotó eliminálja a mű alapjául szolgáló disszonanciáját, lényegében ahhoz vezet, hogy az alkotó és műve a sajátos történetetlen történetiség áldozatává esik. Így „ . . . a mű nemcsak hogy nem emelkedik ki távolság nélküli utópia-ként a távolsággal teli empirikus valóságból, hanem magában véve is távolsággal teli: a formák eltorzulnak az időbeliség terhétől . . . ”⁶²

Tehát az alkotó, ha nem vállalja történelme konfliktusainak világlátásából következő végsőig vitelét, a legvégső distanciákig elmenő megítélését, akkor formája alapjául a disszonancia kommersz-korhoz kötött tartalmait teszi meg s így küzdelme az időtlen formáért hiábavaló lesz. A disszonancia feltárás, a végsőig elmenés a formálás legfőbb elve. „ . . . minden műalkotás, amely bármilyen mély, igazi vagy forró hatást köszönhet is bármilyen mindennapi, tartalmi közléssémáknak, érthetatlenné kell váljék, mihamarabb – történelmi létfeltételeik elmúlásával – eltűnnek . . . ”⁶³ A nagy forma alapja a végsőig vitt disszonancia feltárás, és ebben a vonatkozásban érthető meg, hogy a forma az élet értékelése. A végső disszonanciákat formája alapjául vevő mű lesz az, amelyik éppen mint legmélyebben történeti, kései korok befogadása számára is nyitott.

A művek tehát egy nézőpontból megítélt világ látomásai, utópikus lezárásai, melyek némán, de felhívón állnak szemben a műveket befogadók világszemléleti ítéleteivel. A befogadást befolyásolja történeti idejének kommunikációs sémája – egy kor társadalmá mindig kiválasztja az uralkodó szemléletének megfelelő örökségét –, amelyben előzetes ítéletpreferenciákat közvetít a befogadóhoz. Tehát a befogadó arra kényszerül, hogy először áttörje saját megértésében meglevő tudattalan előítéletrendszer korlátait és következőkben végrehajtsa saját forma általi egzisztencia-megértését, az érzékenység felszabadulásaként. A befogadás elmélete lehetőség arra, hogy megfogalmazzuk a műkonstitutív befogadás elveit, kidolgozzuk mint a modern művészetelmélet szerves részét, mert a mű mint tárgyiségforma az ember történelméhez tartozónak mutatkozik és végső soron társadalomtudományi következtetéseket vonjunk le egy korszak befogadás-klimájának minőségéből, megítéljük annak affirmatív és kritikai tendenciáit. Ezzel az esztétikai elmélet arra az útra lépett, hogy impliciten társadalomkritikai organonná váljék, legfőképpen azzal, hogy a pszichologizmustól felszabadul. Ez Lukács fiatalkori esztétikájának intenciója – s Husserlt parafrázálva –, *az esztétika mint szigorú tudomány* áll előtünk.

⁶⁰H. M. 137. o.

⁶¹Vö. H. M. 171–172. o.

⁶²H. M. 172. o.

⁶³H. M. 218. o. Itt Lukács lényegében előlegezi Benjaminsnak a tárgyi tartalom és valóság tartalom fogalom-párját, ezzel összefüggésben lásd Radnóti tanulmányát.

SUMMARY

Béla Bacsó: The Problem of Reception in Lukács's Heidelberg Writings

Lukács's early philosophy of art, the Heidelberg papers provide significant contribution to modern art-perception. The task of this work, that may be interpreted as an art-philosophy of the modern crisis, is considered to express the status of the work of art and reception in this situation. Thus the subject-matter of our analysis, in connection with Lukács's theoretical achievement will be the explication of the concept of objectiveness, the work of art and reception. Lukács's theory is in close connection with the Kantian aesthetics and Husserl's phenomenology.

The intentional character of the form – objectiveness and the receptive object is explicated in this theoretical field. By realizing the work-constitutive character of reception Lukács makes a reply to the modern crisis. The art-conception formulated as a theory of object ideates exactly the connection between the object in being and the receptive necessity. The receptive mind appears as value-constitutive by way of „misunderstanding” having become constitutive. The aesthetic conception formulated in this way attaches importance to understanding existence through the form, thus radically reforming the art-philosophical way of thinking. This is one significant value of Lukács's early writings.

A DIALEKTIKUS ÉS A FORMÁLIS LOGIKÁRÓL

ROZSNYAI ERVIN

Bevezetés, amelyben a szerző
megindokolja szerénytelen vállalkozását, és elnézést kér

A dialektikáról hosszas viták folytak a marxista irodalomban, főleg az ismert lenini gondolatok értelmezése körül. Lenin megállapította, hogy a „dialektika”, a „logika” és az „ismeretelmélet” fogalmának jelölésére nem kell három szó, s hogy a logika nem a gondolkodás külső formáiról, hanem minden anyagi és szellemi dolognak, a világ egész konkrét tartalmának és megismerésének fejlődéstörvényeiről szóló tan.¹

A szovjet filozófia hű maradt ehhez a lényegében Engelstől származó eszméhez. A logika – írja Iljenkov – „módszeres elméleti ábrázolása *mind* a természet, *mind* a társadalom, *mind* a gondolkodás egyetemes fejlődési skémáinak, formáinak és törvényeinek”, „azoknak az általános formáknak és törvényszerűségeknek a tudománya, amelyeknek keretében mind az objektív, mind a szubjektív folyamatok végbemennek”.² Kopnyin rámutat, hogy a dialektikának ez az átfogó jellege, a dialektika, a logika és az ismeretelmélet egybeesése a gondolkodás és a lét tartalmi egybeesésén alapul.³

Azt hiszem, a felsorolt nézetek helyesen fogják fel a dialektika lényegét. Úgy tűnik azonban, hogy a helyes megoldásokat néhol következetlenség, pontatlanság, egyoldalúság gyengíti. „A logika tárgyát *a szubjektív tevékenység objektív törvényei* alkotják” – jelenti ki például Iljenkov,⁴ szem elől tévesztve, hogy meghatározása éppoly jól illik, mondjuk, a pedagógiára is, mint a logikára. Ez persze inkább csak figyelmetlenség, nem mélyreható elméleti zavar. Súlyosabb a hiba, ha magát az alapgondolatot kompromittálja, ahogyan Kopnyin esetében történik. Kopnyin alapgondolata az adott kérdésben az, hogy „a dialektikus materializmus a gondolkodás és a lét törvényeinek azonosságából indul ki”, és éppen azért válik „a tárgy objektív természetének feltárására törekvő gondolati mozgás módszerévé”, mert „feltárja a dolgok és folyamatok mozgástörvényeit”.⁵ Ez kétségtől íg van. De a folytatás már kevésbé meggyőző. „Az ‚ontológiai’ és a ‚logikai’ törvények között az az egyedüli különbség – állítja Kopnyin –, hogy ezek a törvények a természetben és egyelőre még jórészt a társadalomban is spontán módon, a külső szükségszerűség formájában valósulnak meg... a gondolkodó ember viszont képes tudatosan, e törvényekkel összhangban, vagyis szabadon cselekedni.”⁶

¹ Vö. LÖM 29, Bp. 1972, 276., 76. o.

² E. Iljenkov: *A dialektikus logika*. Történeti és elméleti vázlatok. Bp. 1977, 244., 247. o.

³ Vö. P. Kopnyin: *Dialektika, logika, tudomány*. Bp. 1974, 47. o.

⁴ E. Iljenkov, i. m. 228. o.

⁵ P. Kopnyin, i. m., 57., 48. o.

⁶ Uo. 81. o.

Hogy is van ez? A logikai és az ontológiai törvények között valóban nem volna más különbség, mint hogy az előbbieket tudatosak, az utóbbiak ösztönösek? A társadalmi törvények tehát, mihelyt felismert és tudatosan alkalmazott összefüggésekké lesznek, ontológiai törvényekből – amelyek a *lét* és nem a *tudat* kötelékébe tartoznak – haladéktalanul átlényegülnek logikaiakká? A felismert valóság nem tárgyi valóság többé, hanem logikai? Kopnyin joggal jegyzi meg, hogy „valamennyi gondolkodási törvény az objektív világ *visszatükrözött* törvénye”;⁷ márpedig a visszatükrözés egyrészt nem szünteti meg a tükrözöttnek a tudattól független, tárgyi jellegét, másrészt nem ruházza fel az eszmei tükröképet az anyagi törvények működési módjával. A gondolkodás nemcsak azonos a léttel, hanem különbözik is tőle, mint tükröző a tükrözötttől; önálló minőség, az anyag *sajátságos* mozgásformája, amelynek éppúgy megvannak a maga *sajátságos, különös, az egyetemes összefüggéseknél szűkebb érvényű* törvényei, mint a biológiai vagy a fizikai mozgásformának. Ez egyúttal annyit jelent, hogy *a logika, a dialektika és az ismeretelmélet azonos is egymással, meg nem is, hogy nem kell rájuk három szó, de olykor mégiscsak kell.*

A dialektika *csak akkor lehet azonos az ismeretelmélettel, ha nem azonos vele.* Tegyük fel az ellenkezőjét, a dialektika és az ismeretelmélet *abszolút azonosságát*, minden különbség nélkül. Ebben az esetben a dialektika nem öleli fel az objektív valóság – a természet és a társadalom – törvényeit, pusztán a megismerés törvényeire korlátozódik, ezek tehát *abszolút különbözőek* lesznek az objektív valóság törvényeitől. Így azonban a tudatnak semmi köze a léthez: a megismerés lehetetlenné válik, és vele együtt megszűnik a dialektika. Ugyanilyen következménnyel jár a dialektikának a társadalomra való korlátozása is, amelyet mindig azzal indokolnak, hogy tudatos tevékenység nélkül dialektika nincsen. Az effajta korlátozás logikailag ellentmond önmagának; *a dialektika vagy egyetemes, vagy semmi.* Egyetemessége különbözteti meg saját különös formáitól, a megismerésnek az ismeretelméletben tükröződő törvényeitől.

A társadalmi törvények szintén az egyetemes dialektika különös formái. A legátfogóbbak közülük – a társadalmi lét és a társadalmi tudat, az alap és a felépítmény kapcsolatának törvényei – közvetlenül határozzák meg az emberi megismerés folyamatát és történelmi fejlődését. A megismerés ily módon nemcsak az objektív valóság egyetemes dialektikus törvényeit követi, hanem a társadalomnak mint különös anyagmozgásnak az általános törvényeit is. A tudományos ismeretelmélet ennyiben a történelmi materializmussal is egybeesik, nem csupán a materialista dialektikával általában. Törvényei összefonódnak a történelmi materializmus legáltalánosabb törvényeivel, noha az ismeretelmélet nem azonos a történelmi materializmussal, és egyikük sem azonos a dialektikus materializmussal. Ha tehát a marxista elemzés elfogadja az „ismeretelmélet = logika = materialista dialektika” képletet, akkor meg kell keresnie az egyenlőségi jelek mögötti egyenlőtlenségeket, és figyelembe kell vennie a történelmi materializmus ismeretelméleti-logikai funkcióját. Úgy vélem, csak ilyen alapon tisztázható az összefüggés a filozófiai elmélet és a dialektikus módszer, valamint a logika és a tudományos – marxista – filozófia között; csak így érthető meg továbbá, hogy Engels – akit nagy divat pozitivistának, kontárnak vagy éppenséggel tudatlan fajankónak feltüntetni – mennyire Marx eszméivel egyező, mély gondolatnak adott hangot, amikor megjósolta „a filozófia megszűnését”.

⁷Uo. 48. o. (Az én kiemelésem – R. E.)

Az elmélet és a módszer kapcsolatának témája elválaszthatatlan a marxi és a hegeli dialektika viszonyának kérdésétől. Della Volpe iskolája abszolút határvonalat húz Marx és Hegel közé. Valóban: ha a módszer – a dialektika – szerves egységben van az elmélettel, akkor logikusnak látszik az az elképzelés, hogy a materialista és az idealista dialektikát semmilyen szál nem fűzi egymáshoz. Marx azonban az ellentét mellett a folytonosságot is kiemelte Hegel dialektikája és az övé között, sőt, *A tőke* felépítésében „csakazértis” a hegeli *Logika* szerkesztési elveit alkalmazta, tüntetőleg kidomoborítva, hogy nem hajlandó Hegelt „döglött kutyaként” kezelni. És ami még fontosabb: túl ezeken a külsőségeken, igazán nem nehéz észrevenni a marxi dialektika lényegbevágó egyezéseit a hegelivel. Mindez fölveti a kérdést: hogyan értelmezendő a módszer és az elmélet szerves egysége, ha a módszer ellentétes tartalmú elméletekkel párosulhat? Vagy megfordítva: hogyan lehet a módszert átültetni az idealizmusból a materializmusba, ha összenőtt az elmélettel, és nem valami külső hozzá képest?

A felsorolt problémák csak egy jelentéktelen töredékét teszik ki a dialektika lezáratlan kérdéseinek, amelyek – különösen, ha alapvető fontosságúak – szükségképpen új meg új megoldási kísérletekre ösztönöznek. E sorok írója nem annyira elbizakodott, hogy saját kísérletét végső megoldásnak tekintse. Már csak azért sem, mert olyan területre is kénytelen volt bemerészkedni, ahol teljesen járatlan és illetéktelen: a formális logika területére.

A formális logika művelői rendszeresen foglalkoznak a dialektikus és a logikai ellentmondás viszonyával. Megállapítják, hogy a kettő feltételezi, nem pedig kizárja egymást: a dolgok ellentmondásosak, a gondolkodásnak viszont ellentmondásmentesnek kell lennie, különben nem képes a cselekvés célszerű irányítására. A marxista magyarázat többnyire megáll ezen a ponton, holott egyáltalán nem volna érdektelen megvizsgálni azt, ami szintiszta evidenciának tűnik: hogy tudniillik *miért csak az ellentmondásmentes gondolkodás irányíthatja a cselekvést. Az ok feltehetően a tárgyi valóság természetében keresendő. A tárgyi valóság azonban ellentmondásos természetű. Miért kell hát a gondolkodásnak ellentmondásmentesnek lennie? És ha annak kell lennie, akkor mit értsünk a gondolkodás és a lét törvényeinek azonosságán, amely nélkül lehetetlen a megismerés?*

Az ellentmondásmentesség követelménye logikai alaptörvény. Kérdés, hogy mi alapozza meg magukat az alapokat, mire támaszkodnak a formális logika törvényei. „Azt mondják, ha az alap igaznak bizonyul, például empirikusan igaznak, akkor a következtetés vagy kijelentés-kalkulus vaslogikája szavatolja a konklúzió igazságát – írja V. Sz. Bibler. – De hát ebben az esetben, ugyebár, a következtetés mozgását kell fogalmilag megalapozni, és a bizonyíték logikumának valamilyen logikailag megalapozott alapon kell nyugodnia. És így tovább a végtelenségig.” Az elméleti megalapozás a rossz végtelenbe fut, mivel „hirtelen megszakad az adott elmélet kialakulásának valamelyik pontján” – szögezi le a szovjet szerző, és Gödel tételére hivatkozik,⁸ amelynek értelmében – durván szólva – minden konzisztens rendszer tartalmaz magának a rendszernek az eszközeivel be nem bizonyítható igazságot.

A szokásos marxista értelmezés szerint Gödel tétele a megismerési folyamat állandó, végtelen haladásának történelmi tényét fejezi ki, és a polgári véleményekkel ellentétben,

⁸ V. Sz. Bibler: *Mislenyje kak tvorcsesz tvo*. Moszkva 1975, 16., 13. o.

semmiképpen sem tekinthető az agnoszticizmus matematikai bizonyításának. Ez nyilván igaz. De a megismerés végtelen progresszusa nem jelentheti a megalapozás végtelen regresszusát, különben az agnoszticizmus elkerülhetetlen. *Nincs elmélet, amely megalapozhatná önmagát*, és ha történetesen egy másik elméleten alapul, majd ez megint egy másikon, a sor nem mehet a végtelenségig. Valahol meg kell állni, a regresszusnak valahol le kell zárulnia. Le is zárja valami, mégpedig nem egy újabb elmélet, hanem *maga a valóság*.

A logika is a valóságban gyökerezik, törvényei és kategóriái összhangban vannak a tárgyi világ általános összefüggéseivel. Ezt az összhangot ábrázolta Hegel a lét és a logika azonosságának eszméjében, amelynek racionális magját Feuerbach, az eszme bírálója is elfogadja. „Az úgynevezett *logikai* ítélet- és következtetésformák . . . nem *őseredeti* észviszonyok – írja Feuerbach. – *Felteszik* az általánosság, különösség, egység, az egész és a rész, a szükségszerűség, az alap és a következmény metafizikai (értsd: ontológiai – R. E.) fogalmait; csak ezek által a fogalmak által gondoljuk őket; tehát feltételezett, leszármaztatott, nem eredeti gondolatformák. Csak a metafizikai viszonyok logikai viszonyok – csak a metafizika mint a kategóriák tudománya az igaz, *ezoterikus* logika –, ez Hegel mély gondolata.”⁹ A gondolatot Lenin folytatja, rámutatva arra, hogy a tárgyi összefüggések a társadalmi gyakorlat közvetítésével vésődtek logikai kategóriákként a tudatba. A logika tehát tapasztalati eredetű, de a tapasztalatot nem az érzéki adatok passzív befogadásaként kell felfognunk, mint az empirizmus teszi, hanem a valóság aktív átalakításában szerzett, gyakorlatilag ellenőrzött tudásként.

Feuerbach megfordította az azonosság két tagjának hegeli viszonyát: a logika másodlagos, származékos a léthez képest. Ebben minden materialista egyetért. A marxisták abban is egyetértenek, hogy a másodlagosság egyaránt vonatkozik a dialektikus és a formális logikára, tehát mind a kettőnek megvan a tárgyi, *ontológiai* alapja. A két logika összefüggéseinek és választóvonalainak meghatározásához nélkülözhetetlen az ontológiai alapok összehasonlítása. A dialektikus logika ontológiai alapja az *objektív dialektika*, a dolgok *objektív logikája*. Ennyit nem nehéz kisütni (az objektív dialektika és a dialektikus logika konkrét összefüggésének értelmezése már keményebb dió). A formális logikával azonban bonyolultabb a helyzet. Dialektikájuk éppúgy van a dolgoknak is, mint a gondolatoknak, de formális logikájuk nincsen. Az objektív logika sohasem formális, a formális logika pedig *csak* a gondolkodás logikája, sohasem a dolgoké. A dialektikus logika közvetlenül a dolgokra irányul, a formális logika viszont – az ellentmondásmentes gondolkodás tudománya – a gondolatokra. Ontológiai alapjait ennél fogva *nem tárgyában kell keresni, hanem tárgyának, az ellentmondásmentes gondolkodás törvényeinek tárgyi alapjaiban*.

A formális logika ontológiai alapjai mindmáig tisztázatlanok. Ezért a fogyatékosáért nem maga a logika felelős, amely ugyanolyan szaktudomány, mint a matematika vagy a fogpótlástan, hanem a filozófia. Történelmileg a formális logika jórészt az idealista filozófia kereteiben fejlődött, olyan gondolkodók munkája révén, mint Arisztotelész, a skolasztikusok vagy Leibniz. Modern alakját, a matematikai logikát, idealista szemléletű matematikusok és filozófusok dolgozták ki; a „hivatalos” marxisták jó ideig gyanakodva

⁹ L. Feuerbach: A hegeli filozófia bírálatához. (*Válogatott filozófiai művek*. Bp. 1979, 151. o.)

figyelték a fejleményeket, és nem vették észre, hogy a logika tudománya új korszakába lépett.¹⁰

Idealista szemlélettel nem lehet napvilágra hozni a logika ontológiai alapjait, annál kevésbé, mert a formális logikának a matematikáéhoz hasonló elvontsága miatt szinte automatikusan keletkezik az a látszat, mintha a logikában pusztán gondolati konstrukciókkal volna dolgunk; nem beszélve arról, hogy a neopozitivismus, amellyel a matematikai logika nagymértékben összekapcsolódott, az értelmetlenségekhez sorolja az ontológiai kérdéseket. Persze, nem mindenki gondolkodik így. Gödel szerint például az osztályokat és a fogalmakat felfoghatjuk saját definícióinktól és konstrukcióinktól függetlenül létező, reális objektumoknak, amelyeknek létezésében éppúgy hihetünk, mint a fizikai testekében.¹¹ A modern idők nagy matematikusának ez az útmutatása minden bizonnyal jobban elősegíti a helyes megoldást, mint a szubjektív idealista intuicionizmus. De az osztályok és a fogalmak platóni típusú objektivitása aligha elégítheti ki a misztikumtól idegenkedő gondolkodást. Kielégítő megoldás egyedül a marxizmustól várható, már csak azért is, mert a „logika” fogalma homályos marad, amíg fény nem derül a dialektikus és a formális logika viszonyára, a nem-marxista filozófia pedig ezzel a problémával Hegel óta nem foglalkozik.

A logika ontológiai alapját kétségkívül együtt kell felderíteni a matematikáéval, megmagyarázva a két tudomány azonosulási tendenciáját, és megjelölve ennek körülbelüli mértékét. Hol tartunk ma? A marxista szerzők kimutatták, hogy sem a matematika nem vezethető vissza a logikára, sem megfordítva. Mint a témának egy jeles magyar szakértője írja, „egyik tudományt sem lehet egyértelműen a másikban elhelyezni”, mivel „a matematika és a formális logika közötti kapcsolat nem alá- és fölérendeltségi jellegű”, hanem sokrétű kölcsönhatás és összefonódás. Egyrészt kiderült, hogy a modern logika „képes produkálni a matematikai bizonyításokhoz szükséges összes eszközöket . . . Ezzel szemben megdőlt az a tézis, hogy a matematika (vagy akár csak az aritmetika) minden tétele logikai igazság: bizonyos egzisztencia-föltevések nélkül az aritmetika – s még kevésbé a matematika egésze – nem épülhet föl.” „Másképp a hozzávetőleges elkülönítés nincs ellentétben az éles határvonal hiányával, a határ elmósodásával a két tudomány között. Mind a kettőnek „végső forrása az emberi gyakorlat, és ennek közvetítésével az anyagi világ. Csakis ennek alapján magyarázható kielégítően mindkettőjük *alkalmazhatósága anyagi folyamatokra*.”¹²

Miben különbözik tehát a matematika a formális logikától? Abban, hogy „bizonyos egzisztencia-föltevésekre” van szüksége? De hiszen ilyenekre minden tudománynak szüksége van, a logikának is: nélkülük nem volna anyagi folyamatokra alkalmazható. Nézzük a különbségnek egy másfajta megfogalmazását. „A logika a fogalmak és az állítások általános törvényeivel foglalkozó tudomány, a definíciók és a következtetések általános

¹⁰ Fogarasi például úgy vélte, hogy a szimbolikus logikának csak a matematikai gondolkodásra vonatkozóan van jogosultsága, mint olyan vizsgálódásnak, amely a matematika logikai alapjaira irányul. Vö. Fogarasi Béla: *Logika*. Bp. 1953, 85., 6. o.

¹¹ Vö. K. Gödel: *Russel's Mathematical Logic. The Philosophy of Bertrand Russell*. New York 1944, 137. o.

¹² Ruzsa Imre: *A matematika és a filozófia határán*. Bp. 1968, 371–372; Ruzsa Imre: *Frege matematikafilozófiája*. (Utóhang Gottlob Frege: Logika, szemantika, matematika c. könyvéhez. Bp. 1980, 238. o.)

elmélete. A matematika viszont az emberi tevékenység és az anyagi világ különféle területeiről absztrahált speciális struktúrák elmélete. (Minél általánosabb jellegű a forrás, annál közelebb áll a matematikai elmélet a logikához, minél kevésbé általános a forrás, annál több olyan feltevésre támaszkodik az elmélet, amely nem logikai igazság.)¹³ Úgy tűnik, ez a formula magába foglalja a különbség leglényegesebb mozzanatát, azt, hogy a logika tudománya a helyes gondolkodásra irányul, a matematika ellenben „az emberi tevékenység és az anyagi világ különböző területeire” – talán túlzás nélkül mondható, hogy *minden* területre, hiszen nincs a világon semmi, aminek ne volna matematikailag kifejezhető oldala vagy eleme. Igen fontosnak látszik az a gondolat is, hogy a matematikai elmélet a forrás elvontságának növekedésével közeledik a logikához, csökkenésével pedig távolodik tőle. Ez a rugalmas határmegvonás nagy előrelépést jelent a megoldás felé. Persze, az igazi megoldás csak akkor lesz a kezünkben, ha meg tudjuk majd jelölni, hogy *melyek* azok a „speciális struktúrák”, amelyek a matematika tárgyát alkotják, és milyen összefüggésben vannak a formális logikát meghatározó ontológiai struktúrákkal.

Annyi rögtön látható, hogy rendkívül általános struktúrákról van szó. Mint egy szovjet szerző írja, „annak következtében, hogy a matematikát visszavezették az aritmetikára, az utóbbit pedig a halmazok absztrakt elméletére építették, amelynek fogalmai, *általánosságuknál fogva, egyjelentésűek a logikai fogalmakkal*, lehetővé vált a matematika logikai alapjainak kidolgozása”.¹⁴ A halmazelmélet fogalmai tehát általánosságuknál fogva egyjelentésűek a logikai fogalmakkal. Az általánosság – amelynek egyébként különböző fajtái vannak – itt nyilván a formai jelleggel azonos. A logika ugyanolyan elvont, általános és formai tudomány, mint a matematika, ez magyarázza az összefonódásukat. De bizonyos értelemben minden tudomány formális, mert törvényeket, általános összefüggéseket állapít meg, és az általános mindig formai a kevésbé általánoshoz mint tartalomhoz képest (noha egyúttal mindig tartalmi is a kevésbé általánoshoz mint jelenségformához képest). Ha így nézzük a dolgot, akkor a legáltalánosabb egyenlő a legformálisabbal, a dialektikus logika pedig – a valóság legáltalánosabb összefüggéseinek tudománya – a legformálisabb tudomány. Ilyen alapon szemlátomást nem lehet megkülönböztetni sem a matematikát a formális lógikától, sem ezt a dialektikától.

Van hát kérdés elé, és velük bíbelődve, e sorok írójának csupán az a szándéka, hogy felhívja a figyelmet a megoldás szükségességére. Úgy gondolta, hogy az ontológiai alapok megközelítésében a klasszikus kétértékű logikából, pontosabban, a formális logika extenzionális természetéből kell kiindulni. Meglehet ugyan, hogy például a modalitáslogika, amely dialektikus-logikai kategóriákkal dolgozik, túllép az extenzionális kereteken; tény azonban, hogy valamennyi nem-klasszikus, három- vagy többértékű logika klasszikus metanyelvet használ, azaz a kétértékű, alternáló logika előírásai szerint megformulázott kijelentésekből épül fel.

Ezzel a szerző be is fejezi a mentegetőzést, enyhítő körülményként említve azt a meggyőződését, hogy a futballpályán jobb kapura löni, még ha mellémege is a labda, mint keresztben passzolgatni a felezővonal tájékán.

¹³ Ruzsa Imre: *Frege matematikafilozófiája*. Jelzett kiad., 238. o.

¹⁴ M. Kozlova: *Nyelv és filozófia*. Bp. 1976, 36. o.

DIALEKTIKUS LOGIKA ÉS FILOZÓFIA

Első pillantásra szembeötlik, hogy a dialektikus logika filozófiai tudomány: ahhoz ugyanis, hogy egyetemes módszerré, az összes tudományok „alkalmazott logikájává” lehessen, tisztázni kell a fogalmi elsajátítás *általános* törvényeit, azaz *ismeretelméletnek* kell lennie. Tárnya ily módon részben egybeesik a filozófia tárgyával; az utóbbi persze tágabbnak látszik, mert a filozófia *szavakban* korlátozhatja ugyan saját tárgyát – a formális logikára, a nyelvre, a társadalomra vagy akármire –, de a bőréből nem bújhat ki, és világnézeti kötöttségei miatt a legnagyobb erőfeszítéssel sem tartózkodhat a teljes valóságról tett kijelentésektől. Ha a dialektikus logika tárgya a megismerés, a filozófiáé pedig a teljes valóság, a két tudatforma úgy különbözik egymástól, mint rész az egésztől. A különbség azonban eltűnik, mihelyt számításba vesszük, hogy a megismerés törvényei nyilvánvalóan függenek a megismerő tevékenységnek, illetve végső fokon a társadalmi gyakorlatnak a tárgyától és szubjektumától. A tárgy a valóság általában, a szubjektum az önmagát történelmileg megteremtő társadalom. A megismerés tehát *a lét és a társadalom általános törvényeitől függ*, tudatos irányítása pedig ezeknek a törvényeknek az ismeretén és alkalmazásán alapul. A dialektikus logika ennél fogva egyszerre ismeretelmélet, ontológia és társadalomelmélet – azaz maga a *filozófia tudománya*, és megfordítva: *a tudományos filozófia nem más, mint dialektikus logika, vagy egyszerűen dialektika*.

A logika és a filozófia történelmileg újkeletű azonosításához elvben két út vezet: az egyik a XX. század elejének neopozitivismusáé, amely logikai és nyelvelemzésre szűkíti a filozófiát, a másik a dialektikáé, amely filozófiává tágítja a logikát. A dialektikus utat Bacon és Descartes kezdeményezték, amikor a tudás rendszeres bővítésére alkalmas, új típusú logika kidolgozásával kísérleteztek. Az eredmény azon múltott, hogy sikerül-e megtalálni a logika és a valóság objektív kapcsolatát. A XVII. és XVIII. század filozófiája erre nem volt képes. A felvilágosodásnak Hegel éppen azt veti a szemére, hogy szubjektívizmusa állandósította az alany és a tárgy meghasonlottságát, amelyben a logika a tudatba börtönzött üres formaként áll szemben a megközelíthetetlen tárgyi tartalommal. Maga Hegel a tárgyasulás és tárgyatlanulás dialektikájában bukkan rá a megoldásra: sem a tárgy nem pusztán adottság, sem a szubjektum nem pusztán szemlélődő tudat, hanem aktív kölcsönhatás folyik a két ellentétes oldal között, és ennek során az objektív összefüggések szubjektív logikai formákká tudatosulnak, a logikai formák pedig realizálódásukkal bizonyítják tárgyi érvényüket. Hegel a logikai formákat telíti filozófiai szintű tárgyi tartalommal, a neopozitivisták a filozófiát üresítik tárgyi tartalomtól mentes, „semleges” logikai formává.

Az említettekét figyelembe véve, pontosabban rögzíthető a dialektikus logika elméleti és módszer-funkciójának viszonya. A két funkció minőségileg azonos, de mennyiségileg különböző. Az elmélet magába foglalja saját eredményeinek bizonyító apparátusát, a módszernek viszont csak az eredményekre, a további kutatás vezérfonalaként hasznosítható törvényekre és kategóriákra van szüksége; az elmélet test, a módszer logikai csontváz. A módszer a tudományos ismeretszerzés eszköze; az elmélet ennek az eszköznek az eszköze, mivel az a célja, hogy módszerré legyen. Másrészt a módszer szolgálja eszközként az elméletet: mint a szaktudományok irányításában résztvevő „alkalmazott logika”, állan-

dóan friss általánosítási anyagot szállít a filozófiának, egyúttal pedig, mint a filozófia logikája, tevékenyen közreműködik a begyűjtött anyag elméletté való rendszerezésében, szer- ves alkotóeleme lévén annak a tudománynak, amelynek tárgya ő maga. Az elmélet és a módszer fejlődési formája a szakadatlan egymásba-alakulás. Ennek a kölcsönös átcsapás- nak azonban mindenképpen az az *alapvető* célja, hogy a filozófia tudománya, a dialekti- kus logika elmélete *módszerré* legyen, azaz a tudományos tevékenység tudatos szabályo- zójaként kapcsolódjék a valóság elsajátításának *gyakorlati* folyamatába. Ha ezt a Bacon, Descartes és Hegel világnézetében gyökerező gondolatot – a tárgyiasulás és tárgyatlanulás dialektikájának függvényét – a végkövetkeztetésig vezetjük, könnyű belátnunk, hogy a filozófia, amely általánossága miatt nem ismerheti meg önállóan a valóság konkrét terüle- teit, és tételeihez más tudományoktól kölcsönzi az anyagot, a megfelelő történelmi felté- telek kialakulása esetén az egész társadalmi tevékenység legáltalánosabb módszerévé lesz, vagyis a *dialektikával* azonosul, és a hagyományos értelemben *megszűnik*, mert ősidők óta megszokott szemlélődő magatartásával felhagyva, a gyakorlat részeként fog működni.

A filozófia azonosulása a dialektikával korántsem automatikus. Mint ismeretes, törté- nelmileg jobbjára a metafizikus módszer uralkodott és uralkodik ma is; továbbá, rendelte- tésénél fogva minden filozófiai módszer a világegészről alkotott elképzelésekre támasz- kodik, azaz *világnézeti tartalmú*, materialista vagy idealista. Ezért választhatta le Marx a dialektikát a hegeli idealizmusról. De ha a dialektika ellentétes filozófiák módszere lehet, hogyan mondhatjuk azonosnak a filozófiával? Vagy ha annak mondjuk, nem kell-e – Della Volpe és Althusser nyomán – azt állítanunk, hogy a marxi dialektika mint egészen új típusú filozófia teljes szakítás a hegelivel?

A kérdések pontatlanok. Valójában úgy áll a dolog, hogy a dialektika le is választható a filozófiai elméletéről, meg nem is; hogy önálló formaként áll vele szemben, meg nem is. Ennek a kettősségnek az a magyarázata, hogy a dialektika legátfogóbb törvényei és kategóriái egyidejűleg objektívek és szubjektívek: a *tárgyi* valóság összefüggései, amelyek az elsajátítás történelmi folyamatában *logikai* alakzatokként vésődnek a tudatba, és akár logikai létformájuknak tulajdonítunk objektív anyagi eredetet, akár objektív létformájuk- nak logikai-eszmei jelleget, ők maguk nem változnak. A tárgysajátítás történelmi folya- mata azonosságot teremt a logika és a valóság, a tudat és a lét között, az a tény pedig, hogy a két ellentétes területen közös összefüggések érvényesülnek, megalapozza az ilyen összefüggések ellentétes, idealista és materialista értelmezésének lehetőségét, a dialektika mint forma önállóságát az elméleti tartalommal szemben. Ezzel azonban már meg is mondtuk, hol van ennek az önállóságnak a határa: ugyanott, ahol a logika és a valóság azonosságáé. Ha ez a viszonylagos azonosság abszolúttá torzul, ha a logika sajátosságait a spekuláció a valóságra vetíti, a dialektika előbb-utóbb megsemmisül; léte, ahogy a hegeli filozófia bizonyítja, csak ideig-óráig egyeztethető össze az idealizmussal. A következetes dialektika, vagy egyszerűen a dialektika, a történelemre is kiterjedő materialista szem- léletet követel, feltételezi mindeneelőtt az anyagi termelés társadalm meghatározó szere- pének elismerését. Hegel idealizmusa még leválasztható a hegeli dialektikáról, de Marx dialektikájáról már nem választható le a materializmus; itt történik meg az a minőségi változás, amely a módszert teljes egységbe forrasztja az elmélettel, a dialektikát a filozófiával, vagy másképpen szólva, a filozófiát régi ideologikus alakjában megszünteti, amennyiben átalakítja a dialektika tudományává, a gyakorlati elsajátítás egyetemes el- méleti módszerévé.

Szakítás ez Hegellel? Gyökeres szakítás, mivel szigorú értelemben véve a materialista dialektikán kívül más dialektika nincsen; de folytatása is Hegelnek, mert a logika és az ontológia viszonylagos azonossága miatt a hegeli módszer viszonylag önálló formaként leválasztható volt az idealista elméleti tartalomról. A módszer és a rendszer hegeli ellentétét a marxizmusban a dialektika és a materializmus azonossága váltja fel. A marxi dialektika tökéletes félreértése és általában a módszer világnézeti tartalmának – osztálymeghatározottságának – nyílt tagadása tehát azt állítani, hogy ha újabb kutatások bebizonyítanák Marx minden kijelentésének tárgyi helytelenségét, a marxi módszer akkor is fennmaradhatna.¹⁵

2

TÖRTÉNETI ÉS LOGIKAI

Az elmélet, a módszer és a tárgy sajátos viszonya folytán a dialektikus logika különleges helyet foglal el a tudományok között.

A módszer – a dialektikus logika gyakorlata – nem valami külső a gondolkodáshoz képest, vagy ahogy Hegel mondja, nem kívülről járul a gondolati meghatározásokhoz, „hanem bennük lakozónak kell tekinteni”.¹⁶ A gondolkodás önmagát szabályozza általa, egyidejűleg két tárgyra irányítva tevékenységét; a megismerés tárgyára és önmagára. Kettős tevékenységének kettős lesz az eredménye is: a tárgyi ismeretek fejlődése egyfelől, a módszeré másfelől. A szaktudományok esetében a kettő nem ugyanaz, mert a módszer az objektív összefüggéseken kívül felöleli a szubjektív megismerő tevékenység, a kutatás önálló törvényeit, szabályait és eljárásait is. De a dialektikus logikában érvényét veszti a tárgy, a tartalom és a módszer különbsége. Ennek a tudománynak a tárgya maga a módszer, módszere a vizsgált tárgy, kutatási eredményei pedig, az újonnan szerzett elméleti ismeretek, haladéktalanul beolvadnak saját tárgyukba, gyakorlatilag változtatva meg az utóbbit, eltérően például a csillagászati ismeretektől, amelyek semmit sem változtatnak tárgyukon. A dialektikus logika a módszer önvizsgálata, visszahajlása önmagára, elmélete önmagáról mint gyakorlatról; oka és következménye, apja és gyermeke önmagának, az alany és a tárgy azonossága. Ezért mondja Hegel, hogy a logika tárgya, tartalma és módszere nem bocsátható előre, mert csak a logika menetében alakul ki végső eredményként, és ha a logikai formákat Kant módjára a megismerés előtt vagy a megismerésen kívül vizsgáljuk, akkor úgy cselekszünk, mint aki nem akar a vízbe menni addig, amíg meg nem tanult úszni.¹⁷

Az elmélet, a módszer és a tárgy azonossága látszólag csupán a dialektikus logika belső szerkezetét, különböző funkcióinak egymás közötti viszonyát fejezi ki, azaz tulajdonképpen a funkciók „hordozójának” azonosságát önmagával. De nem egészen így van. Ha a dialektikus logika tárgya ő maga mint módszer, akkor a tárgy nem egyszerűen ő maga, nem egy logikai apparátus, hanem a teljes valóság; akkor ennek a tudománynak messze túl kell lépnie a pusztán gondolati tárgyon, mert *csak a világegész tudományaként lehet a*

¹⁵ Vö. Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Bp. 1971, 210–211., 718. o.

¹⁶ G. W. F. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*. Első rész. A logika. 41. §, 1. Függelék. Bp. 1950, 90. o.

¹⁷ Vö. uo.; lásd még G. W. F. Hegel: *A logika tudománya*. Első rész. Bp. 1979, 19. o.

módszer tudományává. Azonossága saját tárgyával annyit jelent, hogy nemcsak önmagával azonos, hanem a rajta kívüli, objektív összefüggésekkel, a dolgok objektív logikájával is. A dialektikus logika a valóság öntudata. Ebben a minőségében viszont *nem lehet azonos önmagával:* az objektív logika ugyanis *történelmileg*, az elsajátítás konkrét folyamatában „tárgyatlanodik” szubjektív logikává, ennek tartalma tehát történelmileg állandóan alakulóban van, különbözik önmagától.

A logika történetiségének – fejlődő, előrehaladó jellegének – *szubjektív forrása* az a tény, hogy a gondolkodás az alany és a tárgy kölcsönhatásába, a tárgyi világ elsajátításának folyamatába ágyazódik, ez pedig nem egyéb, mint a szubjektum önteremtése, *maga a történelem.* A megismerés története elválaszthatatlan a valóságos történelemtől: mindkettő tükröződik a másikban, és a szubjektum fejlettségi fokát mutatja, az egyik elméleti, a másik gyakorlati síkon; *az elmélet és a gyakorlat ugyanannak a történelmi folyamatnak a két oldala.* Kapcsolatukat, amelyet a marxizmus a társadalmi lét és a gazdasági alap meghatározó szerepével indokol, Hegel annak tulajdonítja, hogy a valóságos történelem csupán külső burka, érzéki-tárgyi következménye a mozgás igazi okának és lényegének, a szellemi önfejlődés egymásután megjelenő és egymásból kibomló fenomenológiai alakzatainak.

A logikai oldal történetiségének *objektív forrása* a történeti oldal logikája: az tudniillik, hogy a dolgok fejlődésükben bontakoztatják ki és nyilvánítják lényegüket, érik el „klasszikus formájukat”. Világítsuk meg ezt a hegeli eredetű gondolatot egy marxi példával. A munka egészen egyszerű kategóriának látszik, és a képzelet ősrégi, de mint munka általában, gazdasági szempontból modern kategória. Csak Smith jutott el odáig, hogy a gazdagságot ne a pénzzel azonosítsa, mint a monetárrendszer, ne a kereskedelmi vagy a mezőgazdasági tevékenységre vezesse vissza, mint a merkantilisták, illetve a fiziokraták, hanem a minden meghatározottság nélküli, elvont munkából származtassa. „Úgy tűnhet, mintha ezzel csupán az elvont kifejezést találták volna meg arra a legegyszerűbb és legősibb vonatkozásra, amelyben az emberek – akármilyen társadalmi formában – mint termelők fellépnek.” De az elméleti közömbösség a munka meghatározott fajtáival szemben a valóságos munkafajták fejlett totalitását feltételezi, ahol egyik konkrét munka sem uralkodik már a többiek felett. „A legáltalánosabb elvonatkoztatások rendszerint csak a leggazdagabb konkrét fejlődés esetén jönnek létre”, amikor egy bizonyos dolog sok dolognak vagy éppen mindegyiknek a közös tartalmaként jelenik meg, és nem pusztán különös formában gondolható el. „Másképp, az általában vett munka absztrakciója nemcsak szellemi eredménye a munkák konkrét totalitásának. A meghatározott munkával szembeni közömbösség olyan társadalmi formának felel meg, amelyben az egyének könnyűszerrel térnek át egyik munkáról a másikra, és a munka meghatározott fajtája számukra véletlenszerű, ennél fogva közömbös. A munka itt nemcsak a kategóriában, hanem a valóságban is létrejött az általában vett gazdagság megalkotásának eszközeként”, és nincs többé összenöve egyik vagy másik különös meghatározottságában az egyénnel. Ez az állapot a legmodernebb polgári társadalomban, az Egyesült Államokban a legefjettebb, így az általában vett munka fogalma is itt válik gyakorlatilag igazzá. „Az a legegyszerűbb elvonatkoztatás tehát, amelyet a modern gazdaságtan az élre állít . . . ebben az elvontságban csupán a legmodernebb társadalom kategóriájaként jelenik meg mint gyakorlati igazság.”¹⁸

¹⁸ K. Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. *MEM* 13, Bp. 1965, 169–170. o.

A marxi példa világosan szemlélteti a kategóriák függését a valóságos történelemtől. A függés egyidejűleg követeli meg a módszer történetiségét és a történetiség módszerét: a logikai kategóriák változását és fejlődését egyfelől, másfelől pedig azt, hogy a változás és fejlődés *logikai kategóriaként*, a dolgok vizsgálatának *módszertani alapelveként* működ-jék, azaz ne csak tulajdonsága legyen a módszernek, hanem alkotóeleme is. A történetiség módszertani elve előírja a gondolkodás számára, hogy a dolgokat *folyamatoknak* tekintse, mivel logikai elvonatkoztatás útján megragadható lényegük történelmi termék, és csak saját korábbi alakjaihoz mérve magyarázza meg önmagát, mutatja fel mozgásának irányát és tendenciáit, ahogyan viszont a korábbi alakok csak a kifejlett formához viszonyítva válnak érthetőkké. – Mindezt figyelembe véve, a következő összefüggések állapíthatók meg a logika és a történelem között; 1. *ontológiai* szempontból a tárgyi lényeg – a logikai megismerés tárgyát – a történelem közvetíti; 2. *ismeretelméleti* szempontból a módszer – a tárgy megismerésének logikája – történelmileg, a tárggyal való kölcsönhatás-ban jön létre és fejlődik; 3. *gyakorlati* szempontból az elsajátítás szubjektív-logikai és tárgyi-történelmi oldala egymásban tükröződik; 4. *módszertani* szempontból a történeti-ség a dialektikus logika kategóriája.

A tárgyi lényeg történelmi közvetítése annyit jelent, hogy a történelmileg létrejött objektív rendszerek – ahogy Marx mondja, a „konkrétumok” – nem foghatók fel a hozzájuk vezető folyamat nélkül, amely éppúgy tükröződik az eredményként kialakult rendszer szerkezetében és működésében, ahogy az eredmény is tükröződik a folyamat fejlődési irányában. Az eredmény azonban *nemcsak tükrözi saját feltételét és ellentétét, a folyamatot, hanem különbözik is tőle, mennyiségileg és minőségileg egyaránt*. Mint kifejlett forma, világosan és határozottan jeleníti meg a kifejletlen alakzatokban még csak homályosan és zavarosan érvényesülő tendenciákat, vagyis *ő maga ad kulcsot a törté-nelemhez, és nem megfordítva*. Továbbá, a kifejlett forma *megszakítja a fejlődés foly-tonosságát*: olyan rendszerként lép színre, amelynek elemei részben különböznek az előző alakzatok elemeitől, vagy ha azonosak is velük, más a tartalmuk, mert funkciójukat az adott rendszer *minőségileg új* törvényei határozzák meg, nem a történelmi előzmények. Marx számos példával szemlélteti ezt, többek közt a földtulajdon szerepének módosulá-sával a társadalom változó rendszereiben. Az ókor és a feudalizmus uralkodó termelési ága a mezőgazdaság, olyannyira, hogy még az iparnak és az ipari szervezetnek is földtulajdon-jellege van, s a középkori ipar a falu szervezetét utánozza a városban; a polgári társadalom idején viszont megfordul a helyzet, mivel a mezőgazdaság iparrá válik, és a tőke lesz az a mindenben uralkodó gazdasági hatalom, amely magát a földtulajdon funkcióját is kijelöli és megmagyarázza.¹⁹ Ugyanaz a tárgyi valóság tehát – a földtulajdon – különböző korok-ban különböző jelentéseket vesz fel, és *az új jelentés nem vezethető le a régiből*. A történetiség módszertani parancsa ily módon *két ellentétes követelményt* tartalmaz: előírja, hogy a történelmileg kialakult jelenségek vizsgálatakor legyünk figyelemmel az előzményekre, különben fejlődésük iránya rejtve marad és lényeges tulajdonságaik eltor-zulnak, egyúttal azonban szigorúan elvárja azt is, hogy a történelem mennyiségi és minőségi változásai miatt vonatkoztassunk el az előzményektől, és a jelenre ne a múltban keressük a magyarázatot, hanem az *egyidejűleg* létező dolgok kölcsönhatásaiban, sőt magát a múltat is a jelennek, a korábbi a későbbi, kifejlett formának a fényében vegyük

¹⁹ Vö. uo. 173. o.

szemügyre. A két ellentétes eljárást *történeti* (genetikus) és *szerkezeti* elemzésnek nevezük.

A szerkezeti elemzés a tárgy minőségét meghatározó általános összefüggések felderítésére irányul. Ha a tárgy *szerves rendszer*, amelynek elemei egy *vezető elem* (részrendszer) alárendeltségében *hierarchikusan* szerveződnek, akkor mindenekelőtt a vezető elemet kell felkutatni, hogy megértsük az alárendelt elemeknek az egészben betöltött szerepét és funkcióját. „Általános megvilágítás ez, amelyben az összes egyéb színek megmártóznak – írja Marx... Különös éter, amely megszabja minden benne megjelenő létezés fajsúlyát.”²⁰ A szerves rendszerek hierarchikus felépítésének megfelelően választotta ki Marx az általános szociológiában a termelési viszonyokat, a kapitalizmus politikai gazdaságtanában pedig az árut, mint azt a két kiemelkedő pontot, ahonnan az egész vizsgálati anyag áttekinthetővé, a valóságos konkrétum gondolatilag rekonstruálhatóvá válik.

Az általános szerkezeti összefüggések nem csak a szerves rendszert jellemzik. Morgan például azért találhatta meg az észak-amerikai indiánok berendezkedésében a kulcsot „a legrégebb görög, római és német történelem legfontosabb, addig megoldatlan rejtélyeihez”,²¹ mert ezek a semmilyen szervezeti köteléssel össze nem kapcsolt, egymástól térben és időben egyaránt távoli formációk valamennyien a „nemzetségi rend” logikai osztályába tartoznak, és történelmi fejlettségük szempontjából egymás kortársai. Ahogy a példából is kitűnik, a logikai osztály *szervetlen rendszer*, amelynek elemei az osztály tagjai, szerkezete a tagokat egyesítő legközelebbi nem. A szerkezet minden rendszerben általánosként viszonyul az elemekhez, a legközelebbi nem általánosága azonban más, mint a szerves rendszer vezető eleméé; amiképpen az osztály tagjainak a viszonya is különbözik a szerves rendszer elemeinek viszonyától. Az utóbbiak egy felbonthatatlan egész minőségileg különböző, de belső kötelékekkel összekapcsolt, egymást kölcsönösen meghatározó és támogató, külön-külön önállótlán részei, az osztály tagjai ellenben azonos minőségűek, mindegyikük önálló egészként viszonyul a többiekhez, és csak a lényeges ismertetőjegyekre szorítkozó külsőleges kapcsolatban van velük. A szerves rendszert az elemek vagy alrendszerek egyike rendezi, amely nemcsak minőségileg, hanem uralkodó helyzeténél fogva is különbözik a többitől – például az áruviszony a felépítményi viszonyoktól –, az osztály tagjait ellenben éppenséggel nem egy kiemelkedő tag rendezi, hanem az az adottságuk, hogy valamennyien egyenlők, és lényegüket, általános tartalmukat illetően az egyik olyan, mint a másik. Mindkét esetben egy különös minőség lesz általánossá, de a szerves rendszerben azért lesz azzá, mert maga alá rendeli a többit, az osztályban pedig azért, mert ismétlődik, egynél többször fordul elő. Amazt *szerves vagy intenzív általánosnak*, emezt *szervetlen vagy extenzív általánosnak* nevezhetjük.

A kétféle általános szorosan összefonódik, és a szerkezeti elemzésnek mind a kettőt meg kell világitania. Az a kijelentés például, hogy a felépítményt a gazdasági alap határozza meg, a társadalomra mint *szerves rendszerre* vonatkozik, de csak két feltétellel lehet igaz: ha ismétlődő, közös jegye mind a „felépítmény” nevű, mind pedig a „társadalom” nevű, *szervetlen rendszerként* fennálló logikai osztály valamennyi tagjának, vagyis az összes lehetséges felépítményi elemeknek és az összes lehetséges társadalmaknak. Ahhoz tehát, hogy legalább feltevészerűen megtehessek ezt a kijelentést, minél nagyobb

²⁰ Uo. 172. o.

²¹ F. Engels: A család, a magántulajdon és az állam eredete. *MEM* 21, Bp. 1970, 26. o.

számban kell összevetni a konkrét történelmi társadalmak felépítményi elemeit gazdasági alapjukkal. A szerves rendszer szerkezeti elemzése ily módon a logikai osztály szeretlen rendszerének elemzésére támaszkodik. Ennek az a magyarázata, hogy a megismerés – a konkrét egyedi tárgyakra irányuló gyakorlati elsajátítás függvénye – a közvetlen, jelenség-szerű egyestől halad a lényeg felé, és az egyedi esetek általánosításával, logikai magjuk elvonatkoztatásával kell kiválasztania azt a legáltalánosabb minőségi meghatározottságot, amelyből kiindulva a szerves rendszer, a *konkrétum* gondolatilag rekonstruálható.

A gondolati rekonstrukció logikailag megalapozott kijelentések formájában történik. Ezért kell a *legáltalánosabb* meghatározottságból kiindulnia: mivel ugyanis a részjelenségek az egésznek, a rendszer általános minőségének vannak alárendelve, a róluk tett kijelentések csak akkor lehetnek logikailag megalapozottak, ha végső fokon olyan kijelentésekre támaszkodnak, amelyekben helyesen fejeződik ki az egésznek a lényege. A lényeg több jelenség közös, ismétlődő tartalmaként, a különfélék azonosságaként létezik: általános és elvont hozzájuk képest, következésképpen egyszerűbb is, mentes a véletlen, egyedi ismertetőjegyeiktől. A legmélyebb lényeg – az egésznek az összes részeket meghatározó minősége – a legáltalánosabb, legelvontabb, és ebben a mennyiségi, formális-logikai értelemben a legegyszerűbb (jóllehet a megismerés számára, amelynek bonyolult közvetítéseken keresztül kell hozzá utat törnie, a közvetlen jelenség a legegyszerűbb). Ez az elvont általánosság nélkülözhetetlen a konkrét jelenségek magyarázatához, de önmagában véve éppen egyszerűsége és elvontsága miatt nem adhat rájuk kielégítő magyarázatot. Nem adhat azért, mert a konkrétum, „sok meghatározás összefoglalása” lévén,²² bonyolultabb a lényeg általánosságánál; mert a résznek önálló minősége van, amelyet az egész nem szüntethet meg, csupán módosíthat, mégpedig mindig a rész saját minőségének és kölcsönhatásainak megfelelően; végül, mert magát az egészt is módosítják a környezettel folytatott kölcsönhatásai. A konkrétum gondolati újjáépítéséhez meg kell tenni az utat visszafelé is, az elvont és egyszerű általánostól a sok meghatározottságból összetevődő részjelenségekig, saját különös minőségük szerint vizsgálva őket, de most már abban az „általános megvilágításban”, amely az egészről sugárzik rájuk, annak az általános minőségnek a fényében, amelyről csupán hipotetikus kijelentések tehetők mindaddig, amíg be nem bizonyosodik, hogy a részeket valóban meghatározza, és a gondolati konkrétum egymásba kapcsolódó kijelentéseinek elégséges logikai alapjául szolgál.

Marx ismert leírása szerint a gondolkodásban a konkrétum „mint eredmény jelenik meg, noha ő maga a valóságos kiindulópont, és ezért egyben a szemlélet és az elképzelés kiindulópontja is”.²³ Ebben a leírásban az igazság megragadása – a konkrétum gondolati újjáépítése – a tagadás tagadásának folyamataként tükröződik. Az első mozzanat az elvont egyediség, a második ennek tagadása, az elvont általánosság; külön-külön egyik sem alkalmas az igazság kifejezésére. Az igazság a harmadik mozzanatban van, a *különösben*, amely tagadja és magába foglalja az előző két mozzanatot, egyesítve az általános és ismétlődő törvényszerűségeket a megismételhetetlen egyediséggel. A tagadás tagadásának, a megismerés körmozgásának eredményeképpen kapott gondolati konkrétum a kijelentések *szerves rendszere*, amelynek elemeit – a kijelentéseket – *logikai szerkezet* kapcsolja össze. A logikai szerkezet a valóságos szerkezet leképzése olyan értelemben, hogy ami a tárgyi

²² Vö. K. Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. Jelzett kiad., 167. o.

²³ Uo.

rendszerben meghatározóként viszonyul a meghatározotthoz, az a gondolati rendszerben logikai alapként viszonyul a következményhez. A kétfajta szerkezet kapcsolatát illetően Hegelnek az az elgondolása, hogy „szubsztanciális” azonosság és pusztán formai különbség van közöttük, csak eszmei objektumok esetén igaz. Anyagi tárgyak vonatkozásában éppen fordítva áll a dolog: a logikai szerkezet „szubsztanciálisan” különbözik a valóságostól, formailag viszont azonos vele, mint eszmei modell az eredetivel. Ezzel már azt is megmondtuk, hogy a gondolati konkrétum logikai szerkezetének a tudattól független tárgyi tartalma van, s így nincs köze sem a strukturalizmus időtlen pszichikai vagy egyéb szerkezeteihez, sem Max Weber többé-kevésbé önkényesen megválasztható „ideáltípusaihoz”, amelyeknek módszertani megfelelője a zenében a dodekafónia, a festészetben a kubista absztrakció.

A szerkezeti összefüggések az általánosság és elvontság különböző szintjeit képviselik. De mindig *valaminek* az összefüggései: sohasem lehetnek annyira általánosak és elvontak, hogy „hordozók” nélkül lebegnének a semmiben. A lényegi összefüggések „hordozói” az adott rendszer lényegi elemei vagy részrendszerei. A lényegi elemek és szerkezeti összefüggések határozzák meg a rendszer *minőségét*, azt az „általános megvilágítást”, amelyben „az összes egyéb színek megmártóznak”. A szerkezet és az elemek kölcsönös feltételezettsége miatt a szerkezeti elemzésnek természetszerűen figyelembe kell vennie a vizsgált összefüggések „hordozói” is. Tárgya ennél fogva *maga a rendszer*, pontosabban, a rendszer minőségét meghatározó elemek és összefüggések együttese. A szerkezeti elemzés tehát *rendszer-elemzés*, az objektumnak mint egységes egésznek a vizsgálata. Ez teszi lehetővé és szükségessé a kifejtés logikai megalapozottságát és rendezettségét, a konkrétum gondolati újjáalkotásának rendszer-jellegét. Ha a rendszer-jelleget a modern irracionális szellemében kiiktatnánk a gondolkodásból – ahogy Kierkegaard követelte –, a logikával együtt magát a gondolkodást számolnánk fel.

Hogyan viszonyul a vizsgált rendszer lényegi sajátosságait elvont logikai formában felépítő szerkezeti elemzés a keletkezést és fejlődést reprodukáló történeti elemzéshez?

Mivel az anyag létezési módja a mozgás, minden anyagi rendszernek története van – keletkezik, változik, felbomlik –, a kezdet és a vég között azonban módosulásai ellenére is megőrzi minőségét, azonos marad önmagával. Szerkezete viszonylag állandó, noha az anyagi változások egyetemes folyamatának mozzanata; másrészt minden folyamatnak saját logikája, önálló törvényszerűsége, azaz szerkezete van. Ahogy tehát nincs szerkezet történetiség nélkül, történetiség sincs szerkezet nélkül. A folyamat és a szerkezet, a mozgás és a nyugalom elválaszthatatlansága miatt a történeti és a logikai eljárás mód kölcsönösen feltételezi egymást, sőt bizonyos értelemben egybeesik: a történeti elemzés nem az események jelenszerű leírására, hanem *szerkezeti* összefüggéseik felderítésére irányul, a szerkezet logikai elemzése pedig összemosódik a történeti elemzéssel, valahányszor a *fejlődés* a vizsgált rendszer lényege. De a részleges egybeesés nem szünteti meg a különbségeket a két eljárás alkalmazásában. Nagyjából azt mondhatjuk, hogy szerkezeti-logikai elemzésre, helyesebben, ennek túlsúlyára olyan összefüggések vizsgálatakor van szükség, amelyeknek lényegesen formai tulajdonsága az azonosság, az állandóság, az ismétlődés; a történeti elemzés túlsúlyát viszont azok az összefüggések igénylik, amelyeknek lényegesen formai tulajdonsága a meghatározott irányú huzamos változás, a fejlődés.

Az elemzés két fajtájának viszonya ott a legvilágosabb, ahol a tárgyak azonos. Ha például a tárgy a tőkés társadalom, a történeti elemzés nyomon követi az ilyen típusú

társadalmak létrejötteinek, megszilárdulásának, elterjedésének és módosulásainak konkrét eseményeit, hogy azután logikai elemzéssé összegeződve, szerkezeti törvényeket állapítson meg a vizsgált folyamatról; a szerkezeti elemzés ezzel szemben elvonatkoztat a konkrét egyedi eseményektől, amelyek az általános minőség szempontjából véletlenek, és csak a formáció lényeges ismertetőjegyeit rögzíti, de éppen ezért ábrázolnia kell tárgyának szükségszerű történelmi szerkezetváltozásait, mozgásirányát és helyét a társadalmak történetében. A kétfajta elemzés tárgya *ugyanaz és mégsem ugyanaz*: a logikai eljárás a rendszer általános szerkezeti és funkcionális jellemzőit kutatja, a történeti a rendszer létrejötteinek és működésének fenomenológiáját; az egyik a külső jelenségformáktól elvonatkoztatott tiszta tartalmat, a másik azoknak az egyedi eseményeknek az egymásutánját, amelyekben a tartalom kibontakozik és megnyilvánul. A logikai eljárás a történelmi jelenségformákból következtet a szükségszerű összefüggésekre, a történeti eljárás pedig a logikait adja eredményként, és hozzá igazodik. A logikai tárgyalásmód tehát – mint Engels írja – valójában nem más, mint a történeti, de a történelmi forma és a zavaró véletlenszerűségek nélkül; tükörképe a „történelmi lefolyásnak”, de „elvont és következetes formában; helyesbített tükörkép, de olyan törvények szerint helyesbített, amelyeket maga a valóságos történelmi lefolyás tár fel, mivel minden mozzanat azon a fejlődési ponton vehető szemügyre, ahol elérte teljes érettségét, klasszikus alakját”.²⁴

A logikai eljárás az érett, klasszikus alakot reprodukálja, a meghatározó jellegű általános, egyszerű és elvont sajátosságoktól emelkedve a konkrétabbakhoz és bonyolultabbakhoz. Vajon megegyezik-e a történeti eljárással, amelynek a tárgy keletkezését és fejlődését kell követnie? Megfelel-e a logikai sorrend a történetinek, vagy ahogy Marx teszi fel a kérdést, van-e az egyszerűbb kategóriáknak „a konkrétabb kategóriákat megelőző független történelmi vagy természeti létezésük”? Attól függ – feleli Marx. A pénz például időben megelőzte a tőkét, a bankokat, a bérmunkát, vagyis a történelem ebben az esetben éppúgy az egyszerűbbtől halad a bonyolultabb felé, mint a gondolkodás. Máskor viszont történelmileg a konkrétabb előzi meg az egyszerűbbet. A birtoklás például „a szubjektum legegyszerűbb jogi vonatkozása”, de nem létezhet a nála sokkal konkrétabb úr–szolga viszonyok előtt. Lehetséges továbbá, hogy az egyszerűbb kategória – a munka, az áru, a pénz – a valóságban korábbi ugyan a konkrétabbnál, de „teljes intenzív és extenzív fejlettségében” csak egy bonyolult társadalmi formáció alkotóelemeként jelenik meg; és előfordulhat az ellenkezője is, amikor a konkrétabb kategória egy kevésbé érett társadalomban ölt kifejlett alakot (a perui inka társadalmat például, amely nem ismerte a pénzt, magas szintű munkamegosztás jellemezte). „Képtelen és hibás dolog volna tehát a gazdasági kategóriákat abban a sorrendben felsorakoztatni, amelyben történelmileg meghatározóak voltak;” helyes sorrendjüket az dönti el, hogy milyen összefüggés van közöttük az érett, klasszikus formában, a „modern polgári társadalomban”, és ez a logikai sorrend pontosan a fordítottja a történelmi fejlődés sorrendjének, a kategóriák történelmileg elfoglalt helyének a különböző társadalmi formák egymásutánjában.²⁵

A „logikai” és a „történeti” fogalmát az előbbiekben háromféle – egy objektív- és két szubjektív-ismeretelméleti – jelentéssel használtuk. Az első a dolgok saját logikája és története; a második a szerkezet logikai és az eseménysor történeti vizsgálata; a harmadik

²⁴ F. Engels: Karl Marx: „A politikai gazdaságtan bírálatához.” *MEM* 13, jelzett kiad., 466. o.

²⁵ Vö. K. Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. Jelzett kiad. 167–169., 172–173. o.

a vizsgálati eredmények kifejtése logikai rekonstrukció és történeti leírás formájában. Mivel a vizsgálat és a kifejtés szubjektív tevékenységét egyfelől a dolgok objektív logikája és objektív történetisége, másfelől a megismerés törvényei határozzák meg, a logikai rekonstrukció és a történeti leírás viszonyát ezeknek a meghatározóknak az egymáshoz való viszonyára kell visszavezetni. Az objektív történeti mozgás – a leírás tárgya – nagyjából az egyszerűbb alakzatoktól halad a bonyolultabbak felé, és ennyiben meg-egyezik a gondolkodás menetével, a vizsgált rendszer lényeges vonásainak logikai újjá-alkotásával. Láttuk azonban, hogy az egyezés korántsem abszolút. Nem az, mert a meg- ismerés különbözik a valóságos dolgoktól, a konkrétum szellemi újjáalkotása a konkrétum keletkezési folyamatától, azonkívül maga a keletkezési folyamat is különbözik saját eredményétől. Emiatt létesül ellentmondásos kapcsolat a „logikai” és a „történeti” között. A „logikai” részint egybeesik a „történetivel”: szubjektív értelemben azért, mert a dolgok logikai rekonstrukciója történelmileg fejlődik, objektív értelemben pedig azért, mert a folyamatoknak szerkezetük, a szerkezeteknek történetük van, és a kettő egymás- ban tükröződik. Másrészt ellentétet látunk a „logikai” és a „történeti” között, mivel a történelem folyamatosságát minőségi változások szakítják meg, és az új minőség magya- rázatához szükséges ugyan az előzmények ismerete, de nem elegendő. *A történeti elemzés annyiban lényeges a kifejezett rendszerre nézve, amennyiben az előzmények megszabják és megvilágítják a rendszer minőségét, lényegtelen viszont annyiban, amennyiben a rendszer önálló, független minőségként haladja meg saját történelmi előzményeit.* Összegezésként tehát azt mondhatjuk, hogy a „logikai” és a „történeti” a dialektikus logika két kate- góriája: *létkategóriák, és egyben a dialektikus módszer alapvető eljárásának, a rendszer- elemzésnek egymást kiegészítő és kizáró, de sok átmenettel összekapcsolt módjai.*

3

A FORMÁLIS LOGIKÁRÓL

Az anyagi világ dolgai belső és külső kölcsönhatásaikban nyilvánítják meg tulajdon- ságaikat, minőségüket, tartalmukat. Tartalmi kapcsolataik egyúttal formaiak is: a dolgok azonosak és különböznek egymástól, aszerint, hogy minőségileg egyneműek-e vagy sem, hogy vannak-e közös tulajdonságaik vagy nincsenek. A közös tulajdonságokkal rendelkező dolgok együttesét *osztálynak* nevezzük, magukat a dolgokat az osztály *elemeinek*. Az osztály a lét *objektív* kategóriájaként testesíti meg az elemek különféleségének azonos tartalmát, a bennük megjelenő szervesen általánosságot. Ennek az általános tartalomnak meghatározott *terjedelme* van, azoknak a dolgoknak a *mennyiségétől* függően, amelyek rendelkeznek az adott tulajdonsággal, elemei az adott osztálynak. Az osztály a közös tartalom *terjedelme*, az osztályok közötti kapcsolatok pedig *terjedelmi* – extenzionális – összefüggések. A *terjedelmi* összefüggéseknek megfelelően az osztályok lehetnek azonosak (ha minden elemük közös), részben azonosak (ha van közös elemük, de nem mindegyik az) és idegenek (ha egyetlen elemük sem közös).

A gondolkodás fogalmakban és fogalmakból felépített kijelentésekben reprodukálja a valóságot. A fogalom dolgokat, tulajdonságokat vagy viszonyokat tükröz invariáns jellem- zőik alapján; *terjedelme* – érvényességi köre – megegyezik a tükrözött objektumok

osztályával, más fogalmakhoz való viszonyait pedig, csakúgy, mint a fogalmakkal végezhető logikai műveleteket, az objektív terjedelmi összefüggések határozzák meg. Ezek szabályozzák a fogalmak közötti kapcsolatot a kijelentésekben is. A kijelentés tényeket rögzít, vagyis azt fejezi ki, hogy bizonyos dolgok bizonyos tulajdonságokkal rendelkeznek, vagy bizonyos viszonyban vannak egymással. A tulajdonság vagy viszony fogalmi mása a kijelentésben állítmánnyá lesz, „hordozójának” fogalma alannyá. Az egyszerű, elemi kijelentés állítmányt tartalmaz a hozzá csatlakozó egy vagy több alannyal; igazságértéke – igazsága vagy hamissága – attól függ, hogy a valóságnak megfelelően soroljuk-e be az alanyt a megadott tulajdonsággal rendelkező vagy a megadott viszonyban levő objektumok osztályába, az állítmány terjedelmébe. Az összetett kijelentések igazságértékét szintén terjedelmi összefüggések döntenek el. Ilyen kijelentéseket az elemiek összekapcsolásával képezhetünk, úgy tekintve az utóbbiakat, mint az „igaz” vagy a „hamis” osztály képviselőit, és alkalmazva rájuk a fogalmakkal végezhető logikai műveleteket, amelyek a gondolkodás tárgyai közötti valóságos terjedelmi viszonyokról mintázódnak. Az összetett kijelentés igazságértéke egyedül a benne összekapcsolt elemi kijelentések igazságértékétől és a kapcsolat módjától függ, tekintet nélkül e kijelentések tartalmára. Végül, a kijelentésekből következtetés útján más kijelentések vezethetők le. A következtetés – amelynek elméleti kidolgozását Poreckij, a modern szimbolikus logika egyik megteremtője, a logika legfőbb, sőt talán egyetlen feladatának mondta – szintén az osztályok viszonyán, azaz *terjedelmi viszonyokon* alapul.

Ez a fogyatékos és hevenyészett áttekintés csupán azt kívánta illusztrálni, hogy az objektív viszonyoknak milyen típusa igazítja magához a fogalmakkal és kijelentésekkel operáló formális logika törvényeit és eljárásait. A „formális” jelző éppen arra utal, hogy az alapul szolgáló terjedelmi viszonyok többé-kevésbé függetlenek a tartalomtól. De sohasem teljesen azok: mindig *valaminek* a viszonyai, és alá vannak rendelve a tartalmi kapcsolatoknak. Ezért a formális logika, bár elvonatkoztat a fogalmak és kijelentések tartalmától, nem vonatkoztathat el tőle teljesen. Vegyük például a viszonyok – relációk – kijelentésbeli rögzítését. Viszonynak nevezzük a dolgok olyan jellemzőjét, amely csak egymáshoz képest illeti meg őket (nagyobb–kisebb, jobb–bal stb.). Tegyük fel, hogy kéttagú viszonyról van szó, vagyis a relációs kijelentésben két logikai alany kapcsolódik a viszonyt kifejező állítmányhoz. Azt állítjuk, hogy a és b között R viszony áll fenn: aRb . Ennek a viszonnak ellentétes logikai tulajdonságai lehetnek, aszerint, hogy mi a *tartalma*. Ha R annyit jelent, mint „testvérenek lenni”, ha tehát a testvére b -nek, akkor logikai tulajdonságát illetően a viszony szimmetrikus, mivel b ugyanúgy viszonyul a -hoz, ahogyan a viszonyul b -hez. Ha ellenben R annyit jelent, mint „apjának lenni”, ha tehát a apja b -nek, akkor szimmetria nincsen, a viszonya b -hez nem egyenlő b -nek a -hoz való viszonyával. Az egyenlőség vagy egyenlőtlenség a tartalmon múlik. A formális logika szempontjából azonban mégsem a tartalom a lényeges, hanem a viszony logikai természete: szimmetriája vagy aszimmetriája, egyenlősége vagy egyenlőtlensége; a tartalom csak annyiban jön számításba, amennyiben ennek a *terjedelmi* kapcsolatnak a megállapításához szükséges. A relációs kijelentések, jóllehet szerkezetileg eltérnek a tulajdonságok rögzítő kijelentésektől, semmit sem változtatnak a formális logika extenzionális jellegén, és éppúgy terjedelmi törvényeket követnek, mint bármely más kijelentés.

Extenzionális jellege miatt a formális logika matematikai tudomány, ahogyan megfordítva, a matematika logikai tudomány. Legáltalánosabb meghatározását tekintve, a

matematika – a halmazok tudománya – azoknak a viszonyoknak az elmélete, amelyek elemek és osztályok, valamint osztályok és osztályok között állnak fenn; ugyanez a meghatározás érvényes a logikára is.²⁶ Mindkét tudomány alapfogalma a „halmaz” vagy „osztály”, az „elem” és a „hozzátartozás”, mind a kettőre alkalmazhatjuk a matematika descartes-i megjelölését, „a rend és a mérték tudománya” kifejezést, hozzátéve, hogy formai rendről, a terjedelmi összefüggések törvényeiről beszélünk. Ezek az ontológiai összefüggések alapozzák meg mind a matematikát, mind a formális logikát többé-kevésbé egymás tükörképeiként, megokolva, hogy látszólag tiszta gondolatisága ellenére miért vonatkoztatható az egyik is, a másik is a tárgyi valóságra. A két tudománynak objektív és sok tekintetben azonos tartalma van. Különbségük abban gyökerezik, hogy a formális logika a *szubjektív gondolkodási formák* terjedelmi összefüggéseivel foglalkozik, a matematika pedig minden megszorítás nélkül a terjedelmi összefüggésekkel általában; a logika tehát a gondolkodás törvényeinek tükrében veszi szemügyre azt, amit a matematika közvetlenül vizsgál.

Tartalmi meghatározottságuk ellenére, a formális logika terjedelmi viszonyai éppoly közömbösek a tartalommal szemben, mint a számviszonyok. Ahogy $3 + 2$ mindig 5 lesz, akárminek a mennyiségét jelölje is a „ 3 ” és a „ 2 ”, éppúgy az az összetett kijelentés, hogy „vagy p , vagy *nem- p* ”, mindig igaz lesz, akármi legyen is p . Ismételten hangsúlyozni kell, hogy a logikában *terjedelmi és nem tartalmi viszonyokról van szó*. Legyen például p a következő állítás: „a fény részecske- és hullámtermészetű” – vagyis „egyszerre részecske és nem részecske”, illetve „hullám és nem hullám”. Súlyos hiba volna a „vagy p , vagy *nem- p* ” kijelentést a fény vonatkozásában úgy értelmezni, hogy „a fény vagy részecske, vagy nem részecske”, majd levonni ebből azt a következtetést, hogy a formális logika meghamisítja a dolgok természetét. A formális logika ugyanis semmilyen *tartalmi* állítást nem tesz és nem is tehet sem a fényről, sem semmiről, csupán arra kötelezi a gondolkodást, hogy ha valamit állít valamiről, akkor nem tagadhatja ugyanerről a dologról ugyanebben az időben és vonatkozásban ugyanezt; ha tehát igaz az a kijelentés, hogy „a fénynek két ellentétes tulajdonsága van”, akkor hamis az, hogy „nincsenek ellentétes tulajdonságai”. Logikai szempontból a fény egyidejűleg tartozik a „részecske-természetű dolgok” és a „hullámtermészetű dolgok” osztályába; ennek a két osztálynak a metszetét alkotja, a metszet pedig terjedelmi összefüggés, több tulajdonság vagy viszony összekapcsolása (konjunkciója), tekintet nélkül arra, hogy *mi* kapcsolódik össze. A formális logika tehát korántsem azt írja elő, hogy a dolgokat nem illethetik meg tartalmilag ellentmondásos állítványok – a tartalomról nincs joga nyilatkozni –, hanem azt, hogy nem szabad valamit egyidejűleg besorolni és nem besorolni a tulajdonságok vagy viszonyok adott osztályába, mert minden állítványoknak – tulajdonságnak vagy viszonyoknak – *egyszerre csak egy terjedelme van*.

Ebből az objektív körülményből adódóan, a formális logika alapkövetelménye az *ellentmondásmentesség*. Ha viszont a dialektikát nézzük, éppen az ellenkezőjét látjuk. A dialektika tartalmi összefüggéseket kutat, a dolgoknak mozgásukban és kölcsönhatásaikban megmutatkozó törvényszerűségeit akarja felfedni, a mozgás magva pedig – következésképpen a dialektikáé is – az *ellentmondás*. A formális logika kizárja, a dialektika feltételezi az ellentmondást. Csakhogy az egyik a *terjedelem* vonatkozásában

²⁶ Vö. Georg Klaus: *Bevezetés a formális logikába*. Bp. 1963, 159. o.

zárja ki azt, amit a másik a *tartalom* vonatkozásában feltételez. A formális logika kimondja, hogy egy állítványnak egyszerre több terjedelmet tulajdonítani annyi, mint meghamisítani a valóságot; a dialektikus logika kimondja, hogy egy dologtól gondolatilag megtagadni a rá jellemző ellentétes tulajdonságokat megintcsak annyi, mint meghamisítani a valóságot. Másképpen szólva, az *ellentmondásmentesség logikai törvénye és az ellentmondás dialektikus törvénye ugyanazt követeli*: hogy gondolkodásunkban szigorúan a valósághoz ragaszkodjunk, mindennek azt tulajdonítva, ami megilleti. Ha az állítványt csak egy terjedelem illeti meg, ne tulajdonítsunk neki kettőt, mert ellentmondásba kerülünk a logikával; ha valamely dolgot ellentmondó tulajdonságok illetnek meg, ne tulajdonítsunk neki ellentmondásmentességet, mert ellentmondásba kerülünk a valósággal. A formális logika a *gondolatok* egymáshoz való viszonyát szabályozza, a dialektikus logika a *gondolatok és a valóság* viszonyát; amaz formai, emez tartalmi feltétele az igazságnak, amelyet egyik sem ragadhat meg a másik nélkül, tekintettel arra, hogy az objektív terjedelmi és tartalmi összefüggések kölcsönösen feltételezik egymást.

Mivel a terjedelmi összefüggések ugyanolyan egyetemeseek, mint a tartalmiak, a formális logika törvényei és szabályai egyetemesen átfogják az egész gondolkodást, a valóságnak bármelyik területére irányuljon is: a logikai ellentmondásmentesség mindenütt követelmény, ahol a tudat igényt tart a tevékenység eredményes vezetésére. Ilyen értelemben a formális és a dialektikus logika egymás mellérendeltjei, egyiküknek a hatásköre sem szűkebb a másikénál. Minőségileg azonban a hatáskörök elválnak egymástól, és ezt éppúgy figyelembe kell venni, mint a két logikának a jelzett értelemben vett mennyiségi egyenértékűségét, egyetemességét. Hibás például az a nézet, amely arra hivatkozva, hogy a mikrovilágban nincsenek szabatosan elkülöníthető egyedi objektumok, a makrovilágra kívánja korlátozni az ellentmondásmentesség követelményét és általában a formális logikát; az utóbbinak a szempontjából ugyanis nem az a lényeges, hogy egy adott objektumnak *milyen* tulajdonságai vannak, hanem az, hogy *vannak* bizonyos tulajdonságai – akár olyanok, mint az „elmosódottság”, az „egyértelműen meg nem határozható minőség”. Hasonlóképpen téves volna úgy érvelni, hogy az „igaz” és a „hamis” fogalmával operáló kétértékű logika érvényességét korlátozza az igazság viszonylagossága, az igaz és a hamis közötti határ feltételes jellege; a formális logika ugyanis pontosan azt írja elő, hogy mindent annak mondjunk, ami, a viszonylagos igazságot tehát ne mondjuk abszolútnak. A gondolkodás ellentmondásmentessége a valóságos terjedelmi viszonyok objektív követelménye, amely független a megismerés menetétől, a tudat viszonylagos igazságokon át történő szubjektív előrehaladásától.

A két logika hatáskörének összetévesztése súlyos zavart okoz. A zavar rendszerint abból támad, hogy a formális logikát elméletileg és a gyakorlatban úgy kezelik, mintha tartalmi funkciót töltene be; mintha az ellentmondásmentesség nem a helyes gondolkodás formai követelménye volna, hanem maguknak a dolgoknak a tartalmi sajátossága. *A formális logikának ezt a jogtalan kiterjesztését nevezzük Hegel nyomán metafizikának.* A metafizikává ferdült formális logika a köznapi gondolkodás megszokott módszere – nem túl szerencsés módszer ugyan, de mindaddig, amíg a jelenségek felszínén, a közvetlenség szintjén mozgunk, nem jár különösebb bajjal. Baj csak akkor lesz belőle, ha a gondolkodás a törvények mélyebb szintjeire ereszkedik, ahol a dialektikus ellentmondás az úr. A tartalmi szerepre vállalkozó formális logika itt már tanácstalanná válik, és vélt kizárólagossága azt a látszatot kelti, hogy a dolgok lényege racionális eszközökkel megismerhetetlen,

az igazság fogalmi megközelítésére nincs mód. Nem meglepő, hogy a polgárság felívelő korszakának dialektikus kezdeményezései gyakran kapcsolódtak misztikus előzményekhez – Schelling dialektikája például Jacob Böhme ködös zsenialitásához –, amiképpen az is természetes, hogy a polgári hanyatlás korában a kiélezett ellentmondások és a megfejtésükre alkalmatlan formális logika összeütközése kiábrándult irracionálisba torkollik. Ide lyukad ki többek közt minden olyan próbálkozás, amely eredendő naivsággal vagy az antimarxizmus talaján kiművelt fölényes tudatlansággal a formális logikában keresi az igazság ismérveit, ügyet sem vetve arra a makacs tényre, hogy az igazság nem a gondolatok formai viszonya egymáshoz, hanem tartalmi viszonyuk a valósághoz. Formalista álláspontról az ideológusnak, ha következetes, tagadnia kell az igazság létezését – hasonlóan az egyszeri emberhez, aki meg akarta fejni a bikát, majd felépülése után leszűrte kudarcából azt a tanulságot, hogy tej nem létezik.

A formális és a dialektikus logika tartalmát és kapcsolatát az objektív feltételek két nagy csoportja határozza meg. Az első csoportot az *ontológiai*, a másodikat a *társadalmi* feltételek alkotják. Az előbbiek két alcsoportra oszlanak: *tartalmi* és *terjedelmi* feltételekre. A tartalmiak az anyag általános minőségi tulajdonságait és viszonyait foglalják magukba, és a dialektikus logikában tükröződnek; a terjedelmiek az anyag bizonyos objektív formai viszonyait foglalják magukba, és a formális logikában tükröződnek. Milyen formai viszonyokról van szó? Nem az anyagi dolgok belső szerkezeti formájáról, amely maga is tartalom, hanem a minőséggel szemben többé-kevésbé közömbös összefüggésekről, elsősorban és lényegileg az egyes, a különös és az általános közötti viszonyokról. Mindezek az ontológiai meghatározók azonban nem közvetlenül alakítják a logikát, hanem a társadalmi feltételeken, a valóság *anyagi és eszmei elsajátításának* tényezőin keresztül. Az anyagi elsajátítás tényezői a társadalmi *munkafolyamatot* és a termelés *anyagi viszonyait* ölelik fel, az eszmei tényezők a *tudat* élő és tárgyiasult alakjait (az utóbbiakhoz tartoznak az „objektív szellemen” kívül – amely a tudomány és a művészet alkotásait, valamint a társadalmi tudat politikai, erkölcsi, vallási és egyéb tartalmait foglalja magába – az intézményesült és nem-intézményesült eszmei *viszonyok* is). A munkafolyamatnak alkalmazkodnia kell az ontológiai feltételek mindkét alcsoportjához, célszerű irányítása tehát megköveteli az objektív tartalmi és formai, minőségi és terjedelmi összefüggéseknek legalább az elemi tapasztalat szintjén való, közvetlenül a gyakorlatba szövődő ismeretét. Maga a megismerési folyamat, a dolgok tudati elsajátítása a tárgyi valósággal létesített gyakorlati kapcsolatok mérvétől és jellegétől függ. Általános menetét megszabja a munkaeszközök fejlődésbeli fokozatossága, amely lépésről lépésre szembesíti az embereket a dolgok tulajdonságaival: ezért halad a megismerés az egyszerűtől a bonyolult, az érzéki közvetlenségtől az egyre mélyülő lényegi szintek felé. Minthogy pedig a munka meghatározott tulajdonviszonyok keretében folyik, az ismeretek társadalmi és történelmi megalapozottságú világnézeti előfeltevésekbe ágyazódnak.

A megismerés útja, amely a nemtudástól a tudáshoz vezet, az *ismeretelmélet* tárgya. Milyen kapcsolatban van a filozófiának ez az ága a formális logikával?

Az ismeretelmélet a megismerés teljes folyamatát vizsgálja, beleértve az érzékelést is, a formális logika ellenben csak a fogalmi szinttel foglalkozik; az első az igazság megragadásának összes feltételeit kutatja, a második csupán a helyes gondolkodás formai feltételeit. Vajon a két tudomány tárgyának mennyiségi különbségéből jogos-e arra következtetni, hogy a formális logika az ismeretelmélet része? Igen is; nem is. Az ismeretelméletnek

mindenekelőtt azt kell tisztáznia, hogy egyáltalán van-e igazság, ha pedig van, mi az és hogyan ismerhető meg; magyarul, tisztáznia kell a tudat viszonyát a léthez, a tárgyi valósághoz. Az ismeretelmélet tehát *világnézeti, felépítmény jellegű* tudomány, amelynek elsőrendű meghatározói a tulajdonviszonyokhoz fűződő érdekek. A formális logika más természetű. Törvényei, szabályai és eljárásai nem a tulajdonviszonyokon keresztül, hanem a *munkafolyamat* közvetítésével tükrözik saját ontológiai alapjukat, mivel a gondolkodásnak a gyakorlati tevékenységhez szükséges formai helyességét szabályozzák, és a gondolatok tartalmával szemben közömbösek. A tartalmi közömbösség tekintetében a formális logika részint a matematikára hasonlít, amellyel tárgya révén van rokonságban, részint a nyelvre, amelynek „érzéki burkában” megjelenik: Hármuk közül egyik sem a felépítmény eleme: a formális logika, a matematika és a nyelv éppúgy kiszolgál különböző és ellentétes osztályokat, mint a termelőerők. Másrészt azonban mindegyiküknek megvan a maga sajátos filozófiai problematikája. Ami a formális logikáéit illeti, elég néhány fontosabb kérdésre utalni. Megegyeznek-e valamiképpen a logikai formák a valósággal? Ha tisztán gondolati képződmények, hogyan vonatkoztathatók a tárgyi világra? Honnan származik „interszjektív” érvényességük? Van-e köztük a megismerés érzéki szintjéhez? Szolgálhatnak-e az igazság ismervéül? A formális logika nem nélkülözheti a választ ezekre a kérdésekre, de ő maga nem válaszolhat rájuk; illetve ha válaszol, átalakul ismeretelméletté. Gyökerei az ismeretelméletbe nyúlnak és hozzá tartoznak.

Az ismeretelmélet, ha tudományos, a tényeknek megfelelően ábrázolja az igazság megragadásának feltételeit, a megismerés törvényszerű útját az érzéki közvetlenségtől a fogalomig. Nem különbözik tehát a dialektikus logikától, amelyre éppen az a feladat hárul, hogy a valóság gondolati elsajátításának elmélete és módszere legyen. A megismerés törvényei azonban túlmutatnak az eszmei tevékenységen: ontológiai és társadalmi meghatározottságúak, a tudat és a lét viszonyának, valamint a tudat és a tárgy közötti, történelmileg fejlődő gyakorlati közvetítésnek a függvényei. A formális logika maga is ilyen meghatározottságú, következésképpen alá van vetve a dialektikus törvényeknek, és dialektikus elemzést igényel. Filozófiai problematikáját ezért csak a dialektikus logika oldhatja meg, amely alkalmatlan volna a megismerő tevékenység tudatos irányítására, ha nem tartalmazná „hivatából” az általános ontológiai és társadalmi összefüggésekre vonatkozó ismereteket. A fogalmakkal való bánás matematikai jellegű törvényeit a formális logika tárgyalja, a fogalmak fejlődését és tartalmi változásait, a logikai formák genetikai kapcsolatait a dialektikus logika. Engels így ír erről egy ismert töredékében: „A dialektikus logika a régi, pusztán formális logikával ellentétben nem éri be azzal, hogy – mint amaz – a gondolkodás mozgásának formáit, azaz a különböző ítélet- és következtetésformákat felsorolja és egymás mellé állítsa. Ellenkezőleg, ezeket a formákat egymásból vezeti le, egymás alá rendeli, és nem egyszerűen egymás mellé rendezi, a magasabb formákat az alacsonyabbakból fejleszti ki.” Engels ezután összefoglalja az ítéletek hegeli osztályozását, majd rámutat arra, hogy az ítéletek fejlődése az egyeditől a különösön át az általánoshoz – az átmeneteknek az a sora, amelyet Hegel a gondolkodás önfejlődésének ábrázolt – megegyezik az ismereteknek a társadalmi gyakorlaton alapuló *történelmi* fejlődésével.²⁷ A történetiség elve ily módon a formális logika szerkezeti rendező elvének bizonyul.

²⁷ Vö. F. Engels: A természet dialektikája. *MEM* 20, Bp. 1974, 497–499. o.

A formális logika dialektikus szerkezetét olykor összetévesztik magával a dialektikus logikával. Az effajta értelmezésnek nincs joga sem Engelsre, sem Hegelre hivatkozni. Az idézett töredékben Engels a formális logika dialektikus belső kapcsolatairól beszél, de eszébe sem jut azt állítani, hogy a dialektikus logika egyetlen feladata ezeknek a kapcsolatoknak a taglalása volna. Ami pedig Hegelt illeti, ismeretes, hogyan építette fel logikáját, amelyen ő a dialektikus logikát értette. A hegeli logika három része a lét, a lényeg és a fogalom tana: az első rész a minőség, a mennyiség és a mérték kategóriáit tárgyalja, a második a lényeg, a jelenség és a valóság kategóriáit (egyebek között az okságot és a kölcsönhatást); csak a harmadik rész foglalkozik a hagyományos logikai formákkal, azután rátér a szervesetlen anyag (a mechanikai és a kémiai mozgásforma), az élet és végül a társadalom filozófiai kérdéseire. Hegel az objektív létkategóriák és fontos társadalmi jelenségek rendszerező elemzéséből bontja ki a dialektikus logikát, ebbe a keretbe ágyazza a három részre tagolt kilenc fejezet *egyikeként* a formális logika dialektikus szerkezetének kifejtését. És ez tökéletesen érthető: ha ugyanis a dialektikus logika egyszerűen a formális logika átfogalmazása vagy szerkezeti átvilágítása volna, ha nem terjedne ki a valóság általános összefüggéseire, akkor nem lehetne több, mint szerény illetékességű segédtudomány, a formális logika önelemzésének alárendelt eszköze.

Az alárendelt szerepkör azonban még feltevésnek is képtelenség. Gondoljunk csak el egy pillanatra, hogy a dialektikus logika kimerül a formális logika „dialektizálásában”, a fogalom, az ítélet és a következtetés dialektikus elméletének megalkotásában. Mi a rendeltetése az ilyen elméletnek? Nyilván az, hogy megmagyarázza az „igaz” és a „hamis” fogalmát – a két alapfogalmat, amelyet a formális logika „adottnak” vesz és előfeltételez –, valamint a logikai formák kapcsolatát a valósággal és egymással, tehát választ adjon a formális logika *filozófiai* problematikájára, amely természetesen csak egy *általános világnézet* keretében tárgyalható. A formális logika dialektikus kifejtése nem más, mint a dialektikus világnézetnek, a dialektika általános elméletének alkalmazása egy különös területre, a gondolkodási formákéra. Alkalmazása során az elmélet módszerként, a gondolkodás vezérfonalaként működik. De mi egyebet neveznénk logikának, ha nem azt a tudományt, amely a gondolkodást saját felismert törvényei szerint célszerűen vezeti? A dialektikus *módszert* szörszálhasogatás volna megkülönböztetni a dialektikus *logikától*, hacsak nem abban az értelemben, hogy a módszer a logikai elmélet gyakorlata; bármely másfajta megkülönböztetés elvitatná a logikától a gondolkodás célszerű irányításának funkcióját, és általában az elmélettől azt a képességet, hogy a tevékenység vezérfonalává legyen. Ha viszont elismerjük, hogy a logikai elmélet módszer is, akkor a dialektikus logikát mint a gondolkodás egyetemes, *minden* tárgyra érvényes módszerét nem korlátozhatjuk *egyetlen* tárgynak, a formális logikának a kifejtésére – már csak azért sem, mert világnézeti összefüggéseivel ez a kifejtés maga is messze túlmutat a formális logikán.

Hegel nagyon tanulságos megállapításokat tesz a logikai formákról és műveletekről. Úgy véli, hogy a fogalom objektív természetű, „nem mi alkotjuk”; az ítéletben nem az Én tulajdonít állítmányt egy alanynak, hanem „*valamennyi dolog ítélet*”, amennyiben „általánosság és egyediség különbözik bennük, de egyúttal azonos”; továbbá, „minden dolog *következtetés*, általános, amely a különösség által az egyediséggel van összekapcsolva”.²⁸

²⁸ Vö. G. W. F. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*. Első rész. A logika. 163. §, 2. Függelék; 167. §. Jelzett kiad., 254., 259.; G. W. F. Hegel: *A logika tudománya*. Második rész. Jelzett kiad., 272. o.

Hegel, bár misztifikálja a logikai formákat, Kanttal ellentétben mindig objektív képződményeknek tekinti őket, és objektivitásuk összefüggésbe hozza dialektikus szerkezetükkel. Felfogása szerint a fogalom, az ítélet és a következtetés egyaránt az általánosság és az egyediség közvetített ellentéteinek egysége, ezek a meghatározottságok pedig az emberi tudattól független tárgyiaságot jellemzik. Maga az „általános” nem tévesztendő össze a „közössel”, az azonos tulajdonságok összegével – figyelmeztet Hegel, példaképpen arra a rousseau-i tételre hivatkozva, hogy az állami törvényeknek az általános akaratból (*volonté générale*) kell fakadniok, de nem kell feltétlenül kifejezniök *mindenkinek* az akaratát (*volonté de tous*). „Az általános a maga igaz és átfogó jelentésében egyébként is olyan gondolat, amelyről azt kell mondani, hogy évezredekbe telt, amíg az emberek tudatába lépett.”²⁹

A formális logika objektivitása, ellentmondásos belső egysége és összefüggése a történelmi fejlődéssel – nagyjából így vázolhatjuk a hagyományos logikai formák és műveletek hegeli elemzésének eredményeit. Ezeket az eredményeket és a hozzájuk vezető dialektikus módszert Hegel élesen elhatárolta a formális logika matematizálására irányuló törekvésektől. Az volt a meggyőző ötlete, hogy az általános, a különös és az egyedi viszonyát matematikai módon jelölni lehetetlen, mert vonatkozásaik lényegileg különböznek a mennyiségiéktől: az utóbbiak „külsőlegesen egymással szemben”, és „meghatározásuk szilárd”, az általános viszont azonosul a fogalomban saját ellentétével, a különössel és az egyedivel. Dialektikus felépítése révén a fogalom „élő mozgás”, „nem olyan holt, mint a számok és a vonalak”; minden meghatározottsága „közvetlenül belső a másokban is, ami számok és vonalak esetében ellentmondás volna”. A fogalom matematikai tárgyalására főként az általános, a különös és az egyedi állítólagos matematikai viszonya csábított – mondja Hegel –, mivel a különös tágabb az egyedinel, az általános a különösnél. „De teljesen félreismerik a természetét . . . ha az általánosnak *tágabb körét* úgy veszik, mintha *több*, azaz nagyobb *kvantum* volna a különösnél és az egyedinel.” Lehetősége ugyan a mennyiségnek, ám „éppúgy a *minőségnek* is”, hiszen minőségileg különböző meghatározásokat egyesít. A fogalom az összes meghatározások totalitása; „teljesen helytelen tehát az ilyen belső totalitás megfogalmazására szám- és térvizonyokat alkalmazni, amelyekben minden meghatározás szétesik . . . Hiábavaló dolog, ha a fogalmat téridomokkal és algebrai jelekkel akarják a *külső szemlélet* és egy *fogalom nélkül, mechanikus tárgyalásmód*, egy *kalkulus* céljából megrögzíteni.” Ugyanilyen határozottan ítéli el Hegel a matematikai eljárásoknak a következtetésre való alkalmazását is, amellyel annak idején Leibniz kísérletezett.³⁰

Noha a formális logika fejlődése alaposan rácafoltt ezekre a hegeli nézetekre, a „racionális mag” mégsem hiányzik belőlük. *Ami a formális logikában matematizálható, az szaktudomány, nem filozófia, ami ellenben filozófia benne, az nem matematizálható, mert a dialektikus logikába tartozik, amelyet tartalmi jellegénél fogva nem lehet formalizálni.* Hegel a formális logika *filozófiáját* adja elő, mégpedig a dialektikus logika – az ismeretelmélet – ontológiai vonatkozásokkal átszőtt részeként, és ezt a tárgykört teljes joggal vonja ki a matematika illetékessége alól.

²⁹ G. W. F. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*. Első rész. A logika. 163. § 1. Függelék. Jelzett kiad., 253., 254. o.

³⁰ Vö. G. W. F. Hegel: *A logika tudománya*. Második rész. Jelzett kiad., 224–225., 287. o.

De hová is kell sorolnunk tulajdonképpen a formális logika filozófiai problematikáját: magához a logikához vagy a filozófiához? Az „igaz” és a „hamis” értelmezése, a logikai formák és a valóság viszonya kétségtől filozófiai kérdés. Másrészt ahhoz sem fér kétség, hogy egy tudomány alapfogalmainak és alaptörvényeinek, belső összefüggéseinek és alkalmazhatósági határainak tisztázása nem olyasvalami, ami kívül esnék ennek a tudománynak a területén. A logikai ellentmondás kategóriáját például nyilvánvalóan a formális logikának kell kifejtenie. Ehhez azonban szükség van a logikai és a dialektikus ellentmondás szabatos szétválasztására, különben a metafizika elkerülhetetlen; és a szétválasztás már filozófiai feladat. Általánosságban azt mondhatjuk, hogy a formális logika *magába foglalja* saját filozófiai problémakörét, és nem-világnézeti, nem a felépítményhez tartozó szaktudomány létére *keresztelkedik* a filozófia világnézeti tudományával, ami másképpen szólva annyit jelent, hogy a filozófia *részben* magába foglalja a formális logikát. Tegyük hozzá: a két tudomány keresztelkedése nem úgy értendő, hogy a formális logikának van egy szaktudományos és egy filozófiai része, mert a filozófiai problémakör a logika minden részletében jelen van.

A formális és a dialektikus logika viszonyát ezek után a következőkben foglalhatjuk össze.

A logika a gondolkodás törvényeinek tudománya, a valóság fogalmi elsajátításának elmélete és módszere. A fogalmi elsajátítás a gyakorlat alárendeltségében működik. A gyakorlat kettős követelményt támaszt vele szemben: tartalmilag az igazság, formailag a helyesség, az ellentmondásmentesség követelményét. A felszínen úgy látszik, mintha a forma helyzete előnyösebb volna a tartaloménál, mert ellentmondásmentesség lehetséges tartalmi igazság nélkül, de a fordítottja nem lehetséges. Ennek a megállapításnak az első fele azonban nem egészen helytálló, jobban mondva, minél átfogóbb gondolatrendszerekről van szó, annál kevésbé az. A filozófia története a kezdetektől mind a mai napig azt bizonyítja, hogy ha egy gondolatrendszer valamilyen lényeges pontban ellentmond a valóságnak, akkor előbb-utóbb feltétlenül logikai ellentmondásba keveredik önmagával, és belső egységének hiánya újabb filozófiák indítékává lesz, míhelyt a hiányra a történelmi és társadalmi körülmények fényt derítenek. Nagyobb történelmi távlatból nézve, a tartalmi igazság és a formai helyesség kölcsönösen feltételezi egymást, jöllehet rövidebb távon és részleges, rendszerezetlen kijelentések esetén a kölcsönösség nem áll fenn. Ugyanezt mondhatjuk a tartalmi igazság és a formai helyesség tudományairól, a dialektikus és a formális logikáról is. Formális logika nélkül nincs értelmes gondolkodás, tehát dialektikus logika sincsen; dialektikus logika nélkül pedig a gondolkodás előbb-utóbb értelmetlenné válik, és ezt a veszélyt annál nehezebb elhárítania, minél általánosabb szintézisre törekszik. Mindkét logika *egyformán* szükséges az értelmes gondolkodáshoz, bár a dialektikus logika szükségletét történelmileg összehasonlíthatatlanul nehezebb felismerni.³¹

A dialektikus és a formális logika tehát egyaránt módszerként vezeti a gondolkodást, bármire irányuljon is ez. Ilyen értelemben neveztük a két logikát *egyetemesnek és azonos terjedelműnek, mennyiségileg egyenértékűnek*. Terjedelmi azonosságuk azt jelenti, hogy

³¹ Mivel formális logika nélkül nincs értelmes gondolkodás, szinte humorosnak látszik, ha e tudomány értékének megerősítése vagy cáfolata végett arról vitáznak, hogy ad-e a formális logika új ismereteket.

az egész gondolkodásra érvényesek, mivel tárgyi meghatározóik, a valóság tartalmi és formai-extenzionális összefüggései, egyenlőképpen kötelezik a gondolkodást működésének valamennyi területén, és a tartalmi oldal éppoly kevésbé lehet „nagyobb” vagy „kisebb” a formainál, mint egy papírlap egyik oldala a másiknál. Mindkét logika *ugyanazt* irányítja, innen a mennyiségi egyenértékűségük. De *más-más módon* irányítják ugyanazt, más a feladatuk, és ez már mélyreható különbségeket idéz elő közöttük. A formai helyesség tudatos érvényesítéséhez elég a logikai formáknak és műveleteknek, a fogalmi gondolkodás belső törvényeinek ismerete, a tartalmi igazságra törekvő megismerés tudatos vezetéséhez ellenben a lét és a tudat minőségileg hiánytalan, filozófiai szintű elmélete szükséges. Logikai ellentmondások nélkül ezt a szükségletet csak a dialektika elégítheti ki, amely tudományos alakjában nem egyéb, mint az *anyag egyetemes szerkezeti és mozgástörvényeinek, továbbá az alapvető mozgásformák – elsősorban a társadalom és a gondolkodás – általános törvényeinek elmélete*, következésképpen az igazság megragadásának egyetemes módszere. A dialektika *elméletének* tárgya és tartalma tehát mennyiségileg is, minőségileg is eltér a formális logikáétól, habár a két logika *irányító tevékenységének* tárgya ugyanaz; módszerként mind a kettő a gondolkodást teszi tárgyává, de elméletként az egyik a világegészt, a másik csupán a logikai formákat. E tekintetben megszűnik már közöttük a mellérendeltség, és a formális logika alárendelődik a dialektikus – tartalmi – logikának, ahogy a filozófia történetében mindvégig alárendelődött az értelmezését meghatározó világnézeti előfeltevéseknek.

HOGYAN TÜKRÖZI A NYELV A SZEMÉLYISÉG SAJÁTOSÁGAIT?

KAPITÁNY ÁGNES – KAPITÁNY GÁBOR

„A konkrét azért konkrét, mert sok meghatározás összefoglalása, tehát a sokféleségnek egysége. A gondolkodásban ezért mint az összefoglalás folyamata, mint eredmény jelenik meg, nem pedig mint kiindulópont, noha ő maga a valóságos kiindulópont és ezért egyben a szemlélet és az elképzelés kiindulópontja is.”

(Marx)¹

Az utóbbi években mindinkább a társadalmi figyelem előterébe kerültek a személyiség kérdései, a tervszerű társadalomformálás céljaihoz mind sürgetőbb feladattá vált a társadalom és egyén közti összefüggések feltárása.

E kérdés tisztázásához kíván hozzájárulni a *Tudat szerkezete* címmel készülő könyvünk, melyben az emberi személyiség történelmi kifejlődésével, a történelmi-társadalmi mozgások és az egyes ember személyisége közti összefüggéssel, az egyes társadalmi korszakok általános tudatlakító hatásával foglalkozunk. Ismertetünk egy általunk kidolgozott módszert a személyiség egyedi sajátosságainak feltárására, amely módszer, mint e cikk címében is jeleztük, a személyiség és a nyelv-szerkesztés, nyelvhasználat összefüggésén alapszik.

Ebben a cikkben nem vállalkozhatunk a módszer akárcsak vázlatos leírására sem, csupán azt a logikát szeretnénk kimutatni, amely szerint a vizsgált összefüggésekben az oksági láncolat felépül. Itt tehát csak az általunk követett módszert jelezzük, – ezért is választottuk egyébként mottóul a fenti marxi idézetet.

*

Másutt² írtunk már arról, hogy a nyelv és az esztétikum miképpen határozza meg egymást az emberi megismerő tevékenységben; hogy bontakozik, fejlődik az esztétikai megismerés eredményeképpen a fogalmi nyelv, s hogy válik azután újra meg újra mind újabb esztétikai megismerés tárgyává.

Ugyanez a kölcsönhatás megy végbe persze a nyelv és a tudományos-fogalmi megismerés között is: a tudományos megismerés fogalmak keletkezéséhez vezet, azok pedig új eszközei lesznek a tudományos-fogalmi gondolkodásnak.

A nyelv változásai tehát közvetlenül a megismerés változásait tükrözik.

Az is ismeretes, hogy a nyelv szinkron állapotában viszont szociológiai-pszichológiai változók hatása tükröződik; gondolunk itt a már sokak által kimutatott megannyi szocio-

¹MEM 13, Kossuth, Budapest 1965, 167. o.

²Magyar Filozófiai Szemle, 1978/1; Kultúra és Közösség, 1979/1.

és pszicholingvisztikai összefüggésre: a szociológiai rétegek és csoportok nyelvhasználati sajátosságaira (pl. a korlátozott kód problémája, a szókincs réteg-jellemzői, s egyéb rétegtől függő kommunikációs sajátosságok), ill. arra a tényre, hogy az egyén nyelvhasználata is (és minden egyéné) egyedi sajátosságokat mutat, s ezek a sajátosságok az egyén szociológiai, szociálpszichológiai körülményeiből lényegében levezethetők.

Ha azonban a diakron és szinkron változók, s egyben a *langue* és *parole*, nyelv és nyelvhasználat összefüggésének lényegét kutatjuk, mindkét irányban mélyebbre kell el-érnünk, s a történeti változókat a magukat a rétegeket is kialakító történelemmel, az egyedi sajátosságokat a „személyiség” felépülésével szembesítenünk, s aztán meghatározunk e két összetevő (történelem és személyiség) összefüggését. (Hiszen minden emberi jelenség konkrét egyének és az egész társadalom számára való: minden törvényszerűség két oldalán az emberi nem és történelme általánosságát, ill. az egyes ember konkrét *hic et nunc*-ját találjuk, s így minden emberi jelenség megértésénél végtére is ezek összefüggésére kell fényt deríteni.)

MIT NEVEZÜNK SZEMÉLYISÉGNEK?

Először is meg kell határozni a „személyiség” fogalmát. Minden konkrét ember = személyiség (individuum), ha az individualitás határai és tartalma a történelem folyamán meglehetősen sokat változtak is. Minden ember személyiség, azaz mindenki rendelkezik olyan sajátosságokkal, amelyek nemcsak a fiziológiailag egyedi összetételről, a szervezet egységéről tanúskodnak, hanem egyúttal sajátos képességeket is jelentenek, amelyek potenciálisan biztosítják az egyén sajátos, különös részvételét a termelésben, a társadalomban, a kultúra létrehozásának folyamatában. (Azaz, az emberi nem önmegvalósulásának egyedi, így-soha-nem ismétlődő variációja minden egyes ember.) Sajátos személyiségem sajátos társadalmi szerep betöltését teszi lehetővé, s épp ennek a többitől való különbözősége – s valamiben többlete – tesz személyiséggé; a magam különösségét csak különös társadalmi gyakorlatom által tudom érzékelni, meghatározni. Ezen sajátosságok egyes összetevői ugyan fiziológiai természetűek, de az embernek fizikuma is a társadalmi gyakorlatától kapja funkcionálisát, minőségeit. (Mint Marx írja a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* ismert szavaiban: „Az öt érzék *kiképeződése* az egész eddigi világtörténelemnek munkája,” „... a társadalmi ember *érzékei* más érzékek, mint a nem-társadalmi; csak az emberi lény tárgyilag kibontakozott gazdagsága által képeződik ki és részben csak ezzel jön létre a szubjektív *emberi* érzékiség gazdagsága, a zenei fül, a forma szépsége iránt fogékony szem, egyszóval emberi élvezetekre képes *érzékek*, olyan érzékek, amelyek *emberi* lényegi erőkként igazolódnak”. S ez nemcsak az érzékelés területére, hanem az ember egészére érvényes, ahogy Ágh Attila kommentárjában olvashatjuk: „Az egyes ember érzékei – illetve bármilyen szerv, funkció – tehát maguk sem természeti állandóként funkcionálnak a társadalomban, az emberi struktúra, pszichikum maga is történeti... megvan a maga történelme, s minden történelmi szakaszban az emberi világ kialakításának és elsajátításának mértékében bontakozik ki sajátos minőségében.”³

³ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Kossuth, Budapest 1962, 73. o.; Ágh Attila: *A materialista történetfelfogás születése*. Kossuth, Budapest 1974, 88–89. o.

Az így értelmezett személyiség a *termelő* és *társadalmi* egyén sajátos irányulási rendszere, a társadalomból felépített, s a társadalmat felépítő ember társadalomhoz való viszonyainak összessége, ill. e viszonyok működése az egyénben, s mert az, mert az egyén különösségeit a termelés, a társadalom alakítja, így a személyiség le is vezethető a termelés és a társadalom történelmi törvényeiből. Hiszen, ha megvizsgáljuk, hogy mi is valakiben a *személyes*, a többtől elütő, akkor lényegi különbségként a *társadalomhoz való viszony különbségeit* találjuk. Mert „... az emberi lényeg nem valami az egyes egyénben benne lakozó elvontság. Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége.” „Az emberek termelik képzeiteiket, eszméiket stb., de a tényleges, ténykedő emberek, ahogyan őket *termelőerők* és az *azoknak megfelelő érintkezés* egy meghatározott fejlettsége – fel, egészen a legtágabb érintkezési alakulatokig – feltételezi.” (Kiem. – K. Á.–K. G.)⁴

Az egyén minden lényeges tulajdonsága, sajátossága, ereje, így éppen úgy a termelésből, a társadalomból, a történelemből épül fel, mint ahogy másfelől a termelés, társadalom és történelem sem egyéb, mint az egyének létének és viszonyainak szintézise.⁵ (Természetesen a személyiség éppígytlétét megszabják alapjukban nem-társadalmi tényezők, az ember biológiai, természeti meghatározói is. De, véleményünk szerint az ezen tényezők szerepéről nyerhető eredmények is csak akkor lesznek igazán gyümölcsözőek, ha a társadalmi determinánsokat feltártuk, s ezek működési törvényeihez tudjuk hozzáépíteni mindazt, amit az ember által állandóan módosított természet állandóan más oldalról látott törvényeinek működéséről megállapítunk.)

A SZEMÉLYISÉG KIALAKULÁSÁNAK FOLYAMATA

De hogyan épül föl az egyén a termelésből, a társadalomból, az egyének egymáshoz való viszonyaiból? Először is az ebben meghatározó *termelést* kell igen tágan értelmeznünk; semmiképpen sem szűkíthetjük le a munkavégzésre.⁶ Maga a munka az ember személyiségének, ill. képességeinek csak egy részét határozza meg – ti. egyrészt az egyes munkafajták igényei szerinti jártasságokat, készségeket, a foglalkozási „ártalmakat” stb., másrészt a munkafeladat-felvetette problémákon keresztül alakítva az ember gondolkodását, absztrakciós készségét, új fogalmait stb. De, minthogy az ember élete nemcsak

⁴ Marx és Engels: *A német ideológia*. Magyar Helikon, Budapest 1974, 9., 29. o. (Lásd még MEM 3.)

⁵ „Egyfelől tehát az egyén szubsztanciális lényege a társadalmi meghatározottság, ez pedig történelmi változását, fejlődését jelenti; másfelől – s ez ugyanaz – társadalmiságának konkrét-különös formáját a többi egyénhez való viszonyaiban, a konkrét történelmi közösségekben kell keresni.” Tőkei Ferenc: *A társadalmi formák elméletéhez* Kossuth, Bp. 1968, 35. o.

⁶ Tőkei Ferenc többek közt ebben a vonatkozásban bírálja Sztálin vulgarizáló értelmezését: „A termelési eszközök és az emberek (bárha termelési tapasztalataikkal és ügyességükkel) a sztálini felfogásban egymással nem a mindig társadalmi termelés, hanem csak az elvont munkafolyamat vonatkozásába kerülnek... Sztálinnál az 'emberek' kifejezés mögött sem a társadalmilag meghatározott ember rejlik, hanem éppen a munkaerő (ebbe beletartozik a tapasztalat és ügyesség is), azaz lényegében 'a munka mint olyan, a maga egyszerű meghatározásában'. Pedig Marx... (nagy jelentőséget tulajdonított annak), hogy a termelés ne legyen összecserélhető a munkafolyamattal. Marxnál az ember révén az összes emberi viszonylatok befolyásolják a termelést.” „Így soha nem a munka anyagi meghatározásából, hanem a társadalmi formából kell kiindulni.” Tőkei, i. m. 16–17., 57. o.

munkából áll, hanem a „viszonyok” széles gazdagságát öleli fel, az ember személyiségének egészét a munkából nem vezethetjük le, csak az ösztársadalmi termelésből, mert az ösztársadalmi termelés (melynek fogalma lényegében tehát azonos a társadalommal, csak más nézőpontból)⁷ viszont az ember minden tevékenységét magába foglalja, s minden ezáltal kialakított képességét, minden sajátosságát is meghatározza: az ember képességeit, önmagát is (társadalmilag) termeli. A termelés, a társadalom az emberi élet minden mozzanatát közvetve vagy közvetlenül magában foglalja; olyan ember van, aki nem végez munkát, de olyan, aki a termelésben, ill. a társadalomban nem vesz részt legalább valamilyen formában, olyan nincsen. (A kínai császár, mint a nemzeti ösztartozás szimbolikus képviselője, ill. az adógazdaság, a tartalékképzés kinevezett legfőbb őre; a munkanélküli mint a munkaerő piaci értékét befolyásoló mennyiségi tényező, mint tartalék-munkaerő, ill. mint politikailag felhasználható tömeg; Robison Crusoe mint naturálgazdálkodást végző kistermelő, ill. mint a korai polgári társadalom civilizációs felépítményét képviselő gyarmatosító stb.) „Az ember a szó legszorosabb értelmében ’zoón politikón’, nemcsak társas állat, hanem olyan állat, amely csak a társadalomban tud egyedülállóvá válni. Az egyedülálló egyes ember társadalmon kívüli termelése . . . éppoly képtelenség, mint a nyelv kifejlődése együtt élő és egymással beszélő egyének nélkül.”^{8,9}

Mindezzel azonban csak akkor érünk valamit, ha meg tudjuk határozni azt is, hogy *miképpen* alakítja a termelés az emberi személyiséget, az egyén képességeit. Hogyan függ össze a társadalmi viszonyok termelése az egyed termelésével?

Természetesen már „kezdetben” is van egyediség, hiszen van az az állatvilágban is, s az egyediség tudata is nyilván megvan az emberrévalás kezdetén éppúgy, mint később. De a *személyiségről*, s ezzel együtt a személyiség-tudat csíráinak jelentkezéséről csak attól fogva beszélhetünk, hogy az ember termelő, azaz társadalmi lényé változott: hisz az egyének sajátos egyedi képességei, mint emberi képességek, a termelésben játszott szerepek kialakulásával válnak külön. („Az ember csak a történelmi folyamat által válik elkülönültté. Eredetileg mint *nembeli lény, törzsi lény, csordaállat* jelenik meg . . . Ennek az elkülönülésnek fő eszköze maga a csere”,¹⁰ ill. az emögött álló munkamegosztás.) A nagydarab, erős lény egyedisége már az állatvilágban is érvényre jut, de ez nem egy

⁷ „A termelési mód konkrét totalitás, amelynek tartalma a termelőerők fejlődése, formája pedig a termelési és társadalmi viszonyok.” Tókei, i. m. 69. o.

⁸ MEM 46/I, Kossuth, Budapest 1972, 12. o.

⁹ Érdekes és gyakran idézett határeset egyébként az emberi társadalomba be nem kapcsolódott egyedek, pl. a farkasgyerekek kérdése. Ezekben, a társadalmon kívül felnövekedvén, nem alakulnak ki az emberi nemre jellemző tulajdonságok, nem sorolhatók az emberi nem tagjai közé, személyiségük mindenestre nincsen, csupán az állathoz hasonló egyediségük, emberi képesség nem valósul meg bennük. A társadalommal érintkezésbe kerülvén, azonban a társadalom emberi jelleget tulajdoníthat nekik, pl. egy dekadens kultúra tagadása jegyében a „természeti tisztaság” megjelenéseként értékelheti őket (pl. a felvilágosodás korában vagy a közelmúlt nyugati filmművészetében) s így, „kívülről” képességgel, emberi-társadalmi funkcióval ruhazza fel őket, s innen is látszik, hogy az emberi képesség nem az ember fiziológiailag meghatározott adottsága, hanem a társadalom által létrehozott lehetőség, melynek a fiziológiai egyediség csak anyaga. Hieronban így nem a gőzgép, csak a gőzzel hajtott játékok kiötlésének képessége volt meg, a gőzgép feltalálásának képességét a társadalom majd csak Wattban hozta létre, bár semmiképpen sem vitatható, hogy ha Hieron fiziológiai személye a XVIII. sz.-ban született volna, ő is lehetett volna a gőzgép feltalálója.

¹⁰ MEM 46/I, 375. o.

személy sajátos képessége; *képességé* csak attól válik, mikor a legnagyobb erőt igénylő feladatok kötöröt, fővadászt vagy éppen termékenységaranciát követelnek, vagyis olyan szerepeket, amelyek már maguk is az emberi tevékenység termékei, s az egyes ember ennél fogva vagy képes, vagy nem képes betöltésükre, annak függvényében, hogy el-sajátította-e azt, amit az emberi nem, mint egész, kialakított magában. Az állatvilágban ilyen nincs: szerepmegosztást ott is találunk, de ezen szerepek betöltésére, lévén faj-specifikus szerepek, többé vagy kevésbé a faj bármely egyede képes. Az embernél viszont az ember által létrehozott szükségletek jelölik ki a szerepeket, s a fiziológiai adottság alapján (pl. erős ember) más-más képesség, s ezzel másféle ember alakul mindhárom fenti esetben.

De ez még mindig csak a képességek megjelenésének „pillanata”, az emberi személyiség *lehetőségének* létrejötte. A személyiség, legalábbis mai tudatunkban sokkal bonyolultabb dolognak tűnik ennél, s bonyolultabb is: az egész emberi történelem gondoskodott arról, hogy bonyolultabb legyen. Ha valami megismételhetetlenül egyedít értünk személyiség alatt, ez a megismételhetetlen bonyolultság éppen annak köszönhető, hogy az egész történelem során felhalmozott seregnyi tapasztalat summázatai alkotják alapelemeit. De mik is ezek az alapelemek?

TERMELÉS, TEVÉKENYSÉG, SZEMLÉLET

Ha termelésről, társadalomról, történelemről beszélünk, először is azt kell látnunk, hogy a történelem során az ember különböző termelési módokat hozott létre, ezek a termelési módok sajátos társadalomszerkezetekben valósultak meg, s e társadalmak fejlődése, a termelési módok egymásba alakulása maga a történelem. Egy-egy termelési mód, ill. a velejáró társadalmi forma uralma azt jelenti, hogy egy hosszabb történelmi szakaszon keresztül úgy változnak a termelés formái, feltételei, a társadalom viszonyai stb., hogy a termelés, a társadalom szerkezetének *lényege* változatlan marad, s *lényegében* egyetlen vezérelvvel modellálható. „Minden társadalmi formában egy meghatározott termelés az, amely kiutalja valamennyi többi termelésnek – és amelynek viszonyai ennél fogva kiutalják valamennyi többi viszonyt – a rangját és befolyását.”¹ E változatlan lényeg alapján különíthetjük el a történelem korszakait, e sajátosságok alapján írhatjuk le egy-egy termelési mód jellegzetességeit. A változatlanság, hangsúlyozzuk, relatív, de mindaddig fennáll egy termelési mód uralma, s ennek következtében mindaddig fel is mutatja lényegi sajátosságait, amíg *ebben a formában* biztosítható a legjobban az emberi szükségletek kielégítése, s viszont megváltozik, mihelyt a társadalmi termelésből kialakult új szükségleteknek a régi úton már nem tud eleget tenni.

Ezeket az evidenciákat azért tartjuk szükségesnek hangsúlyozni, mert enélkül a gondolati lépcső nélkül a személyiség alakulása sem érthető. Egy-egy termelési mód „uralma” ugyanis azzal is jár, hogy uralkodóvá tesz a társadalomban *egy-egy tevékenységi és viszonyulási formát*, amely az uralkodó termelési módot, az uralkodó társadalmi viszony-

¹ MEM 13, 172. o.

formát is tükrözi,¹² s amely azután az emberi tudatban egy (arra a tevékenységi-viszonyulási formára jellemző) *sajátos gondolkodási taktikát* is kifejleszt. (Pl. az első „termelési mód”-ban, az őstársadalomban uralkodó tevékenységi forma a gyűjtögetés, a természet tárgyainak közvetlen elsajátítása, ideértve a vadászatot-halászatot is. Ennek a tevékenységformának szemléleti velejárója a *környezet hatásai iránt* fokozott figyelmi és hangulati nyitottság, melynek dominanciáját a „primitív” népeknél máig megfigyelhetjük. Például említhetjük az indiánok és a hasonló fejlettségi fokon élő népek fantasztikus nyomolvasó teljesítményeit, a gyűjtögető életmódjukhoz szükséges természeti tényezők részletes megfigyelésének pontosságát. Az ázsiai termelési módban, ahol az öntözéses földművelést tekinthetjük a döntő tevékenységi szférának, az ennek megfelelő szemlélet bizonyos – a természettudományok s a matematika alapjait képező – *rendszerzési*, egységekre tagolási tendenciát hoz magával – ti. a termelés eredményességét itt döntő módon a természeti periodicitás törvényeinek ismerete határozza meg, s a rendszerező szemlélet kialakulása az adógazdaság alapszükséglete is – és így tovább.)

SZEMLÉLET, MODELL, KÉPESSÉG

Az emberiség történetében szerepet játszó valamennyi sajátos tevékenység – és viszonyulási forma – (s ez vonatkozik a hozzájuk kapcsolódó gondolkodási, szemléleti taktikákra is) már a történelem kezdetén megjelenik, de csak mint az osztálytársadalmi egész működésének részeselem; s mivel a kialakuló munkamegosztás egy-egy részterületéhez kötődnek (ahhoz a területhez ti., ahol az adott tevékenységforma szükségessé vált), így az általuk megkövetelt szemléleti formák is csak egy-egy funkcióban, egy-egy tevékenységi területhez kötötten alakulnak ki. (Pl. a piacra termelés és szemlélete létrejön már jóval a kapitalizmus előtt, de csak a közvetlenül piacra termelő kézműves és kereskedő réteg gyakorlatában.) A történelem során viszont, a különböző termelési módok (azáltal, hogy a termelési mód a lét minden szféráját érinti, a társadalom minden intézményébe, rétegébe behatol, ezáltal) *általános, mindenkire kötelező érvényű* szükségletté emelnek egy-egy tevékenységi – és viszonyulásiformát¹³ az adott tevékenység – és viszonyulási

¹² „Pl. a pásztornépeknél... előfordul a földművelés bizonyos – szórványos – formája. A földtulajdon ez határozza meg. A földtulajdon közös és ezt a formát többé-kevésbé megtartja aszerint, hogy ezek a népek többé-kevésbé ragaszkodnak-e még hagyományukhoz, pl. a szlávok községi tulajdona. Helyhezkötött földművelést folytató népeknél – ez a helyhezkötöttség már magas fok –, ahol ez az uralkodó termelés, mint... a feudálisaknál, még az iparnak és szervezetének és a tulajdon ennek megfelelő formáinak is többé-kevésbé földtulajdoni jellegük van; az ipar vagy teljesen a földtulajdontól függ..., vagy mint a középkorban, a falu szervezetét utánozza a városban és viszonyaiban. A középkorban maga a tőke is – amennyiben nem tisztán pénztőke – mint hagyományos kézműves-szerszám stb. stb. ilyen földtulajdoni jellegű. A polgári társadalomban fordítva van.” *MEM* 13, 172. o. Így például az ázsiai termelési módban a köztulajdonon alapuló öntözéses földművelés, a középkorban a föld magántulajdonán alapuló földművelés, a polgári korban a tőkés ipari vállalkozás tekinthető az uralkodó tevékenységi formának.

¹³ Például a kapitalizmusban a tőkés ipari vállalkozás tesz szert ilyen szerepre. Tőkei Ferenc röviden így jellemzi ezt: „Ez az első kifejlett árutertermelő forma, mert – noha árutertermelés fejletlenebb formákban és alárendelt módon már korábban is volt – az áruviszony, azaz eladó és vevő viszonya most kerül bele magába a termelésbe, sőt most annak alapviszonya lesz.” Tőkei Ferenc, i. m. 102. o. (Marx: *A tőke*. II. *MEM* 24, 105. o. alapi.)

formák által megkövetelt szemléleti formát is így mindenkiben megjelentetik, s így nemcsak az egyes emberben, hanem az Emberben kifejlesztve, emberi, nembeli gyakorlat-típussá emelik.

S ugyanaz történik itt az egyes személetformákkal is, mint azzal a tevékenységi formával, amely kialakította őket. Az adott *szemléleti forma* attól, hogy az itt jelzett folyamat során a társadalom minden elemével kapcsolatba került, *kiterjed, elszakad eredeti funkciójától, s általánosan, mindenre alkalmazható gyakorlat-típussá, s ezáltal egyfajta irányulási modellé*, az egyén és társadalom közti kapcsolat jellegének meghatározójává válik. Így például az az irányulási modell, melynek központi célja, a „szabadság”, eredete szerint a szabad vállalkozáshoz kötődik, ezt mint emberi tevékenységformát a társadalom egyes sejtjeiben már a történelem korai szakaszaiban megtalálhatjuk, ennek megfelelően a szabadság képesége és igénye, a szabadságra orientáló szemlélet is megjelenik. A szabadság (a szabad „vállalkozás”, a személyes sors szuverén irányításának) szükséglete azonban a kapitalizmusban, a szabadversenyes vállalkozás általános társadalmi törvénnyé válásával hatol be a társadalom *minden* sejtjébe, ennek következtében válhatik a „szabadság”-ra orientált szemlélet olyan *általános* irányulás-típussá, modellé, amely már nemcsak a konkrét célt (a rabság megszüntetését) tűzi maga elé, hanem az *emberekhez, a dolgokhoz való viszony egy új, az élet legkülönfélébb területein alkalmazható modelljét* jelenti.¹⁴ (A kapitalizmus mindent „felszabadít” a piac számára.) De ugyanez történik minden termelési módban az uralkodóvá váló tevékenységforma szemléleti megfelelőjével. Így pl. a feudalizmus előtt is volt magántulajdon, s az ennek megfelelő birtoklásra orientáló szemlélet, különféle birtoklási képességek, de először a feudalizmusban vált *mindenki* magánbirtokossá, s először ekkor kellett mindenkiben megjelenő irányulási modellé, *általános* emberi képességgé tenni a birtoklást stb.

Egy ilyen irányulási modell azt jelenti, hogy az egyén külvilághoz való viszonyában *egyfajta törekvés* (példánkban a szabadság) a *legkülönfélébb területekkel kapcsolatban* (munka, család, párkapcsolat, barátság stb.) *meghatározóvá válik*; az egyén mindeme területen a szabadság (ill. más irányulási modellek esetében pl. a környezeti hatások változatosságának, a birtoklásnak stb.) lehetőségét fogja keresni.

Az emberi képességek száma potenciálisan végtelen: minden fölmerülő szükséglet, minden elképzelhető tevékenység kifejleszthet egy-egy különös képességet. A személyiség épületét (legalábbis lényegét illetően) viszont véges számú komplex elem kombinációjának kell tekintenünk, amely elemek épp azért lesznek személyre jellemzőek, hogy a konkrét helyzetektől, teendőktől elemeltettek, „bármire” alkalmazhatóvá váltak, s így már nem az egyes helyzeteket, hanem az egyén irányulásait fogják jellemezni; s arányuk, kombinációs változataik alkotják voltaképpen a személy sajátos egyedi struktúráját, azaz személyiségét. (Valahogy úgy kell ezeket a személyiség alapelemeinek tekinteni, ahogy

¹⁴ Meg kell jegyezni, hogy a történelem dialektikája itt is nagyszerűen érvényesül: például a szabadság irányulási modelljének kifejlődése is (mint egyébként bármelyik személyiség-terület) egyszerre jelenti az emberiség célrendszerének gazdagodását (közvetve a „szabadság birodalma” a kommunizmus is ezután válhat az emberiség céljává) s ugyanakkor az elidegenedés következtében az adott személyiség-terület, itt: a szabadság mindenféle torzulásának, öncélú értelmének, ill. ellentétbe fordulásának megjelenését is (szabadosság, anarchisztikus célok vagy a kizsákmányolás „szabadsága” a tőke számára stb.).

bármely anyagi organizmus vegyi elemekre, bármely élő organizmus genetikai elemekre, bármely társadalmi organizmus gazdasági, társadalmi elemekre vezethető vissza.)

A személyiség társadalmi kiformalása lényegében tehát két lépcsőben zajlik: először az emberi (tehát társadalmi és termelő) tevékenység megjelenése, a tevékenységnek, a munkának és a kialakuló társadalom viszonyulásainak közvetlen szükségletei az egyes egyedek *adottságait* célszerűen felhasználható *képességekké* változtatják (ezek a képességek azonban még csak egy-egy feladat-típushoz kötődnek, az *egyén világhoz való viszonya* még strukturálatlan); a második lépcsőben az egyes termelési módok és társadalmi viszonyok uralkodóvá válása folytán, a társadalmi lét egy-egy *képesség-területet*, egy-egy *szemléleti formát* eredeti funkciójától elszakítva általánosít, és nembeli, mindenkiben megjelenő és mindennel szemben alkalmazható *irányulási modellé* változtat, megjelentve így a világhoz való *viszonyulás sokféleségének*, vagyis a *személyiségnek* lehetőségét is. (Ami az egyes egyénben úgy jelentkezik, hogy az uralkodó termelési mód által preferált irányulási modell az egyén világhoz való viszonyának minden mozzanatát, az egyén minden döntését, cselekvését, figyelmét, érzékelését, érzelmeit, vagyis az ember egészét áthatja, s ezzel a személyiséget az egész embert befolyásoló struktúráképző-elemmé, személyiség-tényezővé lesz.)

A SZEMÉLYISÉG ÉPÜLETE

Így a történelem folyamata új és új emberi képességek megjelenését, ill. általános gyakorlattá és ezáltal személyiség-tényezővé válását is jelenti, s azok az irányulási modellek, amelyek egy-egy korszakban dominanciára tettek szert, mint általános gyakorlati stratégia-típusok, mint irányulási modellek, mint személyiség-elemek a következő korokban is jelen lesznek, hozzáadódva a már korábban kifejtettekhez. Az egymás után következő korokban élő emberek személyisége így mind összetettebb és összetettebb: mind többféle irányulási modell és gyakorlat-típus lehetőségei kombinálódnak egy-egy ember éppígy, vagy éppúgy összetett személyében. A történelem így válik az egyes személyiségek alkotelemévé; az idézett mondat szó szerinti érthető: „Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége.”¹⁵

Azért lehet éppen ezeket az irányulási modelleket tekinteni a személyiség elemeinek, mert a személyiség, amit a társadalomhoz való viszony határoz meg, viszonyait éppen ezeken az irányulási modelleken keresztül realizálja. A társadalmi környezet elvárások sokaságával alakítja ki minden egyénben az általa preferált (ill. az uralkodó tevékenységformának megfelelő) szemléleti, irányulási modellt, s ha már egyszer kialakult, akkor az egyén irányulásait ezután feltétlenül meg fogja szabni, hogy ennek a modellnek jegyében cselekszik-e vagy sem, s ennek *mértéke* már a többiek és önmaga szemében jellemző lesz az illető személyiségére.¹⁶ A történelem jó néhány ilyen modellt kialakít az egyénben, s

¹⁵ „Marx számára nem csupán a kiindulópontot jelentette mindig a társadalom egyedüli közvetlen-empirikus valósága, az egyén, hanem ugyanakkor – és ugyanezért – a társadalmi fejlődés összefoglalóját is.” Tőkei Ferenc, i. m. 193. o.

¹⁶ Láttuk, hogy míg csak képesség-szinten van benne valami, addig az nem személyiségére jellemző, hanem az emberi munkamegosztásban kijelölt helyére.

az egyik modell személyiségét jellemző módon lesz kevésbé erős, a másik mindegyiknél erősebb, de többé vagy kevésbé így a *történelem minden lényeges modellje bekerül minden egyes ember személyiségébe, s a világhoz való viszony egy-egy területévé válik*,¹⁷ megfelelési készségek, s vágyak, törekvések forrásaként működik. (Az ember valamennyi központi törekvése és „kész”-sége e területek valamelyikére, az egy-egy termelési mód által általánossá tett egy-egy irányulási modellre vezethető vissza.)

Így hát az egy-egy termelési mód által nembelivé tett irányulási modellek leírásával lényegében meghatározhatjuk azt az utat, ami a történelem nagy mozgásait és az egyén személyiségét összeköti.

KOROK, RÉTEGEK „SZEMÉLYISÉG VONÁSAI”

Persze egy-egy termelési mód „uralma” évezredekben vagy legalábbis évszázadokban mérhető, s egy-egy termelési mód jellegzetességei egyre kevésbé valósulnak meg „tiszta” a társadalomban, így az összefüggésnek az eddig jelzettek csupán alapjaira utalnak. A tényleges megvalósulás bonyolultabb. Az egyes termelési módoknak megfelelő történelmi periódusok további szakaszokra bomlanak. (Pl. a tőkés termelési mód fejlődése a polgári termelés kialakulásának korától a szocialista forradalomig.) Ezek a rész-szakaszok is különböznek egymástól abban is, hogy milyen tevékenységek, irányulások, milyen képességek szükséglete dominál bennük; így az is kimutatható, hogy ezekben az *alkorszakokban* (egy-egy termelési mód egy-egy fejlődési fázisában) az adott termelési módra jellemző irányulási modell dominanciája mellett, időlegesen melyik másik (korábban már nembelivé vált) irányulási modell kerül előtérbe.

Ugyancsak különbségek mutatkoznak az egyes *rétegek* vonatkozásában is. Az osztályhoz-, réteghez-tartozást a termelési eszközökhöz való viszony, a termelésben és elosztásban betöltött hely határozza meg, s ez természetesen eltérő képességeket, eltérő tevékenységi, viszonyulási, gyakorlati stratégiákat, eltérő irányulási modelleket is kíván. Így a történelmileg kialakított és nembelivé tett irányulási modellek fontosságának súlya rétegenként is eltérő, s mert az egyes rétegek más és más irányulási modelleket preferálnak, ennél fogva ezek aránya a réteghez tartozás szerint is nőhet, vagy csökkenhet. Az egyes ember személyiségét, a személyében kombinálódó irányulási modellek összetételének sajátosságait tehát eleve nem választhatjuk el sem attól a *termelési módtól*, sem attól a rövidebb *korszaktól*, sem attól a társadalmi *rétegtől*, amelyben él: mindez döntően befolyásolja az emberi személyiség milyenségét, választási lehetőségeit.¹⁸

¹⁷Így pl. az eddig említettek közül többé vagy kevésbé mindenkiben megtalálható, pl. a környezeti hatásokra való nyitottság, a szabadság-törekvés vagy a birtoklás szemlélete; mindegyiket egy-egy uralkodó termelési mód tette általános irányulási modellé, személyiség-tényezővé.

¹⁸„Az egyének mindig magukból indultak ki, de természetesen adott történelmi feltételeiken és viszonyaikon belül, nem pedig az ideológusok értelmében vett 'tisztá' egyénből. De a történelmi fejlődés folyamán és éppen a társadalmi viszonyoknak a munka megosztásán belül elkerülhetetlen önállósulása következtében különbség ütközik ki mindegyik egyén életében, amennyiben ez az élet egyrészt személyes, másrészt be van sorolva a munka valamelyik ága és az ahhoz tartozó feltételek alá. (Ez nem úgy értendő, mintha pl. a járadékos, a tőkés stb. nem volnának személyek többé, hanem úgy, hogy személyiségüket egészen határozott osztályviszonyok szabják és határozzák meg.”) Marx és Engels: *A német ideológia*. Jelzett kiad., 81. o.

De természetesen ugyanazon a termelési módon, korszakon, osztályon és rétegen belül is nagyon sokféle személyiség-variáció valósul meg, s ebben már az ember egyéni élete a meghatározó: az egyén választásai is szerepet játszanak abban, ahogy az irányulási modellek személyiségre jellemző aránya kialakul. Az egyén beleszületik a társadalomba, s ott találkozik valamennyi tevékenység- és viszonyulás-formával, s az ezeknek megfelelő irányulási modellekkel. Ezek közül egyeseket az adott *termelési mód* szükségletei különösen előtérbe helyeznek, másokat az adott *korszak* preferál, megint másokat a felnövekvő egyén saját rétege, megint másokat *azok a rétegek, amelyekkel kapcsolatba kerül*, egyesek pedig egyszerűen vannak a társadalom valamely területén, valamely részfeladat által kialakítottan. A dominánst szinte minden közvetíti felé: az intézményrendszer szerkezete, az ideológiák, az emberek fejében uralkodó értékek struktúrája, de sokoldalú közvetítésben találkozik a csak részterületeken érvényesülő irányulási modellekkel is: egyes intézmények, egyes életformák, s egyes személyiségek sajátos hatása különösen egyik vagy másik irányulási modell jeleit „sugározza”. Az egyén azután, kisebb részben fiziológiai összetétele, nagyobb részben egyéni élet-alakulásának sajátosságai és lehetőségei szerint „választ” az elért irányulási modellek között, azaz többé vagy kevésbé, kisebb vagy nagyobb mértékben építi be ezt vagy azt az irányulási modellt (amely, mint utaltunk rá, az ő számára egy-egy cél, törekvés, ill. megfelelési készség kifejeződése) a személyiségébe. (Ebben meghatározó lehet a család, az iskola, az állami intézmények, a jogrend, a politika, az ideológiák, világnézetek, a tudományok, művészetek, az uralkodó értékek és értékrendek, a közvetlen referencia-csoportok és egyének hatása, az egyén saját megelőző döntései, s főként mindazok a tevékenységformák, amelyekben az egyén maga részt vesz.¹⁹ Mindenesetre, amit mindebből összetesz, *amilyen arányban választja az egyes irányulási modelleket* (vagy másként: amilyen döntésekre készítetik őt léte meghatározói), *az lesz, olyan lesz a személyisége.*

A filogenezis és ontogenezis összefüggése egyébként ebben a vonatkozásban is kimutatható: vannak olyan irányulási modellek, amelyeket az egyén már fejlődésének legelső szakaszában képes magábaépíteni, átvenni a környezetében adott minták közül (ilyen pl. a környezeti hatásokra való nyitottság irányulási modellje), másokat csak a felnőtté válás küszöbén épít be (pl. az életcélkövetés irányulási modellje); s a könnyebben, ill. nehezebben beépíthető irányulási modellek életkor-sorrendje átlagosan és nagyjából megegyezik az irányulási modellek társadalmasodásának történelmi sorrendjével. (Ez persze annak is

¹⁹ Aki pl. olyan családban nőtt fel, amelyben a feudális szerkezet és az ennek megfelelő értékrend a meghatározó – hiába van már kapitalista vagy szocialista társadalom –, könnyen lehet, nagyobb „csábítás” éri a feudális társadalom által preferált irányulási modell előtérbe helyezésére, mint a többiére. Főleg így van ez, ha azután maga is olyan tevékenység-formába kerül, amely a feudális társadalomban adekvát. Ám az is lehet, hogy ha életében a család negatív erőként szerepelt, vagy ha vonzóbb példaként hatott rá egy polgári, individualista értékrendű tanár, barát, vagy éppen valamelyik szülő magában elfojtott igénye, úgy a polgári társadalomban preferált irányulási modell (ill. az ebben megnyilvánuló célok) felé fog inkább nagyobb mértékben vonzódni és így tovább. Jelen társadalmunk egyes intézményeiben, egyes tudatformáiban is (éppúgy, mint bármely kor társadalmában) valamennyi irányulási modell jelen van, valamennyit preferálja ez vagy az az intézmény, ez vagy az a csoport. Így az egyénben is bármelyik irányulási modell kialakulhat, sőt az egyénben bármelyikük szert tehet a személyiség legfőbb regulálójának szerepére is.

köszönhető, hogy minél „újabban” vált egy-egy irányulási modell általános, nembeli irányulási modellé, személyiség-tényezővé, annál kevésbé hathatta át az emberi lét egészét: a „régbbieket” elterjedhettek olyan közegekben is, amelyek fejlődése sok mindenben elmaradt az osztálytársadalmi fejlettség szintjétől, az újabbak esetleg kevésbé, s így a felnövekvő egyén nehezebben s ritkábban találkozhat velük.²⁰)

Az irányulási modellek bensővé tételének egyed-fejlődési sorrendje azonban csak a beépítés *lehetőségére* vonatkozik, éppen abból származik az irányulási modellek összetételbeli sajátossága, a személyiség egyedisége, hogy ki-ki más és más irányulási modellt helyez előtérbe, ehhez másként és másként kapcsolja hozzá a többit, és így tovább: az egyiket egy korábbi hatás döntően befolyásol, a másikra ez csak kismértékben hat, s egy jóval később elsajátítható irányulási modell fogja meghatározni személyiségét. (A közvetlen emberi kapcsolatteremtés mint irányulási modell pl. jóval korábban kialakítható, mint pl. a szabadság irányulási modellje, de ettől függetlenül: olyan ember is van, akiben a kapcsolatteremtési modell jóval erősebb és fontosabb, mint a szabadságé, de olyan is van, akiben fordítva, a szabadság jóval fontosabb, s személyiségében nagyobb arányban szerepel a szabadság megteremtésére törő irányulási modell, mint a kapcsolatteremtésé.)

Mivel mindenkiben kialakul valamennyi irányulási modell, s mivel mindenkiben más-más arányban, más-más összetételben, így a személyiség sajátosságai meghatározhatók abból, hogy melyik irányulási modell milyen arányban szerepel benne, s hogyan kapcsolódnak egymáshoz, vagyis melyik másikat használja az első feltételeként, melyik harmadik kapcsolódik a másodikhoz; milyen harmóniában vagy disharmóniában vannak ezek egymással a személyiségében, melyiket az élet mely területén tudja alkalmazni, és így tovább. (Mindezek variációja olyan sokféle lehet, hogy ezekkel a személyiségek különbözőségének számtalan lehetősége leírható.)

Végül tehát a személyiség minden lényeges sajátossága levezethető az őt felépítő tevékenységi, viszonyulási, irányulási modellekből, amelyek viszont a termelési módok, társadalmi viszonyok történelmére vezethetők vissza. Így aztán a személyiségelmélet és társadalomelmélet összeegyeztetésével olyan metódust kaphatunk, amellyel az egyén sajátosságait társadalmi meghatározóihoz tudjuk visszavezetni, s ezekkel viszont az egyén egyediségét, az egyénben megnyilvánuló végtelen különösséget ragadhatjuk meg a történelem meghatározta véges számú elem segítségével.

Ezen elemzés alapja az ember társadalmiságának felismerése; az eszközöket viszont, melyek olyan közös nevezőt biztosíthatnak, mint a természettudományok számára a matematika, – az *emberi nyelv* (nyelvek) bizonyos sajátosságaiban találhatjuk meg.

²⁰ „Minthogy ez a fejlődés természetadta módon megy végbe, azaz nincs alárendelve szabadon egyesült egyének együttes tervének, ezért különböző helyekről, törzsekből, nemzetekből, munkaágakból stb. indul ki, amelyek mindegyike eleinte a többitől függetlenül fejlődik és csak fokozatosan lép összeköttetésbe a többivel. Továbbá csak nagyon lassan megy végbe; a különböző fokokat és érdekeket sohasem küzdi le teljesen, hanem csak alárendeli őket a győző érdekeknek, amely mellett még évszázadokig továbbtengetődnek. *Ebből következik, hogy még egy nemzeten belül is az egyéneknek . . . egészen különböző a fejlődésük*, és hogy egy korábbi érdek, amelynek sajátosság érintkezési formáját már kiszorította egy későbbi érdekhez tartozó forma, az egyénnel szemben önállósult látszólagos közösségben (állam, jog) még sokáig egy hagyományos hatalomnak birtokában marad . . . Ezzel magyarázható az is, hogy egyes pontokat illetően . . . miért tűnhetik a tudat olykor előrehaladottabbnak, mint az egyidejű empirikus viszonyok . . .” (Kiemelés – K. Á. – K. G.) Marx és Engels: *A német ideológia*. Jelzett kiad., 86. o.

A társadalmi tudat éppúgy, mint a személyek tudata a nyelv működésében fejeződik ki. („... a nyelv maga a gyakorlati, más emberek számára is létező, tehát a magam számára is csak ezáltal létező valóságos tudat”).²¹

Mint kezdetben utaltunk rá, a tudományos, az esztétikai és természetesen a hétköznapi megismerés alakítja a nyelv lexikai, grammatikai elemeit a tapasztalt világ tükrözőjévé, s ezáltal a nyelv tükrözője magának az emberi megismerésnek, s a megismerőnek is, még hozzá nagyon sok szinten, nagyon sok vonatkozásban (az egyes nyelvek lexikális sajátosságaiból pl. az őket használó népek termelési kultúrájának szintjére, a szavak és nyelvtani viszonyok használati sajátosságaiból rétegek helyzetére is tehetünk következtetéseket, tartalom-elemzéssel a nyelvhasználók világképéhez jutunk közelebb stb.), de ugyanígy hordozza a nyelv az eddig tárgyalt összefüggéseket is. S ezzel a nyelv segítségével feltárható dolgok új területéhez jutottunk el: a személyiség szerkezetének és a társadalmak domináns irányulási modelljeinek elemzéséhez. Mert, ha a *történelem által kialakított irányulási modellek az emberi tudatban gondolkodási taktikákban realizálódnak, ezek a gondolkodási taktikák viszont egymástól eltérő nyelvszerkesztési módokban nyilvánulnak meg*: más szerkezetben, más módon beszél pl. az ember, mikor a szabadságnak, más módon, mikor a kapcsolatteremtésnek, más módon, mikor a dolgok rendszerezésének, összefüggéseik megértésének, s megint más módon, mikor egy meghatározott életmód kiépítésének modellje szerint alakítja gondolkodását. Mindezen cél sajátos irányulási modellt vált ki, s a másféle gyakorlat más és másféle gondolkodást igényel, ez pedig óhatatlanul megnyilvánul az ember kifelé jelző jelrendszereiben is: beszéde dinamikáját, struktúráját éppúgy áthatja, mint ahogy mozgásból, vagy bármely más dinamikus, projektív megnyilvánulásából (pl. művészi alkotásból; zenéből, festészetből, táncból) is kielemezhető. A nyelv szerkesztésmódja így elárulja használója célrendszerét és azon irányulási modellek összefüggéseit is, amelyekből a nyelvhasználó személyisége összeáll: a nyelvhasználati sajátosságokból (visszafelé) felfejthetjük először az egyén viszonyát az egyes dolgokhoz (mivel szemben milyen taktikát használ, emögött melyik irányulási modell rejlik, s ez az irányulási modell melyik általános emberi célnak felel meg). Minthogy így azokhoz az (általánosan használható) alapelemekhez jutunk el, amelyekből a személyiség felépül, végül meghatározhatjuk (egy egyén nyelvhasználatából) az egyes célok fontosságának arányát, az egyes irányulási modellek összeszerveződésének, alá-, fölé- és mellérendelődésének rendjét, a belső konfliktusokat és ezek okát az illető személyiség szerkezetében: vagyis meghatározhatjuk az adott személyiség *sajátosságát*.²² (Ráadásul még egy előny: a nyelvhasználó szavai *tartalmát* illetően szándékosan vagy szándékolatlanul torzíthatja közlendőjét. Azok a nyelvszerkesztési sajátosságok azonban, amelyekről beszélünk – ti. a nyelv dinamikus és strukturális elemei –, nem függnak az egyén közlési szándékától: egy cél érdekében lehet hazudni, de maga a cél, amely

²¹ Ugyanott, 38. o.

²² Mindez persze, még egyszer hangsúlyozzuk, nemcsak a nyelvből, hanem a többi nyelvszerű jelrendszerből kiindulva is elérhető.

uralkodik valakin, éppúgy eltitkolhatatlan, mint ahogy lábunk mozgásának irányából is megállapítható, hogy merről jöttünk, merre tartunk.²³

De (minthogy a személyiség alapelemeit a történelem, az egyes termelési módok hozták létre, így) a társadalom tudatfolyamatait is felfejthetjük ezen a módon. Az egy-egy korszakban az adott termelési mód igényei szerint uralkodó irányulási modell dominanciája abban is megnyilvánul, hogy az általános nyelvhasználatban (minthogy az emberek gondolkodása abba az irányba hajlik) felszaporodnak az adott irányulási modellre jellemző nyelvszerkesztési jegyek, s így egy kor írásos vagy más nyelvekben kódolt dokumentumaiból (hang-, képrögzítés, festészet, zeneszerzés stb. stb.) *a bennük általánosan uralkodó jegyek* kimutatásával kiolvashatjuk, hogy mi volt az adott korban legfontosabb terület, s fordítva is, ha meg tudjuk határozni, hogy egy-egy kor szükségszerűen melyik irányulási modellt helyezi előtérbe, ebből „megjósolható”, hogy ez milyen nyelvhasználati jegyekben fog kifejeződni. (Művészi alkotásokból pl., melyek egyszerre rögzítései adott személyek és korok „stílusának”, így egyszerre határozhatjuk meg az alkotást létrehozó kor domináns szükségleteinek és az alkotó személyiségének szerkezetét.²⁴

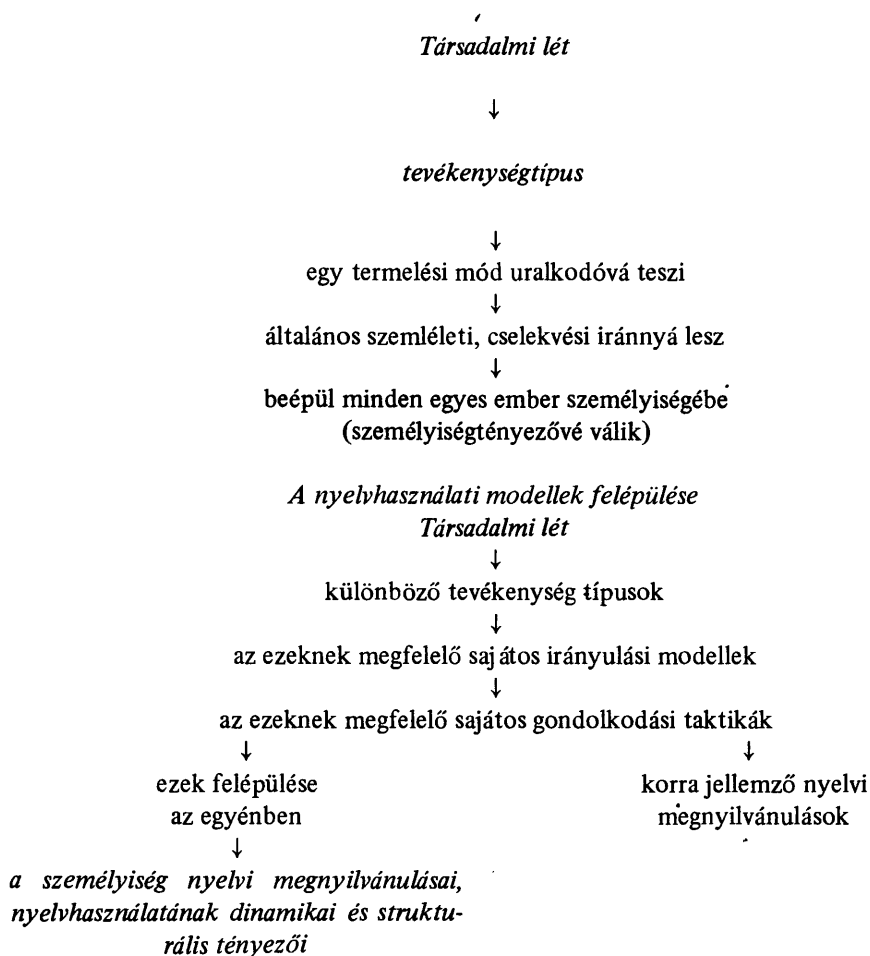
Ha tehát végezetül újra feltesszük a kérdést, hogy a nyelvet miként határozza meg a személyiség, a történelem, ill. a kettő összefüggése, akkor a nyelvhasználat azon (könyvünkben kifejtendő) dinamikai és strukturális tényezőire kell felhívunk a figyelmet, amely tényezőknek a nyelv elemei, szabályai mindig csupán eszközei. Emezek használatából is kiolvashatunk szociológiai sajátosságokat, sőt megfelelő tartalomelemzéssel egyes személyek bizonyos jellegzetességeit is.²⁵ A személyiség és a társadalmi meghatározók lényegét azonban az a néhány strukturális és dinamikai tényező hordozza, amelyben egy-egy általános gondolkodási stratégia fejeződik ki, ill. az ezeket meghatározó tipikus emberi irányulási modellek, amelyek viszont egy-egy emberi tevékenység-típusra vezethetők vissza, ill. egy-egy termelési módra, amely bevitte őket az emberi gyakorlat minden megnyilvánulásába.

Ha röviden megpróbáljuk összefoglalni, mit állítottunk, az alábbi képet kapjuk:

²³ 1973 óta végzünk vizsgálatokat, elemzéseket ezen módszer segítségével, ill. gyakorlati alkalmazásának kidolgozása érdekében. Ez idő alatt elemzések százait végeztük el, s eredményül azt kaptuk, hogy ezzel a vizsgálati módszerrel sokoldalúan rekonstruálhatóak a személyiség fejlődéstörténetének döntő szakaszai, legfőbb konfliktusainak okai, sajátos célrendszere, az élet alakítását megszabó legfőbb okok stb. Az empirikus eredményekről itt most természetesen nem tudunk beszámolni, egy-egy ember személyiség-elemzése meglehetősen hosszú munkát igényel s így meggyőző illusztrációkra is csak a cikk elején említett könyvben tudunk sort keríteni. Ott fogjuk kifejteni magát az elemzési módszert, ott soroljuk fel a konkrét irányulási modelleket, személyiség tényezőket, amelyekről itt beszélünk, nyelvi jeleket, a személyiség-struktúra meghatározásának, feltérképezésének módját.

²⁴ Ilyenfajta elemzéseink is vannak.

²⁵ A nyelv a tudat legfontosabb megjelenése lévén, kimeríthetetlenül gazdag forrása lehet a legkülönbözőbb szempontú elemzéseknek (mi nyilván csak az egyik lehetséges aspektusról beszélünk).



Végezetül szeretnénk néhány példán illusztrálni az elmondottakat.

Válasszunk ki két, a történelem más-más korszakában dominanciára jutó irányulási modellt, és nézzük meg, hogyan jelentkeznek a nekik megfelelő szemléleti sajátosságok a nyelvhasználatban.

Az első példánk legyen a történelmileg is korán megjelent *környezeti hatásokra* orientált modell, az a törekvés, amikor fokozott fontosságot tulajdonítunk a környezeti ingerek gazdagságának és azok megfigyelésének – amit egyszerűen kíváncsiságnak nevezhetünk. Ez a törekvés természetesen már az állatvilágban adott, az orientációs reflex az élővilág legalapvetőbb mechanizmusainak egyike. Mint azonban hangsúlyoztuk, az emberrelválással a biológiai, genetikai adottságok képességekké, az egyes termelési formák kialakulásával a képességek általános irányulási modellekké változnak. Így történik a környezeti hatások iránti nyitottsággal is. Az „ősi”, gyűjtögető, halász, vadász társadalomban a környezeti hatások észlelésének fontossága az egyedekben (különböző szinten, de

minden egyedben) kifejleszti ezt a képességet, az ingerek árnyalatokra érzékeny észlelésének és tudatosításának képességét; vagyis az odafigyelési reflexet fejleszthető, a tudat által ellenőrzött, és a társadalom(= a közösség) által preferált képességgé változtatja. Az pedig, hogy a gyűjtögetés (halászat, vadászat) egy társadalom *termelésének* alapjává válik, az eredetileg konkrét ingerek beazonosítására irányuló tevékenységet általános irányulási modellé változtatja; vagyis kifejleszt az egyéneknél egy olyan törekvést, hogy a környezeti hatások iránti nyitottságot *mindenben* fontosnak tartásuk, minél több inger szándékos előidézésével és megfigyeltetésével is fejlesszék. (Ez azután azzal is jár, hogy a környezeti hatások befogadásának homogén képessége a legkülönbözőbb területekre kiterjedvén differenciálja az egyéneket aszerint is, hogy ki milyen területen alkalmazza legintenzívebben ezt az irányulási modellt, s létrejön a legkülönbözőbb területek iránti figyelmi nyitottság, mely már ennek az egyetlen irányulási modellnek a szintjén is végtelen különösséget tesz lehetővé.)

A környezeti hatások iránti nyitottság irányulási modellje az egyéneknél a modellnek megfelelő *szemléleti sajátosságokon* keresztül rögződik, s e szemléleti sajátosságok legfontosabbja az a mechanizmus – mely minden környezeti hatás megfigyelésének és tudatosításának döntő eleme –; az a mechanizmus, mely az egyes dolgokra való orientálódás, a dolgokhoz való *figyelmi kötődés*, és a *mindig új szempont figyelembevételének* dialektikája által biztosítja az egyes jelenségek megismerését; egyszerűbben: ha egy dolgot – legyen az tárgy, érzélem vagy gondolati probléma – meg akarok ismerni, akár csak az észlelés szintjén, akkor figyelmem homlokterében kell tartanom, újra és újra vissza kell térnem hozzá, amíg csak úgy nem érzem, hogy megismertem; ugyanakkor azonban állandóan változtanom kell megfigyelési nézőpontomat, új meg új oldalról vizsgálni tárgyamat mindaddig, amíg csak úgy nem érzem, hogy megismertem.

Ez a szemléleti mechanizmus – mintahogy maga a környezeti hatások iránti figyelem – alapjaiban már az állati létben adott, de az emberi fejlődés során válik emberi mechanizmussá (lásd Marxot az öt érzékről), társadalmivá, azaz a termelés és a társadalmi lét tartalmait által regulálttá, és tudatossá, azaz nyelvivé is.

A nyelvben – mint bármely objektivációban – ez az irányulási modell a jelzett szemléleti mechanizmus szerint fejeződik ki: a visszatérő odafordulást az *ismétlés*, a változtatott nézőpontot az *ismétlésekhez kapcsolt új meg új variációk*, a környezeti hatások iránti nyitottság irányulási modelljét a kettő egysége képviseli.²⁶

Vagyis a nyelvhasználatban az ismétlések és az eltérő elemek változtatása a környezeti hatások iránti fokozott érzékenység kifejeződése, amikor megjelenik valakinek beszédében, írásában ez a sajátosság, ebből arra következtethetünk, hogy az illetőnek általában véve (vagy azzal a dologgal kapcsolatban, amiről éppen beszél) fontos igénye az, hogy a környezeti hatások kellő gazdagsága érje, azaz „kíváncsi”, az foglalkoztatja, ami a visszatérő elemként, ismétlésként szerepel szövegeiben. (Ez persze csak tartalommal bíró elemekre vonatkozik, ismételt kötőszavakra vagy kötőszóként használt egyéb nyelvi elemekre nem).

Ismétlés és mindig új, eltérő elemek hozzákapcsolása – mivel a környezeti hatások iránti nyitottság irányulási modellje a gyűjtögető társadalmakban lesz domináns, vagyis

²⁶ Számos, ezt a jelenséget illusztráló tényanyag található pl. Láng János *A mitológia kezdetei* c. könyvében (Gondolat, Bp. 1977).

ekkor válik általános nyelvi modellé, s mert az egyéb irányulási modellek nagy része csak a társadalmi fejlődés későbbi fokain tesz szert ilyen szerepre, így a gyűjtögető társadalmakban élő emberek nyelvi megnyilvánulásaiban szembeötlően gyakori ez a nyelvhasználati sajátosság. Ez nem jelenti azt, hogy a környezeti hatások iránti nyitottság fejlettebb lenne ezekben a társadalmakban, csak azt, hogy nagyobb arányban, domináns jelleggel szerepel.²⁷ (Nem kizárólagosan, már csak azért sem, mert az egyes társadalmi formák – s így a gyűjtögető társadalom is – egyszerre több irányulási modellt tesznek dominánssá.) De az, hogy nagyobb arányban szerepel, ez kétségtelen. Szembetűnő a törzsi népek költészetében, de hétköznapi nyelvhasználatukban is ez a sajátosság,²⁸ mint ahogy a környezeti hatások iránti nyitottság általános dominanciája is nyilvánvaló ezekben a társadalmakban: a gyűjtögetéshez, halászathoz, vadászathoz éppen ennek a képességtérületnek a túlsúlyrajutása a legfontosabb, s minthogy a társadalmi „termelés” alapjává vált,²⁹ így a törzsi népeknél behatolt az élet minden vonatkozásában,³⁰ és általánosan uralkodó irányulási modellé vált. (A nyomolvasás „természeti” népeknél tapasztalható elképesztő teljesítményei³¹ éppúgy ennek köszönhetőek, mint az ontogenezisben a gyermeki fejlődés korai „gyűjtögető” szakaszának megdöbbentő megfigyelései – ami persze nem jelenti azt, hogy az ősi ember vagy a gyermek, ne lenne teljesen érzéketlen más, általunk fontosnak tartott jelenség megfigyelésével szemben. Hiszen a környezeti hatások iránti nyitottság, ha a fejlődésnek ezen a szakaszán általános irányulási modellé válik is, csak a dolgok azon körére terjed ki, amely az adott társadalom – ill. a gyermek esetében az ő számára adott társadalmi szféra – életében szerepet játszik.)

A törzsi népek nyelvi megnyilvánulásai mindenestre tele vannak azzal a nyelvhasználati szerkezettel, amely az ismétlés és a mindig új meg új elemek hozzákapcsolásának egységén alapszik. Ez a világ legkülönbözőbb pontjain élő gyűjtögető-halász-vadász népeknél kimutatható. Néhány példa:

„Halálnak halálával hal. Halálnak halálával hal.
Halottfehér. Arca halottfehér. Potol-fa konnyadt levele. Halottfehér.
Halottfehér. Teste halottfehér. Potol-fa konnyadt levele. Halottfehér.
Fekély rájga ki belső részeit.
Fekély rájga ki a máját.
Halálnak halálával hal. Halálnak halálával hal.
Haljon ösvényen futtában a keresztútnál.
Nem mozdul. Nem tud magáról. Mint a fatuskó.
Máris halott.

²⁷ MEM 46/1, 356–357. o.

²⁸ Ezt a sajátos és szembetűnő jellegzetességet „inadekvát asszociációk” néven mutatja be, írja le Láng János, i. m. 487–489. o.

²⁹ Kai Birket-Smith: *A kultúra ösvényein*. Gondolat, 1969. Graham Clark: *A világ őstörténete*. Gondolat, 1975. Láng János: *Lélek és isten*. Gondolat, 1974.

³⁰ Speciális, de jellemző megnyilvánulását olvashatjuk ennek a törvényszerűségnek Malinowskinál a „kula” intézményének leírásakor. (Bronislaw Malinowski: *Baloma*. Gondolat, 1972.)

³¹ E sajátos érzékelés pszichofiziológiai alapjairól többek között lásd Láng János: *A mitológia kezdetei*. Jelzett kiad., 493–497. o.; Claude Lévi-Strauss: *Szomorú trópusok*. Európa, Budapest 1973; Bronislaw Malinowski, i. m. stb. stb. és számtalan etnográfus megfigyeléseit, esetleírásait.

Halálnak halálával hal. Halálnak halálával hal.
 Vérért kiszívják.
 Halálnak halálával hal. Halálnak halálával hal.
 Lelke megszökött.
 Arca halottfehér.
 Halált mondok rá. Halál várja minden ösvényen.
 A tamelemár széttépi. A tamelemár szétszagatja.
 Halálnak halálával hal. Halálnak halálával hal.
 Varjak gyűlnek a teste köré. Varjak rabolják el a lelkét.
 Halálnak halálával hal. Halálnak halálával hal.”

(Az avavar varázslás, Új-Britannia. – Rákos Sándor: *Táncol a hullámsapkás tenger*, Óceánia népeinek költészete. Európa, 1976, 52. o.)

„Ki görgeti a ragadós diót? Én görgetem a ragadós diót.
 Gördül, gördül, gördül – csónakom gerincén gördül végig.
 Gördül, gördül, gördül – csónakom orrán és tatrúdjaian gördül végig.
 Gördül, gördül, gördül – csónakom első oldaldeszkáján gördül végig.
 Gördül, gördül, gördül – csónakom második oldaldeszkáján gördül végig.
 Gördül, gördül, gördül – csónakom harmadik oldaldeszkáján gördül végig.
 Gördül, gördül, gördül – csónakom tumusz deszkáján gördül végig.
 Gördül, gördül, gördül – csónakom száumurmur deszkáján gördül végig.
 Gördül, gördül, gördül – csónakom legfelső deszkáján gördül végig.”

(A varázsló éneke csónak tömitések, Új-Írország. – Rákos Sándor, i. m. 43. o.)

„Valóban kemény szívvel vagy hozzám / kemény szívvel vagy hozzám,
 szerelmem, / ha ha je ja ha ha.
 Valóban kegyetlen vagy hozzám, / valóban kegyetlen vagy hozzám
 szerelmem, / ha ha je ja ha ha.
 Mert elfáradtam, / míg rád várokztam
 szerelmem, / ha ha je ja ha ha.
 Ó másképpen sírok / érted most már
 szerelmem / ha ha je ja ha ha.
 A mélységbe szállva sírok / érted most már,
 szerelmem / ha ha je ja ha ha.”

(Halott szerelmes dala. Kvakiutl indiánok – Tornai József: *Boldog látomások*. A világ törzsi költészete. Európa, 1977, 47. o.)

„Napkeblű anyám, / édestejű anyám! / Erre szültél engem?
 Tapostál volna, szegényt / térdig földbe, / nyomtál volna, szegényt
 könyökig földbe! / Talán jobb lett volna!”
 „Szabadságomat elvették, / drága szabadságomat,
 leányszabadságomat, a drágát, elvették, / isteni szabadságomat,
 leányszépségemet, a drágát, elvették, / isteni szépségemet,

elvették egy isteni erős / isteni napon, / elvették a fennséges
vasárnapon, / amikor az aranydíszes asztalnál álltam . . . ”

(Az anyához, ill. A szabadság elvesztése. Menyasszonybúcsúztatók. Zűrjének. – *Hozott isten, holdacska. Finnugor varázsigék, imádságok, siratók.* Európa, 1979, 371., ill. 377–378. o. Ágh István ford.)

„Az ifjak nem hiszik, hogy a ruha meghal
– a ruha csak ronggyá foszlik.
A vének nem hiszik, hogy a ruha meghal
– a ruha csak ronggyá foszlik.
Az ifjak nem hiszik, hogy az isten meghal
– a ruha csak ronggyá foszlik.
A vének nem hiszik, hogy az isten meghal
– a ruha csak ronggyá foszlik.”

(A mindenható. Jorubák, Afrika. – Tornai József, i. m. 239. o.)

*

Többszörös ismétlések hatják át ezeket a költeményeket, s az állandóan variált új elemek hozzátétele által gördül előre a szöveg. Más költői hatóelemek is működnek ezekben a dalokban, de ez igen erősen érvényesül, legalábbis egyik domináns eleme a szerkezetnek. Ahogy az ősi társadalmak népeinek minden megnyilvánulásában: díszítőművészetében³² vagy táncában is ugyanez mutatható ki. Egy-egy irányulási modell uralma éppen azon keresztül jut érvényre, hogy a társadalom a legkülönfélébb működésekben használja, terjeszti ezt a modellt, – az ősi népek művészetének igen fontos funkciója, hogy a környezeti hatásokra épülő irányulási modell terjesztője legyen:³³ a művészet szerepe ugyanis éppen a konkrét képességből általános irányulási modellé válás folyamatában óriási: a környezet-hatások iránti nyitottság általános irányulási modellé válásában is nagyon fontos lépés, hogy az ember maga is tudatosan létrehoz olyan ingereket, amelyeknek célja éppen az ingerek iránti érzékenység fejlesztése, s a törzsi művészetben ez kétségkívül lényeges funkció.³⁴

A környezeti hatások iránti nyitottság aztán a későbbi korokban is fontos irányulási modell, minden egyénben kifejlődik (már az egyedfejlődés korai szakaszában), aztán, a többi modell között, a világhoz való viszonyunk egyik fontos területévé válik, mely terület fontossága, aránya egyénenként változó (társadalmi helyzet, kor, egyéni adottságok, egyéni életút stb. stb. függvényében); van, akinél igen nagy szerepe van egész élete

³²Claude Lévi-Strauss bizonyítja, hogy az arcfestésben és a testfestésben is egyaránt milyen fontos szerepe van az ilyen jellegű motívumoknak. I. m. 197–201., 204–208. o. Graham Clark pedig az agyagedények, a tojáshéj-díszítés motívumaiban írja le ugyanezt a domináns díszítő-elemet. I. m. 116., 133–134., 237. o.

³³Murányi Mihály veti fel ennek a sajátos gondolkodási rendszernek a társadalmi szerepét. (Idézi Láng János: *A mitológia kezdetei.* Jelzett kiad., 87–88. o.)

³⁴Lásd Láng János (*Lélek és isten.* Jelzett kiad., ill. *Az őstársadalmak.* Gondolat, Budapest 1978) munkáinak elemzési anyagát.

során, van, akinél kevésbé jelentős; de fontossága az egyes egyén életének különböző pillanataiban is változó, van, amikor előtérbe kerül ez a terület, van, amikor háttérbe szorul. (Csak megjegyzés, hogy pl. a lírában az ismétlésnek, ill. a távoli elemek hozzákapcsolásnak egységén alapuló szerkezet általában nagyobb arányban szerepel, mint a köznapi használatban; a költőnek eleve őriznie kell környezethatások iránti érzékenységet, hiszen a költészet mindig is megőrzi azt a funkcióját, hogy a környezeti hatások iránti nyitottság, érzékenység terjesztője is legyen. De ugyanezt elmondhatjuk a zenéről, a díszítőművészetről vagy éppen a filmről is, s a jelzett szerkesztésmód minden művészet lényeges eszköze maradt a történelem folyamán.)

A *hétköznapi használatban* azok az emberek, akiknél a környezethatásokra való nyitottság alapvető fontosságú, szembetűnően nagy arányban használják ezt az eszközt, de akiknél nem olyan általános, azoknál is előtérbe kerül, mikor egy kérdés elsősorban ezt az igényüket mozgósítja, egyszerű „kíváncsiságukat” (és nem egyéb érdekeiket, pl. etikai igényüket, birtoklás igényüket, rendszerezési igényüket), vagy ha egyidejűleg azok is fontosak a számára – ebben az esetben azok jegyei is kimutathatók nyelvhasználatában.

Egy példa: interjúrészlet, az interjúalanyt a nevelés kérdése foglalkoztatja, – mikor erről beszél, megjelennek a környezethatás-igény nyelvhasználati jegyei.

„*Mikor neveljem* azt a gyereket? Hazamegy az ember öt órákor, a gyerekek nyolcra ágyban kell lenni, *mikor neveljem?* Megkérdezem, mi volt az iskolában, mert *nincs nevelve* a gyerek. A feleségem úgy érzi, hogy ha ő otthon maradna, igenis nagyon fontos tagja lenne a társadalomnak, mert akkor a *gyereknevelést* mint egy nagyon alapvető problémát oldaná meg, és hogy a fiatalság ilyen, én úgy látom, hogy nem megfelelő, én annak tulajdonítom, hogy *nincsenek nevelve*. Mert az, hogy *szombat–vasárnap van nevelve*, az *vikend-nevelés*. Akkor verjem meg minden szombat–vasárnap? Akkor elverem, és öt napig le van a gond róla.”

Nagyon sokféle anyagon (gyerekek, felnőttek, történelmi személyek, költők szövegein) végzett elemzéseink közül álljon itt még egy példa, melyet azonos témáról felvett interjúk összehasonlításából nyertünk: ugyanarra a kérdésre tartalmilag sokszor csaknem egybehangzó válaszok között éppen abban találunk jól meghatározható különbséget, hogy személyiségének megfelelően kinél melyik irányulási modell határozza meg beszéde szerkezeti felépítésének jellemzőit. Egy válaszoló, akinek személyiségszerkezetében a környezeti hatásokra nyitott irányulási modellnek jelentős szerepe volt, és a vallás kérdése foglalkoztatta is, tehát maga a téma is mozgósította környezeti hatások iránti belső késztetését, pl. így beszél a vallásról:

„És közel kerülve a véghez, egyre jobban válnak az emberek *vallásossá*. És próbálnak a *vallásban megnyugvást találni*. És a jelek szerint nagyjából meg is *találják*. És más *ilyen jellegű megnyugvást* szerintem pillanatnyilag nem tudnak szolgáltatni. Az emberek többsége, amellet, hogy *nem él vallásosan*, és a *vallásnak* rengeteg előírását megszegi, *bizonyosfokú megnyugvást* talál a *vallásban*. *Megnyugvást hoz* főleg az idősebb embereknek.” (A vallás, és a 'megnyugvást találni' körül forog a figyelem.)

Így fejeződik ki tehát a nyelvhasználatban a környezeti hatások iránti nyitottság irányulási modellje.

A fentebb felsorolt képletre vonatkoztatva tehát a környezethatások iránti nyitottság irányulási modelljét: a társadalmi létben kialakul a gyűjtögető-halász-vadász társadalmi forma – melyben domináns a gyűjtögető tevékenység –, ez a tevékenység (minthogy erre

alapvetően szükség van hozzá) az emberivé vált környezethatásokra-orientált képességet irányulási modellé alakítja – azaz általánossá válik az ennek megfelelő gondolkodási taktika, az ismétlések és a hozzájuk kapcsolt új és új elemek egységén alapuló szemlélet –, ez azután a társadalom közvetítő mechanizmusain keresztül bekerül minden egyénbe és az egyének személyes érdekeltségrendszerének egyik összetevőjévé válik – amikor az egyén életében ez az érdek előtérbe kerül (ha személyiségében dominanciára tesz szert, úgy tartós jelleggel), akkor megjelennek az egyén megnyilvánulásaiban, így nyelvhasználatában is a környezethatások iránti nyitottságot kifejező jelek: az ismétlések és variációk hozzájuk kapcsolásának nyelvi szerkezete. (Azon korokban pedig, ahol ez az irányulási modell a termelés vagy a társadalom valamely szükséglete szerint fontossá válik, általában is előtérbe kerül, felszaporodik a társadalomban a környezethatások iránti nyitottságon alapuló szemlélet – és az ennek megfelelő ismétléses-variációs szerkezet.)

*

A másik példa egy meghatározott irányulási modell dominanciájára legyen mondjuk a *tekintélykövetés*.

A tekintélykövetés csakúgy mindannyiunkban meglevő modell, mint a környezeti hatások iránti nyitottság, vagy az itt ismertetésre nem kerülő többi irányulási típus. Ez szembeszökőbben társadalmi termék, mint a környezethatások iránti nyitottság (a 'tekintély' nyilvánvalóan társadalmi termék), bár az alapok itt is adóttak az állatvilág szintjén, az egyszerű *követéses* viselkedésekben, mint amilyen pl. az imprinting; de általában idesorolható a fiókállatok egész léte az önállóodásig.

Az embernél ez a viselkedés is társadalmiasul, a tanulási folyamat az ösztönszerű viselkedésből tudatos és társadalmilag ellenőrzött tevékenység lesz, a társadalom viszonyai ezt is áthatják, a kialakuló társadalmi hierarchia a tanulási folyamatba is beleviszi a hierarchia-viszonyt is; amint megjelenik a társadalomban az egyenlőtlenség, a fölé-, és alárendelődés szerint megjelenik a tekintély is, a tanulási folyamatban az életkori ismeretátadó szerep tekintély-szereppé változik, az ismeretelsajátító tekintélykövető-szereppé – s ez a társadalomban megjelenő egyenlőtlen viszonyokat modellálni kezdő alapviszony a modellkövetés kialakításának mindmáig elsődleges terepévé is válik.

A tekintélykövetés szüksége persze előbb megteremtette a tekintélykövetés általános képességét, majd abban a formációban, amelynek egyik uralkodó szükségletévé válik a tekintélykövetés – ti. az ún. *ázsiai termelési módban* –, a tekintélykövetés irányulási modellé is válik, s áthatja a társadalom egész szerkezetét. (Egy közvetítő megjegyzésben már utaltunk arra, hogy a társadalmi formációknak mind alapvető termelési jellege, mind pedig tipikus felépítménystruktúrái létrehozhatnak, ill. uralkodóvá tehetnek egy-egy irányulási modellt: a környezeti hatások iránti nyitottság esetében *termelési* jelleg által létrehozott irányulási modellre láttunk példát, a tekintélykövetés modellje a felépítménystruktúrában létrejött szükségletek által emelkedik dominánssá az ázsiai termelési módban.)

A tekintélykövetés képessége már az ősi, törzsi társadalmakban kialakul, a többi képességgel együtt (tudatos és társadalmilag értékelt és értékelhető viselkedéssé változik), ott azonban funkciója mindig konkrét marad, e képesség gyakorlását mindig egy-egy meghatározott személy, előírás, szokás követése jelenti; az ősi, gyűjtögető társadalmak

minden tevékenységét ez a viselkedés még nem hatja át (ahogy pl. a környezeti hatások iránti nyitottság igen).

Az ázsiai termelési módban azonban a tekintélykövetés az egyik legfontosabb alapviszonnyá válik. A társadalom megszervezésében ugyanis kulcsszerepre jut az adógazdaság, egy olyan többlettermék elsajátítási forma, mely még nem osztályuralmon, nem a termelési eszközök magántulajdonán alapszik, hanem az államszervezet egyes pozícióinak birtoklásán^{35, 36} az államszervezet felépítésében viszont meghatározó a tradíciók őrzése,^{37, 38} a társadalomszerkezet ezt szolgálja,³⁹ s a tradícióőrzés az emberi érintkezés szférájában a tekintélykövetésben realizálódik.^{40, 41} A hierarchia csúcsán álló istencsászár az ősök tekintélyét testesíti meg,⁴² a hatalom felső régióiban helyetfoglalók (papság, hivatalnokok) bizonyos többlet-tudás alapján állnak a helyükön, a törvényhozó intézmények a tekintélyes vének gyülekezetéből nőnek ki,^{43, 44} vagyis kezdetben minden hatalom *tekintély* megszerzésén vagy ráruházásán alapuló hatalom, s az előbbrejutás (de egyáltalán, a társadalomban való legitimált létezés) alapfeltétele a tekintélyek sikeres követése.^{45, 46} A hagyományok mind kötöttebb és mind összetettebb rendszere képezi az elsajátítandó tudás törzsanyagát, a vizsgák mind nehezebbek és nehezebbek,⁴⁷ a hagyományozott tudás tartalma mindinkább elszakad az eredeti praktikumtól, s mindinkább a tekintélykövetés öncélja határozza meg – formáin keresztül.

A tekintélykövetés áthatja az „ázsiai” termelési mód szerint szervezett társadalmak minden tevékenységét – vallási formákat⁴⁸ és termelési szertartásokat alakít,⁴⁹ s az ember minden tevékenységébe és viszonyába, kapcsolataiba és kifejezőmódjaiba,^{50, 51} beleveszi a tekintélykövetés *szemléleti jellegzetességeit* – a tekintélykövetés általános irányulási modellé válik.

³⁵ MEM 46/1, 357–358. o.

³⁶ Tőkei Ferenc: *Műfajelmélet Kínában a III–VI. században*. Akadémiai, Budapest 1967. Különösen érdekes erről a kérdésről egyedi és általános viszonyának kapcsán végzett elemzése, lásd 12. o., ill. a könyv. 9. számú jegyzete.

³⁷ Lásd erről Tőkei Ferenc: *Az ázsiai termelési mód kérdéséhez*. Kossuth, Budapest 1975, 38. o.

³⁸ Étienne Balázs: *Társadalom és gazdaság a régi Kínában*. Európa, Budapest 1976.

³⁹ L. Sz. Vasziljev: *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*. Gondolat, Budapest 1977, 73–81. o.; Tőkei Ferenc: *Műfajelmélet Kínában* . . . Jelzett kiad.

⁴⁰ Étienne Balázs, i. m. Különösen a konfucianizmusról és az ősök tiszteletéről szóló részek.

⁴¹ Vasziljev, i. m. Különösen a családon belüli viszonyok bemutatását, 106., 159., 123., 136., 303., 320–322. o.

⁴² Kákósy László: *Ré fiai*. Gondolat, Budapest 1979 (a királyi titulátúra rendszeréről), 221–226. o.

⁴³ Étienne Balázs, i. m. 16–18. o.

⁴⁴ *Kínai filozófia*. Ókor. I. Tőkei Ferenc bevezetője. Akadémiai, Budapest 1962.

⁴⁵ Vasziljev, i. m. 157–163., 172–185. o.

⁴⁶ Uo. i. m., különösen a konfucianus civilizáció kultuszainak leírása.

⁴⁷ Uo. 154., 162., 166–175., 182. o.

⁴⁸ Uo. 38–41., 81–138., 143–185. o.

⁴⁹ Étienne Balázs, i. m. 194. o.; Vasziljev, i. m. 41–44., 50–65., 115., 126. o.

⁵⁰ Dobrovits Aladár: *Egyiptom és az antik világ*. Akadémiai, Budapest 1979; Uő.: *Irodalom és vallás az ókori Egyiptomban*. Akadémiai, Budapest 1979 (különösen az ideál-portréról írtakat), 83–87. o.; Kákósy László, i. m.

⁵¹ Tőkei Ferenc elemzése a műfaji követelmények kialakulásáról és jellegzetességeiről: *Műfajelmélet Kínában* . . . Jelzett kiad., 9–71. o.

A későbbi korszakokban azután ez is elveszti domináns jellegét, s már kialakult irányulási modellként besorol a minden egyes egyén által elsajátított s kisebb vagy nagyobb arányban választott irányulási modellek közé: személyiség-alkotóelemmé válik.

A tekintélykövetés igényének megjelenése azt a szemléleti sajátosságot involválja, hogy az ember *alárendeli magát* egy másik nézőpontnak, és saját viselkedéseit, megnyilvánulásait nemcsak hogy nem önmaga szemével, hanem a másik szemével nézi, de alaptörekvéssé válik az is, hogy *hozzáidomítsa magát a (tekintélyes) másik elvárásaihoz.*⁵² Az udvariasság minden formája valamiképpen az alárendelődés gesztusát tartalmazza. (Most nem térhetünk ki arra, hogy az ilyen viszonyulási forma megjelenése és általános elsajátítása milyen nagy jelentőségű volt a fejlődés adott szakaszában, de az talán minden további magyarázat nélkül is belátható, hogy az emberi érintkezés egyes pontjain bármely korban nélkülözhetetlen bizonyos fokú és bizonyos jellegű tekintélykövetés – és alárendelődés.)

Az alárendelődés mint szemléleti forma a kifejezésben azzal jár, hogy megnyilatkozásainkat a másikkhoz, a tekintélyhez igyekszünk idomítani – ez egyrészt erős *megformálási* törekvésben nyilvánul meg, másrészt a közölt tartalmak *pontosságára való törekvésekben.*⁵³ nem az az elsődleges, hogy mi hogyan értünk valamit, hanem hogy azt a másik pontosan értse; nem az a fontos, hogy mit mondunk, hanem hogy azt a másiknak tetszőn tudjuk elmondani.⁵⁴ (Az „elmondás” itt is bármely objektivációs formára, bármely jelrendszerre vonatkozhatik: a pontosságra törekvés a nyelvhasználatban állandó pontosításban, helyesítésben, az értelmezők gyakori használatában nyilvánul meg; a formai törekvés a nyelvhasználatban a beszéd formai csinosításában stb.⁵⁵)

A megformálás, minthogy a tekintélyhez való alkalmazkodás a cél, mindig olyan formát jelent, ami az általunk tekintélynek tekintett személy, csoport, intézmény stb. jellegéhez közelít.⁵⁶ (Hiszen azt talán mondanunk sem kell, hogy mihelyt a tekintélykövetés *irányulási modellé* válik, *bármí* jelenthet tekintélyt, melyet követni igyekezünk – intézmények, személyek, eszmék és eszmények.) Így aztán, akinek a papság a tekintély, az külső megnyilvánulásai kialakításakor a papi viselkedés jegyeit igyekszik felvenni, nyelvében a papi nyelvhasználat sajátosságait; akinek a sport, az sportos formákat, és pl. a sport közegében jellemző nyelvhasználatot is követ; akinek az ifjúság vagy maga a fiatalság tekintély, az a fiatalság nyelvhasználatát utánozza (és persze a fiatalos viselkedést); akinek a hivatal, az a bürokratikus nyelvezet egyes sajátosságait (s a bürokratizmus viselkedési jegyeit) veszi fel stb. stb. Ha egyes emberekhez kötődik a tekintélykövetés, akkor azok utánzásában, az azoknak megfelelő formák keresésében nyilvánul meg.

Ha valamely közegben szükségképpen elvárják a tekintélykövetést (pl. iskola, katonaság), ott a tekintélykövetés viselkedési és nyelvhasználati sajátosságait is elvárják és kialakítani igyekeznek. A gyerek a feleletben fogalmazzon pontosan, ahol hibázik, ki-

⁵² Ezt a jellegzetességet mutatja be az „idézés művészete” kapcsán Étienne Balázs, i. m. 183–187. o.

⁵³ Ugyancsak Étienne Balázs állapítja meg a kínai történetírás sajátosságait elcmezve, i. m.

⁵⁴ Ennek a sajátosságnak gondolkodást megbénító sajátosságairól ír Balázs, i. m. 183–187. o.; Jacques Gernet: *Kína hétköznapijai a mongol hódítás előestéjén 1250–1276.* Gondolat, Budapest 1980, 161–169. o.

⁵⁵ Kákossy László, i. m. 270–276. o.

⁵⁶ Kákossy László–Varga Edit: *Egy évezred a Nílus völgyében.* Gondolat, Budapest 1970 (különösen az alkotói szabályok kánonjának leírása), 233–236. o.

javítják, hogy megtanuljon maga is *pontosítani*, ne a gyereknyelvet használja, tanuljon meg udvariasan, választékosan fogalmazni. A katonaságnál is elvárják a nyelvi szabatoságot és a katonai nyelvhasználati formák elsajátítását éppúgy, mint a katonás és fegyelmezett viselkedést, az öltözködésben a pontosítást és állandó pontosítást (gombok begombolása, sapka, csatok, eszközök elhelyezése, lábbeli állandó rendbentartása), az öltözködés katonai *formáját* (vagyis az egyenruhát), a körlet állandó „*pontosítását*” és rendbentartását stb.

A példák sokáig sorolhatók. Válasszunk néhányat a nyelvi megnyilvánulások közül.

„Azóta lakoznak lábokban a mozdulatok, / mióta te adál földet alájuk,
S felajánlottad a fiadnak, / a testedből születettnek, /
Felső és Alsó Egyiptom urának, / az Igazságból fakadónak,
Nofeherperu Ré Uaon Rének, két ország urának,
a Nap szülöttjének, az Igazságból fakadónak,*
Ekhnatonnak, a diadémok urának, / kinek élete hosszú legyen . . . ”

(Egyiptomi Nap-himnusz részlete. A gyönyörűség dalainak kezdete. Európa, Bp. 1976, 96. o.)

Pontosítás és udvari forma: a címek, rangok felsorolása mindig e kettő egysége, s nagy jelentőségű minden tekintélykövető „szertartás”-rendben.

„Nabu-kudurri-uszur, Babilon királya vagyok én, a méltóságos fejedelem, Marduk kegyeltje, a magasztos fejedelem, Nabu kedveltje, a tökéletes, a bölcsesség megragadója, aki istenségük útját keresi, uralmukat tiszteli, a fáradhatatlan helytartó, aki az Észagila és Ézida gondozásával naponta foglalatoskodik, aki a Babilon és Borszippa (iránti) jótéteményekről szüntelenül gondoskodik, a bölcs, a törvényhez hű,** az Észagila és Ézida templomok istápolója, Nabu-apal-uszurnak, Babilón királyának első (szülött) fia.” (A király címe, idézi Evelyn Klengel-Brandt: *Utazás az ókori Babilóniába*. Corvina, Bp. 1973, 113. o.)

Idézhetnénk tovább istenek, uralkodók és egyéb vezetők címlabirintusaiból: a történelem során mindig nagy szerepe van a tekintélykövetés irányulási modellje megnyilvánulásainak az udvari, egyházi kultúrákban. (Ez nemigen szorul további magyarázatra.) Azokban a korokban, amikor s azokban a társadalmakban, ahol a társadalom megszerzése erősen konzervatív, hagyományörző s egyszersmind bürokratikus, általában is terjed (a bürokrácia és a tömegkommunikáció által) a tekintélykövetés stílusa.

„A Kilenc Bánattól kezdve (a költők) az ő nyomdokaikat igyekeztek követni, de K'üü (Jüan) és Szung (Jü) szárnyaló lépteit senki sem tudta utolérni . . . Mei (Seng) és Kia (Ji) csak az ő 'szelüket' követve léphettek be a szépség (birodalmába), (Szi) ma (Sziang-zsu) és Jang (Hiung) csak az ő hullámaikon hajózva bukkanhattak rendkívüli (szépségekre); s azok a költők akik az 'ő ruháikat öltötték magukra' egyáltalán nem egyetlen nemzedékből kerültek ki. Így a legkiválóbb tehetségek dúskáltak hatalmas eszméikben . . . a furfangosak vadásztak szép szavaikra, a verset zümmögők szájukra vették hegyeiket és

*Itt működik a környezethatási modell is!

**A tekintélykövetés általános törvénye az uralkodóra is vonatkozik, az ő hatalmát is jó tekintélykövetése indokolja.

folyóikat, a tudatlan kezdők pedig felcsipegették illatos füveiket. Ha azonban úgy tudunk támaszkodni az Ódákra és Himnuszokra . . . mintha csak a kocsi mellső deszkájára tennénk kezünket; tudjuk szolgálatunkra fogni a Cs'ü-beli verseket . . . mintha csak lovainkat kantározna fel; úgy tudjuk csészénkbe tölteni csodálatos elemeiket . . . hogy nem hagyjuk veszendőbe menni valós elemeiket . . . ; úgy tudunk elgyönyörködni virágaikban, hogy nem dobjuk el gyümölcsseiket sem; – akkor egy körülpillantással (= könnyedén) szolgálatunkba állíthatjuk a költői forma . . . erejét, egy köhintéssel (= önmagától adódó természetességgel) elérhetjük az irodalmi szépség hatását . . . ”*

Liu Hie. – Tőkei Ferenc: *Műfajelmélet Kínában a III–VI. században*. Akadémiai, Bp. 1967, 110–111. o.)

„E napokon játszották le nyitányát a hazafias közérzület húrjait oly művészileg pengetni tudó hivatottak a „Honfoglalás ezeréves ünnepe” főnséges dalművének. A tudás és lelkesedés örökfényű fáklyájával világítottak be a ködborította múltak éjjelébe, hol a nemzeti dicsőség oltárának hamvadó tüzét felgyújtva világot és meleget árasztottak múltra és jelenre egyaránt.”** (A *Bereg* c. lap vezércikke. 1893. – Az *ezredév* c. kiadványból. Magvető. 1979, 20. o.)

A monarchák és arisztokraták pompázásának kora, a barokk ugyancsak megköveteli a kor tekintélyeinek körüludvarlását. A kor stílusa seregnyi példát nyújt erre. Csak egyet:

„Pegasusnak mennyit írnak rúgásárul, / s abból fakadt kútnak buzgó forrásárul, / az kilenc szüzeknek szokott szállásárul, / s azokkal Phoebusnak szép mulatásárul; / / én is ő felőle annyit beszélhetnék, / s az minémű elmét azokban lelhetnék, / benne is hasonlót bizvást találhatnék, / ő társaságokba méltán bévehetnék”**** stb. stb. (Gyöngyösi Imre: *A Márssal társalkodó murányi Vénus*.)

Majd e cikornyás udvariság gúnyolása Shakespeare-nél: „Uram, itt van, imént jöve udvarhoz Laertes; higgyen nekem, ő egy bevezgett világfi, a legjelesb különfélések – igen finom modor – és nagy külfénnyel. Valóban, képlegesen beszélve róla, ő az udvariasság térképe vagy naptára, mert benne mindazon tényezők beltartalma található fel, miket egy udvaronc örömet lát.” – (Osrick) „Uram, leírása nem szenved veszteséget Ön ajkán; bár tudom, hogy őt leltárilag elemezni, zavarba ejtené az emlékezet számtanát, mely még csak evickélni sem bírna az ő gyors vitorlája után. De, a magasztalás őszinteségével mondva, én őt egy nagymérvű szellemnek tartom, s oly drága és ritka öntvényűnek, hogy igaz szót használva felőle, hozzá hasonló csupán a tükre, bárki más akarná utánozni, árnyéka, semmi egyéb.” (Shakespeare: *Hamlet, dán királyfi*. Arany J. ford.)

Ismerjük az állandóan idegen szavakat, kifejezéseket citáló tekintélykövető típusát is; az egyes szakirodalmak használata eleve az adott szakterület tekintélyeinek követésén

*Ezekben az idézetekben nagy szerepe van a felsorolásnak. Ez is egy (másik) irányulási modell megnyilvánulása: ugyanazon anyag egyszerre több irányulási modell stílus-jellemzőit is viselheti, hiszen egyszerre többféle irányulásnak is engedelmessé lehetünk. Éppen ezek aránya, kapcsolatai adják majd ki a *személyi* sajátosságokat. Itt most azonban csak a tekintélykövetési modell sajátosságaira: a pontosításra és a körülményes, gondos formai törekvésre figyeljünk!

**A kor, melyből az idézet való, a Monarchia kora a tekintélykövetés számos megnyilvánulását termeli ki. Az itt megjelöltetett „dagályos” stíluson kívül gondoljunk pl. a hivatali „bükkfanyelvre”, melynek máig élő jellegzetességei is e kor termékei.

***Az is a vizsgált modell pontosító, formásító törekvésének megnyilvánulása, hogy véletlenül sem Helikont, múzsákat, Apollót mond, hanem ezeknek epitetonját.

alapszik, így alapkövetelményük a (tudományos) pontosságra törekvés éppúgy, mint az adott terület (szokásos) formája, nyelvezete szerinti megformálás.

A sajtóban és a retorikában ugyanez történik a „politikai” nyelvezettel. Az egyes mesterségekben így alakul ki a sajátos szakmai nyelvek használata. A szépirodalomban természetesen az irodalmi nyelv az a tekintély, ami a formai törekvéseket megszabja, s éppen azok között találjuk az ún. formaművészeket, akik számára maga az irodalom a központi érték, következésképpen az egyik legnagyobb tekintély is, melynek normáit tehát mind tökéletesebben igyekeznek követni.

Említettük a tekintélykövetést preferáló társadalmi szisztémák erősödése mindig megnöveli a formai követelmények betartására és a kifejezés pontosítására irányuló törekvést is, forradalmi korszakok épp ezért tartják fontosnak az előző kor *formai* jegyeinek szétrombolását, mert az előző rend tekintélyének követését igyekeznek lerombolni, újjal helyettesíteni; ezért olyan fontos ilyenkor az *új külsőségek* kialakítása (lásd a francia forradalom naptár-, szokás-, ruha- stb. reformjait, vagy 45 után a zakatolás, az ing- és nyakkendőviselés, a köszönési formák, a címek, rangok, megszólítások megváltoztatásának felnövelt jelentőségét).

De nemcsak a korok jellegének függvényében, hanem az egyén választása szerint is hol előtérbe kerül, hol kevésbé funkcionál, s más irányulási modelleket enged előtérbe a tekintélykövetési irányulási modell. Van, akinél domináns ez az irányulási modell, annál szembevetendő az állandó pontosítás és megformálási törekvés, van, akinél kevésbé fejlett; van, akinél egy-egy területen nyilvánul meg erősebben, egy-egy közeg nyelvezetéhez, (viselkedéséhez stb.) idomítja saját kifejezési formáit, s abban a közegben törekszik a pontosságra – mások a legkülönbözőbb tekintélyeknek vetik magukat alá egyszerre, s hol ehhez, hol ahhoz idomulnak megjelenésben, magatartásban, nyelvi kifejezésben.

A tekintélykövetésnek a hétköznapokban megjelenő ekképpen számtalan változata közül vegyünk egy jellegzetes, szélsőséges példát:

„Az emberfia kérlek szépen, erős kétellyel viseltetik a megfelelő egzaktsággal nem jellemezhető jelenségek iránt. A szabadesés, azaz a gravitáció vagy földmágnesség jelensége a glóbusz minden pontján – legalábbis természetes körülmények között – érvényes szabály, akarom mondani törvény. Persze a legújabb kutatásokat nem ismerem. Az ezzel kapcsolatos kutatásokat. De már a politika teljességgel ingoványos talaj a számomra. Hangsúlyozom az én számomra. Mert feltétlenül akceptálok azok tudását és hozzáértését vagy képzettségét, akik ennek a szférának a makrokozmoszában is éppolyan biztonsággal tudnak tájékozódni, mint ahogy én a fizikában, pontosabban, ahogy én szeretnék a fizikában tájékozódni. Ez az egész – legalábbis én azt hiszem – igen érdekes gnoseológiai probléma.”

Vagy egy irodalmi példa a tekintélykövető stílusra: „Nagy Imréről arcképvázlatot írtam kettőt is, színorgonáinak hangjai mélyén az embert kutatva; így hát a kezéig juthattam csak el a vizsgálódásban, az ujjai közé melegedett ecset nyelég . . . Laikus mivoltomban én úgy őrzöm magamban Nagy Imrét, a szakmának gyakorta indokoltan rideg – vagy kizárólagosan szinképelemző – értékítéleteivel szemben, amiként Mózes gondolhatott vissza a pusztában fellobbanó csipkebokorra. Hogy is lett volna Mózesnek lélekjelenléte a tűzben gyönyörködni, vagy netán a hamvukba hulló pernyés ábrák fölött eltűnődni, mikor a lángok közül az Úr hangja morajlott fel, a mitikus látomás értelme . . . Nem hinném, hogy a kérdésre – mint bármely nagy művész esetében – egyértelmű

- választ lehetne adni. Miként az oly sokféleképpen átélt, megszenvedett vagy filozófiává növesztett magány: a közösségi elkötelezettség sem az egyedül üdvözítő és ujjongó abszolútum; a megváltás sem, aminek ezt a szolgálatot minduntalan – hisz cselekvéseink értelmét keressük – látni szeretnők. Tény azonban, hogy Nagy Imre magányos színálmái egy meghatározott népi-nemzeti közösség – nevezetesen a székelység – emberi és tárgyi világában, annak konkrét formáiban nyerik el igazi értelmüket. A sajátságosban – mit helyinek is nevezhetünk – az egyetemet.” (Sütő András: *Nagyenyedi fügefavirág*. Szépirodalmi, 1978, 50–51. o.)

Emelkedett forma, pontosítások, értelmezések, közbeszúrások – a tekintélykövetési irányulási modell újabb példája.

Végül ha az előző irányulási modellnél idéztünk egy olyan példát, ahol a vallásosságról feltett kérdésre adott válasz nyelvi szerkezetében a környezethatási irányulási modell dominanciája nyilvánul meg, idézzünk ugyanerre a kérdésre egy erősen tekintélykövetéses típusú választ is: „Elképzelhetőnek tartok magyarázatokat és körülményeket, ami embe-
reket hitbe kényszeríthet. Tehát elképzelhetőnek tartok mentséget a számukra. Ha ez bennük számít. Nem, a mentség szó nem egészen jó. A bután vallásos embereket persze elítélem. A vakon, gondolkodás nélküli vallásos embereket. Őket sem a vallásosságukért, hanem azért, mert nem gondolkodnak.”

A meghatározottsági sor képletébe behelyettesítve tehát a tekintélykövetési igény irányulási modelljét: a társadalom fejlődésében kialakult az ázsiai termelési mód – melynek felépítményrendszerében központi jelentőségre tesz szert a tekintélyalapú hierarchikus szervezet –, minthogy az erre épülő tevékenységekhez alapvető fontosságú a tekintélykövetési gyakorlat elsajátítása, a már korábban emberivé vált (tekintély) követési képesség irányulási modellé tágul, azaz általánossá, az élet minden területére alkalmazhatóvá válik a tekintélykövetésen alapuló gondolkodási taktika: az alárendelődés tudatos szemlélete: – a kifejezések pontosságára és kívánatos megformálására irányuló törekvés – a társadalom közvetítőrendszerei ezt többé-kevésbé minden egyénben kifejlesztik, személyes érdekeltségrendszerük egyik összetevőjévé változtatják. – Amikor az egyén életében ez az érdek előtérbe kerül (valamely tekintély követése fontossá válik a számára) – (ha személyiségében dominanciára tesz szert a tekintélykövetés igénye, ez esetben tartós jelleggel) –, akkor megjelennek és jellemzővé válnak az egyén megnyilvánulásaiban, így nyelvhasználatában is a tekintélykövetést kifejező jelek: a pontosítás és a formai alkalmazkodás. (Azon korokban pedig, amikor ez az irányulási modell a termelés vagy a társadalom valamely szükséglete szerint fontossá válik, általánosan is előtérbe kerül, felszaporodik a tekintélykövetésen alapuló szemlélet, és az annak megfelelő formai törekvésre, pontosításra építő nyelvi szerkezet.)

*

És így van a többi irányulási modellel is. Ezek ismertetésére és az itt érintett összefüggések részletesebb bizonyítására azonban még az ilyen, viszonylag tágasra mért terjedelem is kevés. Erre már valóban csak a beígért könyvben vállalkozhatunk.

SZEMLE

SZERVEZÉS KÉRDÉSE? *

ROPOLYI LÁSZLÓ

A Tudományszervezési füzetek sorozat egyik új darabja nem kisebb feladatot készült megoldani, mint „hogyan segítsen feltárni és tudatosítani a kutatási folyamatot, hogy ezáltal is könnyítse, gyorsítsa és biztosabbá tegye magát a kutatást” (10. o.). Megítélésünk szerint a mű ezt a célját nem érte el, ellenben a megvalósításban néhány olyan – talán tipikusnak is tekinthető – hibát produkál, amelyeknek a vizsgálata nem tűnik feleslegesnek.

A szóban forgó munka 7 fejezetből, továbbá 3 függelékkel áll. Mindezek során az ún. „kutatás-elméleti alapok” kifejtését követően a szerző megkísérli „a kutatási folyamatot felvázolni, elemeire bontani és újból összerakni” (142. o.), mégpedig „az ismeretlen kérdések halmazától” elindulva „a hasznosításig mint a kutatási folyamat végpontjáig. Így az első fejezet „A kutatás szükségessége, lényege, körülményei” címmel az ismeretgyarapítás útjaival, az ismeretlen megismerésére irányuló törekvésekkel, a kutatás jellegével (különböző osztályozásokkal), a kutatóhellyel, a kutatási folyamat alapfogalmaival (a kutató, a kutatási körülmények, a téma stb.) foglalkozik – jobbra definíciószerű tömörséggel. A II. fejezet a témák kiválasztásának problémái közül vizsgál néhányat: a kutatási lehetőségek, a kutatás tervezése, tervszerűsége, a témaválasztó döntés problémáinak kapcsán próbál ismeretelméleti és adminisztratív jellegű eszmefuttatásokat „összeegyeztetni”. A III. fejezet tárgya a szűkebb értelemben felfogott kutatási folyamat. Részletesebben tárgyalja a szerző a kutatási folyamat tervezését, különféle szempontok alapján való felbontását, idő- és költségigényeinek hatásait – háló és egyéb diagramok alkalmazásának bemutatásával. A következő fejezetek a kutatás *ered-*

ményességének, gazdaságosságának és hasznosíthatóságának kérdéseit boncolgatják – jól érzékelhető tapasztalati háttér (rejtett) felhasználásával. Az utolsó fejezet összefoglalja a fő megállapításokat, végül a függelékben fogalmi meghatározásokat s két – kutatóhelyek számára ajánlott – dokumentumtervezetet, *Kutatási Szempontok*-at és *Kutatási Működési Szabályzat*-ot találunk.

A tematikának ezzel a viszonylag részletes előrebocsátásával az is célunk, hogy világosabbá váljon: kifogásaink nem a témával kapcsolatosak. Hiszen ilyen problémákról való elmélkedés még akár el is vezethetne a fent megjelölt célhoz. Ami problematikusnak mutatkozik, az a módszer, a téma megközelítése és tárgyalása. A kérdés az, hogy *hogyan* lehet kutatásszervezői szemmel a kutatási folyamatra tekinteni, pontosabban *lehet-e* pusztán *kutatásszervezői* szemmel nézni e korántsem egyszerű folyamatra? Úgy ítéljük meg, hogy a szerző e művében ebben a kérdésben nem kellő körültekintéssel foglalt állást, s emiatt egész munkálkodása válik kérdésessé.

Evidensnek látszik a gondolat, hogy bármiféle tevékenység sikeres megszervezésének *feltétele* az adott tevékenység hatékony ismerete: a tevékenység természetének, körülményeinek, lényeges viszonyainak feltérképezése. A megszervezni, esetleg irányítani kívánt tevékenység – mint az jól ismert, hasonlóan bármi máshoz – különféle szinteken tanulmányozható: közvetlenül adott konkrétságában, elvont általánosságban, újraalkotott konkrétságában. Adott tevékenységre vonatkozó ismereteink fejlődésének ezen stádiumai mindegyikében felmerülhet a szervezés *igénye*: így a szervezés is szintekre bomlik, attól függően, hogy döntően milyen szintű ismeretekre támaszkodhat. A manapság oly divatos és kívána-

*Kecső István: *A kutatási folyamat az ismeretlentől a hasznosításig*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1980, 174 oldal.

tos szervezési sikerek – a termelés különféle területein – döntő részben a szervezésnek abba a fajtájába tartoznak, amelyek a közvetlenül adott valóság (ál-) konkrét ismeretén alapulnak. Ez talán elegendőnek is mutatkozik valamilyen mechanikus munkafolyamat hatékony viteléhez, szervezéséhez.

Egészen máshogy áll azonban a dolog egy olyan tipikusan szellemi tevékenység, mint a kutatás esetében. Anélkül, hogy misztifikálnánk a kutatást, mindenesetre megállapíthatjuk, hogy az nem mechanikus tevékenység (legfeljebb mechanizálható, de már elég régóta ez sem divat). (Például: a közvetlenül megfigyelhető konkrét szituációk, körülmények, folyamatok kétségbeesítően nagyszámú változatai vezethetnek ugyanahhoz a kutatási eredményhez, következésképp.) Ha mármost a kutatási folyamat elemeinek leírásában megmaradnánk a közvetlenség szintjén, az ilyen leírás tartalma és a kutatási folyamat elemeinek valóságos tartalma közti különbség komikus méreteket öltene – esetleges formai megegyezések ellenére is. A most tanulmányozott műben számos ilyen – szórakoztató – részletet találhatunk. Néhány találmra kiválasztott példa: a szűkebb értelemben vett kutatási folyamattal, annak szervezésével foglalkozva (III. fejezet) a szerző – fáradtságot nem ismerve – felbontja azt számos fő- és alfázisra, majd a fázisok összeszervezéséről megállapítja: „Az egyes főfázisok tartalmi kibontása megkívánja, hogy feltárásuk nemcsak a fő- és alfázisok folyamatmegnevezésével, hanem kutatási tartalmuk kifejtésével is történjék. Így például nemcsak a *kísérleti laboratórium kijelölése*, megnevezése szükséges, hanem részleteiben is meg kell határozni, hogy mely laboratóriumokról van szó; vagy nemcsak a *kísérletek elvégzése* megjelölést kell használni, hanem azt is, hogy milyen kísérletekre kerül sor stb. Természetesen ennek a tartalomkibontásnak csak a kísérő szövegben kell szerepelnie” (57. o.).

Talán még jellemzőbb az az aprólékosság, amellyel a szerző tanácsot ad a kutatási folyamat beindító döntés előkészítésére. Négy oldalon át sorolja azokat a kérdéseket – a szociológia interjúmódszere szellemében –, amelyek segítségével – szerinte – eldönthető a kiválasztott téma alkalmassága. Néhány tipikus kérdés:

„8. A feltételezett kutatási eredmény gyakorlatban használható-e?

A nemleges válasz:

A várható eredmény felhasználásra alkalmatlan.

Az igenlő válasz változatai:

a) A várható eredmény a gyakorlatban éppen hogy használható;

b) A kutatás várható eredménye kedvezően alkalmazható;

c) A várható eredmény nagyon jól használható . . .”

„10. A feladat teljesítését biztosító kutatók rendelkezésre állnak-e?

A nemleges válasz:

Nincsenek ilyen kutatók.

Az igenlő válasz esetei:

a) Még nem állnak rendelkezésre a kutatók, de biztosíthatók;

b) Átlagos képességű kutatók vannak;

c) Kimagaslóan jó képességű kutatók tudják végezni a kutatást.” (79. o.)

Ha 16 ilyen kérdést felteszünk, s 0–3 ponttal értékeljük a válaszokat, összesítésben 0–48 (precizitás, óh!) pontot gyűjthetünk össze egy téma-választó döntés alátámasztására. Ha az ilyen módon előkészített s megtámogatott döntés mégsem volna helyes, arról igazán nem tehetünk, hiszen – látszólag – mindent megtettünk az ügy érdekében. Legfeljebb nem vettünk kellő súllyal figyelembe néhány „lényegtelen részlet”, így még az is „előfordulhat, hogy az egyébként magas összpontszámot elért feladatot a döntésnek el kell utasítania, ha például az egyes kritikus kérdésekre adott válaszok negatívak. Így például az 1. számú kérdés (Szükséges-e a vizsgált feladat kutatása?) esetében, ha a válasz negatív, akkor bármilyen legyen a többi kérdés értékelése, a döntés csak elutasító lehet.” (82. o.) Hát igen, résen kell lenni, ha nem akarunk azonnal beleszni saját – összkomfortos – csapdánkba.

A további részletekre kíváncsi Olvasót – némileg fájó szívvel – a műhöz utasítjuk, s megpróbálunk néhányat kézenfekvő szempontot felvetni, amelyek alkalmazásával kiutat remélhetünk e zsákutcából. A tudományok történetének s néhány filozófiai megfontolásnak az *elemei* valójában arra intenek, hogy létre kell hozni elvont általános fogalmakat, amelyek segítségével – az adott esetben – a kutatási folyamat lényeges vonatkozásait is megragadhatjuk. Azonban, ha megállunk itt, az elvontságnak és általánosságnak a birodalmában egy olyan hibába esünk, amitől Marx óvott a *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához* c. munkájában, s amibe sajnálatosan sok jelenkori szerző is belesik: az a veszély áll elő, hogy csupa lapos evidenciát, tautológiákat halmozunk egyre-másra. És a nagy igyekezetben

gyakran előfordul, hogy menet közben kijelentéseinkből az értelem is lassan-lassan elszivárog. Íme egy gyöngyszem: „Tulajdonképpen tehát az ismeretlent kell ‚ismerni‘. Igen ám, de melyik ismeretlent? . . . Ismeretlen kérdés végtelen sok van, halmozuk végtelen. A problémahalmaz minden eleme problémákat tartalmaz, mégpedig minden olyan problémát, amely csak létezhet az elképzelhetőség határain innen és túl. A problémahalmaz számban is, időben is végtelen, mert mindazt a problémaelemet felöleli, ami a múltban adódhatott és a jelenben vagy a jövőben felvetődhet . . . A problémahalmaz elemei ismeretesek és ismeretlenek; dinamikus állapotban viszont a jelenben (értve jelen alatt a közeljövőt is) megismerhetők, vagy a jelenben még megismerhetetlenek.” (32. o.)

Úgy tűnik számunkra, eléggé világos, hogy mit kell tenni. Elkerülve a lapos általánosságokat, az elvont, általános fogalmakat arra kell használnunk, hogy segítségükkel a konkrét tevékenységet újraalkossuk, hogy az mint szerves egész, mint megismert és megértett valóság álljon előttünk. Nyilvánvaló, hogy egy elvont általánosságokra alapozott szervezési kísérlet teljességgel értelmetlen, viszont célként kitűzhető a reális, újraalkotott konkrétságában megértett tevékenység szervezése, mint ebben az esetben egyedül értelmes feladat.

Azért tartottuk érdemesnek felidézni ezeket az ismeretelméleti problémákat, mert megítélésünk szerint éppen itt érhető tetten a szerző úttévesztése. Egyfelől számos aprólékosan konkrét irányítási, szervezési, adminisztratív javaslata a közvetlenül adott konkrétság felé vonná (pl. az ismeretlen mint a témaválasztó döntés konkrét tárgya), másfelől viszont felismeri, hogy ez nem elegendő (nem eléggé „tudományos”), s emiatt folytonosan az általánosság és elvontság irányába törekszik megfogalmazásaiban, gondolkodásában („az ismeretlen mint olyan”). (Ezt a tevékenységet odáig fokozza, hogy a könyv első három fejezetében egyetlen végiggondolt *példa* sem szerepel – még fiktív sem.) Ezeket az ellentmondásos tendenciákat nem sikerül feloldania, mégpedig azért – meggyőződésem szerint –, mert komoly formában meg sem kísérli a kutatási folyamat valóban *lényegi* elemeit felderíteni, illetve felhasználni. Az ilyen szemlélet számára a kutatási folyamatban mindig marad „ismeretelméleti szempontból” valami *misztikus*, „szervezési szempontból” valami *zavaró*. És ez a kutató tevékenységében kulminál. „A kutatás legjelentősebb tényezője a kutató személye. A kutatónak

bizonyos meghatározott tulajdonságokkal, képességekkel és képzettséggel kell rendelkeznie . . . A kívánatos kutatási képességek és tulajdonságok: képzettségbeli, szellemi, alkati, továbbá pszichikai jellegűek. E képességek és tulajdonságok megjelenésük teljes részletességében nem fejthetők ki” (21. o.). „A kutatás lényegét az a többlet jelenti, amit a kutató a maga képességéből, tudásából, intuícijából, kutatói vénájából a kutatáshoz ad” (22. o.) stb. stb.

Az ilyen, a konkrétság és elvontság, általánosság és egyediség szirtjei között lebegő ismeretelméleti koncepció(t)lanság – *bármilyen* szervezéselméleti, ill. gyakorlati szempontokkal kiegészítve is – szükségképpen sikertelen. Nem fog adni a kutatásnak „alapot, rendszert, szervezettséget, elveket és elméletet” (143. o.), ehelyett a zavaros mélységek és a sivár evidenciák között el-eltűnedeznek az esetenként jól működő, kipróbált szervezési ötletek, javaslatok is. Az ilyen típusú formális kutatásszervezés szükségképpen a kutatási folyamaton *kívül* maradna, mint valami – külső szemlélő számára esetenként komikus – kényszer, s nem válhatna annak természetes, kibontakoztató hajtóerejévé. Összefoglalva: a kutatásszervezés nem lehet pusztán szervezési probléma, sohasem nélkülözheti mint szilárd alapját az ismeretelméletet s egyéb, a kutatási tevékenységet vizsgáló szaktudományokat; ugyanúgy, ahogyan igazából nem nélkülözhető a műszaki és gazdasági ismeretek valamely termelőtevékenység szervezésénél sem.

Megjegyzendő, hogy – amennyiben ez kivehető – ez a filozófiai jellegű probléma nem tudatosodott a szerzőnél, viszont néhány helyen direkt filozófiai vonatkozásokról is megemlékezik. Filozófiában jártas olvasó bizonyára illő csodálkozással fogadja majd a véletlenrel (35. o.), illetve a logikával (36. és 83. o.) kapcsolatos kijelentéseket.

A mű stílusa nem túlságosan egyenletes, sok helyütt ráfért volna még a meggondolt javítás, simítás. Így azt olvashatjuk pl. a kutatási folyamat idő- és költségigényének becsléséről, hogy: „A minden megalapozottság nélküli becslés tehát nem használható, még akkor sem, ha tapasztalatokon, a körülmények ismeretén nyugszik is” (52. o.). A szerkesztés hiányossága, hogy a fejezetekben szereplő alcímek – feltehetőleg utólag létrehozott – kiemelése többször nyelvtan- és értelemzavaró (pl. 37., 160. stb. o.).

Persze alighanem egyetérthetünk a szerző azon megállapításával, hogy „nincs olyan kutatási eredmény . . . amelyben ne lennének . . . olyan

eredmények, amelyek hasznosíthatók” (141. o.). Ezt most magára e műre vonatkoztatva: mindenképpen hasznosnak tűnik a kutatási folyamat ilyen kiterjesztett felfogása: az ismeretlentől a hasznosításig. (Ámbár a könyvecske jelenlegi formájában az „ismeretlen” feloldódni látszik valamiféle elvont, általános homályosságban, szemben a „hasznosítás” közvetlen, konkrétan vizsgálhatóságával.) Érdekesek és gondolatébresztők a

kutatás eredményességével, gazdaságosságával és hasznosításával foglalkozó részek és néhány más *részlet* is.

Mindemellett, a tény marad: kielégítetlenül tesszük le a könyvet és úgy érezzük, továbbra is igényünk marad a kutatási folyamat tudatosítása és feltárása, s ebben a helyzetben sok értelemmel szólnak hozzánk a Költő igényes szavai: „Műveld a csodát, ne magyarázd.”

A SZUBJEKTUM ÉS AZ OBJEKTUM MINT FILOZÓFIAI PROBLÉMA*

S Z I G E T V Á R I S Á N D O R

Az Ukrán Szocialista Szovjet Köztársaság Tudományos Akadémiája Filozófia Tanszékének szerzői kollektívája jól sikerült monográfiában dolgozta fel a szubjektum és az objektum filozófiai problémáit. Ez utóbbiakat nem szűkítették le az ismeretelmélet kérdéseire, megvizsgálták a filozófiatörténeti előzményeket, valamint e problémáknak a mai polgári filozófiában jelentkező megközelítési módjait. A marxista filozófia eredményeit felhasználva elemezték a szubjektumnak az objektumhoz fűződő gyakorlati viszonyát, jelentőségének megfelelően foglalkoztak a szubjektum és az objektum közötti ismeretelméleti összefüggéssel, megvizsgálták az objektum és a szubjektum kapcsolatának sajátosságait a társadalmi tudat különböző típusaiban, a tudományos, társadalmi megismerés szféráiban, valamint a természettudományokban. Az egységes szemléletmód, a kiforrott koncepció meghaladja a cikkgyűjtemény által nyújtott formát és az egyes gondolatköröket valódi monográfiává ötvözi.

Az I. rész, „Az objektum és a szubjektum problémája a filozófia történetében és a mai polgári filozófiában”, annak a bizonyítása, hogy az objektum és a szubjektum viszonyának mai felfogása az emberiség hosszú történeti megismerési és önmegismerési útjának az eredménye, amely a gyakorlat, a kultúra fejlődése során, a hamis elképzelések leküzdése útján alakult ki. A filozófiai megismerés kezdetén, az ókori görög filozófiában, közelebből a szofisták nézeteiben még az objektum és a szubjektum közötti különbség, a két oldal szembeállítását találhatjuk meg. E nézettel

szemben állt a korai görög materialisták felfogása, akik a közvetlen természetszemléleten alapuló természetfilozófiai rendszereikben a kozmosz és az ember szerves egységét állították. A kétféle megközelítés az objektum és a szubjektum azonos értelmezésén alapult, az ókori görög bölcselek a szubjektumot az emberi individuumokkal azonosították, érzékelő, pszichikus lényként fogták fel, a megismerés objektumát pedig a konkrét tárgytól el nem vonatkoztatott általánosnak tekintették.

Az újkori burzsoá filozófiában az objektum–szubjektum ismeretelméleti antinómiája válik uralkodóvá, az eszmei és az anyagi ellentmondása kerül előtérbe. A termelőerők fejlődése a polgári társadalmak kialakulása időszakában szükségessé teszi a tudományos igazságok feltárását, ami viszont az objektum és a szubjektum *különbségének* az elismerését igényli. Ezért mind a racionalisták, mind az empiristák élesen megkülönböztették egymástól az objektumot és a szubjektumot. A racionalisták (Descartes, Leibniz) a szubjektum aktív jellegét domborították ki, a tevékenységet tekintették a megismerés forrásának. A materialista empiristák (Bacon, Locke) ezzel szemben az objektumnak tulajdonítottak fontosabb szerepet. A racionalisták és az empiristák felfogásában az volt a közös mozzanat, hogy az objektum és a szubjektum viszonya számukra a természet és az érzéki megismerés kapcsolataként jelentkezett. A szubjektív idealisták (Berkeley, Hume) a szubjektumot és az objektumot az érzékeléssel tartották azonosnak. A XVII–XVIII. század racionalista és empirista

**Szubjekt i objekt kak filozofszkaja problema.* Naukoba Dumka, Kijev 1979, 301 oldal.

gondolkodói még csak kísérletet sem tettek a szubjektum társadalmi, történeti jellegének a feltárására, a társadalmi környezettől elszigetelt individuumokra korlátozták.

A tudat társadalmi, történeti jellegének, az individuumon túlmutató, a szubjektumot általánosabban értelmező felfogásban a klasszikus német filozófia lépett előre. Kant a szubjektumot nem szűkíti le az individuum pszichikai képességeire, gondolkodását egyetemes formájának fogja fel, jóllehet társadalmi, történeti hátterét nem tárhatta fel. Azonban így is eljutott ahhoz a belátáshoz, hogy a szubjektumtól nem függ az objektum, „a magában való” tartalmi vonatkozásokban. Ugyanakkor a szubjektum formai meghatározó szerepét döntőnek tekintette. Amíg Kantnál az objektum csupán a szubjektum formájától függött, addig Fichte ezt a tartalomra is kiterjesztette. A fichte felfogás következménye, hogy szerinte objektum nélkül nincs szubjektum, de szubjektum nélkül sincs objektum. Ez a racionális belátás azonban azon az idealista koncepción alapult, amely szerint az *Én* és a *nem-Én* ellentéte csupán a tudatra korlátozódik. Schelling igyekezett meghaladni az objektum és a szubjektum ellentmondásának értelmezésében a kanti és a fichtei álláspont korlátait, ezért az objektum és a szubjektum abszolút azonosságának az álláspontjára helyezkedett.

A monográfia kevésbé részletesen és szisztematikusan tárgyalja a mai polgári filozófia felfogását e kérdésben. Az elmélyültebb vizsgálatot az indokolhatja, hogy a marxista filozófia az objektum és a szubjektum viszonyának a kérdésében szükségképpen vitában áll a mai polgári filozófiákkal, jóllehet ezek elvileg nem mennek túl a korábbi idealista felfogásokon. Azonban argumentációjuk módja, a kérdések felvetése, kifejtése mégis eltér az elődökétől, ezért érdemes lett volna közelebbről is megismerkedni velük.

A második rész, amely „*Az objektum és a szubjektum problémája a dialektikus materializmusban*” címet viseli, árnyaltan elemzi a szóban forgó kategóriák helyét, szerepét és viszonyukat a megismerés folyamatában, valamint az objektum aktivitásának kérdését. E kérdések elmélyült vizsgálatát teszi lehetővé az objektum és a szubjektum fogalmának megvilágítása.

A fejezet szerzője a szubjektum társadalmi-ságát hangsúlyozza, és azt nem csupán az individuumokra érti: magát a társadalmat is szubjektumnak tekinti, a maga tagozódási formáival

együtt. Mivel az individuum és a társadalom szervesen összetartozik és a társadalom primátusa érvényesül az emberi egyeddel szemben, a szubjektum mint individuum minden esetben társadalmi jellegű, és az általánosabb szubjektum-típusok individuális jelleggel is rendelkeznek. A megismerés individuális szubjektuma az emberi egyed, mint élő, testi létező, érzékszerveivel és gondolkodásával egyetemben. A társadalom mint szubjektum különböző típusokat foglal magában: az emberek történetileg kialakult közösségei szerint az osztályokat, az államot, a politikai pártokat, társadalmi szervezeteket, tudományos kollektívákat, hivatalokat stb. A szubjektum természetéhez mindegyik szinten hozzátartozik a tárgyi-átalakító tevékenység.

A szubjektum fogalmának ez a differenciális vizsgálata szélesíti a szubjektív fogalmának a terjedelmét is. E koncepció szerint a szubjektivizmus nem csupán az emberi individuumból, hanem a kollektív szubjektumokból is következik. Kár, hogy a szerző ezt a problémát végül is nem tárgyalja.

A tanulmánykötetnek az is erénye, hogy sikerül elhelyeznie a dialektikus materializmus kategóriarendszerébe az objektum fogalmát is. A fejezet szerzője az objektumot – az azonosítás mellett – megkülönbözteti az anyagtól, a létezőtől, a valóságtól, a tárgytól a megismerés szubjektumával létesült kölcsönviszony alapján. Objektummá válik minden tárgy, mielőtt a megismerés szubjektumával kapcsolatba kerül. Objektummá alakulhatnak az egyes tárgyak, az emberi individuumok, a különböző társadalmi csoportok, sőt az anyagi tárgyakon kívül a szellemi tevékenység eredményei is.

E koncepció szerint az objektummá válás döntő feltétele, hogy a gyakorlati tevékenység az adott tárgyra irányul. Nem tagadva a gyakorlatot végző ember részéről megnyilvánuló hatás fontosságát, azt is hangsúlyozni kellene azonban, hogy az objektum–szubjektum viszony keletkezésében a tárgyaknak a megismerőre gyakorolt hatásának sincs kisebb jelentősége.

A harmadik rész tárgyalja a szubjektumnak az objektumhoz fűződő gyakorlati viszonyát. E rész alapvető gondolata az, hogy az objektum–szubjektum ismeretelméleti viszonyának az alapja a társadalmi, történelmi gyakorlat. A marxista ismeretelmélet e tételre támaszkodva kerülheti el az apriorizmus és a szubjektivizmus antinómiáját, amit a pozitívizmus „individuális tudat”-a, a neo-

kantianizmus „személytelen transzcendentális tudat”-a, valamint a teológusok „isteni tudat”-a nem tesz lehetővé.

A metafizikus, vulgáris materializmus – amely nem értette meg az ember érzéki, tárgyi tevékenységének jelentőségét – a maga részéről azonosította egymással az objektum–szubjektum viszonyt a gondolkodás és a lét összefüggésével, oly módon, hogy az objektum a természettel, a szubjektum pedig az emberi individuummal esett egybe felfogásában.

Nem tűnik megalapozottnak az a gondolat, amely szerint a lét elsődlegességéből nem következik az objektum elsődlegessége a szubjektummal szemben, tekintettel arra, hogy az objektum–szubjektum viszony ismeretelméleti jellegét a gyakorlat határozza meg. Jóllehet az anyag–tudat viszony és az objektum–szubjektum összefüggése nem teljesen azonosak, azonban a gyakorlat közvetítő szerepe sem teszi a szubjektumot elsődlegessé az objektummal szemben. A szerzőknek kétségekívül igazuk van abban, hogy az objektum–szubjektum relációt a gyakorlat határozza meg, azonban ehhez mindjárt hozzá kell tennünk, hogy ez utóbbi kapcsolatot az anyag elsődlegessége határozza meg.

A gyakorlat: anyagi átalakító tevékenység, s mint ilyen elsődlegesen a nem-humanizált anyagot formálja át az emberi szükségleteknek megfelelően. A nem-humanizált anyag objektummá változtatása nem a szubjektum kénye-kedve szerint történik, hanem az átalakítandó által meghatározott eszközök, logikai műveletek, módszerek felhasználásával. Végső soron az objektum elsődleges meghatározó szerepe a szubjektum aktivitásának döntő feltétele.

Az anyag elsődlegessége meghatározza a gyakorlat fő oldalát: az objektumnak a szubjektumra gyakorolt alapvető hatását. A gyakorlat *anyagi* eszközök felhasználásával, az *anyagot* alakítja át az emberek *anyagi* szükségleteinek kielégítése érdekében. A gyakorlat – az objektum–szubjektum viszony – minden mozzanatában az anyag által meghatározott, beleértve a szubjektum testi felépítését és tudatát is. Jóllehet objektum nincs szubjektum nélkül, valamint szubjektum objektum nélkül (abban az ismert értelemben, hogy a kettő kölcsönösen feltételezi egymást, és hogy így a tárgy is csak akkor válik objektummá, ha a szubjektum tárgya) – kölcsönhatásukban az objektumé a döntő oldal, a megismerésben és a tevékenységben a szubjektumnak hozzá kell igazodnia.

A szerzők a tanulmánykötetben több ízben összevetik a filozófia alapvető kérdésére adott materialista választ – az anyag elsődlegességét és a tudat másodlagosságát – az objektum–szubjektum viszonnnyal, azonban ennek ellenére sem körvonalazódik e relációk azonossága és különbözősége. Argumentációjuk e kétféle viszony azonosságát hirdető álláspontok ellen irányul, ami bizonyos pontig érthetővé is teszi különbözőségük hangsúlyozását, azonban már nem teszi elfogadhatóvá azt az állítást, hogy a marxizmus–leninizmus szerint „A filozófia alapvető kérdése első oldalának megoldásából . . . természetesen nem következik az objektumnak a szubjektummal szembeni elsődlegességérc vonatkozó konklúzió” (143. o.). Ennek a megállapításnak a konzekvenciái akkor válnak világossá, ha az objektum és a szubjektum fogalmi mellett az objektív és a szubjektív kategóriái is szerepelnének az elemzésben.

A negyedik rész az *objektum és a szubjektum ismeretelméleti viszonyát* elemzi. A probléma árnyalt vizsgálatához járul hozzá a szóban forgó viszonynak a tudományelőtti és a tudományos megismerésben betöltött szerepének az elemzése.

A megismerés fent említett szakaszainak minőségi különbsége az őket meghatározó objektum–szubjektum viszony eltéréseiben is kifejeződik. A tudományos megismerésben a számtalan objektum között megtaláljuk a *megismerő objektumot* is, azaz a világ megismerése kiegészül megismerés megismerésével. Ebből következik, hogy a tudományelőtti megismeréssel szemben a tudományos megismerésben megjelenik a *módszer* – a szubjektum által alkalmazott eszközök, fogások fontos szerephez jutnak az objektum megismerésében. Továbbá a tudományos megismerésben a szubjektum az új ismeretek szüntelen megszerzésének a célját tűzi ki maga elé. A megismerés szóban forgó két szakasza, amelyek történetileg különböznek egymástól a *megismerés eredményében* is eltérnek. Amíg a tudományelőtti megismerés a legegyszerűbb törvényszerűségeket tárja fel, addig a tudományos megismerésben sor kerül a mozgás általánosabb törvényszerűségeinek visszatükrözésére.

Külön rész elemzi az *objektum–szubjektum viszonyának sajátosságait a természettudományos megismerésben*. A jelzett téma kiemelt tárgyalását a tudományoknak a tudományos-technikai forradalomban megnövekedett aktivitása teszi indokolttá. A szerzők véleménye szerint a természettudományos megismerésben a fizikai testként

emlegetett anyagi objektum mindig *empirikus objektum*, amely felosztható reális és hipotetikus típusokra, attól függően, ahogyan az érzékelésben megjelenik a kutató számára.

Maga a megismerés szubjektuma nem válhat teljes egészében a természettudományos kutatás objektumává. Ez a vizsgálódás csupán a szubjektum létének némely aspektusát teheti meg tárgyává, nevezetesen azokat, amelyek empirikus objektumokként vizsgálhatók, mint például a magasabbrendű idegfiziológiai folyamatok, a kibernetikai megközelítést lehetővé tevő önvezérlési folyamatok stb. A szubjektum empirikus objektumként vizsgálható oldalai nem mutatják a megismerés, a tevékenység szubjektumának specifikumait. Mindezekből az is következik, hogy a természettudományos kutatásban, amelyben csak empirikus objektumok vannak, csupán metaforaként lehet szólni a szubjektumnak objektummá való átváltozásáról. Valóban a szubjektum empirikus objektumként való vizsgálata – minden pozitív vonása ellenére – könnyen vezethet redukcionizmushoz. Kár, hogy a szerzők nem vázolják fel azt az utat, amelyen a szubjektum specifikumainak empirikus objektumként való vizsgálatát meg lehet haladni.

A hatodik rész tovább gazdagítja az objektum–szubjektum viszonyáról kifejtett képet *a szociális, a tudományos megismerésben, a társadalmi tudat különböző típusaiban jelentkező sajátosságok* bemutatásával. Elgondolkodtató részek az objektum–szubjektum specifikumát a jogi, az erkölcsi, az esztétikai, vallásos tudatban, tevékenységben bemutató elemzések.

A politikai objektumok: az osztályok közötti viszonyok, az államhatalom szervezete, e hatalom megnyilvánulásainak formái és módszerei. A poli-

tikai viszonyok szubjektumai – a nép különböző rétegei, az osztályok, a pártok, az állami hivatalok, a nemzet, azaz a politikai tudatforma, a politikai tevékenység hordozói. Az erkölcs objektumai: a társadalmi, a csoport- és a személyi viszonyok, tradíciók, a közvélemény. Szubjektuma, az erkölcsi tudat hordozója, a személyiség. A vallási visszatükrözés objektumaiként az ember felett a mindennapos tevékenységben ösztönösen uralkodó erők, mint a reális valóság létező oldalai lépnek fel. A vallási tudat szubjektuma az olyan társadalom, amelyben nem az ember uralkodik a valóságon, hanem a valóság produktumai uralkodnak rajta. A vallási objektum–szubjektum viszony sajátossága a világ megkettőzése egy természetes és egy természetfeletti világra. Mindezek a részek újszerűen vetik fel a problémákat, jelentőségük abban áll, hogy továbbgondolásra készítik az olvasót.

A mű egészének az értéke abban jelölhető meg, hogy lehetővé teszi az objektum és a szubjektum helyének a meghatározását a dialektikus materializmus kategóriáinak rendszerében, mélyen elemzi világnézeti jelentőségüket az emberi gyakorlat és a megismerés szféráiban, módszertani szerepüket a forradalmi átalakító tevékenységben, a kommunista társadalom építésében, a tudományos kutatásban. A szerzők a téma gazdag, kiterjedt problémakörét természetesen nem meríthették ki egyetlen tanulmánykötetben, de erre nem is tartottak igényt. Az objektum és a szubjektum kérdéseinek, dialektikus kapcsolatuknak a sokoldalú leírása és elemzése további kutatásokat igényel. A jelentős további kutatások számára a szóban forgó tanulmánykötet hasznos kiindulópontot biztosít, kedvező feltételeket teremt.

TANULMÁNYOK A SCHELLINGI HAGYATÉKRÓL*

RATHMANN JÁNOS

A nemrég megjelent tartalmas Schelling-monográfia szerzője, s e kötet kiadója, Steffen Dietzsch a tanulmánykötet előszavában úgy jelölte meg a kötet célját, mint amely elősegíteni igyekszik e sokszor alábecsült filozófus megértését, betekintést adva az újabb nemzetközi Schelling-kutatásokba. És jóllehet a hangsúly a marxizmus elméleti forrásához tartozó korai periódusra esik, e tanulmányok jelzik Schellingnek a filozó-

fia tudományán belüli új belátásait, melyek nem lebecsülendők és teljesebb feltárára várnak.

A szerkesztőnek sikerült a tanulmányokat úgy összeválogatnia, hogy követik a frappáns címben foglalt témákat: természet–művészet–mítosz. A filozófiai tanulmánykötetek ritkán sikeres műfaját ez esetben követésre méltóvá emelte a szerzők célratörő és többségükben imponálóan tömör dolgozatai, valamint az NDK–szovjet együttmű-

*Natur–Kunst–Mythos. Beiträge zur Philosophie F. W. J. Schellings. Hrsg. v. S. Dietzsch. Akademie-Verlag, Berlin 1978, 221 oldal.

kodás, amelyet más országok filozófusainak tanulmányai is gazdagíthattak volna. A kötetben fő helyen szerepelnek V. F. Aszmuusz, Sz. J. Szenderovics, M. F. Ovszjanyikov nem mind friss tanulmányai. A kötet további szerzői: M. Buhr, St. Dietzsch, W. Förster, P. Ruben, H. J. Sandkühler (NSZK), C. Warnke, U. Wertheim és H. Ullrich.

A kötet első tanulmánya V. F. Aszmuosztól, a pár éve elhunyt, de még a hatvanas évek Schelling-irodalmára is építő ismert szovjet filozófiatörténészről való. Ezt a tanulmányt a schellingi gondolkodás egészének tömör, szinte tankönyvjellegű áttekintése jellemzi, informatív leírásai, találó értékelései jól eligazítják a schellingi filozófiában először orientálódó olvasót is. Aszmuusz végigkíséri Schelling életútjának fontos állomásait, és ez a nagystílusú skicc olyan érdekes kérdéseket is meg tud világítani, mint a német romantika pánesztétikai elvének schellingi akceptálása. Egészében véve, mindezekért szerencsés volt ezt az írást tenni a kötet elejére.

Ovszjanyikov Schelling esztétikai koncepcióját vizsgálja a német romantika tükrében. Fő esztétikai műveit elemezve mutatja ki, hogyan épített Schelling a német nemzeti hagyományra (főleg Kantéra, Schillerére, Fichtéére) és hogyan vált a német romantika szellemi vezérévé. A német romantika világának részletekbe menő, helyenként már-már öncélú leírása igen informatív ugyan, de az irodalmi romantika egyoldalú ábrázolása mellett említés nélkül hagyja a történeti romantikát (pl. A. Müllert és Savignit). A tanulmány a schellingi műfajelmélet részleteit is alaposan ábrázolva összegzésként oda jut el, hogy Schelling esztétikai koncepciói pozitív és negatív értelemben egyaránt ma is aktuálisak (egyfelől ma is harcolni kell az apollói és a dionüszoszi fejlődési séma ellen, valamint a kultúra mint organizmus értelmezése ellen; másfelől a művészet megragadásában is követendő az általa alkalmazott dialektikus módszer, amely Hegel harcos-társává emelte).

Szenderovics „Az esztétikai szemlélet Schellingnél” c. tanulmányában érdekes összefoglaló interpretációját adja ugyan Schelling esztétikai szemléletének, ám a szovjet előtanulmányok hiányára való hivatkozás nem menti, sőt még súlyosabbá teszi nála – mint Ovszjanyikovnál is – a lukácsi esztétika Schellingre vonatkozó gondolatgazdag elemzéseinek (pl. *Az esztétikum sajátosságai*. 2. köt.) negligálását.

Förster terjedelmes tanulmányában mindegyik Schelling késői filozófiájának leírását és

elemzését adja, amire kevés példa van a marxista irodalomban. Elemzése a fiatal Schelling gondolkodásának ellentmondásait bemutató (I. rész) Schellinget mint a feudális restauráció ideológusát mutatják be (II. rész), majd a Schelling–Marx viszony árnyalt bemutatásával a polgári Marx-hamisítás egy variánsáról adnak képet (IV. rész.).

Ullrich Engels Schelling elleni vitáirának hatástörténetét adja, mégpedig gazdag forrásanyag felhasználásával.

U. Wertheim tanulmánya a Goethe–Schelling viszonyról („Herrn und Meister Benedikt Spinoza”) több szempontból kitűnik a kötetben levő tanulmányok közül: mindenekelőtt elméleti szempontból, a jénai Schelling panteizmusának kimondásával, másrészt a rendkívül aprólékos és gondos, az ellenvéleményekkel is számoló filozófiai elemzéseivel, és nem utolsósorban érdekesítő, magávalragadó stílusával. Roppant izgalmas, ahogyan Wertheim a kérdést exponálja. vajon miért szimpatizált a korábbi schulphilosophie-től elkülönülő Goethe a fiatal Schellinggel? S ugyanakkor: miért döntött Goethe Schelling jénai meghívása ellen, holott 1798-ban kiállt az akadémiai alkalmazása mellett? A válaszok megadásához a szerző mindenekelőtt a Goethe-levelezésre támaszkodik (talán túlságosan is elidőzve a Goethe–Boisserée-viszonynál), és felhasználja a „West-östliche Divan” ciklushoz tartozó egyes költemények világnézeti formaváltozásait.

H. J. Sandkühler Schelling helyének meghatározásához az egész klasszikus német filozófia eszmekörének szempontjából vizsgálja meg a schellingi gondolatrendszert. A dolgozat számos súlyos problémát érint, s ezeknél inkább a kérdésfeltevések, mint a megoldások a jelentősek. Sandkühler joggal indul ki abból az álláspontból, hogy a klasszikus német filozófia nem intézhető el egy ségesen „a német idealizmus” kifejezéssel, amennyiben kettős jellege (Doppel-Charakter) van, s így találabb lenne „idealista–materialista kettős jellegéről” beszélni. Innen, illetve az ismeretelméletben meglevő „átfogó parciális materializmus-recepció” gondolatától jut el a szerző ahhoz a végkövetkeztetéshez, mely szerint „a klasszikus német filozófia történetét csak ezen az alapon lehet megírni” (80. o.). A következőkben Sandkühler arra az érdekes kísérletre vállalkozik, hogy kimutassa: mely schellingi gondolatok számithatók kiváltképpen a klasszikus német filozófiához. Az „intellektuális szemlélet” egyoldalúan arisztokratikus interpretációja ellentmond a kötet

több tanulmányának koncepciójával és bizonyára vitára fog majd serkenteni.

M. Buhr is a klasszikus német filozófia szempontjából közelíti a schellingi filozófiát, koncepcionálisan hasonló álláspontról. Gazdag irodalom alapján (Jaspers, Baumgartner, Kierkegaard) állapítja meg, hogy a Schelling életműve körül kialakult, s napjainkban is folytatódó nagy vita éppen-séggel Schelling jelentősége mellett szól. Az a megállapítása, hogy a schellingi írások „nem érett alap gondolatokat fejtenek ki” és „nem tartanak ki ezek mellett, hanem egyes eszmék, ill. eszme-komplexumok gyűjteményét alkotják”, metodológiailag nagy jelentőségű. Ilyen módon Schelling gondolkodása „állandó folyásban (Fluss) és tartósan változó függőségben” leledzett; s ennek folytán Schelling egy „permanens átmeneti jelenséggé vált” a klasszikus német filozófiában (19. o.). Filozófiájának egy fontos része folytán Schelling a klasszikus német filozófia mozgalmához tartozik, és így a marxizmus egyik elméleti forrását is képezi, de ugyanakkor filozófiájának éppoly lényeges részével szembenáll a progresszív polgári fejlődéssel. Schelling ellentmondásosságának ez a lényege. Schelling érdeme azonban, hogy működésének első tizenöt esztendejében tevékenyen részt vett a klasszikus német filozófia dialektikájának kidolgozásában. Buhr négy részből álló tanulmányának III. és IV. részében a sandkühleri kérdésfeltevések interpretációjával foglalkozik, majd találó megállapítással zárja írását: a schellingi filozófia álláspont és átmeneti fok egyszerre, s ha ezt akceptáljuk, produktívan közelíthetünk hozzá (27. o.).

A tanulmányok közül St. Dietzsch és P. Ruben, s részben C. Warnke írásai részint nagy anyagismeretükkel, részint kitűnő, találó megfogalmazásaikkal és súlyos problémafelvetéseikkel tűnnek ki (pl. hogy a schellingi természetfilozófia megértésének kulcsa a polgári természetfogalom történeti változása).

Dietzsch a *Transzcendentális filozófia rendszere* c. Schelling-művet állítja vizsgálódásának

középpontjába, mivel a kanti *Ítélelőerő kritikája* után és a *Szellem fenomenológiája* előtt megjelent művek közül szerinte ez a legjelentősebb. E mű korrekt és alapos tartalmi elemzése meggyőző az előző állítás igazságáról. Dietzsch szerint a schellingi mű három alapproblémát elemezve anticipálni tudta a hegeli *Fenomenológia* . . . triadikus strukturáját. Úgy véli ugyanis, hogy ebben a műben nem a schellingi szisztematikus, hanem a genetikus-történeti vonatkozás a hangsúlyos, ily módon az itt kiépített rendszer *történetfilozófiai*, mégpedig a filozófia transzcendentális újraértelmezésének (Neubesinnung) a periódusában. Az elemzett Schelling-mű három korszakot ábrázol, mégpedig a transzcendentális *En* történeti mozgásai szerint. A harmadik korszakban jut el a fejlődés a praktikus filozófiához, túllépve a teoretikus filozófia körét, így nyitva lehetőséget Schellingnek egy egyetemes tevékenységelmélet tervéhez. Találó Dietzsch azon megállapítása, hogy Schellingnél végül is a történelem alkalmatlan a transzcendentálisfilozófia ügyéhez (az identitás realizálása szempontjából), mert sohasem tud egészen objektív lenni, aminek a cselekvő egyén állandó kielégületlensége a következménye. A legtanulságosabb az, ahogyan Dietzsch a transzcendentális-filozófia kettős lezárulását interpretálja, kiemelve, hogy az azonosságfilozófia az általános társadalmi tevékenységet mint munkát (szellemi munkát) tudta felfogni. Amihez hozzátartozik az a megállapítás is, hogy az általános társadalmi tevékenység funkciója tárgyi, de különös – esztétikai –, s mint ilyen jut érvényre. A felvetett interpretációs problémák közül számunkra kérdésesnek, ill. problematikusnak tűnik Novalis egyes Schelling-interpretációinak átvétele, valamint a Schelling–Fichte egybevetés olyan megoldása, amely szerint Schellingé a prioritás a transzcendentálisfilozófia történetbölcsletének kidolgozásában. Mindezek azonban további vitákra inspirálhatnak és előbbre vihetik a megoldást.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója
Műszaki szerkesztő: Marton Andor
A kézirat nyomdába érkezett: 1981. febr. 19. – Terjedelem: 10,15 (A/5) ív
81.9338 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György

E SZÁMUNK SZERZŐI

Andrássy György, Pécsi Tudományegyetem Fil. és Tud. Szoc. Tanszék, egy. tanársegéd. • *Bacsó Béla*, esztéta • *Bayer József*, MTA Fil. Int., tud. munkatárs • *Kapitány Ágnes*, Művelődési Int., tud. kutató • *Kapitány Gábor*, Művelődési Int., tud. kutató • *Rathmann János*, Budapesti Műszaki Egyetem Fil. Tanszék, egy. docens, kandidátus • *Ropolyi László*, ELTE TTK Fil. Tanszék, egy. adjunktus • *Rozsnyai Ervin*, kandidátus • *Szigetvári Sándor*, ELTE TTK Fil. Tanszék, egy. docens, fil. tud. kandidátusa



CONTENTS

JÓZSEF BAYER: Value and Ideology	481
GYÖRGY ANDRÁSSY: The Negation of Negation in Marx's Philosophy of History	497
BÉLA BACSÓ: The Problem of Reception in Lukács's Heidelberg Writings	519

DISCUSSION

ERVIN ROZSNYAI: On Dialectical and Formal Logic	534
---	-----

WORKSHOP

ÁGNES KAPITÁNY—GÁBOR KAPITÁNY: How Does Language Reflect Personality Characteristics?	559
---	-----

REVIEWS

LÁSZLÓ ROPOLYI: A Question of Organization? (István Kecső: Research Process from the Unknown to Application, Akadémiai Kiadó 1980)	585
SÁNDOR SZIGETVÁRI: Subject and Object as a Philosophical Problem, ed. by M. A. Pavnyuk (Kiev 1979)	588
JÁNOS RATHMANN: Studies on the Schelling Heritage (Natur—Kunst—Mythos, Akademie-Verlag, Berlin 1978)	591

СОДЕРЖАНИЕ

Йозеф Байер: Ценность и идеология	481
Дьёрдь Андраши: Отрицание отрицания в философии истории Маркса	497
Бела Бачо: Проблема принятия в хейделбергских сочинениях Лукача	519

ДИСКУССИЯ

Эрвин Рожнъай: О диалектической и формальной логике	534
---	-----

ИЗ ГОТОВЯЩИХСЯ РАБОТ

Агнеш Капитань—Габор Капитань: Как отражает язык специфики личности?	559
--	-----

РЕЦЕНЗИИ

Ласло Ропойи: Вопрос организации? (Иштван Кечё: Исследовательный процесс от неизвестного к использованию, Академическое Издательство, 1980.)	585
Шандор Сигетвари: Субъект и объект как философская проблема (Под редакцией М. А. Павнюк Киев, 1979.)	588
Янош Ратманн: Очерки о шеллинговом наследстве. (Natur—Kunst—Mythos. Akademie Verlag, Berlin, 1978.)	591

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 minden nagyobb árusítóhelyen.

Előfizetési díj egy évre: 162 Ft

1 szám ára: 27 Ft

Indexszám: 25 535

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