

HUSZONÖTÖDIK ÉVFOLYAM

1981/6

8 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
KÉRI ELEMÉR (felelős szerkesztő)
NYÍRI KRISTÓF

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

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

1981/6

TARTALOM

HERMANN ISTVÁN: Kétszáz év jelent meg a Tiszta ész kritikája	745
ERDEI LÁSZLÓ: Dialektika — dialektikus logika. Hegel halálának 150. évfordulója alkalmából	759

MŰHELY

JÓZSA PÉTER: Elektra avagy a strukturális invarianciák problémája (Magyar Elektrák)	774
--	-----

DOKUMENTUM

VARGA CSABA: Somló Bódog jegyzetei Arisztotelész Állambölcseletéről	816
---	-----

SZEMLE

VERECZKEI LAJOS: Balogh István: A társadalmi információ	836
ÉLES CSABA: Aktuális társadalmi érdek a „dialógus”. Hegyi Béla párbeszédeiről ..	841
ÉLES CSABA: A „civilizáció” kritikája és a „harmónia” óhaja. Ch. Fourier: A négy mozgás és az általános rendeltetések elmélete	843
BORBÉLY SZILVIA: Az újkonzervatív társadalompolitika programja (Megjegyzések M. és R. Friedman <i>Free to Choose. A Personal Statement</i> c. könyvéhez)	850
A külföldi folyóiratokból	858

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest I., Űri 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.

KÉTSZÁZ ÉVE JELENT MEG A TISZTA ÉSZ KRITIKÁJA

HERMANN ISTVÁN

A tiszta ész kritikája kétségtelenül fordulópont mind a német filozófia, mind pedig a világ filozófiatörténetében. Két szempontból is igen komolynak tekinthető ez a fordulat. Az első ok, hogy *A tiszta ész kritikája* segítségével még a francia forradalom előtt legalább egy területen a német fejlődés felnőtt az összeurópai fejlődéshez, egyúttal megmutatva Európának azt, hogy a XVIII. századi hallatlan gyors német irodalmi fejlődés szintén egyfajta polgári tendencia kifejezője volt. Másrészt *A tiszta ész kritikája* részben azért, hogy a tiszta ész fogalmainak tárgyalására koncentrál, részben pedig azért, hogy ezeknek a fogalmaknak alkalmazhatóságát az empirikusan szerzett tapasztalatokra alapozza – olyan filozófia megteremtését kezdeményezi, mely tudományosan először veti el a transzcendens metafizika, tehát a túlvilágra utaló metafizika minden konkrét ismeretelméleti lehetőségét, s először alakul ki egy filozófia, mely ismeretelméletileg teljesen kikapcsolja az istenfogalmat a tudomány köréből.

Így értette már Heine Kantot, de így értette a kanti filozófia keletkezését az egész német fejlődést végigkísérő értelmiség egészen 1848-ig. Kivételek természetesen akadtak, elég lesz Schopenhauer nevét említeni, de alapvetően Kantban mindenki a felszabadítót és ezen belül a tudományos gondolkodás valódi felszabadítóját tisztelte. Hadd hívjuk ehhez tanúként az egyik lipcei filozófust, aki 1842-ben könyvet jelentetett meg *A német filozófia Kanttól korunkig* címen. Ő a következőket írja:

„A német szellem nem maradt teljesen idegen attól a hatalmas mozgástól, mely a két nagy szomszédos nép tudományos és társadalmi életének alakját megváltoztatta; Németországban is több ponton utat tört magának a reform. A vallás szigorú tanai napról napra vesztenek erejükből és földoldódnak ama hatalmas kritikai nyomás alatt, melyet fáradhatatlan serénységgel a protestantizmus alapelvei révén a kritika számára biztosított szabadság kihasznált. A szentiratoknak a tekintélye, amelyet a reformátorok még érintetlenül hagytak, túl gyenge korlát volt ennek a szabadságnak a kibontakozásával szemben, mert ezeknek az írásoknak magyarázatára már nem állott rendelkezésre egy legfőbb törvényszék, mint a katolicizmusban, ahol a pápa vagy a zsinat csálhatatlan kijelentése ilyen jelleggel bírnak, és így minden egyes embernek megvolt a teljes joga arra, hogy a szentiratok szövegét saját ítéletének vesse alá és annak olyan értelmezést adjon, mely az ő gondolatainak és érzésvilágának leginkább megfelelt. Ugyan kezdetben megkísérelték azt, hogy a tudományos kutatás eme szabadságát az általános hitszabályok és a szimbolikus könyvek révén korlátozzák. Csakhogy ez a tekintély nem volt elegendő arra, hogy a reformáció princípiuma révén egyszer már béklyóitól megfosztott szellemet ezen hit-

cikkely szűk határai közé szorítsák.” (Carl Biedermann: *Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit*. Leipzig 1842, 57. o.)

Kétségtelen, hogy Carl Biedermann itt a hegeli gondolatmenet egyik titkát árulja el. Hegel ugyanis filozófiatörténetileg és történetfilozófiailag egyaránt a protestantizmust tekinti annak a fordulópontnak, mely az emberi szellemnek új irányt adott. Azonban teljes mértékben igaza van a Biedermann-féle felfogásnak abban, hogy a protestantizmus vitathatatlan előnye a katolicizmussal szemben az, hogy az ember egy bizonyos szabadságot nyer akár a hittételek értelmezésében, akár az erkölcsi elvek értelmezésében, és ennek a szabadságnak meglete ugyan kétségtelenül polgári vonás, azonban olyan polgári vonás, mely mintegy feltétele annak, hogy a klasszikus német filozófia egyáltalán kialakulhasson.

Kant, aki személyileg Königsberget sohasem hagyta el, kétségtelenül a protestáns környezetnek köszönhetette azt, hogy egyáltalán lehetősége volt egy új filozófiai koncepciót kidolgozni és a protestantizmus mint szellemi mozzanat ugyanazt a szerepet játszsa, mint a katolikus Franciaországban a már meglevő és erősödő, tehát ténylegesen társadalmi hatóerőként működő polgárság. Azt, hogy milyen differencia van szellemi területeken protestantizmus és katolicizmus között, nagyon jellegzetesen mutatja az a történet, amely Nagy Frigyeshez kapcsolódik. Nagy Frigyes többek között egy d’Argens nevű márkít is meghívott magához, aki különböző könyveiben éles politikai, erkölcsi kritikát gyakorolt a katolicizmusra. Azonban midőn a nevezett márkí hazatért, a francia érsek már egy vádló irattal lépett elő, melyben istentelenséggel, vallásárulással stb. vádolták. A dolognak csupán az a humora, hogy maga Nagy Frigyes fogalmazta egykori barátja ellen a pásztorlevelet és abban a tudatban, hogy az általa fogalmazott pásztorlevél a katolikus egyházi hatóságoknál komolyan vétetik.

A látszat tehát az, mintha a klasszikus német filozófia fejlődése számára ugyanazt a szerepet játszana a protestantizmus, mint a katolicizmus ellenében a polgárság feltörekvése. Bizonyos értelemben a klasszikus német filozófia képviselőinél ez bizonyítható is, hiszen mindannyian (Kant, Fichte, Schelling és Hegel is) mint teológusok kezdték pályafutásukat. És éppen ezért volt lehetséges az, hogy a felvilágosodás, valamint a forradalom gondolatait a német filozófia befogadja és továbbfejlessze.

Mindig hangsúlyozni kell azonban, hogy a német polgár általános gyengesége mellett nem csupán a protestantizmussal rendelkezett mint olyan eszközzel, mely bizonyos mértékig szabadabb értelmezését adhatta a problémáknak. A Leibniz–Wolff-i filozófia mint filozófiai előzmény szintén ott volt és a Leibniz–Wolff-i filozófiának a protestantizmus talaja ellenére is megvolt a maga konzervatív jellege.

Nem szándékozom itt most kitérni arra, hogy Leibniz ezen konzervatív keretek között milyen zseniális előrelépéseket tett a filozófia területén. Ennek ellenére kétségtelen, hogy a *praestabilita harmonia* fogalma, mely elsősorban és közvetlenül, valamint átfogó módon is, világnézeti érdekű, fölvetve és ugyanakkor eldöntetlenül hagyja azt a fontos kérdést, melynek világos megfogalmazása nélkül szinte lehetetlen egy komoly felvilágosodott gondolkodás útjára lépni. Ha a *praestabilita harmonia* mint probléma felvetődik, ha tehát a kérdés úgy hangzik, hogy miképpen lehetséges a valóság és a tudat egybehangzása és ezen egybehangzás csak az előre elhatározott és a teremtető által intonált módon jöhet létre, akkor valójában elméletileg még nyitva maradhat az út arra felé, hogy oly módon döntsék el a kérdést: az isteni közbeavatkozás, illetve teleológiai előzetes elhatározás, teleológiai

irányultság, kimutatandó a természet és így a tudomány minden jelenségében. Világos, hogy ez nem a teljes Leibniz-interpretáció, sőt, mégcsak nem is a wolffi filozófia interpretációja a maga teljességében, azonban az is bizonyos, hogy Kant idejére az egész német gondolkodás számára ez a kérdés volt a filozófiai kiindulópont. Mint modern materialisták számára általában, természetesen a marxizmus számára sem érdektelen probléma az anyag és tudat általános összecsengésének a viszonya, azonban itt nem az anyag és tudat egyáltalán való összecsengése maradt mint filozófiai probléma Leibniz után, hanem az a gondolat, hogy az adott tudományos technikai és társadalmi fejlettség alapján erre az egész kérdésre lehetetlen választ találni anélkül, hogy vagy az okkazonalizmus vagy pedig egy *harmonia praestabilita* alapján találjunk választ.

Ez az általános kérdésfelvetés a protestantizmus viszonylagos szabad szellemétől függetlenül állandóan fenyegette a természettudományos kutatás alapfeltételeit. Amennyiben ugyanis a természettudományos kutatás számára az előre elrendezett harmónia mintegy metafizikai előfeltételként van és létezik, akkor a természettudományos kutatás szükségképpen végső soron abba a teleologikus felfogásba kerül bele, mely a különböző létrétegeket célszerűen építi egymásra. Innen fakad tulajdonképpen Kant egész rendszerének az a lélekzsák-szerűsége, az a formalizmusa, mely elkülöníti egymástól a megismerés különböző képességeit és közöttük csupán utólag az ítélőerő révén konstruálja meg a kapcsolatot. Tudniillik az elkülönítettség az adott szituációban annyit jelent, hogy a filozófia és a tudomány problémái egyetlen nézőpontból levezethetetlenek, egyetlen elvből nem következtethetők ki – s bár igaza van Hegelnek, hogy ezt a filozofikus álláspontnak tartja, de éppen az adott korszakban szinte lehetetlen volt a tökéletes teleologikus összefüggésrendszer felbontása más módszerekkel.

Persze igen sok vita folyt és folyik napjainkban is arról, hogy az 1781-ben megjelent, Halléban közreadott kanti főmű első részének gondolatvilága valójában mikor keletkezett. A sematikus megoldás ebben a vonatkozásban az, hogy az 1772-ben Marcus Herzhez írott levél árulkodik először a kritikai filozófiai tervéről. A valóság azonban az, hogy a transzcendentális esztétika, sőt, a transzcendentális analitika bizonyos mozzanatai is már jóval előbb készen álltak.

Igen jól mutatja ezt az az inaugurál-disszertáció, melyet Kant ezen a címen írt: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, vagyis a világ érzéki és értelmi formájáról valamint alapelveiről. Ennek a disszertációnak alcímében a következő szerepel: „Disszertáció annak érdekében, hogy a rendes professzori állást elnyerje, amelyet a kibocsájtott akadémiai határozatok alapján Immanuel Kant nyilvánosan véd meg válaszul szolgálva Marcus Herz berlini zsidó nemzetiségű orvostudósának és filozófusnak...” (Immanuel Kants *Sämtliche Werke in VI Bänden*, IV. kötet, Leipzig 1916, 329. o.) Noha nem Marcus Herz volt a disszertáció opponense, de nyilvánvaló, hogy Marcus Herz bizonyos kérdésfeltevéseinek már a disszertáció megírásában is szerepe volt, és Herz nem véletlenül kísérte azután végig az egész kritikai rendszer kialakulását. Marcus Herzről a szokásos Kant-irodalom csak mint Kant levelezőpartneréről emlékezik meg, és mellékesen említi, hogy nem sokkal később, midőn Marcus Herz egy portugál származású zsidó lányt feleségül vett, Henriette Herz lesz a lelke annak a szalonnak, ahol a fiatal romantikusok oly szeretettel időznek. Azonban ez a mellőzés részben abból fakad, hogy Marcus Herz igazi hatását Kantra az ismert tényeken kívül nem szokták regisztrálni. Ez a berlini orvos, véleményem szerint, főként azáltal hatott Kantra, hogy ő volt az, aki a Hume-féle

elméletre felhívta Kant figyelmét. Érzésem szerint köztük már az első viták és beszélgetések is abba az irányba mentek, hogy Kant éppen Hume elolvasása segítségével távolodjon el a leibnizi filozófiától. Mennyiben bizonyítja az előbb említett disszertáció a fentieket?

Ebben a disszertációban például a következőket olvassuk: „Lettlégyen bármi, ami ellentmond az értelem és ész törvényeinek, az mindenképpen lehetetlen. Ami pedig midőn a tiszta ész objektuma nincs alárendelve az intuitív megismerés törvényeinek, éppen úgy lehetetlen. Mert ez a különbség az érzéki és az intellektuális megismerés között semmiféle bajt nem okoz, hacsak azt nem, hogy az ész az értelem által elfogadott elvont eszméket teremti, de ezeket konkrétan kifejezni és az intuitív szférába átvinni gyakran nem képes.” (Id. hely, 332–333. o.) A fenti sorok tanúskodnak arról, hogy valójában már itt kezd megfogalmazódni a valódi kanti probléma, ami egyfelől valóban a gondolkodás igazi kérdése, másfelől pedig nemcsak mint gondolati kérdés, hanem mint a német helyzetnek megfelelő kérdésfelvetés is érdekes. Természetesen mindaz, ami az értelemnek ellentmond, teljességgel lehetetlen Kant szerint. A furcsa azonban az, hogy lehetségesek olyan gondolati tendenciák, melyeknek a valóságba való átvitele mint absztrakt tendenciáknak a megvalósítása igen gyakran nehézségbe ütközik. Nem kell különösképpen magyarázni, hogy ez az a kérdés, ami a kritikai filozófia induló kérdése: lehetségesek-e *a priori* szintetikus ítéletek vagy sem. Ez az a kérdés azonban, ami mögött ott van a német nyomorúság, hogy tudniillik az absztrakt képzeteknek a konkrétságban nemcsak nem felel meg semmi, hanem ahogy Kant is fogalmazza: „Illas in concreto exsequi et in intuitus commutare saepenumero non posse”.

Ily módon megállapíthatjuk azt, hogy már ekkor felmerülnek Kantnál azok a legfontosabb gondolatok, melyek a későbbiekben *A tiszta ész kritikája* meghatározó problémáját jelentik. Végeredményben az a kérdés, hogy vannak olyan gondolati eljárások, melyek ugyan gondolati értelemben szintetikusak, tehát új eredményhez vezetnek, de ugyanakkor konkrét módon ezeknek a felhasználása vagy lehetetlen, vagy nehézségbe ütközik – ez a felfogás a legmélyebb cáfolata mind a tudatról vallott *tabula rasa* elméletnek (Locke), mind pedig fölborítását jelenti az összes olyan elméleteknek, melyek a pszichikum és a logikum, valamint a valóság paralelizmusán alapulnak. Nincs paralelizmus, nincs paralel fejlődés, nincs tehát úgynevezett pszichofizikai paralelizmus. Ha egyetlen egy esetben lehetséges az, hogy az ész komoly és érvényes fogalmakat alkosson, melyek nem a valóságból erednek (más kérdés, hogy végső soron ezek eredete is a valóság), akkor a pszichofizikai paralelizmus egész kérdésköre megdőlt. Megdőlt az a problematika, amely a *res extensiva* és a *res cognitiva* eldöntetlen problémáját adja Descartes-nál, de ugyanígy halomra dőltek a spinozai megoldások éppen úgy, mint az okkazonalisták megoldási kísérletei. Itt azonban ebben a „hacsak”-ban valóban az a probléma rejlik, mely a későbbiekben mint az *a priori* szintetikus ítéletek lehetőségének kérdésköre vetődik fel, amikor is Kant relatív joggal felveti azt, hogy a matematika ítéleteinek többsége a *a priori* szintetikus jellegű, vagyis csak gondolatilag konstruált módon is valamiféle új eredményhez juttathat bennünket.

De nemcsak ebből a szempontból igaz az, hogy a Marcus Herz által végigasszisztált inaurál-disszertáció határozottan előlegezi már *A tiszta ész kritikájának* kérdésfelvetéseit. A tér kérdéséről például Kant ezt írja: „A tér nem valami objektív és reális, sem szubsztancia, sem akcidencia, sem pedig reláció, hanem szubjektív és eszmei és az ész

természetéből szilárd törvények alapján születik meg és szinte sémászerűen minden tekintetben külsőleg az érzékek önmagukat itt koordinálják.” (Id. hely, 350. o.) Majd nem sokkal később: „A tér tehát az érzéki világ formális elve, mely abszolút első . . . és nem következmény.” (Uo. 351. o.) Az a gondolat tehát, hogy a tér és az idő nem mások, mint *a priori* formális esztétikai keretek, amelyekben a valóság felfogható, itt jelenik meg először. S nem véletlen, hogy Kant éppen *A tiszta ész kritikájában* szakít azzal a más szempontból általa is folytatott baumgarteni hagyománnyal, mely az esztétikát a szó eredeti értelmétől eltérően művészeti-filozófiai kategóriaként fogta fel, és visszaállítja az esztétika szó eredeti értelmét és tartalmát, tehát a megismerés *a priori* érzéki feltételeit tárgyalja úgy, mint a transzcendentális esztétika benső problémáit. Erre azért volt szüksége, mivel, ha itt másképpen fogja fel az egész kérdéskört, akkor vagy materialistának kellett volna lennie, amihez nem voltak meg Németországban a feltételek, vagy kénytelen lett volna minden érzékileg megjelent és az érzékiséghez tartozó mozzanatot *perceptions confuses*ként felfogni és így minden tapasztalati eredményt szembeállítani a pusztá észeredményekkel. Ez pedig a tudományos kutatás számára elzárta volna az utat, hiszen az észeredmények vagy értelmi következtetések mint pusztá spekulációk lettek volna folytathatók.

Az új filozófia terve tehát már a disszertáció idején, 1770-ben készen állott. A keresztülvitel szempontjából igen jellemző, az 1772-ben Marcus Herzhez intézett levélen túlmenően, a szintén Marcus Herzhez címzett 1773 végéről keltezett írás. Ebben többek között ezt írja Kant: „Nem hiszem, hogy sokan megkísérelték már azt, hogy egy egészen új tudományt eszméje szerint fölvázoljanak és azt egyúttal tökéletesen kivitelezzék. Az azonban, ami a beosztások módszere szempontjából a megfelelő elnevezésen túl fáradságot okoz és hogy milyen sok időt vesz ez igénybe, Ön valószínűleg aligha képzelel el. Ezzel kapcsolatban azonban van egy olyan reményem, melyet én Önön kívül senkinek nem árulok el, mert a legnagyobb hiúság gyanújába keverednék, tudniillik az, hogy a filozófia számára ezáltal tartós módon egy másféle és a vallással valamint az erkölccsel szemben sokkal előnyösebb fordulatot tudok adni, egyúttal azonban, hogy számára ilyen módon olyan alakot is tudok biztosítani, amely a legszárazabb matematikust is a filozófia felé vonzhatja és azt földolgozásra alkalmasnak és méltónak tarthatja.” (*Briefwechsel von Immanuel Kant*, I. köt. München 1912, 132. o.) Tehát nyilvánvaló, hogy maga a kidolgozás módja volt az, amin Kant változtatni akart a disszertációhoz képest, mégpedig abban az irányban, hogy *A tiszta ész kritikája* majdan olyan alakban jelenhessen meg, mely ösztönzőleg hathat a természettudományos kutatás legkülönbözőbb fajtái számára is. Kantnak ezt a törekvését nagymértékben befolyásolta Hume hatása, mely, mint említettük, gyaníthatóan Marcus Herznek köszönhető. Érdekes azonban az, hogy a Hume-hatás egész problémáját Kant nem veti fel *A tiszta ész kritikájában*, hanem csupán *A tiszta ész kritikájának* problémái alapján írott *Prolegomenában* vall erről az egész problémaköréről. A Hume-hatás filológiaiilag egyáltalán nem tisztázott kérdés. A legtöbb Kant-kutató úgy véli, hogy hetven körül olvashatta el Kant Hume-ot, és különösen az 1772-ben megjelent Beattie-könyv, mely egy Hume-mal szembeni polémiát tartalmazott, vezethette a königsbergi gondolkodót abba az irányba, hogy Hume-ot jobban és alaposabban ismerje meg. Az én feltevésem azonban az, hogy éppen Marcus Herz, aki orientálódott – mind orvosi, mind filozófiai szempontból – az angol irodalomra is, volt az, aki a disszertáció megvédése alkalmával felhívta Kant figyelmét Hume-ra. Észrevette a Kantban

készülő fordulatot, észrevette azt, hogy Kant tökéletesen le akart számolni mindazokkal a tudomány útjában álló gondolatokkal, melyek a pszichofizikai paralelizmussal s ennek leibnizi megoldásával, valamint az ebből következő teleologikus világgéppel függnek össze, s ezért ajánlotta Kant figyelmébe éppen Hume-ot.

Ami Hume filozófiáját illeti, annak kétségtelenül vannak olyan vonásai, melyek Hume rendkívül széles és gazdag ökonómiai tapasztalataiból eredően az embert mint társadalmi lényt fogják fel. Hume ilyeneket ír: „Az emberek minden társadalmi együttlétben annyira függnek egymástól, hogy alig találhatni emberi cselekedetet, mely magában egészen befejezett volna, vagy melyet végrehajtanának anélkül, hogy némi vonatkozással nem volnának mások cselekedeteire, melyek nélkül a cselekvő nem érhetné el teljesen célját. A legszegényebb kézműves, ki egymaga dolgozik, legalább a hatóság oltalmát reméli, mely munkája gyümölcséinek élvezetét biztosítja. Azt is reméli, hogy ha munkáját a vásárra viszi és józan árt követel érte, vevőkre fog találni és a pénzen, melyet kap, másoktól a fenntartásához szükségesekeket be fogja szerezhetni. Mennél inkább kiterjeszti az ember tevékenységét, mennél bonyolódottabbá válik másokkal való közlekedése, másoknak annál több oly önkéntes cselekedeteire számít terveiben, melyek reménye szerint az illetők akaratanál fogva az ő cselekedeteit támogatni fogják.” (Hume, *Vizsgálódás az emberi értelemről* Budapest 1906, 77. o.)

Ez a Hume-idézet is mutatja, hogy Hume voltaképpen mélyen belelátott a társadalmi életbe, észrevette azt az összefüggést, hogy külön munkák valójában nem léteznek. Tehát Hume nagyon jól látta azt, hogy minden egyes emberi munkafolyamat, sőt, tevékenység is olyan komplexum, amely feltétlenül a társadalmi élet egészének folyamatában egy újabb komplexum keretébe kerül bele. Így az egyes iparos magánmunkája mint társadalmi munka jelenik meg Hume-nál. Érthető, hogy Kant éppen az ilyenfajta Hume-nál rendkívül gyakran előforduló helyes tendenciákat nem tudta felhasználni, mivel Kant nem ismerhette a kifejlett árutermelést.

Viszont Hume-nál ugyanakkor megvolt az a tendencia is, mely az embert történetietlenül és pusztán antropológiailag igyekezett filozófiailag értelmezni. Hume tudniillik, éppen úgy, mint az ő nyomán Kant, azoknak a robinzonádáknak egyikét teremti meg, melyeket oly sokszor teremt a polgári gazdaságtan és melyekről oly nagy gúnnyal beszélt *A tőke* nyersfogalmazványának bevezetőjében Marx. Hogy ehhez a történelmietlen magyarázathoz mennyire ragaszkodott Hume, azt jellemzi a következő fejtegetés: „Becsvágy, fősვნყség, őszeretet, hiúság, barátság, nemeslelkűség, közszellem — mindezek az indulatok különböző mértékben elegyítve s a társadalomban szétszotva a világ elejétől fogva mindmáig forrásai voltak minden cselekedetnek és vállalatnak, melyet emberek közt megfigyeltek. Akarjátok-e ismerni a görögök és rómaiak érzelmeit, hajlamait s életük folyását? Vizsgáljátok meg jól a franciák és angolok természetét és cselekedeteit. Nem fogtok nagyon tévedhetni, ha ezekre vonatkozó megfigyeléseiteket átviszitek amazokra. Az ember ugyanannyira ugyanaz marad mindenütt s mindenkor, hogy a történet erről nem mond semmi újat és meglepőt. A történet leginkább csak arra való, hogy fölfedezze az emberi természet állandó s általános alapsajátságait, azáltal, hogy a legkülönbözőbb körülményekben s helyzetekben mutatja s az anyagot szolgáltatja, melyből megfigyeléseinket meríthetjük, s az emberi cselekvés s magatartás rendes rugóival megismerkedhetünk.” (Hume, i. m. 72–73. o.)

Kant, aki egész életében végül is elsősorban az antropológiával foglalkozott, aki levelezésének tanúsága szerint egész idő alatt, míg *A tiszta ész kritikája*-t készítette elő, az egyetemen főként antropológiai előadásokat tartott, az antropológiai álláspontban mindjárt lélekrokonra talált, mikor Hume-ot Marcus Herz valószínű ajánlatára elolvasta. Mint már említettük, csupán a *Prolegomenában* vall erről igazán, de az ottani vallomása nagymértékben hozzájárulhat ahhoz, hogy valóban megértsük *A tiszta ész kritikájának* úgynevezett szkeptikus tendenciáját. Itt a következőképpen ír már az előszóban Hume hatásáról: „Locke és Leibniz kísérletei óta vagy még inkább a metafizika keletkezése óta mindaddig, amíg annak története tart, semmiféle esemény nem történt, amely ennek a tudománynak sorsa szempontjából eldöntőbb jelentőségű lett volna, mint David Hume támadása a metafizika ellen. Ő nem hozott világosságot a megismerés e válfajába, de bedobott egy olyan szikrát, melynél világosságot lehet gyűjtani . . .

Hume lényegileg egyetlen, de fontos metafizikai fogalomból indult ki, mégpedig az ok és okozat kapcsolatából és az észről azt követelte meg, hogy . . . feleletet adjon arra, hogy milyen joggal gondolja a következőt: hogy valami olyan minőségű lehet, hogy ha az tételezve van, akkor ezáltal valami más szükségszerűen tételeződik; ugyanis ez az ok fogalmának mondandója. Cáfolhatatlanul bebizonyította: az ész számára teljesen lehetetlen a *priori* és fogalmak révén egy ilyen kapcsolatot elgondolni, ugyanis ez szükségszerűséget tartalmazna. . . Innen következtette ő, hogy az ész ezzel a fogalommal kapcsolatban önmagát teljesen megcsalja, hogy hamisan tartja saját gyermekének, mert ez nem más, mint a képzelőerő fattya, mely a tapasztalattól teherbe esett és így bizonyos képzeteket hozott létre az asszociáció törvénye alapján, és egy ebből eredő szubjektív szükségszerűséget, azaz a megszokást objektívként ábrázol. Ebből következtette: az észnek egyáltalán nincs olyan képessége, hogy akárcsak általánosságban is elgondoljon ilyen kapcsolatokat, mert akkor fogalmai pusztá költészet lennének; és az összes állítólag *a priori* meglevő ismereteink semmi mássá nem lennének, mint hamisan bélyegzett közönös tapasztalatok, ami pedig azt jelenti, hogy általában semmiféle metafizika nem létezik és nem is lehetséges.” (Immanuel Kants *Sämtliche Werke* IV. köt. 373–374. o.)

Az a bátor támadás tehát, melyet Hume intézett a metafizika ellen, egyúttal Kantot is ösztönözte arra, hogy a metafizika – a hagyományos metafizika, tehát a Locke–Leibniz típusú metafizika – teljes elvetését kezdeményezze. Kétségtelen, hogy Hume támadása – ha történetileg is elemezni akarjuk – akkor a modern polgár támadása a régi, hagyományos polgár megszilárdult és még az ipari forradalom előtt kialakult zárt világképe ellen. Az a szakítás, ami Hume-nál létrejött például a locke-i, de a teljesen szubjektív idealista Berkeley-féle filozófiával szemben is, annak köszönhette létét és alakulását, hogy Hume-nak elődeinél sokkal mélyebb s egyúttal sokkal szkeptikusabb belátása is volt mindazokba a problémákba, melyeket a polgári gazdaságtan önmagában hordoz. Hume vitathatatlanul Mandeville szkepszisének folytatója, sőt, azt mondhatnánk, hogy az egyetlen az angol polgári közgazdaságtan képviselői között, aki határozottan és meggondoltan folytatja a Mandeville által kezdeményezett szkeptikus vonulatot. Minderről például Adam Smithnél sokkal kevésbé van szó és ugyancsak kevésbé látszik ennek a szkepszisnek folytatási kísérlete Ricardónál is.

Persze midőn Kant ennek a szkepszisnek a fonalát felveszi, akkor nem egyszerűen a korábbi polgári, hanem a korábbi német filozófia – nagyon sokszor kezdetleges elemekkel is terhelt – metafizikájának széjjelzúzását szeretné elérni. Hume filozófiájának föl-

használásáról Kant elmondja a következőket: „Tökéletesen elismerem: David Hume megismerése volt az a mozzanat, ami engem sok évvel ezelőtt fölébresztett a dogmatikus álmodozásból és kutatásaimnak a spekulatív filozófia terén egészen új irányt adott. Messze álltam attól, hogy hallgassak rá következtetései tekintetében, melyek onnan származtak, hogy ő feladatát nem az egészben képzelte el, ha nem csak az egész egy részére vetette tekintetét és így az egészre vonatkozóan nem adhat felvilágosítást. Hogyha egy megalapozott, de végig nem vitt gondolattal kezdünk dolgozni, melyet valaki más hagyományozott ránk, remélhetjük azt, hogy a következetes utánagondolásnál tovább jutunk mint az az éleselmű ember, akinek a fény első szikrája köszönhető volt.” (Id. hely, 374–375. o.)

Mint látható, Kant Hume felismerését igen lényeges részfelismerésnek tekintette, de magából az ismeretelméleti székesziszóból sohasem lett volna hajlandó a filozófiai konstrukciót megteremteni. Kant véleménye tehát az volt, hogy Hume kételkedése abban, vajon *a priori* fogalmak-e: ok és okozat, az a kérdésfelvetése, hogy ha ok és okozatot feltételezünk, akkor az egyiknek kimondásával már feltételezzük a másikat is, holott erre semmi alapunk nincs, valóban elragadta Kantot. És teljesen igaz is a hume-i okfejtés mindaddig, amíg a gyakorlatot mint ontológiai gyakorlatot nem elemezzük. Tudniillik az ok és okozat kapcsolat és egyáltalán az oksági láncolatok léte csak abban az esetben bizonyítható, hogyha az emberi praxis totalitását tudjuk szemügyre venni.

Ha valakinek nem volt alkalmá a praxis totalitását tapasztalni, akkor az éppen Kant volt. Valóban igaza van Kantnak, hogy Hume megfutott a feladat elől, mert hiszen ezt a megfigyelést az egész folyamatba ágyazva feltétlenül fel kellett volna oldania anélkül, hogy okság-kritikája önmagában és önmagáért értékét veszítette volna. Azonban Kant nem a praxis és valóság viszonyának totalitása szempontjából vizsgálja a kérdést, hanem más szempontból, mivel nála a praxis leszűkül az etikai praxisra, melyet egészen kategorikusan izolál a tudomány és a megismerés területétől. Azonban a kanti kritikának van itt egy olyan mozzanata, ami valóban a dialektika felé mutat. A hume-i kérdésfelvetés jogosultságát elismeri, de észreveszi azt, hogy csupán a totalításban lehet választ találni – mégpedig adekvát választ – egy önmagában véve teljesen jogosult kérdésre. Itt nyilván arról is szó van, hogy Kantnak semmiképpen nem lett volna elég egyrészt, egy mozzanatot – esetleg igen fontos mozzanatot – kritika alá vetni a leibnizi–wolffi metafizikából, csak akkor lehetett egyáltalán elfogadható lépést tennie, ha a metafizikával szembe sikerül állítania egy újabb s ilyen értelemben nem metafizikus egészet.

A Hume által felvetett probléma kanti megoldása azonban szükségszerűen ellentmondásos. Egyfelől van ebben a megoldásban valami közeledés ahhoz a felfogáshoz, mely az egészet, a totalitást óhajtja szembeállítani a részelemekkel, azonban az egész Kant esetében az *a priori* gondolkodás összességét jelenti. Így Kant végeredményben azzal válaszolja meg Hume dilemmáját, hogy ez a dilemma igaz abban az esetben, hogyha dolgok egymásrahatásáról beszélünk, ha tehát csupán dolgok közötti kapcsolat lenne az ok és okozati összefüggés. Azonban az igazi összefüggés *a priori*, ennek következtében nem is cáfolható.

S itt ismét találkozunk azzal a furcsa kettősséggel, amiről Lenin akkor szólt, midőn a kanti filozófiát a materializmus és idealizmus között ingadozó filozófiaként jellemezte. A materializmus Kant számára éppen olyan elfogadhatatlan – elsősorban azért, mert a német körülmények elfogadhatatlanná teszik –, mint ahogy teljes mértékben elfogadha-

tatlan a teológiai filozófia szemlélete is. Ezért Kant egy következetes antropológiai szemlélet alapján építi ki a filozófiát, mint láttuk, Hume-ból is az antropológiai tendenciákat veszi át együtt az ok–okozat problémájának felvetésével, mivel az antropológiai kiindulópont megfelelő kezelés esetén mind a materializmust, mind pedig az idealizmust kizárja és feleslegessé teszi. Nagyon jellemző ilyen szempontból az, hogy a klasszikus német filozófia Kantot kritizáló tendenciái milyen közvetlenül voltak képesek belezuhanni és visszazuhanni a teológiai filozófia szintjére. Karl Jaspers anélkül, hogy itt helyesen értékelné a situációt, végeredményben pontos leírást ad erről az átcsapásról. A következőket írja: „Schelling végeredményben helyesen mondja: Kant a feltétlen és minden gondolkodást megelőző létszükségyszerűséget az emberi ész számára az igazi szakadéknak tekinti. Megdicséri Kant mély érzékét eziránt a minden gondolkodást megelőző lét iránt. Később azonban úgy véli: az, amit Kant az emberi ész szakadéknak nevez, az ugyanaz az istenben is, melynek segítségével az isten az ok nélküli létező. És ez éppen az, ami előtt hallgatva áll az ész, amely az észet lenyeli, amivel szemben végül is nincs több és nincs is lehetőség. Minderről persze így szó sincs Kantnál. Csak finoman érzékelhető módon viszi keresztül Schelling ezzel a Kant értelmezéssel az alapvető tartalom megfordítását. Kantnál a határon a legmélyebb nemtudás van, Schellingnél a nemtudott megismerése: ha az ész végeredményben nála semmire se képes, akkor legott egy egész világot elővárászolhat abból, ami előtt Kant döbbenet mérsékelte magát.

Kant megáll a szakadéknál, annál az általa kigondolt kérdésnél, mely a magábanvaló legfőbb lényre vonatkozik. Tapasztalja a határt, amennyiben egyúttal a spekulatív észoperációk olcsó voltát és ürességüket megmutatja. Schelling azonban ezt a kanti határtudatot feladja egy tudás érdekében, de azáltal egyúttal a kanti gondolkodási módot is elveti.” (Karl Jaspers, *Schelling*. München 1955, 129–130. o.)

A tiszta ész kritikája tehát nem véletlenül kritika. Voltaképpen annak a határnak a megállapítása, ameddig értelmi tevékenységünk elvileg elérhet. Ugyanaz a gondolkodó, aki ki merete mondani az emberi gondolkodás aktivitásának jelszavaként, hogy lehetségesek *a priori* szintetikus ítéletek, hogy minden matematikai ítélet voltaképpen *a priori* szintetikus ítélet, egyúttal rákényszerül arra, hogy a tiszta ész határait is keresse. Ha tudniillik a tiszta ész határait nem vonja meg – s itt ismét emlékeztetek a lenini tételre, Kant ingadozásáról –, akkor szükségképpen vagy materialistává vagy idealistává válik a filozófiája. A kriticismus nagy eredménye az, hogy az ismeretelmélet és a tudomány problémáit teljességgel megóvta – egy gondolati munkával, egy nagyon szigorú gondolati építmény segítségével – attól, hogy végül is az idealizmus a filozófiában és a tudományban uralkodóvá váljon. Más kérdés persze, hogy mivel csak az idealizmus tudja a tudat aktív szerepét a filozófiában érvényesíteni, Kant folytatói az adott társadalmi talajon szükségszerűen váltak idealistákká és a kanti ingadozás problémáját így egyoldalúan döntötték el.

Mert nem szabad elfelejteni, hogy Schelling csupán kézenfekvő példa abban a vonatkozásban, hogy ha a kanti építményt bármelyik oldalról is megpróbáljuk átértelmezni, magának Kantnak a kategóriái alapján csupán egy idealista filozófia jöhet létre, mely a *Ding an sich*-et mint megismerhetetlen objektivitást is elveti. Fichte egész filozófiája mutatja ezt és mutatja azt is, hogy a kanti filozófia nemcsak abban az értelemben táncolt a szakadék szélén, ahogyan ezt Kant megfogalmazta, hanem valóban fantasztikus kötéltáncot jelentett a maga korában. Abban az értelemben, hogy amennyiben ennek a

filozófiának akár egyetlen pontját is megingatjuk, a filozófia önmagától saját belső logikája következtében idealista filozófiává válik.

A tudományos fejlődés egésze érdekében Kantnak tehát el kellett takarítania az utat ahhoz, hogy egyáltalán lehetséges legyen a tudományt megszabadítani a teológiai beavatkozástól. Kant maga is érzi, hogy mennyire fontos a kidolgozás pontossága. Marcus Herzhez 1776. november 4-én írott levelében a következőképpen szól *A tiszta ész kritikájának* munkálatairól: „Ténylegesen nem adom fel a reményt arra, hogy bizonyos szolgálatot tegyek azon a területen, amelyen dolgozom. Minden oldalról kapom a szemrehányásokat amiatt a tevékenység-hiány miatt, melyben hosszú ideje lenni látszom, pedig valójában sohasem dolgoztam szisztematikusabban és kitartóbban, mint azon évek óta, amióta engem Ön nem látott. Az anyagok, melyeknek kidolgozásában reménykedem és remélem egy átmeneti helyeslést is elnyerek velük, gyűlnek a kezeim között, mint ahogy ez történni szokott, hogyha az embernek néhány gyümölcsöző elve már megvan. Azonban ezek az anyagok összességükben a fő tárgy révén mint valami gát révén hátraszorúlnak, mellyel kapcsolatban remélem, hogy egy tartós munka következtében már birtokában vagyok annak és amihez nem annyira az szükséges, hogy kigondoljam, hanem hogy tető alá hozzam. Eme munka elvégzése után, melyhez most először fogok hozzá, miután az utolsó akadályokat a múlt nyáron átléptem, csinálok magamnak egy olyan szabad területet, amelynek megmunkálása csak szórakozásomra lesz. Egy bizonyos nyakasság tartozik ahhoz – mondhatnám –, hogy egy ilyen tervet mint ez, zavartalanul végigvigyek és gyakran a nehézségek arrafelé hajtottak, hogy más kellemesebb anyagoknak szenteljem az időmet, de ettől a hűtlenségtől engem időről időre részben néhány akadály leküzdése, részben pedig magának az ügynek a fontossága visszatartott. Ön tudja, hogy a minden empirikus princípiumtól függetlenül ítélő, azaz a tiszta ész területét kell átlátni, mert ez a terület bennünk *a priori* van meg és semmiféle tapasztalati megnyilatkozásra nem kell várnia. Hogy ennek a teljes körét, a fejezeteit, a határait valamint ennek tartalmát bizonyos elvek alapján jegyezsem fel és a határköveket úgy fektessem le, hogy a jövőben biztonsággal lehessen tudni, hogy vajon az ész vagy az okoskodás talaján van – mindez ide tartozik. A tiszta ész kritikáját, diszciplínáját, kánonját és architektonikáját fogalmazom, azaz egy formális tudományt, melyhez abból, ami már megvan, semmit sem lehet felhasználni és mely megalapozásához sajátos technikai kifejezéseket igényel. Úgy gondolom, hogy még húsvét előtt nem leszek kész ezzel a munkával, hanem a következő nyár egy részét is erre fogom felhasználni, amennyire a szüntelenül gyengélkedő egészségem megengedi számomra a munkát.” (*Briefwechsel von Immanuel Kant*, I. köt. 173–174. o.)

Ez *A tiszta ész kritikájának* megírási nehézségeiről beszámoló levél mutatja azt, hogy mennyire gondban volt Kant a megírás pontossága és precízse miatt. De ez a pontos elgondolás elsősorban azért kellett, mert Kant valóban kötélházi volt. S itt nem is arra a nehézségre gondolok, amit ekkor és a későbbiekben a porosz hatóságok, valamint a königsbergi egyetem teológiai fakultása okozott, hanem sokkal inkább arra, hogy miképpen lehetett megfogalmazni egy idealista művet ebben az időszakban, melynek alapja az *a priori* gondolkodás alkotó volta s ugyanakkor ugyanebben az időszakban elkerülni azt a veszélyt, aminek elhárítása érdekében az egész mű megíródott: a tudomány teologizálását.

Azt szokták mondani, hogy a legtöbb mű azzal a céllal készül el, hogy utolsó mondatait el lehessen mondani. Nem véletlenül kerül tehát *A tiszta ész kritikájának* végére az, aminek érdekében az egész mű voltaképpen megíródott és ahol Kant minden

spekulatív teológia kritikáját nyújtja és mind a fiziko-teológiai, mint az ontologikus, mind pedig a kozmologikus istenbizonyítást lehetetlennek fogja fel. Jellemző, hogy itt egyrészt a hume-i szkepszis hangjait szólaltatja meg. Kant szövege szerint: „De ha csak a világ formájáról, kapcsolata módjáról és változásáról volna is szó, én azonban belőle egy okra akarnék következtetni, mely a világtól teljesen különbözik: akkor ez ismét a pusztán spekulatív észnek volna ítélete, mert a tárgy itt nem is objektuma egy lehetséges tapasztalatnak. De ekkor az okság alaptétele, mely csak a tapasztalat mezején belül érvényes és azon kívül használat, sőt, értelem nélkül való, rendeltetésétől egészen eltérítenék.

Azt állítom mármost, hogy az ész pusztán spekulatív használatának minden kísérlete a teológiát tekintve teljesen meddő és belső mivolta szerint semmis.” (Immanuel Kant, *A tiszta ész kritikája*. Budapest 1913, 407–408. o.)

Ebből a szövegből kiviláglik, hogy a hume-i tétel az okságról milyen határozottan hozzájárult elsősorban ahhoz, hogy Kant a teológiát az ismeretelméleten kívül tudja helyezni. Ennek a kívülhelyezésnek módszere itt ugyanannak a szkeptikus gondolatmenetnek a továbbfolytatása, mely már Hume-nál megjelent. De aligha volna elképzelhető Hume-hatás nélkül az úgynevezett kozmologikus istenbizonyítás cáfolata is. Ennek eredményeként írja Kant azt, hogy „Egy legfőbb lény fogalma több tekintetben igen hasznos eszme; de éppen azért, mert eszme, egészen képtelen arra, hogy saját magától ismeretünket arra nézve, ami létezik, gyarapítsa. Még csak arra sem képes, hogy lehetőség tekintetében többre tanítana.” (Uo., 387–388. o.) A tiszta ész kritikájának egész teleológiája tehát arra irányul, hogy a szokványos istenbizonyítékokat reálisan negligálni lehessen. S éppen innen származik a kritikai módszer, a kriticizmus. Azért nem a tiszta ész hatalmának megvilágítása a könyv címe, mivel a kriticizmusnak, noha éppen a tiszta ész rendkívüli hatalmát hirdeti meg, azáltal, hogy kimutatja: a tiszta fogalmi gondolkodás *a priori* szintetikus ítéletek alkotására is képessé tesz – mégis és éppen ennek ellenére –, fő célja a határok megállapítása. A határ pedig az, hogy az emberi gondolkodásnak semmiképpen nem szabad eljutnia oda, hogy az isten létevel, illetve nemlétével ismeretelméleti kérdésfelvetések keretében foglalkozzék. Hegel egyik fiatalkori írásában („Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vorständigkeit ihrer Formen, als kantische jacobische und fichtesche Philosophie”) nagyon helyesen emeli ki azt, hogy a kanti filozófia szubjektivitása és formális princípiuma következtében válik kritikai idealizmussá. Hegel kritikája kétségtelenül jogosult abból a szempontból, hogy Hegel nagyon jól veszi észre a kritikai tendencia szükségszerű határait, ugyanakkor Hegel mint idealista és végső soron theista gondolkodó, semmiképpen nem tudja méltányolni azt a nagy tettet, mely a vallásnak és általában a teleológiai szempontnak a kiiktatását kényszerítette ki a tudományból. Vitathatatlan, hogy ezzel, valamint azokkal a dialektikus tendenciákkal, melyek Kantnál elkezdődnek s ahol például Kant éppen az *a priori* szintetikus ítéleteknek az antinómiáig jut el, Kant nem betetőzője, hanem elindítója egy olyan fejlődésnek, melynek azután igazi betetőzőjévé Hegel válik. Ez az indulás azonban főként a természettudományos kutatás számára valóban döntő lökést jelentett és fő érdeme abban állt, hogy a természettudomány számára ettől kezdve a pszichofizikai paralelizmus kérdése tökéletesen háttérbe szorult. Mert más dolog a szubjektum és objektum folyamatként létrejövő egységének keresése, mely Schellingnél történik és később Hegelnél, mint a pszichofizikai paralelizmusnak az a tendenciája, melyet a tudományos kutatás összes lehetőségei túlhaladtak immár.

De hallgassuk meg Hegel fiatalkori értékelését Kantról. „A kanti filozófiának az a jellegzetessége, hogy a tudás formális és hogy az ész, mint tiszta negativitás, abszolút túlvilági, mégpedig olyan túlvilági és negativitás, melynek feltétele az evilágiság és a pozitivitás, a végtelenség és a végesség, mely mindkettő ellentétbe állítva egymással abszolút – ez egyúttal a reflexiók filozófiáinak általános karaktere, melyekről beszélünk. A forma, amelyben a kanti filozófia előadatik és az a tanulságos és művelt kiterjesztése, mellyel rendelkezik, éppen úgy mint a határok között levő igazság, melyeket nemcsak önmaga számára, hanem általában az ész számára teremt és úgy, ahogy azt az érdekes oldalát le kell számolni, amelyből a valóban spekulatív eszmékhez de mint ötletekhez és pusztán nem reális gondolatokhoz jut – mindez ennek a filozófiának sajátja, hogy abszolút szubjektivitását objektív formában, ugyanis mint fogalmat és törvényt állítja fel . . . tehát a reflexió két része közül, a végesből és a végtelenből, a végtelent fölé emeli a végesnek és itt azután az ész formalitását legalábbis érvényesíti. Legfőbb eszméje a szubjektivitás tökéletes üressége vagy a végtelen fogalom tisztasága, mely egyúttal az értelmi szférában objektívként tételeződik, itt pedig kategóriadimenziókkal; a praktikus oldalon viszont mint objektív törvény. A két oldal között középen tehát a végességtől afficiált és a tiszta végtelenség oldalai között a véges és végtelen azonossága csupán a végtelen formájában mint fogalom tételeződik ismét; és az igazi eszme abszolút szubjektív maxima marad, részben a reflektálás, részben a hit számára, de nem létezik a megismerés és az ész közötti terület számára.” (Hegel, *Jenaer Schriften*. Berlin 1972, 168–169. o.)

Semmiképpen nem akarjuk tagadni, hogy a hegeli kritikának végső soron igaza van. Igaza van mindenekelőtt abban, hogy Kantnál a kritikai módszer valóban széjjelszakítja látható és bevallott, valamint rejtett és be nem vallott módon az egymáshoz tartozó kategóriákat. Azért van szakadék Kantnál értelem és ész, valamint ezzel együtt etikum és ismeretelmélet között, azért van szakadék az antinómiákon belül, azért nem tartozik össze végtelen és véges, mivel a kritikai módszer ezeknek lényegi egységét kénytelen a távoli reflexióba áthelyezni. Kant dialektikája ezért válik végső soron transzcendentálissá, amit Hegel mindjárt a túlvilági fogalmára fordít le, ahol persze a túlvilágon semmiképpen nem egy objektív túlvilág értendő, hanem egy olyan transzcendentális módszer, mely az ész törvényeit függetlenül a valóság törvényeitől, illetve azokra csak utólag vonatkoztatva óhajtja megkonstruálni.

A kriticismusnak azzal kellett fizetnie a materializmustól és a teológiától való elfordulásért, hogy pusztán a legtisztább értelmi fogalmak – s éppen ezért tisztaságukban általában a legüresebb értelmi fogalmak dilektikáját rajzolhatta meg csupán. Magának a valóságos dialektikának ez kétségtelenül legfeljebb szubjektív kivetülése és szubjektív ábrázolása. Ott, ahol konkrétan a szubjektív gondolati fogalmak egymásrahatásáról van szó, Kant mindenütt az izolatív álláspontra kényszerül, ott mindenütt antinómiák keletkeznek rendszerében. S az, hogy ezek az antinómiák végső soron mégis föloldódnak, már a sokszoros absztrakció, mégpedig szubjektíven elgondolt fogalmak sokszoros absztrakciójának elvileg megengedhető lehetősége. De nem több. Így annak a kritikának, melyet a fiatal Hegelnél olvashatunk, igazat kell adnunk. De ha a kritika igaz is, a kanti rendszer és a kanti módszer mögött álló tendenciák tekintetbevétele nélkül nem lehetséges a kritikát valóban totálisan igazságossá tenni. Minden ami e rendszer formalizmusára vonatkozik, teljességgel helytáll. Ugyanígy helytáll az a megjegyzés is, hogy pusztán a legtisztább, tehát legüresebb, legtávolabbi, tehát transzcendentális reflexiók formák teremthetik meg Kant-

nál elvileg az ellentmondások egységét. De mindez csak azért jött létre, hogy Kant elkerülhesse a materializmus spinozisztikus formáját vagy francia változatainak követését, s egyúttal sikerüljön elkerülnie azt a teológiai nyomatékú filozófiát, mely még Leibniz-nél megvolt.

A modern Kant-kritikák közül a legértelmesebbnek sem mondanak voltaképpen újat Hegelhez képest. Jürgen Habermas például így ír: „Kant az eszmétől az ideál felé halad tovább, mivel az előbbi mint minden lehetséges predikátum belső fogalma nem elégséges ahhoz, hogy az egyes lényeg átható meghatározását megalapozza. Ezért a tárgyakról általában való gondolkodást vissza kell vezetni valamely ideálra mint ama egyes lényeg fogalmára, és ez az ideál az összes lehetséges ellentmondásos predikátumok közül pusztán eggyel, mégpedig azzal rendelkezik, ami a léthez mindenképpen hozzátartozik – *ens entium*.” (Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*. Neuwied am Rhein – Berlin 1963, 145–146. o.) Más terminológiával ugyan, de Habermas is ugyanazt a jelenséget írja le, melyről már Hegel említést tett, hogy tudniillik Kantnak szükségképpen a legelvontabb ideálok felé kell előrehaladnia ahhoz, hogy az ellentétek között egységet teremtsen, hogy az antinómiák eltűnjenek. De Habermas sem elemzi behatóan azt, hogy ez a menekülés a legelvontabbba, a legformálisabbba: a tulajdonképpeni közvetlen tartalmak teljes kiürítése az eszméből, annak eredménye, hogy Kant a maga elé tűzött célt minden módon keresztül akarta vinni.

Éppen ezért volt hajlandó az emberi megismerőképességek határait vizsgálni, szemben minden eddigi és további filozófiával, mely az emberi megismerőképességek határtalanságát teszi vizsgálat tárgyává. Ezért okozott valóban döntő fordulatot a kanti filozófia a leibnizi filozófiához képest a német filozófia történetében és ezért adott ösztönzést arra, hogy a későbbiekben már ne csak formálisan, hanem tartalmilag is felvessék az ellentétek egységének egymást áthatásának reális problémáit. Ez a kanti dialektika igazi titka. S aki ezt nem érti meg, annak szükségszerű konklúziója az, hogy „végeredményben az ész valamely eszméjének fogalma semmiképpen sem vet friss fényt az antinómiákra. Ez a fogalom sem egy objektum fogalmát nem vezeti be, nem vethető össze a tapasztalattal, s nem is egy igazi totalitás stb.” (Jonathan Bennett, *Kant's dialectic*. Cambridge 1974, 288. o.) Történeti elemzés nélkül, a hume-i befolyás reális alapjainak megmutatása nélkül s annak a korszaknak legalábbis szellemi felvázolása nélkül, melyben két évszázaddal ezelőtt *A tiszta ész kritikája* megszületett, egyszerűen lehetetlen megérteni Kant sokszorosan absztraháló módszerét.

Mindez azt is jelenti, hogy Hume filozófiai szerepét általában nem lehet leszűkíteni arra, amire szokták, hogy tudniillik az ok–okozati viszony esetében szkeptikus magatartást tanúsított. Már láttuk, hogy magának ennek a szkeptikus felfogásnak is lehetségesek jótékony hatásai és hogy ennek a szkeptikus felfogásnak eredményeként jött létre Kant filozófiai *apriorizmusa*, valamint ez tette lehetővé az isten fogalmának kiiktatását a tudományos gondolkodás területéről. Egyébként ebből a szempontból is Hume követőjének bizonyult Kant. Viszont azt is látni kell, hogy a szkepszisnek nem formális, hanem tartalmi és különösen funkcionális szerepe van Hume-nál, valamint Kantnál is. S ez a funkcionális szerep – itt most csak utalhatunk erre – Hume esetében annyit jelent, hogy ő a szkepszis segítségével distanciálta önmagát a felszínes polgári gondolkodástól. Kant esetében a szkepszis szintén distancia-teremtés céljával szerepel az ismeretelméletben, mégpedig distancia-teremtés mind a materializmussal, mind pedig a teológiával szemben.

A szkepszisnek ez a distancia-teremtő funkciója minden esetben külön megítélés tárgya kell hogy legyen, de kétségtelen, hogy eme distancia-teremtő funkció nélkül a szkepszis igazi tartalmában teljességgel érthetatlenné válna.

Az, hogy Kant mennyire komolyan gondolta saját rendszerének ezt a distancia-teremtő szerepét, kiviláglik egy későbbi írásából, melynek címe: „Mit jelent önmagunkat gondolatilag orientálni? ” Ő ebben az írásban védekezik a szkepszis vádjá ellen, minthogy szerinte a kritikának éppen az a feladata, hogy valami bizonyosat és meghatározottat mondjon megismerésünk köréről, mégpedig *a priori* módon. Ezt a tanulmányát a következőképpen fejezi be Kant: „Emberi nem barátai és annak barátai, ami az emberi nem számára a legszentebb! Tegyétek fel azt, ami nektek gondos és őszinte vizsgálat után a leghihetőbbnek tűnik, legyen az tény vagy észok; csak az észtól ne vitassátok el azt, ami az ész a föld legfőbb jó mozzanatává teszi, azt az előjogot, hogy az igazság végső próbaköve. Ellenkező esetben méltatlanokká váltok erre a szabadságra . . .” (Immanuel Kant, *Sämliche Werke*, id. kiad. IV. köt. 543. o.) Kant itt is az absztrakt ész legfelsőbb voltát hangsúlyozza, tehát annak az észnek a felsőbbrendűségét, mely már a gyakorlat felé tesz lépéseket, sőt, végső soron Katnál éppen a gyakorlatban, az etikumban érvényesül.

Tanulmányunk elején írtunk arról, hogy a protestantizmus Németországban a polgárság létét helyettesítette. Az, hogy Kant megtisztította a teológiától az ismeretelméletet, az első nagy lépés volt, de köszönhető részben annak is, hogy a protestantizmus igazi igényt a vallásos magatartásra főként az etika területén táplál. Nos, az etika területén azután, mint ismeretes, Kant ismeretelméleti pozitívuma átcsap a maga ellenkezőjébe, a formális etika megteremtése alapján az isten föltételezésébe s végül egy etikoteológia kidolgozásába. Az etikoteológia pontosan megfelel a protestantizmus igényeinek és egyáltalán nem véletlen az, hogy *A tiszta ész kritikája* megjelenése után másfél évtizeddel az evangélikus papság nagy része legalábbis szóban elfogadta a kantianizmust – Németországban belül. Mindez azonban nem szünteti meg sem azt a kérdést, hogy vajon milyen sajátos, a maga korában modern értékei vannak még a kanti formális etikának is, és különösen nem szünteti meg azt, hogy Kant elsőként nyitotta meg az utat Németországban a tiszta – teológiától mentes – tudományos kutatás számára. *A tiszta ész kritikájának* ez volt a fő érdeme a maga korában, ezért válhatott kiindulópontjává a későbbi filozófiai fejlődésnek, s ezért adhatott ösztönzést számos tudományos kezdeményezésnek is. És ha a tiszta ész határait kutatja is Kant, ha az értelem korlátait mutatja is fel, akkor ezeknek a korlátoknak azért megvan az a tulajdonsága, hogy az értelem saját korlátai következtében képtelen az isten fogalmáról gondolkodni, s ezért az ilyen feladat felesleges is számára.

RESÜMEE

István Hermann: Vor zwei Jahrhunderten ist die Kritik der reinen Vernunft erschienen

Vor zwei Jahrhunderten ist Die Kritik der reinen Vernunft erschienen. Diese Studie ist bei dieser Gelegenheit geschrieben. Die Studie beweist, dass die Inaugural-Dissertation von Kant enthielt schon vorher die Elemente der kritischen Philosophie als der bisher als Anwendungspunkt

betrachtete Brief an Marcus Herz. Demgemäß behandelt die Studie den Einfluss von Räten Marcus Herz' an Kant die waren vorerst dass wahrscheinlichweise rief Marcus Herz selbst das Interesse von Kant Hume an. Weiterhin beweist die Studie dass die transzendente Aesthetik schon in dieser Dissertation fertig war und die Arbeit für einen Jahrzehnt die Ausarbeitung der transzendentalen Analytik bedeutete.

DIALEKTIKA – DIALEKTIKUS LOGIKA

Hegel halálának 150. évfordulója alkalmából

ERDEI LÁSZLÓ

1831-ben kolerajárvány dúlt Berlinben. Első áldozatai között volt a porosz állam hivatalosan elismert és messze földön ünnepelt filozófusa, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*; egy napi csendes szenvedés után hagyta itt a világot. A „büszke Németország” eladdig minden évben kettős ünnepet szentelt Hegelnek és Geothének, mert születésnapjuk egymást követte, Hegel halálával megbomlott ez a rend, s a bomlást teljessé tette, hogy negyedévnyre rá, 1832-ben, Goethe is meghalt. Ha hozzávesszük, hogy Beethoven (aki ugyanabban az évben született, mint Hegel) már 1827-ben meghalt, elmondhatjuk: Németország öt év alatt elvesztette legnagyobb zeneszerzőjét, legnagyobb filozófusát és legnagyobb költőjét.

Hatalmas veszteség. De csak az veszíthet, akinek van vesztenivalója.

Hegel munkássága betetőzését jelentette annak a folyamatnak, amit filozófiatörténünk „klasszikus német idealista filozófia” néven tart számon. Köztudott továbbá, hogy ugyanaz a hegeli filozófia, ami „bizonyos mértékig még a porosz királyi államfilozófia rangjára is emelkedett”¹, egyben korunk legforradalmibb és leghaladóbb filozófiájának, a marxista-leninista filozófiának is egyik forrása. Miért? Erre a kérdésre már Engels válaszolt. Ha — írta — nem előzte volna meg a német filozófia, különösen Hegel filozófiája, akkor a német tudományos szocializmus — az egyedüli tudományos szocializmus, amely valaha is létezett — sohasem jöhetett volna létre. Az is közismert, minek köszönhette a hegeli filozófia ezt a hangsúlyozott jelentőséget. Ugyancsak Engelsszel szólva: a klasszikus német idealista filozófia legnagyobb érdeme „a dialektikának mint *a gondolkodás legmagasabb formájának* az újrafelvétele”.² Igaz, Hegel idealista volt. De — mondta Marx — a „misztifikáció, amelyet a dialektika Hegelnél elszenved, mit sem változtat azon, hogy ő volt az első, aki általános mozgási formáit átfogóan és tudatosan ábrázolta”.³ S ha emlékezetünkbe idézzük, hogy Engels az egész filozófia *végyszavát* is „a gondolkodásnak és a gondolkodás törvényeinek taná”-ban, „a formális logiká”-ban, mindenekelőtt azonban a „dialektika tudományá”-ban látta,⁴ akkor érthető, hogy mekkora jelentősége volt — s mekkora jelentőségű ma is — „a *gondolkodás* legmagasabb formájának”, a „dialektiká”-nak „az újrafelvétele”.

¹ Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége. Marx és Engels Művei (a továbbiakban: MEM) 21, Kossuth, Budapest 1970, 255. o.

² Anti-Dühring. MEM 20, Kossuth, Budapest 1963, 20. o.

³ A tőke I. MEM 23, Kossuth, Budapest 1967, 20. o.

⁴ Anti-Dühring. Jelzett kiad., 26. o.

Megvannak tehát a *történeti* okai annak, hogy Hegel halálának 150. évfordulóján mindenekelőtt dialektikus módszerével, azaz főművével, „A logika tudományá”-val – a logikával – foglalkozunk. Ha pedig meggondoljuk, hogy a mi korunkban milyen károkat okoz a gondolkodás *történelmileg már túlhaladott* formáinak a tudományok mai fejlődése által *semmivel sem indokolt* „virágzása”: a logika és a tudományelmélet *pusztán* formális, mechanikus materialista, ill. empirikus-pozitivisztikus kezelése, úgy világos: *napjaink* ugyancsak jó okokat szolgáltatnak arra, hogy ezt az alkalmat is a dialektikával kapcsolatos, állítólag „korszerű” eszmékkal – valójában azonban téveszmékkal – való vitára használjuk fel.

I Mindenekelőtt röviden összegeznünk kell: mi a hegeli *Logika* racionális tartalma. Annál is inkább, minthogy így feltárandó alapvető sajátosságáról nálunk tulajdonképpen még alig volt szó.

1.1 Hegel dialektikus, ezért módszerének alapelve – ahogyan mondani szokás – tárgyának mozgásában, változásában kiváltképp fejlődésében való vizsgálata.

1.1.1 És ezzel már szembe is kerültünk az első téveszmével. Kétségtelen, mondják, hogy Hegel idejében a mozgás abszolút voltának a felismerése korszakalkotó jelentőségű volt; meg is kellett küzdenie a maradi elképzelésekkel, ki kellett vívnia az elismerést. Azóta azonban ez a gondolat gyakorlatilag közhellyé vált. Ma egyszerűen lehetetlen, hogy egy tudós tárgyát ne mozgásában, változásában, fejlődésében vizsgálja. Ez az ellenvetés azonban – mint a dialektikával kapcsolatos valamennyi „korszerű” ellenvetés – már a régmúltban, de legalábbis a múlt században felmerült. Olyannyira, hogy Engels is foglalkozni kényszerült vele. „Az a nagy alapgondolat – írta –, hogy a világot nem mint kész *dolgok* összességét kell felfogni, hanem mint *folymatok* összességét . . . , ez a nagy alapgondolat, jelesül Hegel óta, annyira átment a köznapi tudatba, hogy ebben az általánosságban aligha ütközik már ellentmondásba.” Csakhogy – folytatta Engels – „*Más dolog ezt szavakban elismerni és megint más a valóságban a vizsgálat minden területén az egyes részletekben végigvinni.*”⁵

Valóban: mi sem egyszerűbb valakinek kijelenteni, hogy a tárgyat mozgásában, változásában – sőt, netán fejlődésében! – vizsgálja. Csakhogy ha így van, akkor e szemléletmód eredményeképpen – mondjuk a logikában – gondolkodási *folymatok* stb. logikájának a leírására kellene, hogy sor kerüljön. A mai logikai kutatások középpontjában azonban hiába keressük az objektíve mozgó, változó, fejlődő tárgyat, pontosabban az ilyen tárgyak *fejlődési folymatának* a logikai leírását. Pedig egy ilyen követelmény felállítása, éppen az előbbi, „közhely” számba menő tétel alapján – különösen egy szocialista országban –, nagyon is indokolt lenne. De mind a logikában, mind a tudományelméletben, mind a tudományos érvelés mai elméleteiben, mind a rendszerelméletben stb. gyakran éppen ellenkezőleg van – a kifejezetten dialektikus alapokon végzett kutatásokon kívül. Ráadásul mindezt többnyire a „korszerűsége” hivatkozva művelik. De ugyan miért lenne korszerű *élettelenként* kezelni azt, ami él? Vajon a tudat, a gondolkodás, a tudat és a gondolkodás logikája nem *élő, eleven* valami? Ha pedig igen, akkor nem ennek az *életfolymatnak*, objektív törvényszerűségének a megfelelő leírása a központi feladat?

⁵ Ludwig Feuerbach és a klaszikus német filozófia vége. Jelzett kiad., 281. o.

Ma is igaz tehát Hegel megállapítása: minden szüntelenül mozog, változik, fejlődik, tehát mindent eszerint *kell* nézni!

1.2 E követelmény érvényesítése mármost azonnal érezteti hatását a hegeli Logika racionális tartalmának a feltárása összefüggésében is. Mert a mozgás abszolút voltának a tétele a logika vonatkozásában Hegel számára azt jelenti, hogy Hegel, az objektum és a szubjektum dialektikus egységére – azonosságára és ellentmondásosságára –alapozva, a logikát a *megismerő* gondolkodás logikájaként vizsgálja.

1.2.1 Ha a Hegel által közvetlenül mondottakat vesszük alapul, akkor a Logika egésze, „a logikai meghatározások általában” „az abszolútum definícióinak, *Isten metafizikai definícióinak* tekinthetők”.⁶ Vagyis ebből a szempontból nézve a hegeli Logika a világ idealista módon felfogott lényegének, szubsztanciájának az életfolyamata, a maga belső és végső törvényszerűsége: logikája szerint.

1.2.2 De először is, Hegelnek nem volt módjában valamiféle isteni lény gondolkodásának logikáját megvizsgálnia. Tudományos vizsgálódásainak az alapja tehát csak az *emberi* gondolkodás logikája lehetett. Annál is inkább, mert hiszen Hegel a Logikában foglaltakat egyben az emberi gondolkodás logikájának a leírásaként is értelmezte! Ezért mindaz, amit erről mond, racionális tartalma szerint, szükségképpen, a megismerő emberi gondolkodás logikájának a leírása lehet csupán.

1.2.3 Másodszor azonban Hegel a maga idealista módján azonosította az objektumot és a szubjektumot. Tehát, felfogása szerint, az anyagi és az emberi-szellemi világ csak az előbbinek, az abszolútummá misztifikált emberi gondolkodás logikájának a visszfénye, megjelenése. Ezért úgy képzelte, hogy minden anyagi tárgy éppúgy, mint a megismerő emberi gondolkodás, általában az emberi tudat, szükségszerűen megismétli, a maga véges természetének megfelelően, lerövidítve, mindegyik szükségszerűen végigjárja ugyanazt az utat, mint amit az általa abszolúttá misztifikált emberi gondolkodó megismerés a maga logikai menete szerint megtett, ill. nap mint nap megtesz.

1.3 De objektum és szubjektum azonosságát racionális tartalma szerint nézve, nem lehet másról szó, mint arról az újkori alakjában Spinozától származó felismerésről, hogy nemcsak az anyagi világ bármely lehetséges tárgyának a mozgástörvényei, hanem a tudatnak, a gondolkodó megismerésnek a végső természete, ezzel együtt legáltalánosabb mozgástörvényei is ugyanazok, azonosak.⁷ Mert az emberi tudat, a gondolkodó megismerés logikája is a valóság egy darabja. Ennélfogva anyag és tudat – pontosabban fogalmazva: tudat nélküli és tudattal rendelkező anyag – elvileg semmiben sem különbözhetnek egymástól azon kívül, hogy az egyik tudattalan, a másik tudatos anyagként az ami, és végzi, cselekszi ugyanazt.

Következésképpen, racionális tartalma szerint, a hegeli Logika *bármely* lehetséges tárgy, végső soron az egész anyagi-szellemi világ, a mindenség legáltalánosabb természetének: anyagának és mozgástörvényeinek a leírása, összefoglalása, „fejlődésének egész terjedelmében véve”.⁸

1.4 Két mozzanat egységes tehát. Az egyik: bármely lehetséges anyagi tárgy, az egész anyagi valóság anyagának és mozgásának a legáltalánosabb törvényszerűsége. Nevezzük

⁶ G. W. F. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*. 85. §.

⁷ Hegel: *A logika tudománya* I. Budapest 1979, 45. o.

⁸ Vö. Spinoza: *Etika*. II. rész 7. tantétel.

így: *ontológiája*. A másik: bármely lehetséges tudati-gondolati tárgy, az egész emberi tudat mint gondolkodó megismerés anyagának és mozgásának a legáltalánosabb törvényszerűsége. Tehát az, amit *dialektikus logikának* (legfejlettebb logikai alakja szerint *dialektikus módszernek*) nevezzük. A kettő azonban végső soron nem különbözhet egymástól, hiszen mind a kettő ugyanannak az objektív valóságnak egy-egy mozzanata, egy és ugyanaz a valóság. Mert *bármely lehetséges anyagi tárgy, az egész anyagi világ ontológiája az ő „logikája”, a maga tulajdon, konkrét természete által meghatározott alakban*. (Ezért beszélhetünk jogosan „a dolgok logikájá”-ról.) Mert *bármely lehetséges tudati tárgy, az egész emberi tudat logikája az ő ontológiája, ugyancsak a maga tulajdon, konkrét természete által megszabott alakban*. Az utóbbit másképpen fogalmazva: a megismerő emberi gondolkodás dialektikus logikája bármely lehetséges tárgy ontológiai természetét: egymást szükségszerűen feltételező anyagát és mozgását, fejlődését tükrözi vissza a maga tulajdon logikájaként. És *valóban* ez az ő igazi logikája, ezért igaz a fenti megállapítás: a hegeli Logika, racionális tartalma szerint, *bármely lehetséges tárgy, az egész világ mint tárgy egymást feltételező anyagának és mozgásának, fejlődésének a leírása, a maga tulajdon ontológiája, azaz logikája – vagy tulajdon logikája, azaz ontológiája – szerint, „fejlődésének egész terjedelmében véve”*. (Amikor is a logika szót az esetek egy részében – a tárgynak megfelelően – idézőjelbe kell tenni, vagy anélkül kell érteni.) És ez az oka annak is, hogy Hegel szerint a megismerés akkor ismerte meg valóban tárgyának ontológiáját, bármi legyen is e tárgy, ha *olyan törvényeket (stb.) mond ki róla, amelyek egyben reá magára is érvényesek*. Azaz, megfelelően átértelmezve, logikájának is törvényei. Megfordítva: a megismerés akkor ismerte meg tulajdon logikáját, ha *olyan törvényeket (stb.) mond ki róla, amelyek egyben abszolúte minden lehetséges tárgynak magának is törvényei!* Azaz, megfelelően átértelmezve, ontológiai törvények is.

1.4.1. A hegeli Logika, kategóriáit tekintve, ontológiai és logikai kategóriák valamiféle keveréke. Hegel hol az ontológiából, hol a logikából veszi kategóriáit, aszerint, hogy hol találja meg a céljainak legmegfelelőbbet. Egy másik szempontból nézve: a hegeli Logika objektív és szubjektív logikára van felosztva, e felosztást pedig egyesek hajlamosak a dialektikának objektív és szubjektív dialektikára való felosztásával azonosítani. Valójában a hegeli Logika minden porcikájában éppúgy ontológiai mint logikai, azaz nemcsak a maga egyik vagy másik kategóriája vagy része vonatkozik az anyagra, ill. a tudatra, hanem mindegyik mindegyikre. Értelmezhetjük tehát, és kell is értelmeznünk a Logikát, mint bármely lehetséges anyagi tárgy létrejöttének, kifejlődésének és megsemmisülésének a folyamatát; a Logika, elejétől a végéig ez a folyamat. És értelmezhetjük, kell is értelmeznünk a Logikát úgy, mint bármely lehetséges tudati-gondolati tárgy létrejöttének, kifejlődésének és megsemmisülésének a folyamatát; és megint, a Logika a maga egészében ennek a folyamatnak a leírása. Ezért lényeges itt a „fejlődésének egész terjedelmében véve” kifejezés, amint azt Lenin is világosan felismerte.⁹ Más szóval, a *Logika* kategóriáit, amennyiben anyagi tárgyokról van szó, kivétel nélkül ontológiai kategóriáknak kell tekinteni. Még a kifejezetten logikai kategóriákat is, mint amilyen pl. a fogalom, az ítélet, a következtetés. – Aminthogy Hegel maga beszélt róla, hogy az anyagi világban a fogalom bármely lehetséges csíra, pl. egy növényi csíra, egy mag; az ítélet az e magból kifejlődő

⁹ Vö. Lenin: Filozófiai füzetek. *Lenin Összes Művei* 29, Kossuth, Budapest 1972, 83. o.

növény stb.¹⁰ Vagy nem mondja-e a következtetés összefüggésében: „Minden dolog következtetés, egy általános, amely a különösség által az egyediséggel van összekapcsolva; de persze nem három tételből álló egész.”¹¹ Amennyiben viszont a gondolkodó megismerés ontológiájáról, azaz logikájáról van szó, úgy minden egyes kategóriát logikai kategóriának kell tekinteni. Még a kifejezetten ontológiaiakat is, mint amilyen pl. a lét, a lényeg vagy az élet kategóriája.

1.5 Mindent egybevetve: Hegel Logikája az első kísérlet a dialektika tudományának még idealista, benne rejlően azonban materialista kifejtésére (az utóbbi Engels megállapítása). Az ontológiának mint „logikájának”, a logikának mint ontológiájának az összefoglalása oly módon, hogy ezáltal *bármely lehetséges* tárgy fejlődési folyamatának a végső természetét: anyagának és fejlődésének a legáltalánosabb törvényszerűségét, törvényszerű menetét megkapjuk, kezdetétől a végéig, létrejöttétől a megsemmisüléséig.

1.5.1 Még inkább: a tudományelmélet vonatkozásában, Hegel Logikája racionális tartalma szerint arra figyelmeztet minket, hogy *amennyiben az ontológiát a maga legmagasabb szintjén akarjuk magunk előtt látni, úgy „logika?” mivoltát kell leírni, összegezni, „logikaként” kell megadni*. Megfordítva: *amennyiben a logikát akarjuk legmagasabb szintű alakjában magunk előtt látni, úgy ún. ontológiai logikaként kell leírni, összegezni, a gondolkodó megismerés ontológiáját kell megadni*. Olyan belátás ez, ami nélkül ma sem foghatunk hozzá a materialista dialektika tudományának a kidolgozásához, legalábbis nem a siker reményében.

1.6 Szükséges ezt hangsúlyoznunk azért is, mert – nézetem szerint – korunkban már kifejezetten az előrehaladás akadályává vált az a nem-dialektikus (mechanikus materialista, empirista, kritikai racionalista stb., szóval *metafizikus*) szemléletmód, ahogyan a dialektikát egyesek kezelik. A dialektika tudományát ugyanis nem bármely lehetséges tárgy bármely lehetséges fejlődési folyamata általános és szükségszerű menete leírásának, összefoglalásának tekintik, – s ez az álláspont eleve hiba. Mert lehet és kell is vitatni, hogy vajon Hegel helyesen írta-e le a fejlődésnek ezt a legáltalánosabb természetét-menetét; ezen belül az egyes kategóriákat, különösen egymásból való levezetésüket stb. De *megalapozottan* csak akkor, ha elvégezzük az általa kidolgozott fejlődési folyamat kritikáját, még inkább, ha megadjuk a fejlődési folyamat valóban helyes, valósághű leírását. Ehelyett kiragadnak a törvényszerű menetből néhány törvényt, egy-két kategóriát s elhagyják a legalapvetőbbet, a legfontosabbat: az előrehaladás menetét magát mint teljességet, mint egészet. Tehát azt, amit a legrövidebben így foglalhatnánk össze: *minden kezdődik, kifejlődik és végződik, vagyis mindennek van egy szükségszerű és általános menetrendje, élete*. Tekintet nélkül arra, hogy a körülmények egyébként mennyire és mi módon szólnak bele ebbe az életbe.

1.6.1 Mellesleg jegyzem meg: így eleve lemondanak az egyes törvényeknek (stb.) arról a tudományos bizonyításáról is, amit Hegel a maga módján azért elvégzett. A bizonyítás tehát példákra való hivatkozás, de a példálózás *önmagában* semmi; minden, csak nem tudományos bizonyítás. A dialektika törvényeit a dialektika – a dialektikus logika – tudományán *belül* kell bizonyítani tudni, kétséget kizáró teljességgel.

¹⁰ Vö. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*. 161. § függelék és 166 § függelék.

¹¹ Hegel: *A logika tudománya* II. Jelzett kiad., 272. o.

1.6.2 Kétségtelen, itt hivatkozni lehetne Engelsre, aki az „Anti-Dühring”-ben látszólag maga is így jár el. Csakhogy az „Anti-Dühring” *vitairat*. Hogy tehát miről legyen benne szó és milyen összefüggésben, azt megszabják Dühring kérdésfeltevései, tévedései, hibái is. Hiszen az „Anti-Dühring” elsőrendű feladata e tévedések és hibák feltárása és megcáfolása volt; — persze azáltal is, hogy a téves gondolatok helyébe a megfelelő igaz került; azáltal is, hogy Engels nemcsak vitatkozik, hanem, ahol erre és amire mód van, pozitív formában is kifejti, min fordul meg a dolog. Ezért már ebből a szempontból is óhatatlan volt, hogy Engels a törvényszerű menet egészéből csupán néhány törvényt és néhány kategóriát emeljen ki; *kétségtelenül a legfontosabbakat*. De ez semmiképpen sem jelentheti azt, hogy Engels ezzel a gondolkodás egész dialektikus logikájának, módszerének a leírását kimerítettnek tekintette volna; „A természet dialektikája”-nak szinte minden része éppen az ellenkezőjéről tanúskodik.

1.6.3 Vegyük mindehhez hozzá, hogy az Anti-Dühring írásakor az egész hegeli Logika pontról pontra való kritikája nem volt meg — *ezzel mind a mai napig adósak vagyunk mi is!* —, s ezért már csak az óvatosság, a sablonokba és megmerevedésekbe való tévedés veszélyének az elhárítása is arra kellett, hogy készítse Engelst: számtalan problémáját a dialektikának ne csak nyitva hagyja, ne is érintse.

De már régen itt az ideje annak, hogy ezen túlmenjünk; hogy leszámoljunk azzal a *kényelemre és semmittevésre ösztönző* kijelentéssel, miszerint már mindent kiemeltünk Hegel Logikájából, ami abban használható volt.

1.7 Nem mondta-e Marx, hogy „Hegel dialektikája . . . minden dialektika alapformája”, természetesen „misztikus formájának a lehántása *után*”?¹² Úgy vélem, nagy tévedés lenne feltételezni, hogy Marx itt csupán néhány törvényt, ill. kategóriát tartott szem előtt. Ebben az esetben ti. aligha azonosíthatta volna Hegel dialektikáját bármely lehetséges dialektikával, hiszen Hegel dialektikája, a Logika tanúsága szerint, nem egyszerűen néhány törvény és kategória. Ellenkezőleg! Törvények és kategóriák *szerves egysége*, amely egységben a hangsúly *belső összefüggésükön, törvényszerű menetükön* van; *ez a Hegeli Logika i g a z i mondanivalója*.

1.8 Ne tévessze össze senki Hegel *filozófiai* rendszerét a Logikában összefoglalt anyag *rendszeres* kifejtésével! Az előbbi elvetendő, mert igényli és első helyre teszi az „abszolút eszmét”; a természetet és a társadalmat tehát úgy ábrázolja, mint az abszolút eszme „visszfényét”. Ez azután persze jelentkezik a Logika egyes helyein, egyes tételeiben; a Logikának nincs tétele, amit *úgy, amint van*, elfogadhatnánk. De egy tétele sincs, amit *megfelelően értelmezve* el ne fogadhatnánk, amit megfelelően értelmezve ne *kellene* elfogadnunk.¹³ Ha ti. a Logikát annak vesszük, aminek értelmes módon egyedül venni lehet: a megismerő *emberi* gondolkodás dialektikus logikájának.

2 Hegel Logikája három részből áll. Ezek: a lét, a lényeg és a fogalom tana. (Az előző kettő az objektív logika, a harmadik a szubjektív logika anyaga.) Ha pedig feltesszük a kérdést: mi a legnagyobb jelentőségű ebben a felosztásban? — akkor a válasz viszonylag

¹² Levél L. Kugelmanhoz. MEM 32, Kossuth, Budapest 1974, 526. o.

¹³ Még Hegel *idealizmusában* is rejlenek racionális elemek — természetesen nem magában az idealizmusban, hanem az ebben a köntösben kifejtettekben, illetve az erről mondottakban —; ezekről azonban itt szükségtelen külön beszélni.

egyszerű. Az a pusztá tény, hogy a hegeli Logika nem a lényeglogikával kezdődik; hogy Hegel csak az első, sokoldalúan kidolgozott rész – „A lét tana” – *után*, belőle *levezetve* kezd a lényegről beszélni.

2.1 Mindez pedig szükségszerűen következik az eddig mondottakból. Ha a hegeli Logika, racionális tartalma szerint, valóban bármely lehetséges anyagi-szellemi tárgy fejlődési folyamatának a leírása, a maga legáltalánosabb, azaz ontológiai-logikai törvényszerűsége szerint, akkor kell, hogy a lényeg maga, mint a tárgy belső létfeltétele, mint a lehetséges jelenségek meghatározó alapja, csak a tárgy életének egy későbbi szakaszában lépjen fel. Akkor kell, hogy a lényeg Hegel számára egy *előzetesen végbement* fejlődési folyamat eredménye, terméke legyen. És valóban, Hegel felfogása szerint, fejlődésének kiindulópontjában egyetlen tárgynak sincs *készen talált, kialakult* lényege, kiváltképp szubsztanciája. Ellenkezőleg! A lényeg csak megfelelő történelmi előzmények, csak egy előzőleg végbement fejlődési folyamat eredményeként lép elénk. Nem készen hull az égből alá, hanem *kialakul, létrejön*.

Még egyszer hangsúlyozni szeretném: szó sem lehet minderről, ha elutasítjuk a hegeli Logika egészének előbb adott értelmezését. És *csak erről* lehet szó, ha – mint kell – elfogadjuk ezt az értelmezést.

2.1.1 Minthogy ez a lényegről tett megállapítás ellentétben látszik állani azzal, amit fentebb én is idéztem – hogy ti. a Logikában *kezdettől fogva* a lényegről, sőt, a szubsztanciáról (Hegel szerint tehát istenről) van szó –, egyeztessük ezeket az ellentmondónak látszó állításokat.

2.1.1.1 Valóban, Hegel számára a lényeg elvontan, benne rejlően, kezdettől fogva adva van a Logikában. Egészen pontosan szólva: kezdettől fogva jelen vannak benne azok a *csírák*, amelyek a lényeg kialakulásának belső okai, kiváltói, belső feltételei. Pl. az emberi társadalom fejlődése esetében az az egyszerű tény, hogy az embereknek, mielőtt bármi mást tesznek, előbb élniök: enniök, inniök, lakniök, ruházkodniök stb. kell. Végso soron ezek azok az alapszükségletek, amelyekből az egész emberi társadalom fejlődése kibontakozott és kibontakozik. A feltétel azonban csak feltétel, nem azonos a feltételezettel. Attól, hogy az emberi lét egyik alapfeltétele a táplálkozás, a táplálék maga még nincs adva, a táplálkozás *szükségletéből* nem lehet jóllakni. Maga a feltételezett viszont kezdetben mindig valami külső, egy külső feltétel. A táplálék kezdetben a társadalmon kívül van, a természet „biztosítja”, „termeli” az ember számára. A lényeg kialakulása mármost az a folyamat, amelyben az eredetileg külső létfeltételek belsővé alakulnak. Marxszal szólva: a tárgynak – esetünkben az embernek, az emberi társadalomnak – a külső, *sámára* még szervetlen természetét tulajdon, belső, szerves természetévé, lényegévé vagy alapjává kell átalakítania.

2.1.1.2 Gondoljunk egyáltalában az élő anyagra. A biológusok ismételten felteszik a kérdést: hogyan maradhatott fenn az élő anyag, ha egyszer azok a *külső* létfeltételek, amelyek között egyáltalában létrejöhetett és fennállhatott, egy naptól kezdődően már nem léteztek. Először eltűnt mondjuk az *A*, azután a *B*, majd a *C* stb. külső létfeltétel, és az élő anyag mindezek ellenére fennmaradt, sőt, továbbfejlődött. Erre a látszólag megoldhatatlan problémára a mondottak – azaz a materialista dialektika, dialektikus logika – alapján igen könnyű választ adni. Ez csak akkor történhetett meg, és csak úgy, ha az élő anyag, a kezdetben külső *A, B, C* stb. létfeltételeket fokozatosan *beépítette önmagába*, és azokat a maga saját, *belső* létfeltételeivé alakította. Ekkor már eltűnhetett az *A*, vagy a *B*

stb. létfeltétel a *külvilágból*, az élő anyag megmaradt és továbbfejlődött, mert ugyanezek a létfeltételek végérvényesen meggyökeresedtek *benne magában*.

2.1.1.3 És elvileg ugyanez a folyamat játszódik le akkor is, amikor az emberi csoportok, közösségek, amelyek kezdetben a természet által mintegy készen-nyújtotta húsból és növényből táplálkoztak, egy nap az állatokat tenyészteni, a növényeket termesztani kezdték. Mert ettől kezdve már egyre kevésbé voltak kitéve a természet könyörületének: vajon találnak-e elegendő táplálékot maguknak, vagy sem. Ekkor már magára az emberre, a társadalomra volt bízva, hogy a táplálékot létrehozza, termelje. S így járt el, miközben a termelésnek ez a folyamata egyben szükségszerűen az egész emberi társadalom belső hajtóerejévé, lényegévé, szóval alépitményévé, *bázisává* vált. Egy nagy történelmi korszakra.

2.1.2 Jóllehet a példák szükségszerűen elvontak, azért engedni láttatják a lényeglogikában foglaltak racionális tartalmának a rendkívüli jelentőségét; a tudomány vonatkozásában is.

Módszertanilag megfogalmazva az előbbieket: a tudósnak sohasem szabad abból kiindulnia, hogy megismerendő tárgyának *lényege*, azaz *fennállásának belső feltétele*, eleve készen jelen van benne. Ellenkezőleg! Kezdetben ez csak csírájában, Hegellel szólva magánvalósága szerint van jelen. Ama tényként, hogy bár a tárgy fennállásának feltétele az, ami, az így feltételezettnek kezdetben nem belső, hanem külső feltételei vannak. És csak a továbbiakban válik a külső belsővé, csak a továbbiakban lép fel mint a tárgy immár létrejött, valóban alapként, bázisként ható, a tárgy életét végső soron belsőleg meghatározó lényege. *Kizárólag ez a módszertani eljárás jelenti a lényeg dialektikus, azaz mozgásában, változásában, fejlődésében való vizsgálatát.*

2.2 A ténynek azonban, hogy először az emberi tudás és tudomány történetében Hegel azzal az elképesztő gondolattal állt elő, hogy a lényeg (végső soron a szubsztancia) nem örök, mozdulatlan, változatlan valami, hanem maga is keletkezés, fejlődés eredménye, terméke, világnézeti szempontból is rendkívül nagy a jelentősége. Erre nem árt itt röviden szólni. Mert az *idealista Hegel, a lényeg létrejöttére vonatkozó forradalmi elméletével végső soron éppen az idealizmust magát kérdőjelezte meg, végérvényesen, anélkül, hogy ezt ő maga észrevette volna.* (Annál inkább észrevette pl. Kirkegaard.) Az idealizmus szerint minden dolgok végső lényege (szubsztanciája) isten. Ámde miféle isten az, akinek ahhoz, hogy a szó igazi értelmében véve isten lehessen, előbb létre kell jönnie, át kell élnie mondjuk gyermekkorát, ifjúkorát stb., hogy azután – kellően „megkomolyodva” – kifejlett, „felnőtt”, valóságos istenként lépjen elének? ! Istén ez egyáltalában? Aligha. – Arról már nem is beszélve, hogy fejlődése a továbbiakban szükségszerűen vezet teljes beéréséig, ezzel *egyidejűleg*, illetve *párhuzamosan* hanyatlásáig és dialektikus megszűntéig; hogy azután önmagától elidegenedve, mint természet folytassa életét; – legálábbis Hegel szerint.

2.3 Ez a helyzet tehát akkor, ha megmaradunk a Logikát, közelebbről a lényeg tanát illetően az idealizmus talaján. Ha viszont a Logikát, a lényeg tanát racionális tartalma szerint vesszük, akkor az egész probléma álproblémává válik. A szükségszerűen mozgó anyagnak mint szubsztanciának az objektíve lehetséges alakváltozásait semmi módon nem befolyásolják előföltételek. Legkevesbé az, hogy egy isteni valaminek megfelelő módon *kellene* viselkednie. Materialista alapokon tehát a maga teljes jelentőségében lép elének a lényeg kialakulására, létrejöttére vonatkozó hegeli gondolat.

3 Ha most feltesszük a kérdést: közelebbről milyennek látta Hegel a lényeg természetét, a válasz meglehetősen közismert. De fontossága miatt nem térhetek ki rövid összegezése elől.

3.1 A lényeg, Hegel felfogása szerint, két alapvető sajátossággal rendelkezik. Az egyik mozgásának végső gyökere, az *ellentmondás*. Az a tény, hogy végső soron minden lényeg – ezáltal minden tárgy – életútja egy alapellentmondás keletkezése, kifejlődése és megoldódása. Közelebbről: az önmagával azonosnak mint differenciálatlan egységnek a kettéhasadása, két ellentétes oldalra való szétesése, ezeknek az ellentétes, majd ellentmondó ellentétes oldalaknak az egymással való harca, e harc eredményeképpen pedig az alapellentmondásnak magának a megoldódása. Ezáltal azonban a tárgy, aminek a lényegéről szó van, minőségileg megváltozik, más tárggyá alakul át. Erre pedig, mint bármely lehetséges tárgyra, mindig és mindenhol ugyancsak érvényes az előbbi ellentmondásos mozgás. Vagyis *egyetlen tárgynak az élete sem más, mint alapellentmondásának a létrejötté, kifejlődése és megoldódása*.

3.1.1 Az első pontban kifejtettekből következik, hogy Hegel számára – helyesen – ez a mozgás sem csupán az anyagi valóság mozgása. *Bármely* lehetséges tárgyra nézve érvényes elvről lévén szó, vonatkozik ez a megismerő emberi gondolkodás logikájára is. (Végtére valóban egy *logikáról* van szó!) Úgy is, mint tulajdon életének belső mozgástörvényszerűsége. És úgy is, mint a tárgyak életét visszatükröző logika, aminek tehát elsőrendű feladata éppen a tárgy objektív ellentmondásait – Engelsszel szólva – ellentmondó *gondolatok* formájában megragadni, kifejezni; az ellentmondó *gondolatok* együttesen igaz voltát feltételezni, és logikailag kidolgozni, megoldani.¹⁴

3.1.2 E problémakör logikai része valóban rendkívül fontos kérdés. Napjainkban ez az a terület, amelyen a pusztán formális gondolkodás és módszertan – tehát a formális logika, a formális tudományelmélet (stb.) metafizikus módon eltorzított szemléletmódja – frontális támadásban van a dialektikus logika és (!) módszer ellen, látszólag eredményesen. De ez valóban csak látszat, s *elsősorban* abból adódik, hogy egyes dialektikusok, az ellentmondás logikáját és az ún. logikai ellentmondást összezavarva, a könnyebbik utat választják. Meghátrálnak ebben a kérdésben. Sőt! Átveszik a formális álláspontot, elutasítva a dialektikus logika létjogosultságát. Nem veszik észre, hogy *ezáltal magáról a dialektikus módszerről mondanak le*.

3.1.2.1 Elutasítani a dialektikus logika ellentmondásfelfogását, többek között annyit jelent, mint elutasítani Marx egész világnézetét, a kapitalista társadalomnak „A tőké”-ben kifejtett egész marxi kritikáját. Marx pl. így ír „A tőké”-ben: „Lehetetlen tehát, hogy a tőke a forgalomból ered, s éppoly lehetetlen, hogy nem a forgalomból ered. Benne és egyszersmind nem benne kell erednie.”¹⁵ Ha mármost valaki arra az álláspontra helyezkedik, hogy az emberi fejekben objektíve érvényesülő logika csak, és kizárólag csak formális, akkor e marxi tételt hamisnak *kell* nyilvánítania. Nem nehéz azonban belátni, hogy ebben az esetben Marxnak a tőke egész kialakulására vonatkozó elméletét – hogy ti.

¹⁴ „Ellentét – ha valamely dolog az ellentéttel terhelt, akkor önmagával *ellentmondásban* van és *gondolati kifejezése ugyancsak*.” – A természet dialektikája. MEM 20, Jelzett kiad., 676. o. (Ritkított kiemelés tőlem! – E. L.)

¹⁵ Egyébként Engels, az Anti-Dühring előmunkálatai során, további 18 példát írt ki „A tőké”-ből. – Vö. Anti-Dühring. Jelzett kiad., 682–683. o.

a profit nem „tisztos” munkából, hanem kizsákmányolásból származik stb. – el kell vetnie. De mi marad meg akkor a marxizmusból!?

Egyáltalában: elutasítani a dialektikus logika objektív létezését azt jelenti, hogy a megismerés vonatkozásában egy marxista-leninista – ha ezután az elutasítás után még nevezhető így – a megismerést és eredményét csak „kratyloszi” *alaktalanságban* képzelheti el. Minden ismeretünk, egész tudásunk valóban szüntelenül mozog, változik, fejlődik. De a metafizikus szemléletmód szerint *nincs benne semmi állandóság, általánosság, és szükségszerűség*. Voltaképpen tehát semmit sem ismerhetünk meg; egyetlen gondolatunk sem lehet sohasem más, mint valamiféle „hozzávetőleges”, „megközelítő”, szükségszerűen folytonosan semmivé váló „ismeret”. Az ilyen gondolkodás számára a tudomány minden megállapítása csak „hipotézis” (ha következetesen formalista, azt is hozzá kellene tennie, hogy e hipotézisek közül egyetlen egy sem valószínűbb a többinél, sőt, hogy egyik sem, semmi módon nem valószínűsíthető!). Ráadásul vannak, akik Engelt hívják tanúul mondván, hogy lám, Engels is kimondta: az igazán alkotó tudományos gondolkodás fejlődési formája a hipotézis. Csak éppen azt „felejtik el”, hogy Engels számára a hipotézis kivétel nélkül csupán *átmeneti* valami, amit ezért a tudománynak utóbb *szigorúan* bizonyítania kell. Csak éppen azt „felejtik el” hozzátenni, hogy a hipotézisnek Engels szerint egy ponton egyértelmű és szilárdan megalapozott abszolút igazsággá kell átalakulnia, mert „Minden igazi természetmegismerés örökkévalónak, végtelennek megismerése, és ezért lényegileg abszolút.”¹⁶ Csak éppen arról hallgatnak, hogy Engels – mivel ez a felfogás távolról sem „korszerű” s így ilyen „mindent hipotézisnek tekintők” már az ő korában is voltak – megbírálta ezt az álláspontot, mondván: „Aki az okságot tagadja, annak minden természeti törvény hipotézis... Micsoda sekélyessége a gondolkodásnak, ha ennél *megáll* valaki.”¹⁷

3.1.2.2 Ez a helyzet tehát a formális gondolkodásmód – a formális logika, a formális tudományelmélet stb. – *abszolutizálása* esetében. (Ami egyébként ennek a *maga helyén* különben helyes gondolkodásmódnak a *dogmává* torzításával egyenlő.) És ismétlem: végső gyökere e torz gondolkodásmódnak a formális logikai ellentmondás-elv érvényének az abszolutizálása, metafizikus értelemben vett dogmává torzítása.¹⁸

De erről itt most nem kívánok részletesebben szólni, mivel idevonatkozó álláspontomat már régebben kifejtettem néhány kisebb munkámban; legutóbb éppen e folyóirat hasábjain. Az érdeklődőknek tehát ezeket a munkákat kell a figyelmébe ajánlanom.¹⁹

3.1.3 Ezért térjünk vissza az ellentmondással kapcsolatos probléma általános tartalmához, ahogyan az először a Logikában megfogalmazódott. (Ez különben a logikai ellentmondással összefüggésben is a „probléma” megoldásának a kulcsa.) Lényegét Engels a következőkben foglalta össze: „Pontosabb vizsgálódásnál azt... találjuk, hogy az ellentét két pólusa, mint pozitív és negatív, éppúgy elválaszthatatlan egymástól, mint

¹⁶ Engels: A természet dialektikája. Jelzett kiad., 507. o.

¹⁷ Uo. 505. o. (Kiemelés tőlem! – E. L.)

¹⁸ Ez a gondolkodás, és metafizikája „dogmatizmus lett, mert a véges meghatározások természete szerint fel kellett tennie, hogy két ellentétes állítás közül... az egyiknek igaznak, a másiknak pedig hamisnak kell lennie.” – Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*. 32 §.

¹⁹ *Ellentét és ellentmondás a logikában*. Budapest 1973 és 1975. – A logikai ellentmondásról. *Magyar Filozófiai Szemle* 1980/5. sz.

ahogyan ellentett, s hogy minden ellentétességük ellenére egymást kölcsönösen áthatják”,²⁰ „hogy az elemzés az egyik pólust a másikban már in nuce meglevőnek mutatja ki, hogy egy meghatározott ponton az egyik pólus átcsap a másikba, és hogy az egész logika csak ezekből az előrehaladó ellentétekből fejlődik ki.”²¹ Ha figyelembe vesszük a formális-empirikus, mechanikus-materialisztikus, különösen a pozitivistá, a kritikai racionalista álláspontot, akár Hegel idejében, akár ma, aligha kétséges, hogy ez a hegeli logika talán *legalapvetőbb* mondanivalója.

3.2 Az ellentmondásos mozgás azonban még Hegel szerint is csak egyik vonása a tárgyak természetének; ez a szempont igen gyakran eltűnik az idevonatkozó vizsgálatokban. Mert Hegel tovább megy. Számára az alap nem egyszerűen az ellentmondásos folyamat, hanem kiegészíti ezt azzal az elemmel is, *ami* ezt az ellentmondásos mozgást végső soron végzi. Ez pedig, a hegeli Logika tanúsága szerint, nem más, mint az *anyag*. Az anyag az, aminek végső, szüntelenül végzett mozgása az ellentmondásos mozgás; bármely lehetséges tárgy esetében az abszolút alap Hegel szerint az alapellentmondását kibontakoztató, kifejlesztő, majd megoldó anyag.

3.2.1 A hegeli anyag-fogalom természetesen az idealizmus következtében mindennek előtt *logikai* anyag-fogalom. Nemcsak, és nem elsősorban abban az értelemben, hogy számára az anyag végső soron az „abszolútum” egyik gondolati kategóriája. Hanem abban az értelemben is, hogy anyagon azt az anyagot érti, amit a logika Hegelt megelőzően, már évszázadok óta, ugyancsak a logika anyagának nevezett. Gondolok itt arra, hogy a logikában a gondolkodás tartalmát általában a gondolkodás „anyagaként” határozták meg. De nem ez volt az igazi oka annak, hogy Hegel a Logikába az anyag fogalmát felvette; ez csak megkönnyítette ezt a felvételt. A főok az, hogy – az előbbieket szerint – az anyag Hegel számára nem egyszerűen logikai, hanem ontológiai valami is. Az ontológiai és a logikai olyan azonossága, amelyben az idealista Hegel számára a hangsúly kétségtelenül a logikai oldalon van. De mindez nem változtat azon, hogy Hegel, a maga ellentmondásos mozgásával együtt, végső soron az anyagot nevezi abszolút alapnak.

3.3 Hegel idealizmusa szerint a szubsztancia mint abszolút eszme (mint isten), anyagi világgá idegenül el önmagától. Ámde éppen Hegel dialektikája – általában a dialektika – szerint ez csak akkor lehetséges egyáltalában, ha isten ezt az anyagi mivoltot *tulajdon* természeteként mintegy csírájában magában hordja. Mert csak akkor válhat anyaggá, ha erre a képesség egyáltalában jelen van benne. Isten tehát nemcsak egyszerűen ellentmondásosan gondolkodik, hanem „magánvalósága szerint” anyag. Sőt! Éppen ez az ő anyaga az, ami az ellentmondásos mozgást (ezáltal isten a maga ellentmondásos gondolkodását?) végzi. Hegel abszolút eszméje a misztifikált gondolkodó anyag, habár csak benne rejltően; ez az, ami Hegel filozófiai rendszerében előbb anyagi világgá, természeté, majd gondolkodó anyaggá, emberi szellemmé fejlődik. *Emberi* szellemmé, mert bármivé is misztifikálta Hegel, másféle szellemet, mint az emberit, tudományos vizsgálatnak semmi módon nem vethetett alá.

Egyébként véleményem szerint ez az egyik magyarázata annak, hogy Hegel a maga rendszerét nem szubjektív, nem is objektív, hanem *abszolút* idealizmusnak nevezi. (Megint egy olyan tény, amire nincs tekintettel a Hegel-irodalom; nemzetközileg sem.)

²⁰ Anti-Dühring. Jelzett kiad., 23. o.

²¹ A természet dialektikája. Jelzett kiad., 478. o.

4 A lényeg, mint abszolút alap, Hegel logikája szerint – racionális tartalmát nézve – az ellentmondásos mozgást végző anyag. Ez az, ami minden jelenség, azaz minden tapasztalat abszolút alapja. Ami a jelenségvilág életét, természetét végső soron meghatározza, megszabja. De a lényeg természete ebben nem merül ki: s ez megint olyan következményekkel jár, amit a dialektikusnak sohasem szabad figyelmen kívül hagynia.

4.1 A jelenségvilág ugyanis, Hegel szerint, amint létrejön, egyben *viszonylagos öndállóságra tesz szert: éli a maga saját, tulajdon életét*. Igaz, hogy ennek az életnek a *határait*, végső lehetőségeit a lényeg határozza meg; a jelenségvilág sohasem lépheti át a lényeg által számára megszabott mozgáskereteket. Ezen belül azonban szabadon él, a maga saját, azaz jelenségtér természetének megfelelően. (Logikai szempontból tehát formálisan.) Továbbá, mint ilyen, visszahat a lényegre s módosítja azt. Az egyes ilyen módosítások természetesen önmagukban jelentéktelenek. Mégis, többek között ezek az ún. mennyiségi változások vezetnek oda, hogy a lényegben magában – s így a tárgyban magában is – minőségi változás jöjjön létre; hogy a tárgy *minőségileg* más tárggyá alakuljon át.

4.2 A dialektikusok ezzel természetesen tisztában vannak. De itt is van egy alapvetően fontos eleme a folyamatnak, amire egyesek nincsenek, vagy nem kielégítően vannak tekintettel. Arról van szó ugyanis, hogy lényeg és jelenség kölcsönhatásának ez a folyamata nem egyszerűen a pillanatnyi körülményeknek alárendelt, pusztán ezektől függő valami. *A kölcsönhatás e folyamatának megvan a maga tulajdon, belső törvényszerűsége*. Ez pedig megintcsak nem más, mint az előbb feltárt abszolút alap, csak most nem a lényegen belül, hanem lényeg és jelenség kölcsönhatásában érvényesülve. Vagyis ez a kölcsönhatás-folyamat is az anyag ellentmondásos mozgása, aminek során a kölcsönhatás ellentmondásos volta létrejön, kifejlődik és megoldódik.

4.3 Hegel a lényegen belül különbséget tesz abszolút alap és szubsztancia között. Az abszolút alap a lényegnek mint anyagnak az ellentmondásos mozgása. A szubsztancia a lényegnek és a jelenségnek az előbbi abszolút alapon alapuló kölcsönhatása, ami ezért – racionálisan nézve – a mozgó anyag ellentmondásos „élete”. Ebben a folyamatban azonban a hangsúly *ellentétébe* csap át. Amíg a lényeg létrejöttéről, kialakulásáról, kifejlődéséről van szó, addig a lényeg a meghatározó alap és – jöllehet kezdettől fogva kölcsönhatásban áll a lényeggel, minthogy a maga teljességében nincs kifejlődve, ill. éppen e folyamat során fejlődik ki a maga teljességében – a jelenségvilág ebben a kölcsönhatásban másodlagos szerepet játszik. Amint azonban a maga legfejlettebb formáját legalább elégséges fokon elérte, a viszony megfordul. Az abszolút alap továbbra is abszolút alap, nélküle semmiféle tárgy, így lényeg és jelenség kölcsönhatása, azaz a szubsztancia sem állhat fenn. De a kölcsönhatásban egy ponttól kezdődően a lényegre mint bázisra épült jelenségvilág válik a *hangsúlyos*, a *meghatározó* tényezővé. A tárgy szubsztanciája ezzel éri el a maga igazi alakját. Hegel szerint fogalomká, vagy inkább *eszmévé*, a tárgy pedig *szabaddá* lesz.

4.4 Hegelnek ezeket a gondolatait, nem kis mértékben misztikus kifejtésük következtében, könnyű félreérteni s belőlük egy sor képtelen és téves gondolatra jutni. Racionális tartalma azonban megintcsak zseniális és korszakalkotó. És ezt maga Marx példázta a legjobban, tulajdon életművével. Mert, a könnyebb érthetőség érdekében, előbbi példánk, a társadalom fejlődése vonatkozásában mindezt egyszerűen így fogalmazhatjuk meg:

A társadalomnak a mondottak szerint egy ponton létrejön lényege vagy alapja: a szükségletek termelését biztosító anyagi bázis. És ez abszolút alap, mert (létrejötté után) enél-

kül semmiféle emberi társadalom egy pillanatig fenn nem állhat. De az emberi társadalom fejlődése itt nem áll meg. A bázison létrejön a felépítmény, ez pedig, miután létrejött, élni kezdi a maga viszonylag *önálló* életét. *Viszonylag* önálló, mert sohasem lépheti át az anyagi bázis megszabta határokat; az ember sohasem negálhatja a termelés abszolút szükségességét. És egyben fokozatosan mindinkább önállóvá is válik, éppen azáltal, hogy az ember *felismeri* e bázisnak a valóságos természetét, igaz szerepét. Vagyis egy ponton az ember megérti, hogy *olyan bázist kell teremtenie, amelyik minden ember, az egész emberiség számára biztosítja a szabad és független életet*. Továbbá felismeri, hogy *lehet* ilyen bázist teremteni, s hogy *képes* egy ilyen bázis megteremtésére. Ezzel azonban megszűnik az ember földhöz ragadt kötődése e bázishoz: *egy ponttól kezdődően az ember az, aki a megfelelő célok szolgálatába állítja az abszolút alapot*. Mert meg nem szüntetheti. *De előre átgondoltan, t e r v s z e r ű e n* vezérelheti a számára legmegfelelőbb irányba. És nyilvánvaló: az emberiség ekkor válik valóban szabaddá, „nagykorúvá”; ettől a ponttól kezdődően áll elő az a helyzet, amelyben ugyan nem lehet meg az abszolút alap nélkül, de amelyben már nem egyszerűen az abszolút alap, hanem ő maga szabja meg, hogyan és mi módon menjenek a dolgok tovább. Természetesen csak azok között a keretek között mozoghat, amelyeket az abszolút alap számára lehetővé tesz. De ezen belül kiválaszthatja, s ki is választja a számára legkedvezőbb megoldást.

5 És itt most visszaérkeztünk a lényeglogika jelentőségéről és természetéről általam az első pontban mondottakhoz. Csak éppen — ha lehet így mondani — magasabb fokon. Mert világosan látnunk kell: Hegel volt az első, aki, bár misztifikált formában, de kimondta, hogy a lényeg nemcsak létrejön és kifejlődik, hanem, hogy szerepe mint puszta lényegnek a szerepe *egyben dialektikusan meg is szűnik*.

Dialektikusan, mert nélküle nincs a tárgy. De *egy ponttól kezdődően a lényeg már nem egyszerűen alap, hanem m e g a l a p o z o t t alap: szubsztancia*.

5.1 Marx nem azért mutatta ki, hogy a társadalom mozgásának végső meghatározó tényezője az anyagi alap, hogy ezt az anyagi alapot mint az emberiség valamiféle örök börtönét könyveljük el. Azért tárta fel az anyagi alap természetét, hogy az ember a róla alkotott tudás birtokában, dialektikusan megszüntesse ezt az alapot. Nem úgy, hogy eltörli, mert ez lehetetlen. Hanem úgy, hogy *urává válva*, a számára legkedvezőbb, legmegfelelőbb irányba fejleszti tovább. És ezzel egyidejűleg, illetve ezáltal szabaddá, nagykorúvá teszi magát.

5.2 Ezt az előzetes *programként* meghatározódó (az ember esetében tehát *tervszerű irányító*) tevékenységet — az abszolút alapnak ezt a tárgy (esetünkben az ember) végső célja érdekében való irányítását s ezáltal a cél elérését nevezi Hegel „fogalommá” fejlődött szubsztanciának. Végső soron, racionálisan fogalmazva, *a s z a b a d s á g anyagi-szellemi feltételének*.

E „fogalom” fejlődési folyamatát a Logika harmadik részében, „A fogalom taná”-ban írja le. És a mondottak szerint egyáltalán nem véletlen, hogy a Logikának ezt a részét Hegel egyúttal *szubjektív* logikának nevezi.

5.3 Csakhogy olyan szubjektív ez, ami valójában *objektív*. Mert az embernek itt olyan lehetőségek között kell választania, amelyek *objektíve* megvannak az anyagi valóságban, a világban. És csak olyanok között választhat, amelyek *objektíve megvannak* az anyagi valóságban, a világban. Legfőképpen azonban azért, mert ami a „legjobb” az objektív

valóságnak – a természetnek, a társadalomnak –, az a „legjobb” az ember számára is; és megfordítva. Egyszerűen azért, mert az emberiség maga is az anyagi valóság egy „darabja”, s így alapvető mozgástendenciáiban, fejlődési lehetőségeiben végső soron, *elvileg*, nem különbözik tőle. Ellenkezőleg! Az embernek csak a valóságból, a tényekből kiindulva keletkezhetnek olyan fogalmai, eszméi, amelyek a valóság *megismerésén* alapulnak, s amelyek így az egyáltalában megvalósítható, mert a *felismert szükségyszerűség* alapján megalkotható tárgyak (stb.) leképződései a fejében. Csak, mert előzetesen végbe ment a *gyakorlaton*, az *objektív valóságon alapuló* megismerés, léphet át az ember – a legjelentéktelenebb összefüggések esetében éppúgy, mint a legátfogóbb, a legnagyobb jelentőségű összefüggések esetében – a vak, ösztönös szükségyszerűség világából a *felismert szükségyszerűség: a szabadság* világába.

Nem kell tehát idealizmust kiáltani az emberi munka ilyen sajátossága láttán. Az ember célszerű-tervszerű munkát végző lény; az emberi munkát az különbözteti meg minden más munkaféleségtől, hogy az ember fejében, amikor munkához lát, logikailag ösztönösen vagy tudatosan kimunkált fogalomként, eszmeként már jelen van munkájának a végeredménye.²² Ezt pedig érvényesítenie kell, és immár érvényesíti is, nemcsak az egyes munkafolyamatok esetében, hanem az emberiség egész, a természetre, a társadalomra irányuló munkája során.

Éppen a szocialista társadalom az a társadalom, amelyik az emberi munka célszerű-tervszerű jellegét a természet, a társadalom átalakításának a szolgálatába állította – amelyik a szó igazi értelmében a szolgálatába állíthatja –; amelyik e célszerű-tervszerű jelleget a természet- és a társadalomátalakítás *alapvető* meghatározó tényezőjévé tette.

Hogy ez *kezdetben* csak *kezdetlegesen* valósítható meg? Hogy az eszme – általában: bármely fogalom – megvalósítása *kezdetben* fölöttébb viaszos dolgokat is szül? Mindez nem változtat azon, hogy ez a munka az első szocialista társadalom létrejöttével egyidejűleg maga is kezdetét vette (még inkább, hogy maga a szocializmus is mindenütt csak e célszerű-tervszerű munka eredménye lehet!). Mindez nem változtat azon, hogy egyre inkább ez a természet- és társadalomátalakítás alapvető meghatározó tendenciája, s hogy végezetül teljesen áthatja majd az emberiség egész valóság-átalakító munkáját.

6 Talán hosszú az út még odáig, hogy az emberiség mint *emberiség* mindezt felismerje és megvalósítsa. Ez azonban semmit sem von le annak értékéből, hogy először az emberiség történetében, ha misztifikált formában is, de Hegel „sejtette meg” mindezt. És az is nyilvánvaló immár, hogy joggal kezelte Engels Hegel művét a tudományos szocializmus kidolgozásának az egyik alapfeltételeként. És az is kétségtelen, hogy a *marxista-leninista* szocialista valóság-átalakító munka végső eszmei alapja a *materialista dialektika tudománya: a materialista dialektikus logika és módszer*.

²² Marx: A tőke I. Jelzett kiad., 168–169. o.

László Erdi: Dialektik – dialektische Logik

Am 150. Jahrestag von Hegels Tod ist nach wie vor seine revolutionäre Dialektik, seine dialektische Logik aktuell. – Der größte Verdienst von Hegel ist die *bewußte* Wiederaufnahme der Dialektik als der höchsten Form des Denkens. Das ist seinem rationellen Inhalt nach die Erkenntnis, daß der Verlauf des *Lebensprozesses* der Natur, der Gesellschaft und des Denkens – kurz, eines beliebigen Objekts –, die allgemeinste, sog. ontologische Gesetzmäßigkeit dieses Verlaufs *dieselbe, identisch* ist. Hegels Logik kann also nicht so behandelt werden, daß man einige Gesetze und Kategorien, seien sie dann die grundlegendsten, aus ihr herausgreift. Denn dadurch wird *das Wesentlichste, nämlich der Lebensprozeß selbst* weggelassen, dessen Gesetze und Kategorien dieses Gesetze und Kategorien sind. Man muß endlich die zur Bequemlichkeit und Nichtstuerei veranlassende Aussage aufgeben, wonach bereits alles Brauchbares aus Hegels Dialektik übernommen wurde. – Nach Hegels Auffassung ist das Wesen, rationell gefaßt, ein *histo-*

risches Produkt. Sie kommt nur an einem bestimmten Punkt zustande und wird zu einem Faktor, der den Lebensweg des Objekts unmittelbar dirigiert, entscheidend bestimmt. – Das Wesen als Substanz ist die *Wechselwirkung* von Wesen und Erscheinung, im Fall der Gesellschaft von Basis und Überbau. Es ist die Verwirklichung eines objektiven „Plans“, der infolge des vorangehenden Prozesses in das Objekt *einprogrammiert* wurde, und dessen Lebensprozeß die Entstehung, Entwicklung und Auflösung seines eigenen Grundwiderspruchs ist. – Im Lebensprozeß der Wechselwirkung wird jedoch die lenkende, bestimmende Rolle des Wesens dialektisch überwunden. (Das Wesen entwickelt sich zum „Begriff“, zur „Idee“.) Bei der Gesellschaft: Durch die Erkenntnis der gesetzmäßigen Entwicklungsmöglichkeiten der Basis und ohne sie irgendwann negieren zu können, übernimmt die planmäßige Arbeit des Menschen die Leitung der Basis. – Diese Arbeit hat auf die ganze Menschheit auswirkend mit dem Zustandekommen der sozialistischen Gesellschaft begonnen. Ihr Grund, ihre Methode und Logik ist die materialistische Dialektik, dialektische Logik.

ELEKTRA
AVAGY
A STRUKTURÁLIS INVARIANCIÁK PROBLÉMÁJA*
(MAGYAR ELEKTRÁK)

JÓZSA PÉTER

I

Első pillantásra teljesen problémátlanak tűnhet az a megállapítás, hogy ha különböző korokban vagy társadalmakban élő szerzők ugyanazt a „témát” vagy „történet-típust” dolgozzák fel, ennek mindig csak a „keretei” állandóak, s ezeket a szerzők mindig különböző „tartalommal” töltik meg.

Ha azonban kissé elgondolkodunk, mi is ennek a megállapításnak az értelme, egész sereg kérdés tolul fel. Például:

1. Ha *más* az a bizonyos „tartalom”, akkor mi készíti a szerzőket arra, hogy *ugyanazt* a „keretet” használják?

Erre a kérdésre a felületes válasz esetleg úgy szól, hogy a „kerethez” tartozó emberi szituáció alapstruktúrája változatlanul érvényes, ezért marad alkalmas bizonyos konkrét vonatkozások megfogalmazására. De mi itt az „alapstruktúra”? Csak Aiszkülosz és Euripidész Elektráját kell összehasonlítani (Bornemisza, Giraudoux vagy Sarkadi víziójáról már nem is beszélve), s nyomban világos, hogy éppen az „emberi szituáció” az, ami radikálisan változik: csak a cselekmény-szerkezet állandó (bizonyos alapelemeiben), – tehát a rejtély marad.

2. Mi az a „keret”? *Meddig* azonos?

Ha végigpillantunk az Elektra-feldolgozásokon, látható, hogy még a szereplők *neve* sem fontos (gondoljunk O'Neill vagy T. S. Eliot drámájára), a cselekmény konkrét alakjáról nem is beszélve („Elektra” Gyurkó darabja is, ahol Oresztész nem öli meg az anyját, Jancsó filmje is, ahol Klütaimnésztra egyáltalán nem is létezik). A lecsupaszított Elektra-szituáció, amely, hogy úgy mondjuk, szükséges és elégséges feltétele annak, hogy egy mű az Elektra-téma feldolgozásának minősüljön, mindössze ennyi: egy lány, akinek megölték az apját, a gyilkosok hatalmában él, mégis nyíltan hirdeti, hogy várja a bosszút; végül öccse (az ő segítségével vagy egyedül) végre is hajtja azt. A kérdés most így fogalmazódik meg: mi az ebben a szituációban, ami olyan állandó „keretnek” minősül, hogy minden esetben ugyanazon probléma egy-egy feldolgozási változatáról beszélünk?

*Ezt a tanulmányt a szerző közvetlenül halála előtt juttatta el szerkesztőségünkbe.

3. Mit jelent e „keret” változó „tartalma”?

Ha azt látjuk, hogy a különböző feldolgozásokban csak a szituáció végső magva állandó, s ha feltételezzük, hogy a különböző változatokban a különböző világállapotok értelmezései fejeződnek ki, ebből az következik, hogy maga a változó cselekmény-struktúra hordozza a „tartalmi” változásokat. Most teljesen eltekintve attól, hogy a nyelvezetnek (lásd pl. a rokokó Elektrákat) vagy a jellemek árnyalatainak (lásd a moderneket) feltehetőleg legalább akkora a szerepük, itt tág tere nyílik az önkénynek: a hagyományos irodalomtörténet jó néhány kalandja mutatja, hogy bármit bármire magyarázhat az ember, ha igyekszik. A hagyományos irodalomtörténeti eljárás, amennyiben a mű éppilyenségének társadalmi magyarázatára törekedett, ill. egyenesen társadalmi tudatállapotok jellemzésére kívánta felhasználni a műveket (s ebbe a körbe tartozik saját korai tanulmányom is¹), abban állt, hogy a konkrét műnek történeti környezete általi közvetlen determináltságát minden további nélkül adotttnak véve, egyszerűen megkereste (és természetesen meg is találta) a szövegekben az ezt bizonyító mozzanatokot, ami egyben azt is jelentette, hogy csak az ebből a szempontból használható mozzanatokkal törődött.

Amíg ezt egzakt elemzések sorozatai be nem bizonyítják, egyáltalán nem biztos *ab ovo*, hogy a „feldolgozási változatokban” többé-kevésbé közvetlen módon társadalmi kontextusok fejeződnek ki. Bizonyos felszíni (erősen kontextuális) elemektől eltekintve pl. lehetséges, hogy Hoffmansthal, O'Neill és Hauptmann Elektrája kölcsönösen felcserélhető. Mindháromban vannak olyan lényeges mozzanatok, amelyek a másik két konstellációra is „visszavezethetők”. Ennek ellene vethető, hogy nemcsak a konstellációk, hanem a különböző nemzeti kultúrák hosszabb távon működő szellemiségei is tükröződnek a változatokban; de ebben az esetben hogyan értelmezhető a két francia Elektra (a Giraudoux-é és a Sartre-é) közötti különbség, amelyeket ráadásul alig három év választ el egymástól? E különbségben nyilvánvalóan döntően játszik közre részint a két szerző világnézete közötti különbség, részint az, hogy Franciaország közben elvesztett egy háborút.

Nem sokat érünk egy olyan magyarázati rendszerrel, amely ugyanannak a jelenségnek az értelmezésére esetenként teljesen összeegyeztethetetlen kritériumokat kénytelen alkalmazni. Vagyis:

4. Nem lehetséges-e, hogy egy téma feldolgozási változatainak különbözősége egyszerűen nem intelligibilis, hanem merőben esetleges?

S csakugyan találkozunk a problémának olyan kezelési módjával, amely mintha ebből indulna ki, illetve azt az egyetlen pozitívumot veszi adotttnak, hogy különböző feldolgozások *vannak*, s egyszerűen felsorolja a különböző szintű eltérések mozzanatait. Az ilyen típusú, jellegzetes „összehasonlító irodalomtörténeti” eljárás lehet filológiailag egészen aprólékos és sokágú, mint például R. C. Jebb esetében², aki külön kötetet írt Sophoklész minden egyes tragédiájáról, vagy szorítkozhat, mint P. Brunel-nél³, a legfontosabb cselekmény- és jellemváltozatok megállapítására.

¹ Józsa Péter: Elektra avagy a cselekvés problémája. *Valóság*, 1965/1.

² R. C. Jebb: *Sophocles. The plays and fragments*. Cambridge: at the University Press. 1884–1890.

³ Pierre Brunel: *Le mythe d'Électre*. P.U.F. 1971. (A munka már Gyurkó Elektráját is számon tartja.)

Ez feltétlenül egészségesebb eljárás, mint amelyik arra a kérdésre keresi a választ, hogy *miért* dolgozzák fel sokszor egymás után ezt vagy azt a témát, s *miért* éppen ilyen ez és ez a változat, — csak az a kérdés, hogy tulajdonképpen mi az értelme. Mert *önmagában* annak a megállapításnak, hogy Aiszkhülosz Elektrája határozatlan, Euripidészé pedig együtt tolja a tört Orszésszel anyjuk testébe, semmivel sincs több jelentősége, mint ha két tetszőlegesen választott mű cselekményét hasonlítanánk össze valamilyen meghatározott szempontból, vagy éppenséggel listát készítenénk arról, hogy egy utcában milyen színű házak következnek egymás után. Abban a pillanatban viszont, amikor megpróbálnak értelmet adni ennek az összehasonlításnak, szinte észrevétlenül, akaratlanul lecsúsznak a különbözőségek *közvetlen* társadalmi vagy ideológiai értelmezésébe, ahol, mint láttuk, szabad tere nyílik az önkénynek, mert az esztétikai formák és a társadalmi konstelláció összefüggésére vonatkozó elmélet jelenlegi állása mellett semmiféle ilyen természetű kijelentés nem falszifikálható.

Összefoglalva az eddigieket, azt látjuk, hogy a probléma hagyományos kezelési módja két irányba fordulhat: vagy közvetlen konzekvenciákat próbál levonni a változatok társadalmi (pszichológiai stb.) meghatározottságára nézve, vagy megáll a jelenséghalmaz pozitív rögzítésénél, lemondva az értelmezésről. Az elsőről könnyen kimutattuk, hogy érvénytelen megoldásokat produkál; tisztázni kell a másik kérdést, hogy ti. miért nem mondhatunk le arról, hogy egy ilyen jelenségsort intelligibilisnek tekintsünk?

Nem mondhatunk le az emberrel foglalkozó tudományoknak arról az igényéről, hogy bármilyen, intuitíve összefüggőnek észlelt folyamatról megpróbálják kimutatni annak intelligibilitását. Semmiféle előre adott, abszolút kritérium nem létezik arra nézve, hogy melyek azok a jelenségsorok, amelyeknél ezt „érdemes” keresni, s melyeknél nem. Amennyiben az emberről való gondolkodás megszabadul attól a teológiai eredetű feltevéstől, hogy az emberiség létezésének és fejlődésének valamilyen átfogó teleológiája vagy akár csupán „végső értelme” volna, amelynek azután a legkülönbözőbb jelenségsorokat és -halmazokat alá lehet rendelni, két alternatíva között választhat: vagy tökéletesen összefüggéstelennek és értelmezhetetlennek minősíti az emberi világ eseményeinek végtelen tömegét (s megfogalmazódtak már ilyen álláspontok), vagy megpróbálja kidolgozni azokat a különböző modelleket, amelyek segítségével az események menete magyarázható (más kérdés, hogy a/ ezek a modellek mindig problematikusak az értékmentesség szempontjából, b/ a gondolkodás fejlődésével folyamatosan elavulnak, c/ az emberi világ különböző szintjei és dimenziói *közötti* összefüggések megértésétől még messze vagyunk).

Annak, hogy az első tendencia, az intelligibilitás igényének felszámolása, nem juthat túlsúlyra és mindig erős tiltakozást fog kiváltani, nem egyszerűen valamilyen értékválasztásban keresendő az oka, az intelligibilitásnak valamiféle pusztá ideologikus igényében, hanem magában az emberre vonatkozó elemi tényanyagban is. Ez a tényanyag ugyanis nemcsak arra vonatkozik, hogy „mi minden van” az emberi világban, hanem arra is, hogy „mi minden nincs”: bármely szaktudós kapásból sorolja fel területére vonatkozólag az olyan jelenségeket vagy eseményeket, amelyek *nem lehetségesek*. S az emberi megnyilvánulások *lehetséges* és *lehetetlen* kombinációi igen könnyen rendezhetők és (a jelenségterület bonyolultsági fokától függően) viszonylag könnyen általánosíthatók. De ha az emberi viselkedés, cselekvés és gondolkodás

mindig csak a lehetőségek mindenkor adott mezejében mozog, s bármily nagyszámú is a lehetőségek kombinációja, még nagyobb számú az, ami ki van zárva, ez már maga is megmagyarázandó és megmagyarázható, mert ontológiailag azt jelenti, hogy az emberi történetet determinációk és szabályok vezérlik, tudománylogikailag azt, hogy van predicibilitás. Nyilvánvaló, hogy az intelligibilitás tagadása merő ideológia: fegyverletétel az emberi világ megértésének kétségkívül roppant, olykor áthidalhatatlannak látszó nehézségei előtt.

Míthogy azonban, mint mondtuk, nincs olyan abszolút kritérium, melynek alapján egy partikuláris jelenségsorról előre meg lehetne mondani, hogy elemei között fennállnak-e valamilyen szabálynak, determinációnak engedelmeskedő összefüggések vagy sem, ez utóbbiak keresésével meg kell próbálkozni minden olyan esetben, amikor intuitíve valószínűnek látszanak. Vonatkozik ez valamely „irodalmi téma” visszatérő feldolgozásának jelenségére is.

A kérdés csak az, hogyan fessen ez a vizsgálat, pontosabban, milyen hipotézisből induljon ki. Ha mint használhatatlant elvetjük azt az eljárást, amelyik egyfelől a feldolgozás visszatérő intencióját, másfelől a módosításokat közvetlenül vezeti le a szerzők társadalmi és egyéni meghatározottságából, nyilvánvalóan nem marad más hátra, mint közvetlenül összehasonlítani magukat a műveket, s a szövegeken elvégzett elemzések révén keresni magának a módosulási folyamatnak azt a *logikáját*, amely a változatok közötti eltéréseket létrehozza. Ez a ma közkeletű szóhasználat szerint kétségtelenül „formális” vagy „szemiotikai” elemzés lesz. Ez az elemzés, amennyiben szabatos, védve van a hagyományos „esszencialista” magyarázat önkényétől. Más kérdés, hogy önmagában mindig formális marad, s valójában csak akkor van értelme, ha „kerülőút”, ha ti. új szinten lehetővé teszi a vizsgált jelenségsornak a kauzális (társadalmi és pszichológiai) determináció problematikájához való „visszakapcsolását”, illetve – távlatilag – sikerül ezt a két szemléletet episztemológiailag kontrollált módon egyesítenie.

De össze lehet-e hasonlítani irodalmi műveket? Egy mű ugyanolyan „befelé végtelen” totalitás, mint bármilyen konkrét életmegnyilvánulás (tekintet nélkül minden méretre), s a modern tudományelmélet már régen belátta, hogy a totalitást a maga eleven gazdagságában sohasem teheti vizsgálat tárgyává: az elemzés mindig csak szigorúan definiált jegyekre irányulhat, ugyancsak definiált szempontok szerint. Nem arról van szó, mintha az „intellektuális szemlélet” schilleri–schellingi kategóriája (most zárójelbe téve azt a kérdést, mennyiben tesz lehetővé irracionalista következtetéseket is) ne fejezné ki az ember megismerő képességének valamilyen létező típusát, mintha intuitíve soha semmiről sem lehetne *igazat* mondani, hanem arról, hogy az ilyen típusú kijelentés sohasem lesz *tudományos*. Márpedig az emberrel foglalkozó diszciplínának éppen azt a korát éljük, amikor igyekeznek kidolgozni és érvényesíteni a maguk számára a tudományosság kritériumait.

Problémánkra nézve ez azt jelenti, hogy az „irodalmi műveket” olyan szemlélet talaján kell megközelíteni, amely lehetővé teszi tudományos kezelésüket. Ha a tudományosság igénye itt azt jelenti, hogy egyfelől túl kell lépni mind az egyedi művek, mind a közöttük megállapítható különbségek pusztá deskripcióján, másfelől viszont első lépésben magán az „irodalmon” belül kell megkeresni valamilyen intelligibilitást, világos, hogy a kiinduló

feltevés – amint azt újabban Todorov fejtette ki tömören és meggyőzően⁴ – nem lehet más, mint olyan „discours”-típusok együttesének tekinteni az „irodalmat”, amelyek definiált szabályok együttesével kimerítően leírhatók. Ebből tehát az következik, hogy az egyedi művet és a művek sorozatait szabályok együtteseinek manifesztációiként fogjuk fel.⁵ Minthogy pedig az „irodalmi mű” „komplex modell”⁶, feltételeznünk kell, hogy egymástól függetlenül definiált szabályegyüttesekkel leírható „síkokból” összeálló „tér-szerű”⁷ képződmény.

Operacionálisan ebből az következik, hogy nem lehet arra vállalkozni, hogy „frontális támadással” valamely mű *egészét* próbáljuk elemzés alá venni, még kevésbé, hogy művek *egészét* próbáljuk összehasonlítani: meg kell választani azt a hipotetikus „síkot”, amelynek szervező szabályai verifikálható módon leírhatónak látszanak. Mindaddig, amíg a tudományos irodalomelmélet nincs kidolgozva, ezek a síkok csak intuitíve szemelhetők ki, s minden elemzés szükségképpen „empirikus” és „exploratív”: az, hogy a kiszemelt síkok csakugyan azok, utólag igazolódik azáltal, hogy a jegyeikből általánosított szabályegyüttes és az ezen alapuló modell először is koherens, másodszor *átvihető*, azaz alkalmaznak mutatkozik további, immár deduktív vizsgálatokra. Empirikusnak és logikainak erre a kölcsönhatására és a mindinkább érvényesnek tekinthető modell kimunkálására jó példa Propp funkció-elméletének finomodása Bremond-nál.⁸

Az, hogy melyik hipotetikus síkot választja az elemző, természetesen az elemzés *céljától* függ, pontosabban attól, hogy az elemzőt miért érdekli a szóban forgó irodalmi jelenségcsoport, és attól a konkrét hipotézistől, amelyet igazolni szeretne.

Ezért a következőkben igyekszem röviden megindokolni, miért választottam e dolgozat témájaként a magyar Elektrákat, milyen feltevésből kiindulva közelítem meg a problémát és milyen eljárással próbálkozom.

*

Az Elektra-téma tudomásom szerint a világirodalomban leggyakrabban feldolgozott ógörög monda. Már az is figyelemre méltó, hogy ez az egyetlen, amelynek *mindhárom* tragikus általi feldolgozása fennmaradt. Hogy mennyire foglalkoztatta az i.e. V. század képzeletét, már az is mutatja, hogy Euripidész kétféleképpen is feldolgozta Oresztésznek a bosszú utáni sorsát (*Oresztész és Iphigeneia a tauroszok között*). Ezen túlmenően pedig 1965-ös tanulmányomban összesen 44 változatról adtam számot Senecától Anouilh-ig; végezetül Borzsák István felhívja a figyelmet az én listámon nem szereplő XVI. századi olasz változatokra.⁹

⁴ Todorov, Tzvetan: La notion de littérature. In: Kristeva, J. et al. (dir): *Langue, discours, société*. Pour Émile Benveniste. Éditions du Seuil, Párizs 1975, 352–364. o.

⁵ A discours és az azt definiáló szabályok elméletét illetően lásd Józsa Péter: Episztemológiai problémák a francia szemiotikában. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1978

⁶ Lásd Hankiss Elemér: *Az irodalmi mű: komplex modell*. Akadémiai doktori értekezés. Budapest 1976.

⁷ Barthes, Roland: *Le degré zéro de l'écriture: suivi de Nouveau essais critiques*. Éditions du Seuil, Párizs 1972, 155. o.

⁸ Bremond, Claude: *Logique du récit*. Éditions du Seuil, Párizs 1973, 11–47. o.

⁹ Borzsák István: *Az antikvitás XVI. századi képe*. (Bornemisza-tanulmányok.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1960, 117–118. o.

Az egész jelenség, ti. a görög tragikusok által feldolgozott mítoszok (elsősorban az *Átreida* és a *Labdakida* mondakör, de ezen túlmenően például a *Médeia*- vagy az *Amphütrion*-monda) továbbélése az európai irodalomban megérdemelné az alapos és átfogó elemzést mindazon eszközök igénybevételével, amelyeket az egzaktásra törekvő irodalomtudomány már rendelkezésre bocsát. Ezt a kétségkívül nyomasztó méretű munkát egyszer el kell végezni, mert a jelenség több alapvető fontosságú probléma csomópontjának látszik. Abból kell kiindulni, hogy az i.e. V. században mindezek a mondák *mint mondák* társadalmilag elevenek: a szereplők sorsát meghatározó istenek és démonok *valóságos erőkként* léteznek mind a tragikusok, mind a „nézőközönség” fejében, Antigoné vagy Elektra a saját valóságosnak képzelt történeti hagyományukból lépnek elő, saját világuk feszültségeinek megszemélyesülései. Ezzel szemben a keresztény, illetve a kereszténységből továbblépő európai kultúra számára *egy másik világból valók*.

Vagyis míg a klasszikus tragédiában – mint eleinte teljes egészében, később csökkenő mértékben *kultikus* szertartásban, de mindvégig a *politikai* test rituális kodifikálását szolgáló megnyilatkozásban – a „mitikus sorsok” kollízióiban az érintettek saját, eleven, autentikus orientációs rendszerének problémái fogalmazódnak meg, addig a későbbi (gyakorlatilag a humanizmus kori és az utáni) feldolgozások egy olyan kontextusban jönnek létre, amelynek számára a görögség a maga egészében egy mindenkori (tartalmában változó) *kultúra-eszmény modellje*, s ezen belül a tragédiák „témái” („szituációi”, „figurái”) szintén csupán modellek, illusztrációk, amelyek meghatározott áttételességgel, absztrakcióval kapnak értelmet.

S éppen az az érdekes, hogy ezek a meghatározott kultikus-mitikus kontextusban a született modellek *mitől* és *mihez* válnak funkcionálissá e kontextus megszűntével, egy merőben más kontextusban. Ez ugyanis közvetlenül függ össze azzal az általánosabb problémával, hogy mi hozza létre és működteti az európai kultúrának azt az előzmény nélküli, sajátos jelenségét, amelyet (a szó szűk értelmében) „irodalomnak” és (akár emennek részeként, akár kísérelőjeként) „színpadnak” nevezünk. Itt az irodalom alapvető jegyéről, a narratív discours „fikció”-jellegéről van szó. A görögök számára a tragédia meséje – valamely mítosz „konkretizálása” – ugyanúgy *nem fikció*, mint a középkorban a misztériumjáték, hanem az adott kultúrát definiáló alapvető mitológia valamelyik elemének eredendően rituális igényű megjelenítése.

Világos, hogy amikor valamit fikciónak vagy nem-fikciónak tekintünk, itt most nem az a kritérium, hogy az ábrázolt események mennyiben játszódtak le csakugyan, hanem az, hogy a mindenkori érintett embercsoportok *sámára* mennyiben valóságosak. S világos, hogy (akár a görög, akár a keresztény) mitikus események a mindenkori „írók”, ill. „nézők” vagy „hallgatók” *sámára*, a dolgok velejét tekintve, ugyanúgy *nem-fiktívek*, mint az eposzok, a krónikás-énekek, a lovagi mondakörök stb. eseményei. Természetesen a fiktív narráció európai befogadójának is van „realitás”-élménye, de ez *más típusú*: a mítosz, a krónikás-ének stb. befogadója „tudja”, hogy *a történet a maga egészében* megesett, s ezen belül irreleváns a részletek realitása, a fikció befogadója viszont „tudja”, hogy irrelevánsnak kell tekintenie, megesett-e a történet mint olyan, ám ezen belül realitásként éli át a részleteket.

Mármost minden jel arra mutat, hogy a mi értelmünkben vett fikció *abban a pillanatban* születik meg, amikor a humanizmus kora egy másik, eltűnt kontextus történetét és figuráit változtatja esztétikai anyaggá. Más szavakkal, a görög tragikusok „témáinak” az

európai „színpadra” kerülése az ettől kezdve (többé-kevésbé tudatosan) ekként kezelt fikatív narráció születési helye, s ennyiben mondhatjuk, hogy az európai típusú esztétikum kialakulásának egyik csomópontja.

Ez kétségkívül jellegzetesen az a fajta hipotézis, amelynek bizonyításához – ha az egzakt, formális kritériumok kidolgozására törekvő irodalomtudománynak egyáltalán perspektívája van – találnia kell ilyen kritériumokat.

Ennek értelmében e dolgozat első célkitűzése kimutatni a megválasztott elemzési szinten *ezt a funkcióváltozást*, közelebbről azt – illusztrációként használva az Elektra-témát –, hogy a mitikus témának az eredeti kontextuson kívüli feldolgozási módjában megállapítható új jegyek pontosan értelmezhetők a *mitikus funkció megszűnésével* és újfajta funkciók megjelenésével.

Az az elemzési sík, amelyet e dolgozatban megvizsgálók, a *narratív struktúra*. Ez egyfelől azzal indokolható, hogy első megközelítésben ez a legkönnyebben és legegzaktabban összehasonlítható szintje a szóba jövő műveknek, másfelől pedig feltételezhetően elég fontos és jellegzetes ahhoz, hogy a minket érdeklő probléma tisztázásához lényeges módon járuljon hozzá. A „narratív struktúra” fogalmát itt egy szűkebb és egy tágabb értelemben fogom fel. Szűkebb értelemben az egymást követő cselekmény-elemek letisztított láncolatát jelenti (például „áldozat”, „találkozás”, „felismerés” stb.), tágabb értelemben magába foglalja az alakok bizonyos *alapvető* helyzet-értelmezését, illetve cselekvési motivációját is. „Alapvetőn” itt olyan megszorítás értendő, amely a narratív struktúrába még bevonandó motivációkat elválasztja a mélyebb értelemben vett jellemábrázolástól. Tehát például nem vizsgálom a maga komplexitásában Aiszkhülosz és Szophoklész Elektrájának jellembeli különbözőségét, de még a narratív struktúrához tartozóként és egyben a figura motivációs rendszerének részeként rögzítem azt a tényt, hogy míg a korábbi Elektrának a Kórus tanácsolja, hogy fordítsa visszajára a Klütaimnésztrától Agamemnón sírjára küldött áldozatot, addig Szophoklésznel ugyanezt Elektra tanácsolja Krüszothemisznak.

A *magyar* Elektrák vizsgálatát önmagában nem indokolná az a körülmény, hogy nemzeti irodalmunk kezdeteinél ott áll Bornemisza Péter – egyébként nemzetközileg is jelentős – Szophoklész-feldolgozása. Eltekintve attól, hogy Bornemisza művét irodalomtörténészeink már elég sokoldalúan elemezték (lásd az irodalomjegyzéket), egyetlen feldolgozás még semmiképpen sem indokolná ezt a témát. A figyelemre méltó az, hogy a korai protestáns prédikátor után 400 esztendővel 40 év leforgása alatt négy magyar Elektra születik. Az első *Móricz Zsigmond* Bornemisza-átdolgozása (1929), a második *Sarkadi Imre* töredékben maradt tragikomédiájának két változata (1948), a harmadik *Gyurkó László* tragédiája (1967), a negyedik pedig *Jancsó Miklós* filmje Gyurkó László és Hernádi Gyula forgatókönyve alapján (1974). Mint látjuk, a négy „szöveg” meglehetősen inkohereus: csak két esetben van dolgunk befejezett drámai művel, a másik két változat közül az egyik film, a másik pedig, sajnos, minimális töredék (olyannyira, hogy Sarkadi szövegét nem is vehetjük figyelembe: éppen narratív struktúrája nem elemezhető).

Mindazonáltal úgy vélem, hogy a négy megvizsgálható „magyar Elektra” olyan korpuszt alkot, amelynek tagjai között egy meghatározott szinten kidolgozandó formális kritériumok szerint jól leírható különbségek vannak, s e különbségekből következtetések vonhatók le a téma funkció-változására nézve. Első pillantásra további inkohereciának látszik az, hogy egy XVI. századi művet egy sorba helyezünk a XX. század közepén

keletkezett négy művel. Kimutatható azonban, hogy bizonyos kritériumok szerint Bornemisza is beletartozik a sorba. Valószínű ugyan, hogy ugyanezek a kritériumok *Alfieri* Elektrájára is érvényesek, tehát például ott is *politikai szabadságharcról* van szó; s elképzelhető, hogy az összes XVI. század utáni Elektra-feldolgozások elemzése révén arra az eredményre jutnánk, hogy a változatok zömmel két nagy csoportra oszlanak: az egyik feldolgozási típus *politikai*, a másik *pszichológiai* történésé alakítja át az ógörög témát, s hogy az első csoportba inkább a XIX. század utolsó évtizedei előtt, a másodikba főleg az azóta született változatok tartoznak. Ennyiben első pillantásra erőszakosnak látszik az a korpusz-képzés, amelyik a XVI. századi változatot egybefogja a moderneekkel, közelebből nézve azonban nyomban igazolódik is a témaválasztásom: a modern magyar Elektrák *szintén politikai jellegűek* (mellesleg éppen a Sarkadiét kivéve), tehát ellentétesek a XX. századi Elektra-aktualitás uralkodó nemzetközi tendenciájával, s így speciális érdeklődésre tartanak számot.

Kétségtelen, hogy a „politikai” vagy a „pszichológiai” (vagy bármilyen további, ennél komplikáltabb) kategóriába tartozás egzakt kritériumait is ki kellene dolgozni, ami ismét csak az Elektra-feldolgozások teljes korpusza alapján lehetséges. Minthogy ilyen elemzés egyelőre nem létezik, konkrét hipotézisem a következőképpen fogalmazható meg:

A négy magyar Elektra narratív struktúrájának elemzése révén kimutatható, hogy a) a magyar Elektra-feldolgozások az Elektra-szituációt általában társadalmi-politikai konfliktus ábrázolására használták fel; b) ebben az esetben a szituáció feloldását mindig pozitív módon képelték el; c) e „pozitív megoldás” mindenkor konkrét hogyanja bizonyos következtetésekre ad módot a társadalmi-politikai mentalitás általános sajátosságait illetően, mégpedig éppen azért, hogy alá van vetve az „Elektra-struktúra” bizonyos logikai kényszereinek.

Mint már említettem, csak a négy változat tág értelemben vett narratív struktúráját hasonlítom össze. Minthogy azonban az elemzést el kell helyezni annak a kiinduló feltevésnek a keretei közé, amely szerint az ógörög témáknak a keresztény európai kultúra kontextusában való újjászületése e témák radikális funkcióváltozásaival járt együtt, minthogy továbbá a történet „módosítási”, „kezelési” lehetőségeire a három tragikus változatai szolgáltatják az ősmoddelt (s különbségeik, mint látni fogjuk, a magyar változatok értelmezése szempontjából is relevánsak) — előljáróban egészen röviden számba kell vennünk azt, amit az Elektra-történet mitikus eredetéről tudunk, majd pedig össze kell vetnünk — szintén a narratív struktúra síkján — a három ógörög tragédiát.

II

A görög mitológia legkorábbi fennmaradt írásos forrásának Homéroszt szokás tekinteni. Csakhogy például az Átreidák mondaköre nem az ismert alakban szerepel Homérosznál. Többek között Thompson is rámutat,¹⁰ hogy sem az *Ilias*, sem az *Odüsszeia* nem tud például Átreusz lakomájáról vagy Iphigeneia feláldozásáról. Ezenkívül az eposz *expressis verbis* nem mondja ki azt, hogy Oresztész az anyját is megölte.¹¹ Sőt, Homérosz

¹⁰ Thompson, George: *Aischylus és Athén*. Gondolat, Budapest 1958, 238. o.

¹¹ *Odüsszeia* III. 306–310; itt az eposz arról tudósít, hogy Oresztész megölte Aigiszthoszt, majd „... meghívta az argoszi népet a torra, / melyet a gyáva bitorló és gonosz anyja felett ült” (Devecseri Gábor fordítása).

látszólag *nem tud Elektráról*. Agamemnón lányairól egyetlen helyen történik említés, amikor a király békét kínál a haragvó Akhilleusznak.¹²

Az argoszi mondakörnek az eposzból hiányzó három jellegzetes mozzanata – a gyermekgyilkosság és a gyermekek felfalatása apjukkal, az emberáldozat a háború kitörésekor és az anyagyilkosság – a homéroszi világnál barbárabb állapotokra és ősibb tudatra utal. E mondák semmiképpen sem keletkezhettek Homérosz után, hanem olyan történetek, amelyek bizonyára ott voltak a két eposz alapanyagát alkotó számtalan ősi monda és mondatörredék között, s amikor a IX–VIII. században az *Iliász* és az *Odüsszeia* összeállt, majd Peisizisztratosz a VI. században a további változtatás tilalmával leírta a szövegüket, ezeket a történeteket elhagyták, „kiselejtezték”. Szaporítani lehetne az olyan mítoszok példáit, amelyeket nem az eposzból ismerünk. Így például az a mítosz, hogy Átreusz ősapja Tantalosz megöli saját fiát és eledelül szolgálja fel Zeusznak, Pindarosznál szerepel a legkorábban (I. Olümpiai óda – de jellemző módon mint olyan történet, amely nem lehet igaz: a költő felháborodva cáfolja). Nem szerepel Homérosznál, hogy Lúkaón gyermek-áldozatot mutatott be Zeusznak; hogy Lúkaón fiai megölték testvérüket, Nüktimoszt, és belső részeit feltálták vendégüknek, Zeusznak.

A filológiai elemzés kimutatta, hogy az eposz rendkívül tudatosan szerkesztett mű. Bármilyen mitológiai anyag, amely benne él a köztudatban, csakis azért maradhatott ki, mert vagy lényegtelennek, mellékesnek, vagy az eposz szellemiségétől idegennek ítéltetett. Nem lehet véletlen, hogy az említett történetek kimaradtak. Másfelől viszont az sem lehet véletlen, hogy az eposz megalkotóinak erőfeszítése legfeljebb a forrásokat tüntette el: e mítoszok tovább éltek, s a VIII–VI. század költőinél fel-felbukkannak. Hogy az eposz anyagának ez a „megnemesítése”, „debarbarizálása”, a földbirtokos arisztokrácia uralma alatt álló polisz vallási, politikai és kulturális szükségleteihez való adaptálása mikor történt, milyen fokozatokon ment át stb., ma már nem tudjuk; – csak az eredményt látjuk: a görög törzsek ősi mitikus tradíciója az ezredfordulót követően kettévált egy „hivatalos”, „felső”, „homéroszi” és egy „nem-hivatalos”, „alanti”, „ahoméroszi” áramra; a kettő egymástól függetlenül tovább élt, majd az V. században, a görög civilizáció csúcspontján bizonyos mértékig újra egyesült.¹³

Elektra alakjának problémája önmagában is homályos. Heinemann,¹⁴ Wilamowitz-Moellendorffra és Carl Robertra hivatkozva úgy látja, hogy Elektra alakját az eposz kialakulása *után* vagy legfeljebb azzal egyidejűleg szőtték bele a mondába, s két-három VIII–VII. századi elveszett költeményt említ meg (pl. Szteszikhórosz *Oreszteü*-ját, ill. egy delphoi *Époszt*), mint olyanokat, amelyekben az apját megbosszuló leány alakja már szerepelhetett. Heinemann a következőképpen érvel. Az eredeti mondában még Klütaimnésztra sem volt az a véres kezű asszony, akinek a tragédiából ismerjük, hanem csak

¹² *Iliász* IX. 145; „Három lányom is él jólácsolt házam ölében, / Krüsothemisz meg Láodiké és Iphianassa . . .” (Devecseri Gábor fordítása).

¹³ Mindazonáltal a „hivatalos” és „nem-hivatalos” vallásosság kettőssége az V. században is jelen van, illetve újratermelődik; gondoljunk az orfikus miszticizmus illegálisára. Lásd Werner Jäger: *Paideia*. v. I. I. Oxford 1946, 4–11. o.

¹⁴ Heinemann, Karl: *Die tragischen Gestalten der Griechen in der Weltliteratur*. I. Lipcse 1920, 41. o.

később kapott aktív, sőt vezető szerepet Agamemnón meggyilkolásában.¹⁵ Márpedig, ha voltaképpen csak Aigiszthosz a bűnös, a felserdült és hazatérő Oresztésznek nem okozhat problémát, hogy nagybátyját kardélre hányja. Ezzel szemben, úgymond, ha a mítosz „továbbalakulása” folytán Klütaimnésztra lett a gyilkos, „... ezzel Elektra alakja is szükségessé vált, mint aki képviselte a bosszú gondolatát, amíg Oresztész kiskorú volt és távol élt hazájától. Elektra nélkül a bosszú nem volt végrehajtható”,¹⁶ – mert a húszéves királyfit nem lehetett úgy elképzelni, hogy egy vérrokon támogatása nélkül *anyja* megölésére is képes legyen. Heinemann okfejtésével szemben a következő érvek adódnak:

a) Valószínűtlen maga a kiinduló feltevés, Klütaimnésztra alakjának poszthomérikus barbarizálódása, hiszen, mint láttuk, egész sereg ilyen mozzanatról tudunk, s nem feltételezhető, hogy ezek a VII–VI. század folyamán születtek; ebben az esetben viszont Elektra alakja nem ekkor „vált szükségessé”;

b) akármikor „szótték bele” Elektra alakját a mondába, ennek oka nem lehetett az, hogy strukturálisan szükség volt valakire, aki támogatja Oresztészt az anyagyilkosságban, mert Aiszkhülosznál Elektra már a monda szerves részeként áll előttünk, de semmiféle ilyen funkciója nincs: az, aki Oresztészt anyja megölésére bátorítja, *Püladész*.

Mindez azonban önmagában még nem bizonyítja, hogy Elektra az ősi mítoszban is szerepelt már. Erre vonatkozólag egyetlen adatunk van: az Iliász IX. énekének említett 145. sora. Itt Agamemnón harmadik lányát nem Elektrának, hanem Laodikénak hívják. A „Laodiké” név jelentése kétféle lehet: vagy „a nép igazsága”, „a nép ítélkezése”, vagy „az, akit a nép elítélt”. A második értelmezés azonban valószínűtlen, mert nem ismeretes egyetlen olyan mitikus mozzanat sem, amelynek értelmében Elektra bármiféleképpen bűnhődne. Ugyanakkor a mítosz „nemesítő”, „purifikációs” szellemével teljesen egybevág az a föltételezés, hogy az Iliász költője vagy költői tudtak Elektráról, a leányról, aki gyilkos anyja hatalmában élve ébren tartotta a bosszú szellemét, de elhallgatták a nevét, s amikor a történeti hűség kedvéért felsorolják Agamemnón leányai között, ezt kerülőúton teszik. Mindenesetre az Iliásznak ez a sora valószínűsíti, hogy Elektra alakját a mítosz ősi változata ismerte.¹⁷

Összegezve, sok minden szól amellett, hogy Agamemnón és Elektra történetének a tragikusoknál megjelenő változata valójában egy prehomérikus mondanakör feltámadása, amely feltehetőleg a mükénéi kultúra és a trójai háború korával függ össze. Itt azonban konkretizálni kell azt a bevezetőben említett körülményt, hogy a tragédiák eredendő tartalma kultikus.

¹⁵ Klütaimnésztra szerepére az Iliász III. énekének 234–235. sora utal: „miként Agamemnón / pusztult el felesége meg Aigiszthosz csele folytán” (Devecseri Gábor fordítása). Heinemann szerint „innen csak egy lépés addig, hogy Klütaimnésztra magában a gyilkosságban is részt vett, vagy hogy éppenséggel ő volt a gyilkos” (i. h.).

¹⁶ Heinemann, i. m. 41. o.

¹⁷ Egy thébai mítoszban ugyan Alkmaión minden nővéri segédlet nélkül öli meg anyját, Eriphülét, hogy bosszút álljon apja, Amphiaraón haláláért; de itt is bizonyos összefüggésekre utal a következő. Atlasz hét leánya meghal *bánatában*, amikor Zeusz a titánok legyőzése után a Tartarosra veti *apjukat*. Egyiküket *Elektrának* hívják. Erről a hét pleiádról nevezték el Thébai hét kapuját, s a *felesége álnoksága miatt* halálát lelő, majd fia által *megbosszult* Amphiaraón egyike annak a hét vezérnek, akik Thébai hét kapuja ellen vonulnak.

Mert nem lehet a mítoszokat egyszerűen úgy értelmezni, mintha „történeti” vagy „politikai” folyamatok „tükröződései” volnának, éppenséggel afféle „politikai plakátok” (Ranke-Graves). A történeti és a vallási elem szervesen áthatja egymást: nemcsak arról van szó, hogy a görögök mitikusan élik és gondolják át történetüket, hanem a fordítottjáról is, hogy ti. saját történetükké konkretizálják vallásukat.

Minket most főleg ez utóbbi összefüggés érdekel, mert ha pl. az Elektra-történet alakjai és helyzetei mögött felismerhetővé válnak a görög vallás istenfigurái és funkcióik, akkor különösen plasztikussá válik az a feltevés, hogy a tragédiák eredendően kultikus funkciót tölthettek be: olyan rítusoknak tekinthetők, amelyek (mint a kultúranthropoiógia tanúsága szerint a nemzeti társadalmak rítusainak többsége, és mint a középkori misztérium-játékok) *eljátsszák* a mítoszokat; habár kétséggel sajátságos módon, mert az istenek ritkán jelennek meg személyesen: inkább csak áttételesen, közvetítő figurák által lépnek fel, amire nyilván e görög specifikum, mítosznak és a nem is olyan régmúlt politikai történetének összefonódása a magyarázat. (Vallás és politikum kapcsolatának „rövidre zárására” kiváló példa az aischüloszi *Oreszteia* harmadik darabja, az *Eumeniszek*, ahol az istenek személyesen jelennek meg, és megalapítanak egy athéni intézményt.)

A lehetséges összefüggésekre vonatkozólag két elképzelést érdemes ismertetni. Az egyik Apollón alakjából indul ki.¹⁸ Apollón Kisázsiaiból „vándorolt be” Görögországba a XIII. század táján (a trójai háború egyik következményeként). Számos funkciója van. Mindenekelőtt városépítő, városvédő, ezenkívül dögvészt-hozó, büntető, bosszúálló, a kérlelhetetlen, elmaradhatatlan következménynek mint olyannak a megsemmisítője, s nem utolsó sorban a férfi-uralom, a királyság, a jogrend agresszív védelmezője. Világosan ott áll Oresztész alakja mögött nemcsak a bosszú indulatával, de a bosszú végrehajtására vonatkozó kifejezett parancsával is. Agamemnón alakján több tekintetben átszemélyesíti Zeuszé, amint a neve is mutatja: „Zeusz Agamemnón” (az eltökélt Zeusz) több helyütt elterjedt elnevezése volt az istenek atyjának. Agamemnón legidősebb lányát, Iphigeneiát, akit Artemisznak áldoztak fel, a kommentátorok sokszor azonosítják magával Artemisszal. Természetesen a mítosz mindezekkel a vonatkozásokkal mintegy csak *utal* az isten-alakokra: történeti-politikai konstellációk értelmezéséhez használja fel bizonyos funkcionális jegyeiket. S ebben az értelemben bizonyos mértékig Elektra alakját is összefüggésbe hozhatjuk Athéné alakjával. Legalább három mozzanat engedi ezt meg: 1. bizonyos általános jellemi tulajdonságok (keménység, harciasság, nőietlenség), 2. szüzesség, és 3. főleg az apához kötöttség.

A fentiekből merőben eltér Vernant koncepciója.¹⁹ „Hesztia-Hermész” c. tanulmányában az Elektra-szituációt a térre vonatkozó görög képzetek problémájával kapcsolja össze. Kiindulópontja Pheidiász olümposzi Zeusz-szobrának talapzata, ahol a tizenkét főisten látható párosával, szimmetrikus elhelyezkedésben (pontosabban tizenhat, mert szélről a Nap és a Hold fogja őket közre, középtű pedig Aphrodité és Érosz foglal helyet). A nyolc istenpárból hét-hét férfi- és nőalakot közismert mondák kapcsolnak össze, kettőnek az összetartozása azonban meglepő, s ez Hesztia és Hermész, mert a ránk maradt mondák szerint nem fűzi őket egymáshoz sem házastársi, sem testvéri, sem leszármazási, sem

¹⁸ Lásd Hunger, Dr. Herbert: *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Bécs 1953.

¹⁹ Vernant, Jean-Pierre: Hestia-Hermés. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs. Vernant: *Mythe et pensée chez les grecs*. Études de psychologie historique. Párizs 1969, 97–143. o.

védnök-védenői kapcsolat, – ugyanakkor viszont több más ábrázolásban is (vázákon stb.) együtt láthatók. Világos, hogy a kapcsolatnak vallásilag kodifikálnak kell lennie, s hogy ha nem rokoni, akkor csak funkcionális lehet. Vernant ennek a problémának szenteli a tanulmányt, s kimutatja, hogy az összetartozás nyitja a görögök tér- és mozgáskonceptiója, hogy a két istenalak e koncepció két pólusának metaforikus kifejezésére, vallási kodifikálására szolgál.

Mint Vernant rámutat, Hesztia-óról „gyakorlatilag semmi olyasmit nem tudnánk, ami magyarázatot adhatna Hermésszel való kapcsolatára, ha nem maradt volna ránk a „Hermészhez és Hesztiahoz” c. homéroszi himnusz néhány sora”.²⁰ A szövegből megállapítható, hogy Hermész és Hesztia kapcsolata funkcionális: „... ugyanazokön a helyeken vannak jelen, s komplementer tevékenységet fejtenek ki egymás mellett”. Mindketjüknek a földi térekhez, a letelepült emberiség lakóhelyeihez van valamilyen köze. Az Aphrodité-himnusból tudjuk Hesztia-óról, hogy „Násza helyett a magas Zeuszról szép tiszteletet nyert, / minden ház közepén ott ül s dús áldozatot kap”.²¹ Ez a négyszögű *megaron* közepén álló kör alakú műkénéi tűzhely nemcsak középpont, hanem a földbe való szilárd beágyazottsága folytán, egyúttal mintegy köldöke és töve a háznak, vagyis a szilárdság, változhatatlanság jelképe és záloga. „Hesztia, mint szilárd pont, középpont, amelyből kiindulva az emberi tér orientációját kapja és megszerveződik, később a költőknél és a filozófusoknál a kozmosz közepén mozdulatlanul álló Földdel azonosul.”²²

„Hermész, ha más módon is, szintén az emberi lakóhelyhez és általánosabban a földi térséghez kapcsolódik... A halandók között él... az emberi világ legbensejébe hozza el az isteni jelenlétet...”²³ – de mindezt a hírnök szerepében, „mint utazó, aki messziről jön és már távozóban is van”.²⁴ Számos funkciója között ott van a minden akadályon való észrevétlen áthatolás képessége, a jószerecsse vagy a balsors, a váratlan találkozás.

„Azt mondhatjuk, a Hermész–Hesztia pár a maga polaritásában a tér archaikus képzetének belső feszültségét fejezi ki: a tér egy kitüntetett középpontot, szilárd pontot igényel, ahonnan az... irányok... meghatározhatók: de ugyanakkor a mozgás helyeként jelenik meg, ami implikálja az átmenet, az átkerülés lehetőségét bármely pontból bármely másikba.”²⁵ Vernant óva int attól, hogy a két istenségét *kidolgozott fogalmak* „szimbólumának” fogjuk fel. „Hesztia azért „központosíthatja”, Hermész azért „mobilizálhatja” a teret, mert olyan tevékenység-együttes védnökei, amely kétségkívül a talaj birtoklását, másfelől a kiterjedés megszervezését érinti, s amely tevékenységek mint praxis megadták azt a keretet, melyen belül a régi görögöknél a térbeliség élménye kimunkálódott...”²⁶

Részletesen kell idéznünk Vernant-nak azt a gondolatmenetét, amelynek értelmében az Elektra-szituáció a „Hesztia-struktúra” megjelenítésének tekintendő.

„A görög ember szemében a tetővel fedett (védett) házi tér, a zárt tér a nőiséget konnotálja. A kinti nyílt tér a férfiúságot konnotálja.”²⁷

²⁰ Uo. 98. o. A himnusz sorszáma a két homéroszi eposzt is tartalmazó magyar kiadásban (Magyar Helikon, Budapest 1960, 844. o.): XXIX.

²¹ IV. sz. himnusz, 29–30. Uo. 824. o.

²² Vernant, i. m. 99. o.

²³ Uo.

²⁴ Uo.

²⁵ Uo. 101. o.

²⁶ Uo. 101–102. o.

²⁷ Uo. 104. o.

Egy esetben azonban, valamennyi többi társadalmi tevékenységgel ellentétben, megfordul ez az orientáció, s ez a házasságkötés, ahol a nő a mozgékony elem, a nők körforgása létesít kapcsolatot a család-csoportok között, s a férfi az, aki saját házi tűzhelyéhez van kötve. Minthogy pedig a házi tűzhely őre és szimbóluma a görög család „kultikus munkamegosztásában” a hajadon serdülő leány, a női státusz maga válik ellentmondásossá azáltal, hogy a ház leánya csak úgy változhat nővé, ha lemond a tűzhelyről, melynek örizője (s vele e szerep elengedhetetlen követelményéről, a szüességéről). „Az ellentmondás a vallási képzelet síkján egy olyan istenség képében oldódik fel, aki női természetével a permanencia aspektusait testesíti meg, szüességével mégis megőrzi magát a mozgékonyaság aspektusától . . . Hesztiá által állandósul a család leszármazási vonala s tartja fenn magát azonos módon, mintha nemzedékről nemzedékre közvetlenül a „tűzhelyből” születnének a ház törvényes gyermekei. A házi tűzhely istennőjében a nemi kapcsolatokról leválasztott termékenységi funkció . . . úgy jelenhet meg, mint az apai leszármazási vonalnak a ház leánya által biztosított vég nélküli folytatódása, anélkül, hogy a tenyészethez szükség volna „idegen” nőre.”²⁸

„A tisztán apai leszármazásnak ez az ábrándja sohasem szűnt meg foglalkoztatni a görög képzeletet. Nyíltan megfogalmazódik a tragédiában, amikor Apollón az *Eumeniszek*-ben kijelenti, hogy a fiú ereiben az anya vére nem folyhat; „akit szülöttnek hívnak, annak anyja nem / szülője, csak dajkálja az új magot: / az adja, ki nemzi” . . .”²⁹

Vernant ezután behatóan elemzi Agamemnón, Klütaimnésztra és Aigiszthosz egymáshoz és a mindenkori szituációhoz való viszonyát, kimutatván, hogy a történetet ábrázoló tragédiák voltaképpen egy olyan anomáliát visznek színre, amely a görög háznak a férfi és a nő szerepe és viszonya tekintetében fennálló belső rendjét forgatta fel, majd így folytatja:

„Elektra szájából Hesztiá beszél. Agamemnón leánya az apai tűzhelyet testesíti meg, ahonnan öccsével együtt eltávolították, s amelyet vele együtt helyre akar állítani . . . Oresztészhez való viszonyában azonban Elektra nemcsak nővér . . . de anya is . . . Fivére számára pótolja az anyát . . . , ezzel Klütaimnésztra „megkettőződése”, de egyben ellentéte is. Szűz . . . Szenvedélyesen szereti apját, amilyen szenvedélyesen Klütaimnésztra gyűlölte mint férjet . . . Más-más okokból mindkét asszony kívül van a házasság szféráján: az egyik innen, a másik túl van rajta.”³⁰

Vernant, bár a Hesztiá–Hermész párosnak a problémájából indult ki, tanulmányában inkább csak Hesztiá funkcióit és értelmezéseit elemzi, Hermésszel kevésbé foglalkozik, – és egyáltalán nem veti fel Hermész jelenlétét az Elektra-szituációban. Holott olvassuk el az *Áldozatvivők* nyitósorait:

Oresztész (Püladésszel jobbról jön)

Földmélyi Hermész, holt apámnak hírnöke,
légy megváltóm és harcitársam, halld imám . . .”

(1–2, Devecseri Gábor ford.)

²⁸ Uo. 105–106. o.

²⁹ Uo. 106. o.; Aiszkhülosz, *Eumeniszek*, 658–660 (Devecseri Gábor fordítása).

³⁰ Uo. 110. o.

Majd Elektra, *miután elhatározta, hogy nem anyja, hanem a saját nevében áldoz, szintén Hermészhez fohászkodik, mégpedig azért, hogy „jöjjön már Oresztész”* (138).

Oresztész *hírt* hagy magáról (hajfűrtjét), *véletlenül találkozik* néjével, *hírt* (álhírt) hoz a bitorlóknak saját haláláról, s *miután messze földről jött* (hogy tette után *nyomban távozzék* is), észrevétlenül (felismeretlenül) „*besurran*” a házba stb. Ezen túlmenően kimutatható (itt erre most nincs hely), hogy főleg Aiszkülosz teljes *Oreszteia*-ja *híradások* és *hírvételek* struktúrája szerint épül. Vagyis Vernant (e tekintetben kiaknázatlan) hipotézise révén arra a meggyőződésre jutottam, hogy az Elektra-mítosz úgy is felfogható, mint egy a Hesztia–Hermész komplementaritás koordinátaiban mozgó történet.

Vagyis a mítosz tragikus megjelenítéseiben egyszerre különböző istenalak-sorok ismerhetők fel (részint *expressis verbis*, részint funkcionálisan). Úgy is felfoghatjuk a situációt, mint amelyben Elektra mögött Athéné,³¹ Oresztész mögött Apollón áll, s úgy is, hogy Elektra Hesztia, Oresztész Hermész funkciót testesíti meg. Mintha a tragédia mítoszok és mitikus struktúrák sűrítése és kereszteződése volna, esetleg úgy (nagyon óvatos analógiával), ahogyan egy modern irodalmi mű cselekménye egyszerre több társadalmi és filozófiai probléma-szint sűrítése és kereszteződése.

Egy dolog azonban világos: a görög tragédia mély mitikus beágyazottsága, bonyolult, de mégis közvetlen mítosz-megjelenítő funkciója.

*

A három görög tragédia narratív struktúrájának összehasonlítása végett vázoljuk fel egészen sematikusan az Aiszkülosz-trilógia középső darabjának, az „Áldozatvivők”-nek, valamint Szophoklész, ill. Euripidész „Elektra”-jának szekvenciáját:

<i>Aiszkülosz</i>	<i>Szophoklész</i>	<i>Euripidész</i>
1. O. megérkezik; ima, hajfűrt	1. O. megérkezik; ima, hajfűrt	1. El. Fműves kettőse
2. El. áldozni jön anyja nevében	2. El. panasza	2. O. megérkezik; <i>volt</i> a sírnál
3. El. a Kar tanácsára ki-sajátítja az áldozatot	3. Kr. áldozni jön anyja nevében	3. El. panasza
4. El. felismeri O. hajfűrt-jét	4. Kr. hallgat El.-ra; ki-sajátítják az áldozatot	4. El.–O. kettős (O. felismeretlen)
5. El.–O.: felismerés	5. El.–Kl. konfrontáció	5. O. vendégül látása
6. Gyakorlati terv kidolgozása	6. Nevelő félrevezeti Kl.-t	6. Aggastyán ismeri fel O.-t
7. O. félrevezeti Kl.-t	7. El. O.-t siratja	7. Akcióterv
8. Dajka O.-t siratja	8. Kr. felismerte a fűrtöt, El. nem hisz	8. Tudósítás Aig. haláláról
9. Dajka a Kar megbízásából félrevezeti Aig.-t	9. O. szándéktalanul félrevezeti El.-t	9. El.–O.: vita Kl.-ról

³¹ Arra, hogy Elektrának Athéné alakjával is van affinitása, maga Vernant is céloz: i. m. 110–111. o.

10. Aig. halála	10. El.—O.: felismerés	10. El.—Kl. konfrontáció
11. Kl. halála	11. Kl. halála	11. Kl. halála
12. O. megőrül; elbujdosik	12. El. O. megbízásából félrevezeti Aig.-t	12. Lelkifurdalás
	13. Or.—Aig. konfrontáció	13. Feloldás (Kasztor), búcsú
	14. Aig.-t elvezetik meg- halni	

O. = Oresztész; El. = Elektra; Kr. = Krüszothemisz; Kl. = Klütaimnésztra; Aig. = Aigiszthosz)

A különbségek a szereplők *formális funkcióinak*, a *dramaturgiai felépítésnek* s a cselekvők *tetteikhez való viszonyának* szintjén helyezkednek el.

A különbségek meghatározásában az azonosságokból kell kiindulni. Mindhárom tragédiában azonos az alapstruktúra: Oresztész, akit Elektra régen vár, megérkezik; áldozatot mutat be apja sírjánál; Elektrával végül kölcsönösen felismerik egymást; akciótervet dolgoznak ki; sikerül törbe csalni a bitorlókat; Oresztész megöli őket. Ezen túlmenő páronkénti azonosságok

1. Aiszkhülosz (a továbbiakban A) és Szophoklész (S) között:

- a nyitójelenet Oresztész érkezése;
- Kl. veszélyt jelentő álmot látott, emiatt engesztelő áldozatot küld a sírra, de azt Elektra kisajátítja;
- Klütaimnésztrát Oresztész halálának álhírével vezetik félre, de ez szövetséget is félrevezet;
- Elektrának Oresztész gyilkosságra biztatásában nincs explicit szerepe;
- szükség van egy szövetségesre Aigiszthosz félrevezetéséhez;

2. A és Euripidész (E) között:

- két tábor van: Elektra/Oresztész és Klütaimnésztra/Aigiszthosz;
- Aigiszthosz halála nem látható;
- előbb Aigiszthosz hal meg;
- Oresztész Klütaimnésztra esetében habozik;
- látható mindkét holttest;
- a győzelem nem „problémátlan” (lelkifurdalás);

3. S és E között:

- Oresztész jelenlétét a tárgyi jelekből nem Elektra ismeri fel;
- Elektra ölni is *hajlandó*, ill. ő is *fogja* a kardot;
- Elektrának van gyakorlati funkciója a lebonyolításban;
- Elektra és Klütaimnésztra között van konfrontáció.

Ebből adódnak azok a mozzanatok, amelyek a három tragédia közül csak az egyikre jellemzők:

A: a) Elektra határozatlan;

b) Elektrának gyakorlati funkciója nincs;

S: a) Három tábor van, ti. a harmadik Krüszothemis;

b) Oresztész egy pillanatig sem habozik, anyja esetében sem;

c) Aigiszthosz a szövegen belül nem hal meg;

d) előbb Klütaimnésztra hal meg, utána Aigiszthosz;

e) a győzelem problémátlan;

f) a záróképben a két holttest nem látható;

E: a) a nyitójelenet Elektra házában játszódik;

b) Elektra már férjhez van adva Földműveshez (de szűz);

c) Oresztész kész terv nélkül érkezik meg; azt Elektra dolgozza ki;

d) Klütaimnésztrát Elektra születésének álhírével vezetik félre;

e) elhangzik, hogy Elektrát férjhez kell majd adni Püladészhez.

A feldolgozási mód változását első lépésben a páronkénti azonosságok paradigmatiságok különbségeiben érhetjük tetten.

1. A–S

b)₁ Kl. álma: A – sárkánykígyót szült, amely véresre harapta a mellét;

S – Agamemnón a tűzhely mellé tűzte jogarát, s abból kihajtott egy hatalmas fa, beborítva Mükéné

b)₂ Kisajátítás: A – az áldozatot El. hozza, s a Kar beszél rá a tanácstalanul ingadozót, hogy sajátítsa ki;

S – az áldozatot Krüszothemis hozza, s El. beszél rá, hogy sajátítsa ki;

c) Halálhír: A – Dajkát vezeti félre;

S – O.-t vezeti félre;

e) Aig. A – Dajka vezeti félre;

S – El. vezeti félre

Konklúziók:

1. O. megérkezése után A és S egyaránt azzal exponálja az események folyamatát, hogy értesülünk: Kl. álmod látott, azaz *mágikus hírt* kapott O. közelgő megérkezéséről. Ez a hír A esetében, bár szintén metaforikus, jóval naturálisabb és direktebb, ráadásul csak *Oresztészről* szól; S változatában „szelídebb”, egyszersmind erősebben konnotálja a mitikus-rituális összefüggést, végül (ezen belül) kifejezetten *Elektrára* is vonatkozik: a fa, a sarj, Oresztész, a jogarból, az uralkodó-apa (Aigiszthosz által hiába bitorolt) phalloszából csírázik ki, de ez a jogar a tűzhelynél van letűzve, azaz Hesztia (Elektra) *méhébe*. Ez pontosan összevág azzal, hogy S Elektrájától Kl.-nak sokkal inkább van félnivalója, mint A-étól.

2. Kl. mindkét tragédiában mágikus elhárító intézkedéssel védekezik a mágikus hír jelezte veszély ellen, kiengesztelendő Agamemnónt. Mindkettőben az történik, hogy az Agamemnónt gyászoló erők megghiúsítják a védekező akciót és visszájára fordítják, amennyiben éppen a bosszúért imádkoznak a holtnak. Csakhogy A

Elektrája S tragédiájában *kettéhasad* Elektrára és Krüsothemiszre, egyben El. átveszi a Kar szerepét (a határozottság tekintetében). A Elektrája jogfosztott és szabadulásra vágyik, *de* tanácstalan és félénk. S-nál ez utóbbi funkciót Kr. veszi át, s az óvatos, *de* (veszélytelen esetben) segíteni is hajlandó meghunyászkodást képviselő önálló princípiummá izmosodik.

3. Oresztész halálának álhire mindkét tragédiában félrevezet egy szövetségest is. Ez a szövetséges A-nál a Dajka, S-nál El. Vagyis S Elektrája *felveszi magába* a Dajka funkcióját.

4. Mindkét tragédiában fel kell tartóztatni Aig.-t, és eloszlatni esetleges gyanúját. Ezt A-nál a Dajka végzi el (ismét a *Kar* tanácsára, mint El. az áldozat visszájára fordítását), S-nál viszont El. önállóan vállalja el és hajtja végre. Vagyis itt is felvett magába egy A-nál a Kar által képviselt funkciót, egyszersmind ismét ellátta a Dajka funkcióját.

Vagyis:

A és S tragédiájának közös hordozó elemei:

egy mágikus (de igaz és fenyegető) üzenet a bűnösöknek;
a bűnösök mágikus védekezésének visszájára fordítása;
egy reális (de hazug és megnyugtató) hír (O. meghalt);
utóbbi egy szövetségest is félrevezet;
ugyanaz a szövetséges segédkezik Áig. megölésében.

Ezek az elemek eltérően valósulnak meg, amennyiben

S Elektrája egyfelől egyesíti magában a bosszúban való aktív részvételnek A-nál más alakokra (a Karra és a Dajkára) szétszórt elemeit (jelen van a mágikus üzenetben, biztatja Kr.-t, a Dajkát, félrevezeti Aig.-t); másfelől „átadja” a tanácstalanság és félénkség vonásait Kr.-nak; végül a Dajka helyett ő a szenvedő alanya az álhirnek (itt megemlítendő még egy paradigma: A-nál El. találja meg a hajfürtöt, s nyomban utána felismerik egymást öccsével; S-nél viszont Kr., s boldogan újságolja El.-nak, aki azonban nem hiheti, mert már „tudja”, hogy öccse meghalt; ez annak a következménye, hogy egyrészt az áldozatvivőnek kell a fürtöt a síron megtalálnia, másrészt El.-nak meg kell járnia a poklot, mielőtt felismeri O.-t).

Az, hogy S Elektrájáról leválik a tanácstalanság mozzanata és hogy ő az álhir szenvedő alanya, már első pillantásra konzisztens, utóbbi ugyanis csak azt szolgálja, hogy kétségbeesésében kibontakozzék jellemének megfelelő vonása: ti. közvetlenül O. felismerése előtt, a Kr.-szal való konfrontáció alatt és után nyíltan kimondja, hogy akkor most már ő hajtja végre a bosszút, bár leány. Ugyanezzel vág egybe, hogy (bár metaforikusan és mágikusan) jelen van Kl. álmában, továbbá hogy – ez már új S-nál – külön jelenetben panaszkolja sorsát és hogy összezsap Kl.-val.

Nem ennyire evidens az a mozzanat, hogy Kl. mágikus védekezésének mágikus megíjíását mindkét tragédiában az a személy biztosítja (El., illetve Kr.), aki a határozatlanság és félénkség funkcióját képviseli. Közelebbről nézve azonban világos, hogy mivel ez *lopott áldozat*, bemutatására csak olyan személy lehet alkalmas, akire a bűnös (Kl.) jóhiszeműen rábízhatta, akiben tehát *megbízik, mert nem tekinti eltökélt ellenfelének*. Az áldozat visszájára fordítása kétértelmű magatartást, az udvarnál elfoglalt ambivalens

helyzetet implikál előfeltételként. Míg tehát A Elektrája egy a „Hesztia-szerepet” csak bátortalanul betöltő leány (aki, miután O. tájékoztatta szándékairól, el is tűnik a tragédiából), addig S Elektrája annyira harcos és tudatos, hogy a bitorlókkal való konfliktusa már nyílt (emiatt van szükség még egy leány-testvérré, aki alkalmas az áldozat-visszafordítás szerepére).

A különbségek másik góca O. figurája és a tett végrehajtása: A Oresztésze habozik, S-é egy pillanatig sem. A bosszú sorrendjének megfordítása ugyanebbe az irányba hat: A megoldásában azzal, hogy Aig. már meghalt, kérdéssé válhat, hogy szükségszerű-e még az anyát is megölni; ezzel szemben S-nál a főkérdés Kl. halála, Aig. felkoncolása már annyira mellékes, hogy le sem játszódik. Nemkülönben A tragédiája végén láthatóvá válik a két tetem, aminek nyilvánvalóan nem diadalmi érzést, hanem iszonyatot keltő funkciója van.

Következésképpen a funkcionális, a dramaturgiai és a „pszichológiai” különbségek³² mind egybevágnak: A ábrázolásában egy kultikus struktúra érvényesül, amely mélyen gyökerezik az arisztokrata-katonai polisz vallásosságában, s amelynek keretei között az isteneknek tetsző és nem-tetsző még nem a morális „jó” és „rossz” kritériumaitól függ. Abban, hogy Apollón parancsára meg kell ölnie anyját (s nem szívesen teszi), ugyanúgy a Pelopidákat sújtó átok érvényesül, mint apja halálában, amit most megtorol. Nincs egyértelmű „helyes” és „helytelen” cselekedet: az ember a végzet játékszere, s nem feltétlenül azonos a „szerepével” (mint láttuk, nem az sem a királyfi, sem a nénye).

Véleményem szerint S módosításait az határozza meg, hogy kialakult az egyértelmű „jó” és „rossz” koncepciója. Kl. és Aig. *felelős* azért, amit tett, s a bosszulók fenntartás nélkül azonosulnak feladatukkal.

Az Aiszkhülosz és Euripidész változata közötti páronkénti azonosságok paradigmatisz különbségeire később térek vissza; előbb vizsgáljuk meg Szophoklész és Euripidész különbségeit:

2. S–E

- | | |
|----------------------------|--|
| a) Felismerés: | S – Kr. találja meg a hajfürtöt, majd El. és O. (jóval később) felismerik egymást;
E – Aggastyán találja meg a hajfürtöt, de (bár O. jelen van) csak nehezen győzi meg El.-t; |
| b) El. részvétele: | S – O.-t holtak hívé, eltökéli magát a bosszúra;
E – Öccsével együtt döfi a kardot anyja mellébe; |
| c) El. gyakorlati szerepe: | S – Aig. félrevezetésében;
E – A teljes terv kidolgozásában és a végrehajtás erőszakolásában és irányításában; |
| d) El. v. Kl.: | S – O. érkezéséről még senki sem tud;
E – Aig. már halott. |

³² A szót Vernant figyelmeztetése értelmében teszem idézőjelbe: „Óvakodnunk kell attól, hogy rávetítsük a régi görög emberre a szándékolt viselkedést szervező saját mai rendszerünket, saját döntési folyamataink struktúráit, az ennek az aktusai vállalásában érvényesülő saját modelljeinket” (J.-P. Vernant: *Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque*. Vernant: *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*. Párizs 1973, 43. o.).

Konklúziók:

1. Mindkét tragédiában azért leli meg a hajfűrtöt más, mert El. nem járt apja sírjánál. Míg azonban ennek oka S-nál a megvizsgált funkció-hasadás, E-nél egyszerűen az, hogy teljesen elmaradt Kl. álma és az engesztelő áldozat kísérlete, vagyis a bűnösök és a bosszulók közötti mágikus konfrontáció mint expozíció. Másodszor, S-nál El. azért nem hisz Kr.-nak, mert előzőleg elhitte a halálhírt, E-nél viszont eleve lehetetlennek tartja öccse megérkeztét: már szinte nem is remél. Annyira nem hisz, hogy fizikai bizonyosságra (a szemöldök feletti sebhelyre) van szüksége és egy másik személy tanúságtételére.

2. S-nál El. csak *vállalkozik* a bosszúra, *amíg azt hiszi*, hogy O. halott; mihelyt O. jelenléte evidens, erre nincs többé szükség; E-nél O. az, aki mélységesen határozatlan, s akit El. többször kénytelen *meggyőzni*, hogy nincs visszaút, – végül fizikailag is részt vesz Kl. megölésében. (Kl. félrevezetésének motívumát, amely ezzel összefüggésben E-nél radikálisan különbözik az előző két megoldástól, külön elemzem.)

3. S-nál El. és Kl. konfrontációja olyankor zajlik, amikor O. jelenlétéről még senki sem tud, s így mindketten *azt hiszik*, hogy El. még Kl. hatalmában van; E-nél Aig. már halott, El. házában készen áll O., vagyis Kl. van El. hatalmában, s ezt csak ő nem tudja.

Vagyis:

S és E tragédiájának közös hordozó elemei:

Elektra elnyomottságának hangsúlyozása (panasza);

El. kapcsolata nem jön létre apja sírjával (hajfűrt);

El. szkeptikus O. megérkezését illetően;

El. aktív;

El. és Kl. konfliktusa explicit.

Ezek az elemek eltérően valósulnak meg, amennyiben

E-nél El. végérvényesen ki van rekesztve az udvarból (a házasság problémájára is visszatérek), már véglegesen elvesztette minden reményét, sőt, bár O. megjön, bizonyos mértékig csalódnia kell benne, s kénytelen vállalni a bosszú megszervezését;

végül míg a Kl.-val való konfrontáció S-nál El. alakjának megnevesítését, *igazának* hangsúlyozását szolgálja, E-nél (mint még jobban látni fogjuk) ellentétes a funkciója.

Mielőtt E megoldásának sajátosságait külön szemügyre vesszük, rögzítsük az A-val szembeni paradigmatiszta különbségeket:

3. A–E

- | | |
|-----------------|---|
| b) Aig. halála: | A – a palotában hal meg;
E – áldozás közben hal meg; |
| d) O. habozása: | A – pillanatnyi;
E – radikális; |
| f) Kétely: | A – csak O.; kultikusan ábrázolt örület: Erinnüszek;
E – El. és O., verbalizált önmarcangolás. |

Itt azt kell leszögezni, hogy E visszatér A megoldásához (S-hoz képest) abban, hogy elhagyja Krüszothemiszt; hogy előbb Aig. hal meg; hogy Kl. meggyilkolása problematikus; hogy láthatóvá válik mindkét holttest; hogy a győzelem egészében problematikus; továbbá átveszi S néhány újítását (A-hoz képest), nevezetesen: El. panaszát; El. szkepszisét O. jelenlétét illetően; El. aktivitását s az El.–Kl. konfrontációt.

E megoldásának mindkét előzménytől eltérő sajátosságai:

1. El. már férjhez van adva;
2. Kl. nem látott álmot; nincs áldozat, amelyet a bosszú képviselői kisajátítanak, tehát nincs mágikus konfrontáció;
3. Kl.-t nem O., hanem El. vezeti félre;
4. a tragédia végén El.-t Püladész feleségül rendelik.

Eltételezve a Kl. félrevezetésének mikéntjével kapcsolatos egyik aspektustól (amennyiben az euripidészi El. aktivitásának általános jellegével függ össze), mind a négy sajátosság egyetlen probléma alá vonható, ez pedig El. *szüzességének* értelmezési módja.

E radikálisan szakít egy súlyos hagyománnyal abban, hogy El. *asszony*. Az, hogy valójában szűz, csak mintegy a véletlennek, a Földműves személyes tisztességének, „nemes gondolkodásának” köszönhető: tisztában van azzal, hogy amennyiben továbbra is azonosulni akar a számára érvényes normatívával, nem nyúlhat egy királylányhoz, hiszen ez a házasság társadalmi-politikai abszurdum.

Hogy a Földműves magatartása mennyire nem magától értetődő, hogy tehát El. mennyire *asszonynak* minősül, mutatja, hogy ezen alapul itt Kl. félrevezetése: El. *kihívja* magához azzal az álhrrel, hogy gyereke született: vagyis anyját egy kötelező nagyanyaszerep nevében csalja törbe.

Ez külön is elemzendő mint a Kl. félrevezetésére szolgáló *álhr* paradigmája:

A, S	Álhr:	Kl.-val közlik, hogy <i>meghalt a fia</i> , tehát nincs többé törvényes trónörökös – nincs kitől félnie;
E		Kl.-val közlik, hogy <i>unokája született</i> , tehát leszármazottja – lévén parasztivadék – nem törvényes trónörökös – nincs kitől félnie.

E módosítás funkciói a következők:

a) azáltal, hogy Kl. félrevezetésére nem O. léte vagy nemléte a kézenfekvő mozzanat, nagymértékben hangsúlyát veszti a trónnak a törvényes örökös számára történő visszaszerzéséért vívott harc jogossága;

b) azáltal, hogy Kl.-t „nagyanyai kötelezettségeinél” fogva csalják törbe, Kl. helyzetének és viselkedésének determinánsai között nagymértékben háttérbe szorul a politikai hatalomért vívott harc mozzanata;

c) azáltal, hogy El. a bitorlók által kierőszakolt (és el nem hált) házasságának (nemlétező) következményét fordítja vissza rájuk, felhasználva azt Kl. foglyul ejtésére.

1. A konfliktus radikálisan két asszony konfliktusává válik.
2. A bosszú nagymértékben El. személyes bosszújává válik.

Ugyancsak a kultikusan funkcionális szüzességnek El. alakjából való eltávolítását hangsúlyozza a Püladészhez való férjhezadást illető döntés.

Végezetül úgy látom, hogy El.-nak ezzel az (ambivalens) asszony-mivoltával szervesen összefügg a *mágikus sík* elmaradása E megoldásából: eltűnt mind El. kultikus szüzessége, mind Kl. kultikus (-politika) jellegű rettegése, s így nincs többé, ami ezt a mágikus síkot hordozhatná.

E tragédiája tehát úgy indul, hogy El. már asszony ugyan (szociálisan), de még nem az (testileg); később már anya (a Kl. számára teremtetett látszatban), de még nem az (valóságosan); végül már asszony (az istenek rendelése szerint), de még nem az (valóságosan). El. így végig asszony-szerepeket tölt be a szavak és a látszat szintjén, de ezek egyike sem realitás (így vagy úgy).

Vagyis míg A és S tragédiájában El. egyértelmű kultikus figura, akinek legfontosabb vonása a szüzesség, a „soha-férjhez-nem-menés” (Hesztia), azaz meghatározója a közönséges halandók számára előírt normális nőiség tagadása, addig E megoldásában El. tagadja a nőiségnek ezt a kultikus tagadását: *átlép a női normalitás szférájába, de csak a látszat szintjén*. Mintha valami gátolná számára e normalitás megvalósulását. Ez az akadály azonban nem lehet a kultikus elem, mert e szerep-mozzanatok a szóban forgó kultikus vonatkozások szempontjából a látszat szintjén is lehetetlenek. Az, ami El. számára itt nem engedi meg, hogy nővé váljék, másutt keresendő.

Mielőtt ezt, a probléma összefoglalásaképpen, megpróbáljuk tisztázni, vessünk egy pillantást Aig. halálára.

Mindenekelőtt Aig. halála az akció indulásától befejezéséig A-nál 143 sor (13,3%), S-nál 77 sor (5,1%), E-nél 184 sor (13,5%), – vagyis E e mozzanat hangsúlya tekintetében is A-hoz tér vissza (s nemcsak abban, hogy Aig. előbb hal meg).

Döntő fontosságú, hogy E megoldásában Aig. halála kapcsán jelenik meg az a mágikus szint, amely eltűnt El. és Kl. viszonylatából:

a) Aig. éppen áldozik, s azért imádkozik, hogy még sokáig élvezhesse uralmát. Ekkor O., aki thesszál vendégnek adta ki magát, s mint ilyet meghívták az áldozathoz, magában mormogva az ellenkezőjét kéri (az áldozat kisajátítása);

b) Aig. a levágott bika belső részeiben baljós jeleket fedez fel (Kl. álma);

c) miközben az állat maradványait vizsgálgatja, O. lesújtja, – a Hírnök elbeszélésében a bika leölése és a király leölése mintegy egyetlen folyamattá olvad össze.

Vagyis E, miközben demitizálja, „laicizálja” El. figuráját s az El.–Kl. konfliktust, *visszaemeli* a cselekményt a kultikus-mágikus szintre O. és Aig. vonatkozásában. Ezáltal (bár Aig. megölésére is El. „indítja el” O.-t) élesen kettéválasztja a bosszú végrehajtását a férfiak és a nők szférájára: a férfiak szférájában a politikai hatalom visszaszerzése zajlik le kultikusan kodifikált módon; a nők között mintegy külön hatalmi harc és elszámolás folyik, amelybe El. erősen akarata ellenére rántja bele O.-t.

Összefoglalva:

1. E A-tól és S-től is eltér abban, hogy teljesen kiiktatja az El. és Kl. szerepét érintő mozzanatokból a kultikus-mágikus relációkat, ezzel szemben kultikus jellegűvé alakítja át Aig. halálát;
2. megfosztja El. figuráját a „Hesztia-szerepre” való mindennemű utalástól, s olyan leányként ábrázolja, akinek voltaképpen nővé *kellene* lennie, de ennek megvaló-

sulása problematikus (még azt is mondhatnánk, El. azzal, hogy anyává válásának lehetőségét anyja törbe csalására használja fel, voltaképpen gúnyt űz ebből a lehetőségből);

3. átveszi S-tól az El. aktivitását hangsúlyozó mozzanatokot, s ezeket a végsőig élezi;
4. visszatér A-hoz azokban a mozzanatokban, amelyek által elsősorban Kl. megölése, de végső soron az egész akció problematikussá válik.

Míg tehát A-nál egy mélyen mitikus, „premorális” szituációval van dolgunk, amelyben egyik félnek sincs „igaza”, hanem vérbűn felel vérbűnre, s az embereket isteni átkok terelik útjukon (s akcióikban mintegy maguk az isteni „struktúrák” jelennek meg); míg S-nál egy egyértelmű morális-politikai igazság győzedelmeskedik egy morális-politikai rossz felett (oly módon, hogy az ábrázolás belül marad a mitikus-kultikus vonatkoztatási rendszeren, felhasználva annak alapszerkezetét);

addig E (bizonyos mértékig, mint tudjuk, S-szal polemizálva,³³ hiszen tragédiáját két esztendővel a S-é után mutatták be) egyfelől a végsőig eltökéltnek ábrázolja El.-t (ehhez veszi át a szükséges elemeket S-tól), másfelől viszont nem valamilyen „igaz ügy” szolgáltatásban állónak ábrázolja: ennyiben éleszti fel A megoldásnak azokat az elemeit, amelyek értelmében „egyik félnek sincs igaza”, – csak hogy ez E megoldásában nem a mítoszok „premoralitásának” újjáéledése, hanem a mitikus hagyomány *amoralitásának* felmutatása. E-nél ugyanis Kl.–El. relációja azért veszíti el kultikus jellegét, s Aig. halála azért ölti ezt a jellegét, mert két különböző ügyről van szó: részint férfiak jogos hatalmi harcáról, részint mindkét oldalon női mivoltukból kivetkezett nők konfliktusáról. El. nem kultikus okokból nem válhat nővé, hanem azért, mert ugyanolyan szörnyeteg, mint az anyja. Kl., aki férje megölésével jóvátehetetlen bűnt követett el, akárhogyan is, de elkerülhetetlenül halállal lakol; El. számára – aki a bitorlók által ráért érdemtelen sors ellen lázadva tilalmas módon megtagadja leány- és nő-mivoltát s behajszolja öccsét az anyagyilkosságba stb. – az egyetlen megoldás a („távlati”) férjhez menés: az engedelmes visszatérés a női szerepbe.

Azt mondhatnánk, A tragédiája még egészen közel van a mítoszt közvetlenül megjelenítő rituális játékhoz, s cselekménye kölcsönösen feloldhatatlan isteni akaratok konfliktusainak metszéspontja; S a mítoszt az egyértelmű erkölcsi-politikai jó győzelmének némileg apologetikus illusztrálására használja fel; E koncepciója mögött pedig valószínűleg azok a megoldatlan (és megoldhatatlan) családon kívüli és belüli jogi, politikai és pszichológiai problémák rejlenek, amelyeket férfi és nő, a férfi és a női szféra egymáshoz való viszonyában hozott magával az athéni nemzetségi társadalomnak arisztokratikusból demokratikussá, a társadalmi szervezetnek elsődlegesen családi jellegűből elsődlegesen állami jellegűvé való átalakulása. (Ismétlem, ezek a következtetések már mindenképpen csak egy olyan elemzés munkahipotéziseinek tekintendők, amely a tragédiák teljes szövegét vizsgálat tárgyává teszi.)

³³ Falus Róbert: *Utószó „Sophoklés drámái”-hoz*. Magyar Helikon, Budapest 1970, 481. o.

Kimutatható, hogy az Elektra-téma világirodalmi történetében S és E feldolgozási módja a két uralkodó modell, s hogy a kettő közötti választás attól függ, „optimista” vagy „pesszimista” módon látja-e a történetet a szerző, vagy más szavakkal, azonosul-e Elektrával vagy elítéli-e. Az előbbi esetben S, az utóbbiban E lesz a modell. Természetesen a kettő kombinációi is lehetségesek. Ugyanez vonatkozik a magyar feldolgozásokra.

Nemeskürty István³⁴ részletesen összehasonlítja S és Bornemisza Elektráját. Igen pontos a cselekmény tagolódása szerinti összevetés, és csak egyetérteni lehet azzal a következtetéssel is, hogy Bornemisza feldolgozása feltétlenül több, mint fordítás: önálló mű, amely szervesen magyar kontextusba helyezi a történetet, oly módon, hogy a tragédia szereplői a XVI. század hiteles magyar figurái. Borzsák István³⁵ nem éri be a szekvencia elemzésével, hanem sorról sorra haladva hasonlítja össze az eredeti görög szophoklészi szöveget és Bornemisza szövegét. Ezt az elemzést az teszi különösen értékesé, hogy a néhány, nyelvi félreértés okozta eltérés elkülöníthetővé válik a cselekmény-, szituáció- és jellemformálást érintő számtalan módosítástól. Borzsák egyebek között pontról pontra kimutatja, milyen *hangsúly*-eltolódásokat okoznak a Bornemisza által a görög dialógusokhoz képest végrehajtott összevonások vagy bővítések. Borzsák is leszögezi, hogy a Magyar Elektra alakjai magyarországi kontextusban cselekvő magyar és keresztény figurák. Végkövetkeztetéseiben azonban élesebben fogalmaz Nemeskürthy-nél: úgy látja, hogy a Magyar Elektra tudatos, kimondottan politikailag inspirált és politikai célzatú állásfoglalás. Borzsák szerint Bornemisza számára elsősorban a törökről van szó, és arról, hogy a romlott magyar uralkodó réteg képtelen ellátni történelmi feladatát: „... egy görög tragédia parafrázisával a *magyarság mind szélesebb rétegeit* akarta megmozgatni ... habozás nélkül *Elektrában látta a pozitív példát* nemcsak a nyilvánvaló gonosztevőkkel, hanem még a jó szándékú, csak éppen határozatlan vagy passzív személyekkel, az „*e világ szerint okos*” Chrysothemisszel szemben is.”³⁶

Nemeskürty és Borzsák elemzésével a kezembem felmentve érzem magam az alól, hogy e tanulmány keretében még egyszer összehasonlítsam a két tragédia struktúráját. Azt, amit a bevezetőben a „görög témák” európai keresztény kontextusba való átkerüléséről és funkcióváltozásáról s ezen belül a *magyar* feldolgozások elsődlegesen politikai jellegéről mondtam, Bornemisza vonatkozásában a két szerző következtetései egyértelműen igazolják. Ehelyett áttérek annak a vizsgálatára, hogy Móricz Zsigmond 1929-ben hogyan „fújta le a port” a XVI. századi prédikátor művéről.³⁷

Első lépésként most is rögzítsük a szekvenciát:

³⁴ Nemeskürty István: *Bornemisza Péter, az ember és az író*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1959, 47–68. o.

³⁵ Borzsák, i. m. 15–103. o.

³⁶ Uo. 97., 98. o.

³⁷ Az alapul szolgáló kiadások: a) Tragédia magyar nyelven az Sophocles Electrájából Pesti Bornemisza Péter deák által. Sajtó alá rendezte és kiadta báró Diószeghy Erzsébet. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda. Magyar Irodalmi Ritkaságok. XXI. sz.; b) Magyar Elektra. Tragédia magyar nyelven. Sophokles után „játéknak módja szerint rendelte” Pesti Bornemisza Péter deák, 1558-ban. Mai színpadra írta: Móricz Zsigmond, 1929-ben. Móricz Zsigmond: *Színművek 1939–1933*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 1956, 3–72. o.

- I. 1. Aegistus, Parasitus diadalittasan
2. Clyt. az éppen meggyilkolt Agamemnonnt gyalázza (mint vén férjet)
3. Clyt.—Aeg.: kölcsönös üdvözlés a győzelem alkalmából
4. Parasitus rövid monológja
5. El. panasza; Chorus óvatosságra inti

II. 1. M. tájékoztatja O.-t és figyelmezteti feladatára. De O. utasítja M.-t, keltse halálhírét.

2. Cl. (a 20. évfordulón) egy álomtól ijedten áldozni küldi Chrysothemist, aki megjegyzést tesz
3. O. imája a bosszúálló Istenhez
4. Kórus, Chr., El. konfrontáció. Chr. jelzi, hogy El.-t „el akarják vinni”. El. érve: O. nincs sehol, csak ő „kiálthat”
5. Aeg. bosszankodik El. miatt
6. Chr. elmondja, Cl. álmát El.-nak, aki kéri, vesse el az áldozatot, s imádkozzék O. eljöveteleért. Chr. beleegyezik
7. Chorus monológja

III. 1. El.—Cl. konfrontáció; Cl. kesereg saját sorsán is, rettegésén

2. Mester, Chorus jelenlétében, elbeszéli O. „halálát”
3. El. félfüllel hallotta O. nevét, faggatja Chorust
4. Cl. vidáman üzen Aeg.-ért, egyben megjutalmazza a „hamvakért” induló M.-t
5. M., nem tudván kivel beszél, El.-val is közli a „halálhírt”

I. 1. Bornemisza „prológusa”

2. Mester lebeszéli a vadászatra készülő O.-t s tájékoztatja (Mester közli, már elküldte Piládest Delfibe)
3. O. (M. és Pil. jelenlétében) kiterveli a cselt (saját halálhírét)
4. O. imája a Mindenható Úrhoz

II. 1. = Born. I. 1.

2. El. a baljós álomról beszél
3. Tányérnyaló figyelmezteti El.-t az évfordulóra
4. El. elégedett monológja
5. Kl.—Ég. — elégedettség
6. Tányérnyaló sűrög, számít
7. Kórus panasza
8. Kórus, El. panasza; El. hívja O.-t
9. Kl. egy álomtól ijedten áldozni küldi Kr.-t
10. Kr. megjegyzése
11. Kórus El. állapotára figyelmezteti Kr.-t
12. Kr. említi Kl. álmát El.-nak, aki az áldozat elvetésére kéri (másra nem); Kr. rémülten elrohan
13. El., Kórus a trón mögé rejtőznek
14. Ég. meg akarja ölni El.-t; Kl. könyörög, hogy ne bent a palotában
15. El., Kórus panasza
16. Ég. Tányérnyalónak szídjá El.

III. 1. O., Pil. megérkeznek, a templomba rejtőznek

2. Kr., Ag. sírjánál, elvetvén anyja áldozatát, észreveszi a hajfűrtöt; örömmel indul értesíteni El.-t
3. O., Pil megpillantja a közelgő El.-t; visszahúzódnak a templomba
4. El. panasza; O.—Pil. újra kibújik, majd vissza, mert
5. a sírhoz jön Kl., áldozni (észrevette, hogy Kr. „otthonhagyta” az áldozatot); Kl.—El. konfrontáció
6. Kl. monológja, majd imája; O. kihúzza a kardját, de nem tudja elszánni magát; visszahúzódik

IV. 1. Ch., El. panasza

2. Chr. boldogan érkezik a hajfürt hírével; El. „felvilágosítja”, majd megkéri, mivel „bent lakik”, ölje meg Aeg.-t; Chr. nemet mond; konfrontáció
3. El. cselekvésre szánja el magát

V. 1. Chorus panasza

2. O. meghozza „O. hamvait”; El. kétségbeesik; O. ezt látva, felfedi kilétét; öröm; O. határozott készülődése az akcióra
3. M. megjelenik; készülődés folytatása
4. El. és Chorus hallgatja, amint O. (nyilván a színpalán mögött, de ez utasításként nem szerepel) megöli Cl.-t, majd megjelenik; El. ismét elbűjtatja, mert jön Aeg.
5. Aeg. megérkezik; örül O. „halálhírének”; O. felfedi magát; rövid konfrontáció; Par. segítségével levágja a zsarnokot.
6. Mester levonja a tanulságot
Epilógus: „Az játék után való hálaadás és intés”:

7. Mester elbeszéli Kl.-nak O. „halálát”
8. Tányérnyaló levelet hoz Kl.-nak Ég.-től
9. A levélben Ég. Kl. beleegyezését kéri El. megöléséhez; Kl. jóváhagyja
10. Kórus panasza
11. Kórus közli El.-val a „halálhírt”; El. kétségbeesése
12. O. fohásza mindezek után: „Örökkévaló Isten, megerősített szívedet...”

IV. 1. Kl. ünnepséget rendel O. halála örömére

2. Kl. örvendező monológja
3. Kl. jutalommal elbocsátja Mestert
4. M. rövid monológja
5. M. közvetlenül is beszámol El.-nak a halálhírről
6. Kr. érkezik a hajfürt hírével. El. „felvilágosítja”; rá szeretné beszélni Ég. megölésére; konfrontáció
7. El. kétségbeesett monológja: nem a cselekvésre, hanem a halálra készül

V. 1. El.: szomorú monológ, ima

2. Kórus bánkodik El. állapotán
3. O.-ék hozzák a „hamvakat”; El. kétségbeesett fohásza
4. O.—El.: felismerés, készülődés
5. Mester megjelenik; folytatás
6. O. be: El. és K. hallgatja Kl. halálát
7. O. kijön; nyomott hangulat
8. Ég. jön, üdvözlí O.-t
9. O. már-már levágja Ég.-t, de az hátulról leszúrja; Ég.-t Pil. öli meg
10. Pil. átveszi a hatalmat; célzás arra, hogy feleségül fogja venni El.-t
11. Mester rövid epilógusa

Közlöm kellett a két mű eredeti jelenetvezetését, mert, mint még látni fogjuk, ebben is megmutatkozik Móricz anyagkezelésének sajátossága. Bizonyos alapvető mozzanatok tisztázása végett azonban most az áttekinthetőség kedvéért a jelenet-beosztást felfüggesztve rögzíttem a két cselekmény-folyamat fő állomásait:

Bornemisza

1. Aeg. és Cl. közvetlenül a gyilkosság után diadalát ünnepli; El. panasza
2. Mester tájékoztatja O.-t és figyelmezteti feladatára; kelepce terve; ima
3. Cl. (a 20. évfordulón) egy álomtól ijedten áldozni küldi Chr.-t, aki El.-val találkozáskor „inti” azt, de akit El. rábeszél az áldozat elvetésére
4. (közbeékelve) Aeg. bosszankodik El. miatt: szeretne megszabadulni tőle
5. El.—Cl. konfrontáció
6. Mester közli O. halálhírét Cl.-val és óvatlanul El.-val is
7. Chr. a hajfürt hírével érkezik, El. „felvilágosítja”; Chr. megtagadja a részvételt a bosszúban; El. cselekvésre készen
8. Meghozzák O. „hamvait”; kétségbeesés, felismerés, készülődés
9. O. a színpalán mögött megöli Kl.-t; majd El. elbűjtatja, mert közeleg Aeg.
10. O. nyílt színen megöli Aeg.-t
11. Tanulság, epilógus

Móricz

1. Mester tájékoztatja és figyelmezteti feladatára O.-t; kelepce terve; ima
2. Ég. és Kl. a gyilkosság 20. évfordulóján diadalát ünnepli; Kórus és El. panasza
3. Kl. egy álomtól ijedten áldozni küldi Kr.-t, akit El. rábeszél az áldozat elvetésére
4. El. és Kórus a trón mögött hallgatózva értesül Ég. tervéről, hogy megöli a leányt; El., Kórus panasza; Ég. szidalmazza El.-t
5. O. és Pil. megérkezik, s Ag. sírjánál a templomba rejtőzik, többnyire láthatatlanul jelen vannak a III. fv. valamennyi jeleneténél
6. Kr. megtalálja a hajfürtöt; indul értesíteni El.-t
7. Kl., Kr.-n bosszankodva, áldozni jön; Kl.—El. konfrontáció
8. O. egyelőre pszichológiailag képtelen megölni anyját
9. Mester közli O. „halálhírét” Kl.-val
10. Ég.—Kl. megállapodása El. megölését illetően
11. El. értesül a „halálhírről”
12. O. „megerősödött szívében”
13. Kl. öröme
14. El. még inkább „meggyőződik” a halálhírről; ismert konfrontáció a hajfürt hírével érkező Kr.-szel; El. a halálra készül
15. Hozzák a „hamvakat”; kétségbeesés, felismerés, készülődés
16. O. a színpalán mögött megöli Kl.-t
17. Ég megöli O.-t; Pil. megöli Ég.-t, átveszi a hatalmat; feloldás El. számára
18. Tanulság, epilógus

A közhiedelemmel ellentétben Móricz Zsigmond nem „színpadképpé tette”³⁸ Bornemisza Elektráját, hanem azt gyökeresen új színdarabbá alakította át. Ha egy pillanatra eltekintünk attól, hogy Bornemisza Elektrájában egyszerűen *másról van szó*, mint Szophoklészénál,³⁹ egyenesen azt mondhatnánk, hogy Bornemisza műve sokkal közelebb van Szophoklészéhez, mint Móriczé Bornemisszáéhoz. Egy ilyen megjegyzés azonban természetesen csak aforizmának tekintendő; a fenti körülményt nem tehetjük zárójelbe, s világos, hogy azt, hogy Móricznál mi történik, éppen abból a hipotézisből kiindulva érthetjük meg, hogy a szöveg struktúráján a legkülönbözőbb szinteken bekövetkezett változások nem egyebek, mint a „téma” ógörög kultikus-mitikus-politikai kontextusából keresztény és magyar morális-politikai-pszichológiai kontextusba való – Bornemisza által elsődlegesen végrehajtott – áthelyezésének *újabb konzekvenciái ugyanebben a kontextusban*, csak 300 esztendővel később.

Mindenekelőtt egy közvetlenül csak technikai jellegű, következményeiben azonban messzire ható módosítást állapíthatunk meg: mint tudjuk, Bornemisza I. felvonása – az Agamemnón meggyilkolását közvetlenül követő győzelmi mámor – egyáltalán nem szerepel Szophoklészénál; talán azt mondhatnánk, Bornemisza itt Aiszkhülosz „Agamemnón-ját” sűrítette expozícióvá, feltehetőleg kettős céllal: szükségesnek vélte, hogy leendő nézőközönségét mintegy informálja az „Elektra-szituáció” előzményeiről, egyszersmind azonban arra is felhasználta ezt, hogy a bűn közvetlen bemutatásával előkészítse e közönség morális ítéletét.

Móricz nyilvánvalóan sutának tekintette kompozicionális értelemben, hogy az I. felvonás és a továbbiak között 20 esztendő teljen el (annál is inkább, minthogy Elektra már az expozícióban is serdült leány, következésképpen a tulajdonképpeni cselekmény időpontjában már hervadó asszonynak kellene lennie), minthogy viszont az uralmát élvező királyi pár ábrázolását nem akarta elhagyni, kénytelen volt kitalálni a győzelem *évfordulójának* ürügyét (támpontul használva a már Bornemiszánál meglevő utalást), amivel kétségtávol új drámai elemet vitt a szituációba, mert a bosszú éppen akkor csap le, amikor a bitorlók *ünnepre* készülnek. Ezzel azonban előképet teremtett Gyurkó és Jancsó változatához.⁴⁰

³⁸ Habár másfelől elképzelhető, hogy Móricz tudatában a felszínen csakugyan a „színpadképpé tétel” követelményei dolgoztak (a húszas évek végén vagyunk, Budapesten). Nem szeretném, ha az itt következők bármiféleképpen azt a benyomást keltenék, hogy „elmarasztalom” Móriczot: azt, amit az Elektrából csinált, egy objektíve működő színházi kultúra és egy tudásszociológiai értelemben ugyanolyan objektív ideológiai struktúra kényszerei diktálták, s kísérlete bizonyos értelemben éppen *harc* e kényszerek ellen.

³⁹ Szophoklész a „... mitikus tárgy örvén Athénna a demokrácia korában kivirágzott eszméit elevenítette meg... Bornemisza egyszerűen *nem érti* az antik mítoszt... Az eredeti darabnak így épp a lényege veszett el... A XVI. század antikvitás-képéhez az is hozzátartozik, hogy mi az, amit a kor *már* (és *még*) nem tud vagy nem akar befogadni az antikvitásból. A görög darab problematikájából Bornemisza tolla alatt XVI. századi politikai-etikai államrezon lesz, amely... a kor egészén kívül a sajátos magyar problémák egykorú megítélésének lehetőségeit is tanulságosan mutatja” (Borzák, i. m. 70–71. o., jegyzetben).

⁴⁰ Azt, hogy ez bizonyos értelemben objektíve rejlik benne a helyzet drámai szerkezetében, mutatja, hogy Sartre a *Legyek* cselekményét több mint egy évtizeddel később erre a mozzanatra *alapozza*, sőt, talán Eliot *Family reunion*-járól is elmondhatjuk ezt.

Ezen túlmenően a móríci változat legközvetlenebbül szembetűnő általános sajátossága a „dramaturgiai” szinten mutatkozik: radikálisan szakít a görög sorstragédia (Bornemiszánál véleményem szerint érintetlenül megmaradó) két alapvető dramaturgiai sajátosságával, az *ökonómiával* és az *elvontsággal*, s ehelyett következetesen érvényesíti a század eleji polgári színpad kompozíciós szabályait.

A görögöknél az ökonómia is, az elvontság is részint a tragédia kultikus-rituális eredetének, részint a mítoszok közismertségének volt köszönhető. Így az első két Elektra időben és térben is elvont. Az idő definíálatlan: a *situáció* van adva, valamint az a *tény*, hogy Oresztész már felserdült. A teret két *pólus* definiálja: Agamemnón sírja és a királyi palota. (Jellemző, hogy Euripidész demitizált változatában éppen ez a két kultikus-mitikus pólus tűnik el, s helyükbe egy konkrét helyszín, a Földműves háza lép, ahol Elektra asszonyként él.) Bornemiszánál ez az ökonómia és elvontság azért maradhat meg, mert – bár a mitikus vonatkoztatási rendszer kulturálisan eltűnt – az egész történet *merőben parabolikusan* működik. *Móricz számára azonban a „színpadképessé tétel” az elhihetővé és követhetővé tétel követelményét jelenti.*

Az ökonómia felszámolása elsősorban azt jelenti, hogy, mint a jelenetenkénti tagolásból látható, Móricz a cselekmény-folyamatnak kivétel nélkül minden olyan mozzanatát *megjeleníti*, amelyről a görög és a XVI. századi változatban is csak *értésülünk*. Ez eleve meglepően redundánssá teszi Móricz feldolgozását.

Az elvontság felszámolására is számos példát hozhatnánk; gondoljunk például arra a vissza-visszakanyarodó részletezésre, ahogyan az Elektra ellen tervezett merénylet előkészületeit ábrázolja. A legjellegzetesebb eset azonban az Elektra–Klütaimnésztra konfrontáció „létrehozása”. A görögöknél (és talán még Bornemiszánál is) a két asszony ugyanazon szituációnak a mindennapi realitás szempontjából elvont terében él: a *situáció* kapcsolja őket össze ebben a térben, tehát külön indokolás nélkül találkozhatnak bármikor. Móricz úgy érzi, ezt a találkozást meg kell „szerveznie”: oda kell „hoznia” Klütaimnésztrát Agamemnón sírjához (mert Elektra ott tartózkodik), s evégett megengedi azt a rituális abszurditást, hogy miután a királyné észrevette, hogy másik lánya „otthon-hagyta” az áldozatot, maga vállalkozik bemutatására és elmegy a sírhoz.

Ha azonban alaposabban szemügyre vesszük az ökonómia és az elvontság felszámolásának első pillantásra csak dramaturgiai jellegű mozzanatait, kiderül, hogy itt mélyebb összefüggések működnek. Gondolok arra, hogy Elektra (a Kóruossal) *kihallgatja* az ellene készülő merénylet tervét; hogy Oresztész (és Piladész a templomban rejtőzve) végig *kihallgatják* az egész III. felvonást. Eltekintve attól, hogy mindez jellegzetesen a polgári színpad hatásvadászó eljárásai közé tartozik, egy alapvető strukturális különbséggel van dolgunk. A görög művek sorstragédiák; Bornemiszái parabola: itt többé semmi sem függ emberektől vagy pillanatoktól, csupán *lebonyolódhat az, ami a situációbba „be.volt írva”*. Ez a századvégi-századeleji színpadi strukturát öröklő szerző számára elfogadhatatlan: annak, hogy a *figurák mit csinálnak, a színpadon kell eldölnie*.⁴¹ S a régi változatokhoz képest redundánssnak mutatkozó, két említett eljárás két meghatározott szinten funkcionális:

⁴¹ Ezzel kapcsolatban is lényegesnek tartom Borzsák arra vonatkozó megjegyzését, „amit a kor már (és még) nem tud vagy nem akar befogadni az antikvitásból”. Ez a „még nem” ti. Móriczra is vonatkozik annyiban, amennyiben itt még nem érvényesül az a modern dráma-koncepció, amelynek

a) a nézőközönség számára, amennyiben az Elektrát fenyegető életveszélynek ezzel a részletes és fokozatos kimunkálásával Móricz a hatásnak egy az addigi változatokban teljesen ismeretlen (és fölösleges) forrását nyitja meg: a néző számára a királyi pár elpusztítását *in concreto* indokolja ez az életveszély – más szavakkal, e mozzanat beépítéséhez arra a feltevésre volt szükség, hogy a („mai”) nézőtér számára a történet alapstruktúrája (a bosszú Agamemnónért) értelmetlen, vagy legalábbis kevés;

b) Oresztész számára, amennyiben az, hogy Oresztész csakugyan elszánja magát a tetterre, a darab folyamán dől el, miután látta anyja „álmokosságát”, Elektra „szenvadását”, a néniét közvetlenül fenyegető veszélyt stb. – világos tehát, hogy a folyó cselekménnyel és pszichológiailag „érthetővé” kellett tenni, hogy egy királyfi képessé válik anyja megölésére.⁴²

Az oresztészi tett körülményes motiválásának kényszerével függ össze egy rendkívül lényeges módosítás: míg Elektra a „halálhír” után Szophoklésznál is, Bornemisznál is tetterre szánja el magát, Móricz megfosztja ettől a vonástól.⁴³

Mindenesetre, ezen a ponton a móríci változat sajátosságainak egy másik szintjére lépünk át: egy olyan ideológiai mechanizmus működését érjük tetten, amelynek hatására érvényét veszti Móricz számára a *szophoklészi* struktúra, és működésbe lép az *euripidészi* struktúra (sajnos, nem tudhatjuk, hogy ez ilyen értelemben mennyire volt tudatos).

Rakjuk össze a következő mozzanatokat: 1. az Elektrát fenyegető életveszély; 2. Oresztész visszakozása a III. felvonásban, amikor először akarta megölni az anyját; 3. Oresztész fohásza a felvonás végén („megerősödött szívében”); 4. az Elektrára vonatkozó rendezői utasítás az V. fv. 6. jelenete végén (Kl. meghalt; El. „sápadtan, kimeredt szemmel a trónig hátrál. Csönd”); 5. az egész, rendkívül nyomott 6. jelenet. Mindezek egyértelműen bizonyítják, hogy Móricz (és az általa „bekalkulálható” közönség) számára *az anya megölése olyan szörnyűség, amely nem ábrázolható egy determináltan lebonyolódó folyamat mégoly tragikus, de szerves mozzanataként*. Klütaimnésztra halála csak Elektra fenyegető haláláért cserébe képzelhető el, de miután bekövetkezett, még így is jóvátehetetlen bűnként nehezedik a testvérpárra.

Ez a beállítás merőben idegen Szophoklészról (és Bornemiszáról): mind maga a *habozó Oresztész*, mint az anya halálának mélyen problematikus jellege Euripidészről való.

Itt következik az a feloldás, amely tökéletesen egyedülálló az Elektra-téma egész történetében (legalább annyira radikális, mint Gyurkónál az, hogy Oresztész *nem öli meg* az anyját, s emellett strukturálisan ugyanaz a szerepe): olyan ember, aki megölte az anyját, nem élhet tovább (arról nem is beszélve, hogy trónraléphessen), – tehát Aigiszthosz várat-

jegyében a figurák nem valamilyen reális (konkrét és szociális) időben és térben pszichológiailag motivált döntések szerint cselekvő emberek, hanem ismét „álláspont”, illetve „sors”-változatok és -lehetőségek.

⁴² Oresztészék templomi rejtőzködésének beépítése egyébként dramaturgiailag igen csak problematikus: miután Oresztész végighallgatta Elektra jajveszékelését, semmi értelme, hogy *előle* továbbra is rejtőzködjék; mégsem tehet mást, mert még hátra van a „hamvak” feletti kétségbeesés, majd a hajfűrtnek hívó Krüszothemisszel való második konfrontáció stb.

⁴³ Szophoklész: „Magamra hagyva kell tehát megtennem azt, / Saját kezemmel, mert végzetlen nem hagyom”; Bornemisza: „... nem szánom halálomat az én szívem atyámért. Elmegyek elibe, gondolkodom rajta, mit kell mielnem”; Móricz: „... csak halálommal járulhatok az én atyám, szívem atyám elé. Jöjjetek pribékek, messetek el”.

lanul leszúrja Oresztészt, és Püladész kezétől hal meg (aki átveszi a hatalmat). S nem véletlen, hogy ezen a ponton szintén belép az euripidészi paradigma: Elektrához intézett szavai – „téged Isten még életre rendel” – egyértelműen arra vonatkoznak, hogy feleségül veszi majd, hiszen a nézőt a darab folyamán elejtett megjegyzései már gondosan tájékoztatták arról, hogy beleszeretett barátja nénjébe.

Miért van szüksége Móricznak erre a drasztikus módosításra? Hiszen az anya megölése Aiszkülosznál és Euripidésznél sem problémátlan: Oresztész megőrül, száműzetik. Miért kell Oresztésznek meghalnia (hogy Püladész trónra léphessen)? Azért, mert a *sophoklészi „felszíni struktúra”* – a testvérpár problémátlan győzelme – az *értékes moralitás számára átvehetetlen, mégis meg kell menteni a sophoklészi „mélystruktúrát”* – a jó ügy győzelmét –: *ezt kívánja a politikai vágyalom jegyében álló közgondolkodás.*

Vagyis a móríci változat sajátosságai két tényezőre vezethetők vissza: a) úgy kellett feldolgozni egy kultikus sorstragédiából származó alapanyagot, hogy összhangba kerüljön a polgári színpad követelményeivel; b) úgy kellett érvényesíteni a politikai mondanivalót, a jó ügy megnyugtató győzelmét, hogy ne sértsen egy bizonyos moralista szemléletet; egy szabadságharc győzelmét kellett ábrázolni, de úgy, hogy az végső kicsengésében ne legyen olyan csúnya, amilyen egy szabadságharc, egy forradalom lenni szokott.

Gyurkó drámája és Jancsó filmje⁴⁴ genetikusan és ebből következőleg strukturálisan ugyanúgy párt alkot, mint Bornemisza és Móricz változata, ezért előbb szintén egymással hasonlítom őket össze (Sarkadi töredékeit külön vizsgálom).

Lássuk tehát a narratív szekvenciát:

Gyurkó

- I. 1. El.–Kr. konfrontáció (Kórus jelen van)
2. El.–Kr.–Aig. konfrontáció; célzás a másnapi Ig. Ünnepeire, s a férjhezadási tervre (a kanászhoz)
3. O. megérkezik; inf. arról, hogy Aig. kémeinek eddig tudatosan játszott a felelőtlenség szerepét
4. El.–O. kettős: tapogatózás
5. Testőrparancsnok Aig.-hoz vezeti O.-t
6. O. közli a „halálhírt” Aig.-szal; O. engedélyt kér a maradásra; az uralkodás elvei
7. Kl. is értesül a „halálhírről”
8. O. monológja a Némával; a hazugság rossz közérzete
9. El.–O. Ag. töre. Szövetség. El. azt hiszi O.-ról, hogy O. *helyett* jött

Jancsó

1. Hajnali nagytotál; vonulás, készülődés az ünnepségre
2. El. monológja a saját szerepéről; a helyzetét jelző balett; fekvő foglyok; ostorosok
3. Eg.–K. átadja a „tört” El.-nak; balett; vita a hatalomról
4. „O. halott” – rituális játék; vita az elhitetéről
5. Balett a karddal; ló; gyerekek körtánca
6. Lány-áldozás fehér fátyollal; festett testű lányok
7. „Agamemnón” palástban; törpék; mendence lányokkal
8. Körtánc; Ag. halálának elrecitálása és eljátszása; balett; ostorosok
9. El. a „tetemmel”; karddal a szürkeköpenyesek és lovak sorfalánál

⁴⁴ Az elemzés alapja: Gyurkó László: Szerelmem Elektra. Gyurkó: *Az egész élet.* Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 1970, 5–80. o.; Jancsó Miklós *Szerelmem Elektra* c. filmjének (1974) általam készített szekvencia-vázlata.

10. El. beleszeretett az inkognitóban maradt O.-be; Monológ
- II. 11. El.: monológ; hála O.-nek, hogy meghalt, és mást küldött, akit férfiként szerethet
12. O. monológja a Némával: szerelmes a nénjébe, akit szintén nem ismert fel
13. Az ünnep. Kl. zárószónoklata; célzás El.-ra, aki még „nem szólt”
14. Aig.—Kl.; a király fél El. hallgatásától
15. Aig. elrendeli a nyíltan beszélő El. férjhezadását a kanászhoz; O. felfedi kilétét; az őrség nem engedelmeskedik Aig.-nak
16. O. elmagyarázza Aig.-nak: nem bosszút áll, hanem a zsarnokságot dönti meg; vita a hatalomról; leszúrja Aig.-t
17. El. táncol; O. a vértől megrendülten
18. Kr.: „legjobb, ha befogom a szám”; „a kezemen nincs vér”
19. El.—O.: konfrontáció a férjét sirató Kl.-val; Kl. védekezése: a szerelem; El. követeli O.-tól, ölje meg; az csak elkergeti
20. El. követeli „minden bűnös megbüntetését”, vagy hogy hagyják ott a várost; O. (a törvényre hivatkozva) megtagadja tőle szerelmét; El. újra követeli az általános bosszút; O. hatalmát vonja kétségbe; O. leszúrja
10. Kékingesek tánca. El. fátyol-baldachin alatt. Ráborítják a fátylat
11. A király és környezete; páva, galambok, kutya
12. A „felsorakozott nép”; kihirdetik az „Igazság ünnepét”
13. Az ünnep; hűségnyilatkozatok
14. Törpe; lovak; fátyol-baldachin alatt El.; fehéringes lányok
15. El.-t hozzáadják a Törpéhez, akitől virágot kap; a király; ostorosok
16. Fekete bivalyok; megérkezik O. és kísérete; „Háttal a falnak . . .”
17. O; motozás; O.—Eg.—Kórus
18. O. „halálhíre”; a király örömtánca
19. El. egyedül, majd O.; lovasok; El. leszúrja O.-t
20. El.-t „letartóztatják”; ítélethozatalra kísérik
21. Ítélethirdetés az építmény felső szintjéről
22. O. holttestét hozzák; lovasok
23. El.-nak kegyelmet ígérnek, ha „megszólal” a király mellett
24. El. megindul a sorok között és beszél; mindenki rémülten fogja be a fülét
25. Eg. szónokol El.-ről, a rendről és a büntetésről; ostorosok kergetik ideoda a tömeget
26. O. feltámadt; összeölelkeznek El.-val
27. Eg. tovább szónokol; ostorosok
28. O. és El. Eg.-t hívják; Eg. az épület folyosóin; lányok fáklyával
23. O. égő törrel; ölelkeznek El.-val; hálót dobznak Eg.-ra; O. tört szúr elé a földre
24. A nép felegyenesedik; felszabadult tánc El. és Q. körül; El. mosolyog
25. Hajnal; lovasok; kunhalom; fehér hajszalagosok hatalomátvétele
26. El. őrzi Eg.-t és embereit; balett
27. Eg. a gömbön; balett; O. készülődik
28. Kórus kivégzése; véres kéz

29. Eg. a gömbön; tánc; „Halál a zsarnokra! ”. O.–Eg.; balett; menekülési kísérlet; O. pisztollyal agyonlővi Eg.-t
30. El.–O.; Allegro barbaro; vérfoltos hullatömeg; fehéringesek
31. O.–El. dialógus; agyonlővik egymást; holtan a szalmán; fátyol
32. O. és El. él; ballagnak; motorzaj
33. Piros helikopter; bombák, rakéták robbannak; O.–El. beszáll
34. Helikopter az üres térben; El. monológja a forradalomról
35. Fehér lovasok, röpcédulák; a helikopter leszáll; kigyózó kóló: „Felszállott a páva . . .”

Gyurkó változatának

szophoklészi elemei:

a konfliktus hangsúlyozott erkölcsi-politikai jellege;
Kr. szereplése;
O. kész tervvel érkezik, és halálhírével vezeti félre az udvart;
az álhír El.-t is félrevezeti;

euripidészi elemei:

Terv El.-nak alacsonyrendűhöz való férjhezadására;
Aig. és Kl. ügyének éles kettéválasztása abban az értelemben, hogy O. számára csak az előbbi a fontos: Kl.-t csak El. akarja megöletni;

önálló elemei:

a Kl.-való konfrontáció a győzelem után zajlik le;
az „Igazság ünnepe” mint olyan kontextus, amely az aigiszthoszi hatalom *jellege*nek ábrázolására, egyben a robbanás kiprovokálására szolgál;
a felismerés előtt születő kölcsönös szerelem O. és El. között, amely újfajta konfliktus forrásává válik azáltal, hogy El. az incesztuozítás *tudatában is* kitart mellette;

O. nem öli meg Kl.-t;
a győzelem pillanatának újfajta értelmezése, amennyiben:

- a) Kr., aki a nyitójelenetben még a hagyományos szophoklészi meghunyászkodást képviseli – a „machtbeschützte Innerlichkeit” modern alakjában –, *ítélőbíróként* lép fel „véres kezű” testvéreivel szemben;
- b) a zárójelenet nem egyszerűen az *aktus* lezárása (akármilyen előjellel), hanem az új állapot *értelmezése* O. és El. által;

- c) ezen a szinten új konfliktus keletkezik, amennyiben El. folytatni akarja a bosszút („minden kollaboráns” ellen), O. viszont *kormányozni* akar;
- d) a két konfliktus (a „testvérszerelem” és a politikum) együttesen kényszeríti O.-t, hogy megölje nénjét.

Jancsó változatának

- szophoklészi elemei:* a konfliktus hangsúlyozott erkölcsi-politikai jellege;
Kr. szereplése;
O. kész tervvel érkezik, és halálhírével vezeti félre az udvart;
az álhr El.-t is félrevezeti;
- euripidészi elemei:* El.-nak alacsonyabbrendűhöz (fizikailag: törpéhez) való férjhezadása;
Aig. és Kl. ügyének „szétválasztása” odáig menően, hogy Kl. kiiktatódik a történetből;
- Gyurkótól átvett elemei:* „az igazság ünnepe”;
az Aig. megölése utáni állapot problémájának önállósodása;
- új elemei:* El. hagyományos (O. érkezése előtti) szereplésének rituálisan kodifikált („engedélyezett”, „beépített”) jellege;
Agamemnón halálának beépítése, de szintén kodifikált rítus alakjában, a rendszer által pozitív előjellel átfogalmazva;
O. „halálhírének” (még a „valódi” „álhr” érkezése előtt) ugyan-csak rituális kodifikációja;
El. leszúrja a rossz hír hozójának vélt O.-t;
El. rituális halálra ítéltése;
El. szakadatlan, szintén intézményesített konfrontáltatása az el-némított és süketségben tartott közvéleménnyel;
a fordulatnak tényleges katonai erővel való hatalomátvételnélként történő ábrázolása;
Aig. megölésének és a hatalomátvételnél a közvetlen, elsődleges valóság szinten kudarcként, vérfürdőként, folytathatatlan állapotként való ábrázolása: O. és El. kölcsönösen lelövi egymást;
a halálos zsákcuccnak egy chaliasztikus, meseszerű jövőbe helyezett feloldása.^{4 5}

Amint látjuk, sem a Gyurkó-darab, sem a Jancsó-film pusztán strukturális értelmezéséhez sem elegendő már a klasszikus előképekkel való összevetés. Az azonosítható specifikusan szophoklészi vagy euripidészi elemek száma eleve gyér, és nem is adják ki a

^{4 5}A film konkrét világa, ez az elvont prehellén vagy korai ótestamentumi arculatú pásztorkirályság és a helikopter metaforikusan pontosan úgy viszonylik egymáshoz, mint valamely adott társadalmi-történeti valóság és annak csak a képzeletben lehetséges, meseszerű transzcenzusa. (Ez a feloldási mód a „Még kér a nép”-re is emlékeztet.)

két változat tulajdonképpen sajátzerűségét. Annyi mindenesetre világos, hogy mindkettő a szophoklészi modellt követi annyiban, amennyiben jó ügy áll szemben rossz üggyel (ezt a funkciót elsősorban a bosszú tudatos szándékával és a kész tervvel érkező O. hordozza). Az euripidészi modell elemeinek szerepe már nem ilyen egyértelmű.

A problémák elsősorban Kl. figurája körül csomósodnak, s e tekintetben voltaképpen csak Gyurkó tárgyalandó: a királyné alakjának a filmből való eltűnése külön részprobléma.

Mint láttuk, Euripidésznél Kl. halálának problematikussá válásában két összefüggés-sor, két szint metszi egymást: részint magának az egész mítosz amoralitásának, iszonyatos jellegének demonstrálására szolgál, azt *tanúsítja* – akár tudatos volt ez Euripidésznél, akár nem: ismerjük az ateizmusával kapcsolatos arisztophanészi hagyományt –, hogy a mitológia félévszázad leforgása alatt elvesztette azt a szerepét, hogy a morális orientáció koordináta-rendszere legyen; részint, csak a narratív struktúrában betöltött funkcióját nézve, odanat, hogy különváljék a férfi és a női szférában zajló konfliktus, és a férfi szféra a tulajdonképpen politikum kizárólagos hordozójává váljék (ami ismét csak az athéni viszonyoknak és a róluk való reflexiónak az alapos átstrukturálódására enged következtetni).

Mármost kétségtelen, hogy Gyurkó „megtorpanása” a Kl.-probléma előtt, az, hogy kíméletesen megóvja O.-t az anyagyilkosságtól mutatis mutandis szintén betölt egy ezzel analóg kettős funkciót. Gyurkó viszonya az üggyhöz „euripidészi” annyiban, amennyiben az anya megölése ugyanúgy nélkülözi minden kultikus-mitikusan szükségszerű, reflexiót nem igénylő jellegét; csak míg Euripidész nem engedhette meg magának azt a szabadságot, hogy ezt a mozzanatot egyszerűen elhagyja – és egyáltalán, azért írta meg a tragédiát, hogy ezt a mozzanatot a maga póré iszonyatában mutathassa fel –, addig Gyurkó számára a mitikus történet előírásai természetesen nem léteznek. E részben tehát a Kl.-problémához való viszony „euripidészi”, – mindemellett maga az eljárás „szophoklészi” modell megmentésére, ti. arra szolgál, hogy O. keze tiszta maradjon: anyjának gyilkosa nem lehet – nem maradhat – szabadsághős, a darab által ígért józan új rezsim letéteményese.

De jelen van a másik szint is ebben a mozzanatban: minthogy a női konfliktusnak a férfi konfliktusról való leválasztása már Euripidésznél a görög nemzeti társadalomból kifelé mutató hatalmi struktúra készülődését jelzi a történelem méhében, világos, hogy az euripidészi megoldásnak ez a vonatkozása kiválóan használható minden olyan kései feldolgozás számára, amely politikai konfliktus keretében használja a történetet. Ez nem változtat azon a tényen, hogy maga az ilyen alapstruktúra – jó ügy kontra rossz ügy, szabadságharc zsarnokok ellen stb. – elsődlegesen Szophoklészra támaszkodik, s az euripidészi modell elemeinek megjelenése minden esetben a konfliktusnak *valamilyen* problematikussá válását jelzi, – csupán azt jelenti, hogy ebben a modellben is van egy olyan mozzanat (a férfi/nő dichotómia mögött), amely – *feltéve, hogy kívül vagyunk a görög kontextuson* – beépíthetővé válik a szophoklészi modellbe.

Ilyenformán Gyurkó számára Euripidész *határozza el* a „Kl.-ügyet”. A továbbiakban Gyurkó és Jancsó specifikus megoldásait kell elemezni.

E tekintetben a két mű közös három tengelye:

- a) az „igazság ünnepe” mint szituáció;
- b) El. és O. újfajta viszonya;
- c) a győzelem utáni állapot újfajta elemzése.

Ugyanakkor azonban mindhárom tekintetben különböznek:

a) az ünnepnek Gyurkónál elsődlegesen dramaturgiai szerepe van, amennyiben elsősorban arra szolgál, hogy kiélezze Elektra helyzetét (nagyjából úgy, mint Sartre-nál), másodsor, hogy lehetővé tegye O. számára, hogy az őrség jelenlétében felfedje kiletét és végül megölje Aig.-t;

Jancsónál kibontakozik az ünnepnek az a (bizonyos mértékig már Gyurkónál is meglevő) funkciója, hogy alkalmat adjon az aigiszthoszi *univerzum* ábrázolására és elemzésére: egy film nem lehet elvont, nem épülhet „jelzett” szituációkra: a világoknak bizonyos extenzív konkrétsággal láthatóvá kell válniuk; de ennek következtében a film tulajdonképpen már nem arról szól, hogyan dől meg Aig. uralma, hanem arról, hogy *milyen uralmat dönt* meg a testvérpár;

b₁) O. és El. viszonyát illetően az első probléma a „Kl.-ügy”: láttuk, hogy Gyurkót O. politikai funkciója hogyan kényszeríti Kl. halálának kiiktatására, amivel tudomásom szerint egyedül áll az Elektra-feldolgozások között; az ügy Gyurkónál egyúttal az El.–O. viszony konfliktusossá válásának elsődleges kiváltó mozzanata, amennyiben El. kívánja anyja halálát (a formális helyzet szempontjából ez tipikusan euripidészi motívum); a filmben azáltal, hogy itt bizonyos, a Gyurkó-darabban rejlő lehetőségek kibontakozása révén az aigiszthoszi *uralmi struktúra* és annak megdöntési lehetősége kerül a középpontba, tehát nem egy *családi struktúra* hordoz többé (akár mitikus, akár politikai) konfliktust, *Kl. alakja egyszerűen fölöslegessé vált*, mégpedig ezen túlmenően a másodlagos szinten is: a filmből a hagyományos El.–O. divergencia is eltűnt, amelynek kiprovokálásához lehetne szükség Kl. figurájára;

b₂) Gyurkónál igen erős hangsúlyt kap a testvérszerelem – tudomásom szerint szintén egyedülálló – motívuma, s itt ismét nem esztétikai értékítéletként, hanem szigorúan a formális elemzés keretei között maradván szeretném leszögezni, hogy ez a XVII. századi dramaturgiai hagyományból vett quidproquo, eljárással beépített mozzanat dramaturgiailag redundáns, mert 1. sem szituáció-teremtő, sem jellemábrázoló funkciója nincs a felismerés *előtt*, csak azt a redundáns izgalmat kelti, hogy „mi lesz, ha felismerik egymást”, vagy még inkább, ha nem; 2. a felismerés *után* értelmetlenül viszolyogtató elemet visz Elektra jellemébe az, hogy kitart a szerelem mellett, aminek szerintem kizárólag az a funkciója, hogy pszichológiailag (a néző számára) jobban előkészítse El. halálát;

Jancsónál ez a motívum szöges ellentétébe fordul: a felismerés előtt, s amikor El. elhiszi, hogy O. meghalt, a leány leszúrja öccsét, vagyis, Jancsóra jellemző módon, semmiféle személyes attitűd nem támad benne a még fel nem ismert O. iránt: aktusát kizárólag a helyzet struktúrája idézi elő; a felismert O. iránt viszont a hagyományos Elektrák vonzalmát érzi; ennyiben Jancsó visszakanyarodik a hagyományhoz, csak gyilkossággá fokozza az álhír miatti kétségbeesést, hogy az El. feletti ítélkezés adhasson alkalmat az uralmi rendszer újabb (utolsó) megnyilatkozására.

A két testvér viszonyának további paradigmatisms különbségei már a harmadik problémakörön belül helyezkednek el:

c₁) Gyurkónál magát Aig. megölését is problematikussá teszi Kr.reagálása testvérei hatalomátvételére: ellentmondásba kerülve önmagával (Aig. véres uralmát adott-ságként tudomásul vette mint megdönthetetlen) finnyásan ítéli el testvéreit, amiért „öltek”, de mindez csak részben működik egy „kibic” világnézet lelepleződéseként: egyúttal a tragikum árnyéka vetül bármilyen mégoly tiszta ügyre, amelynek erőszakkal kell beszennyeznie magát (ez jogosult modernizálási módja lehetne az egész problémának, ha nem válnék logikailag inkonzisztenssé abban a pillanatban, amikor a hatalom-problematikának egy merőben más dimenziójában kirobban az El.–O. konfliktus; így ugyanis ez is redundáns és, mint látni fogjuk, *nem működik*); Jancsónál ugyanez a motívum Kr. alakja nélkül jelenik meg: Aig. holtan rogy össze a pisztolylövéstől, – a kamera jobbra fordul, és véres hullatömeget látunk a mezőn, amelyen az El-hoz visszatérő O. hatalmas ugrásokkal gázol át (s itt az inkonzisztencia sem lép fel, hanem éppenséggel ez a kép alapozza meg logikai értelemben, hogy El. és O. meghaljon, majd feltámadjon és elszálljon a chiliasztikus helikopteren);

c₂) Gyurkónál a győzelem utáni perspektívát azonnal megkérdőjelezi a már tárgyalt szerelmi motívum; ez Jancsónál ismeretlen;

c₃) Gyurkónál politikai konfliktus robban ki El. és O. között, amennyiben El. a forradalmi „elvhűséget” és „zordonságot”, vagyis, Gyurkó értelmezésében, az általános bosszút képviseli (logikailag ez sem konzisztens, mert a „forradalmi zordonság” nem implikálja az „egyetemes felelősségrevonás politikáját”: ennek az implikációnak a posztulálása arra jó, hogy a nyilvánvalóan elítélendő bosszúszomj árnyékot vessen a „zordonságra” és így annál tisztább fényben tűnjön fel O., a másik pólus), – O. pedig a nem kevésbé „elvhű”, de „humánus” „reálpolitikát”, más szavakkal, Gyurkó megoldása a forradalmi erőszak segítségével megszerzett hatalomnak a megfontolt realizmus vágányára állításához mint reális követelményhez és távlatához konkludál, s ennyiben koncepciója tulajdonképpen egy napipolitikai látószög etikai-filozófiai hiposztázálása;

Jancsónál a kirobbantott forradalmi erőszak révén létrejött állapotot El. és O. egyszerre ismeri fel befejezettnek és tarthatatlannak, ezért kivégzik önmagukat, hogy önmaguknak mint a tarthatatlan állapotot definiáló princípiumnak a tagadása révén lehetővé váljék, hogy egy másik, nem létező, de eljövendőként elképzelhető állapotról *beszélni* lehessen (lásd El. hosszú monológját a lebegő helikopter képe alatt), vagyis Jancsónál a kivívott állapotot csak tagadva lehet vállalni, de úgy, hogy bár a tagadás evilági, a tagadása mindig imaginárius: az adott állapot a maga tarthatatlanságában csak úgy *lehet*, ha hordozói a chiliasztikus mítosz dimenziójába vetítik bele, ami tényleges létükben *nincs meg*, – s ennyiben Jancsó koncepciója bármilyen napipolitikai látószög etikai-filozófiai felszámolása.

Talán nem kell különösebben bizonygatni, hogy anélkül, hogy bármilyen szövegen kívüli mozzanatot bevontunk volna a vizsgálatba, sőt, anélkül, hogy egy pillanatra is elhagytuk volna a *történekek szekvenciájának* síkját, radikálisan másfajta „Elektra-struktúrák” rajzolódtak ki előttünk nemcsak a görög előképekhez, de akár a XVII–XVIII., akár a XX. századi egyéb változatokhoz viszonyítva is. Mielőtt összefoglalnám az utóbbi elemzést, megvizsgálandó, hogyan viszonylik ez a két Elektra a Bornemiszáéhoz és a Móriczééhoz.

Itt a szekvencia részletei már nem annyira fontosak; amit részletesebben kell megvizsgálni, az az eddigiekből kirajzolódó értelmezési módja részint magának az Elektra-szituációnak, részint magának a történet funkciójának.

Bornemisza esetében láttuk, hogy a szophoklészi modell – a jó ügy képviselőinek harca a gonosz hatalom ellen – *strukturális* módosítás nélkül (ám természetesen nem *szöveg*-módosítás nélkül – ezt a vonatkozást itt figyelmen kívül hagytam) alkalmasnak mutatkozik egy XVI. századi politikai program megfogalmazására, egy politikai akarat metaforikus megjelenítésére. Az ártalmas erőket el kell pusztítani, ez az egyetlen kiút, – Bornemiszának e tekintetben semmiféle kételye, skrupulusa nincs.

Móricz rendkívüli jelentőségű módosítást hajt végre, megoldása ugyanis *skrupulózus*. A XX. század természetesen számos „skrupulózus” Elektra-feldolgozást termelt (Hofmann-stahl, Hauptmann, O'Neill, Giraudoux), csak hogy ezek *nem politikai*, hanem vagy pszichológiai, vagy általános etikai-filozófiai megközelítések, s az illető szerzők kezében az Elektra-téma pontosan arra szolgál, hogy (ilyen vagy olyan) emberi *iszonyat* demonstrálására használják.

Móricz Elektrája azonban struktúráját és közleményét tekintve politikai-morális jellegű, a jó ügy és a zsarnokság harcáról szól. Abban viszont, hogy az anyagyilkos Oresztész nem lehet méltó a hatalomra (sőt, tulajdonképpen már arra sem, hogy ő ölje meg Aigiszthoszt!), világosan fogalmazódik meg az a probléma, hogy mindennemű politikai harc inherensen tragikus, mert a jó ügy képviselőinek is be kell véreznüik a kezüket, s ezzel ügyük maga válik fatális szükségszerűséggel problematikusává.

A baj azonban ott van Móricz megoldásában, hogy nem egyszerűen erről van szó. Ennek a tragikumnak a vállalása ugyanis lehetséges, gondolatilag is, morálisan is, a politikai cselekvés gyakorlatában is: ezt tette eddig Európa történetében minden következetes forradalmi mozgalom. S ennek a fajta tudatnak megvoltak a hagyományai a magyar baloldali gondolkodásban is. Gondoljunk a fiatal Lukácsra, aki így ír az első világháború forradalommal terhes vége felé: „Semmiféle etikának nem lehet feladata az, hogy recepteket találjon ki a korrekt cselekvések számára, és hogy *elsimítsa vagy letagadja* az emberi sors leküzdhetetlen, tragikus konfliktusait... vannak helyzetek – tragikus helyzetek –, amelyekben *lehetetlen úgy cselekedni, hogy bűnt ne kövessünk el...*” Majd idézi Ropsin századeleji orosz terroristát: „gyilkolni nem szabad... de elkerülhetetlenül szükséges”.⁴⁶

Az ellenforradalmi rendszer következményeképpen ez a tradíció a magyar értelmiségi gondolkodásban megszakadt. Nem élt tovább; tíz esztendővel a Kommün bukása után a kiútról való gondolkodásnak egyszerűen nem állt módjában hozzá kapcsolódnia.

S világos, hogy amikor Móricz szemében Oresztész – Klütaimnésztra meggyilkolása által – alkalmatlanná válik arra, hogy a kiút reprezentánsává váljék, nem tesz egyebet, mint *elsimít, letagad egy tragikus konfliktust*: azzal, hogy elkülöníti az anyját meggyilkoló Oresztésznek és a jövőt megszemélyesítő Püladésznek a személyét, a születési feltételeitől elválasztható, „bűntetlen”, „tisztá kezű” politikai hatalom szelíd moralista vágyálmát fejezi ki. *Ezzel megszületik a sajátos magyar Elektra-koncepció, amely politikai jellegű ugyan („optimista”, „szophoklészi”), mégis „skrupulózus”.*

⁴⁶ Lukács György: Taktika és etika. Lukács: *Utam Marxhoz*. Válogatott filozófiai tanulmányok. I. Magvető Könyvkiadó, Budapest 1971, 196., 197. o.

Világos továbbá, hogy Gyurkó Elektrája nem egyéb, mint ennek a móríci megoldásnak a paradigmája. Mórícz Oresztésze megölte anyját, emiatt nem foglalhatja el a győztes szabadság trónját, Elektra pedig, akinek szerepe megszűnt, visszaváltozik normális asszonnyá (akárcsak Euripidészénél). Gyurkó Oresztésze *nem* öli meg anyját, *hogy* elfoglalhassa a győztes szabadság trónját, viszont kénytelen *megölni* Elektrát, aki *nem hajlandó* feladni szerepét (mert nem ért egyet az Oresztész képviselte „normális renddel”). S itt ne tévesszen meg senkit az, hogy Elektra halála „tragikus esemény”: Oresztész azért öli meg, hogy a szituáció innen maradjon a tragikumon; *a tragikumot öli meg*.

Fehér Ferenc írja „a tragikum szentimentális-liberális elsikkasztásának” problémáját fejtegetve: „A magyar irodalom . . . jól ismeri ezt a problémát. Ha összehasonlítjuk Ady világháborús lírájának izzó tragikumát a babitsi *Húsvét előtt* híres motívumával: „Ki a bűnös, ne kérdjük – Ütessünk virágot”, láthatjuk, hogy a modern művészetben újra meg újra, más és más minőségi fokon, visszatérnek bizonyos régi ellentétek.”⁴⁷

Itt tehát akár Mórícz, akár Gyurkó megoldásának pillanatnyi kontextusa mögött egy attól független, mélyebb kényszernek kell működnie a magyar értelmiség gondolkodásában, amely arra készíti, hogy a „*Wegsprechen*” segítségével lépjen túl azon, amin nem lehet túllépni.

Jancsónál némileg más a helyzet. Ő ugyanis felismerte, hogy itt a „*Wegsprechen*” mechanizmusa működik, s filmjének tanúsága szerint tulajdonképpen azt a kérdést tette fel magának, hogy *mi az, ami* elsikkasztja a tragikumot és szentimentális moralizmussal cseréli fel. A választ egy bizonyos *szituációban* véli megtalálni. Ezért válik a film nagyrészt ennek a szituációnak az ábrázolásává.

Ez a szituáció az aigiszthoszi uralom valamennyi régebbi megjelenési módjától abban különbözik, hogy a gyilkosok (bár itt is szoronganak), *államrezon* rangjára emelték gyilkosságukat: a) tettüket azzal indokolják, hogy Agamemnón „gyenge kezű uralkodó volt” stb.: a stabilitáshoz tökéletesen és racionálisan működő elnyomó rendszerre van szükség; b) tömegméretekben ritualizálják magát az elnyomás állapotát; c) ritualizálják, pozitívként építik be uralmuk rendszerébe a saját bűnüket, sőt *magát Elektra magatartását is*. Lehetetlen nem gondolni Marcuse szavaira: „. . . a hazugságokat általánosan elfogadja a köz- és magánvélemény, s nem tűnnek többé szörnyűségesnek. E nyelv mindent előzőlő jellege és hatékonysága arról tanúskodik, hogy a társadalom úrrá lett belső ellentmondásain; ezek megújulnak anélkül, hogy széttöbbszörölnék a társadalmi rendszert. S éppen a nyílt és kiáltó ellentmondás változott át a discours formájává és reklám-jelszóvá. A reduktív szintaxis kiengeszteli az ellenfeleket, s egyetlen szilárd és családi struktúrában fogja őket össze.”⁴⁸

Ha azt mondjuk, hogy Jancsó filmjében a nép passzív, semmi köze ahhoz, ami történik, ez önmagában nem jelent semmit, hiszen így van mindegyik változatban. A különbség az, hogy azokban a nép *nem* szerepel, Jancsónál viszont *igen*. Jancsónál Aigiszthosz uralma nem egyszerűen uralmon léte, hanem a nép feletti uralkodás széles pannója, s az, hogy a nép *ebben* az ábrázolási struktúrában passzív, már merőben más jelent. A film egy olyan tarthatatlan *társadalmi* állapotot ábrázol, amelyen *belül* nincs

⁴⁷ Fehér Ferenc: A tragikum elsikkasztása. *Valóság* 1964/8, 37., o.

⁴⁸ Herbert Marcuse: *L'Homme unidimensionnel*. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée. Mitrunit, Párizs 1968, 124. o.

semmiféle transzcenzusra képes erő, s amelyet ezért csak egy kívülről érkező hérosz forgathat fel, – ha ugyan felforgatás ez, hiszen a végeredmény kudarca: vérfürdő, zsácutca és páros öngyilkosság. De *akkor* Jancsó számára sem marad más hátra, mint a – másfajta – „*Wegsprechen*”: a *tulajdonképpen* forradalom mint utópia.

S ennyiben Jancsó megoldása is csak a már elemzett konstrukció paradigmája:

Móricz és Gyurkó szeretne elképzelni egy büntelen Oresztészt a valóságban, s ezért elsikkasztja azt, ami ezt kizárja;

Jancsó tudja, hogy nem lehet elképzelni büntelen Oresztészt a valóságban, s ezért át-
emeli a nem-valóságba.

A jancsóí paradigma annyiban bonyolultabb, amennyiben – az előzmények ábrázolá-
sával – magának a problémának a társadalmi meghatározottságára utal, de végső tartalma
ugyanaz: Oresztész büntelenné hiposztázalendő. (Ebből a szempontból a *Szerelmem
Elektra* visszalépés a *Fényes szelek*-hez képest, de ez már más lapra tartozik.)

*

Úgy vélem, az elemzések révén sikerült igazolni a következőket:

1. az Elektra-témához való rendszeres (a magyar irodalomban is gyakori) „visszatérés”
alapfeltétele a történetnek az eredeti görög – kultikus-mitikus – kontextustól elszakított
kezelési módja, tehát a történet eredeti funkcióinak megszűnése;

2. a történet e funkcióvesztés következtében olyan „formális modellé” változik,
amely tetszőleges jelentéseket vehet fel;

3. a megvizsgált magyar feldolgozások a történetet – egy jó és rossz ügy elvont harca
alakjában – társadalmi-politikai konfliktus ábrázolására használják fel;

4. e konfliktus végső feloldása mindig pozitív;

5. a legfontosabb tényező, amely – az ilyen pozitív feloldás biztosítása végett – a XX.
századi mindenkori konkrét feldolgozási változatokat meghatározza, a magyar közgondol-
kodás, politikai mentalitás bizonyos vonulatainak ama sajátossága, hogy csak a „tisztá”
jó és rossz moralista koordinátaiban tudnak mozogni, hogy nem áll módjukban végig-
gondolni és tudomásul venni valamely „jó ügy” tragikus belső ellentmondásosságát,
alárendelni a morális kritériumokat a történeti cselekvés alapvetőbb, mélyebb kri-
tériumainak;

6. ez azonban – éppen az Elektra-feldolgozások struktúrájának bizonyossága szerint –
nem „morál” és „politikum” nyílt, alternatív szembeállításának alakját ölti, hanem annak
a látszatnak a megteremtése irányában hat, *mintha* a kettő összeegyeztethető volna,
mintha a „politikai jó ügy” természeténél fogva morális (nem etikus!) volna, azaz
moralista kritériumoknak alárendelhető; ez szüli – már a narráció szintjén – az olyan
megoldásokat, amelyek értelmében az Elektra-situáció negatív (amorális) vonatkozásai
elválaszthatónak látszanak pozitív (morális) elemeitől;

7. minthogy ugyanennek a vonulatnak a mindennapi gondolkodás szintjén működő
vulgáris változata a közismert klisék alakjában egyszerűen *szembeállítja* a morált és a
politikumot, ezek az esztétikai megoldások azzal, hogy morálissá bűvészkedik a politiku-

mot, látszólag túlemelik önmagán ezt a mindennapi gondolkodást, s nagyrészt valószínűleg ennek köszönhető pozitív fogadtatásuk.⁴⁹

Befejezésül, mennyiben sikerült feltárni azt, amit a „módosulási folyamat logikájának” neveztem, azaz mennyiben tisztázódott az a kérdés, hogy hogyan viszonylik egymáshoz (tisztán formális szempontból) egyazon „történet” változó kontextusokban való *felhasználása és strukturális invarianciája*?

Ismétlem: a kérdés itt *csak* formálisan tehető fel. Valamennyi Elektra-feldolgozást, sőt, valamennyi görög tragédia összes későbbi feldolgozásait meg kell vizsgálni annak a tisztázásához, hogy ezeknek a „szituációs előképeknek” a továbbélését *tartalmi* értelemben mi teszi lehetővé (hogy tehát pl. már a mitikus-kultikus hatalmi struktúra is előképe, a maga összes konfliktusaival a hatalom későbbi, újkori problémájának, talán azért, mert maga a műkénei katonai feudalizmus is előképe bizonyos tekintetben a kései európai feudalizmusnak stb.). Ebbe a problémába belebocsátkozni enyhén szólva kalandos lenne, már csak azért is, mert a szövegelemzéseket feltétlenül össze kellene kapcsolni társadalomelemzéssel is.

Az, ami egy történetben strukturálisan invariáns, látszólag üres keret, amelyet a mindenkori feldolgozás a saját intenciói szerint tölt ki. Ebben az esetben a „módosítás logikája” pusztán azt jelentené, hogy a mindig azonos formai sémában változó jellemű és akaratú és változó beszédű figurák hajtják végre ugyanazokat a cselekedeteket. Ennek a szemléletnek a talaján látszólag még azt a leigadhatatlan tényt is tudomásul lehet venni, hogy maguk a szituáció-szerkezetek is változnak: a különböző változatokban enyhén szólva nem pontosan ugyanaz *történik*. S ekkor ez a szemlélet („legfeljebb”) egy kvantitatív problémával kerül szembe: valahányszor radikálisabb módosítással találkozunk, mindig egy kicsit hátrább kénytelen tolni az „invariancia-küszöböt”, hogy végül csak az „alapszituáció” maradjon: egy leány, akinek anyja megölte az apját, bosszuló öccsét várja.

Csak hogy ez a „megoldás” az önkénynek szolgáltatja ki a problémát. Ha az Elektra-feldolgozások „történetének” ennyi a tanulsága, hogy adva van a fenti „váz”, mint számos – összeegyeztethetetlen szempontokból radikálisan különböző – változat „szituáciomagva”, *ebben az esetben nyilvánvaló, hogy nem érhető tetten semmiféle olyan strukturális logika, amelynek működése feltételezhető volna magának az alapsémának az invarianciáiban* és megszabná a maga részéről a változatok keletkezését. Vagyis kiderülne, hogy a feldolgozások varianciája nem intelligibilis.

Véleményem szerint azonban éppen a fenti elemzések bizonyítják ennek az intelligibilitásnak a létezését. Mind a görög tragédiák, mind a magyar változatok összehasonlítása azt mutatja, hogy a módosítások sohasem korlátlanok, hanem rögzíthető kényszereknek engedelmesskednek.

⁴⁹ Ezzel kapcsolatban rendkívül fontosnak tartom azt a saját befogadás-vizsgálataimban több, egymástól független kontextusban rendszeresen megállapított tényt, hogy hazánkban az esztétikai alkotások értelmezése elsődlegesen moralista és nem analitikus; hogy élesen elhatárolhatók azok a csoportok, amelyek érzékenyek a tragikumra, s ezzel szemben igen jelentős a szentimentális érzékenység; hogy feltűnően gyakori a befogadónál az a tendencia, hogy a narráció elemi összefüggéseinek értelmezésében elhesseggessék, elfojtsák, figyelmen kívül hagyják, átgyúriák vagy a mű hibájául róják fel a rosszat, a kellemetlent, az ellentmondásosat, a fenyegetőt stb. Lásd idevágó közleményeimet a Népművelési Intézet és a Népművelési Propaganda Iroda kiadványaiban.

Így ha Elektra aktív szerephez jut a bosszú szándékolásában és/vagy végrehajtásában, akkor vagy szükségessé válik egy másik lehetséges magatartásforma megjelenítése (Krüszothemis), hogy motiváltabb legyen magának Elektrának az álláspontja, vagy Elektra problematikusává válik. (Ha Krüszothemis is létezik, és Elektra is problematikus, megkapjuk a magyar változatok ambivalenciáját.)

Rendkívül érdekes Elektra és Oresztész viszonya a helyzethez. Egyetlen olyan változat létezik a világirodalomban, ahol mindkettőjüket jellemzi bizonyos tétovaság: az *őskép*, *Aiszkhüloszé*. Itt mindkettejük sorsát egy mitikus Végzet határozza meg, amellyel mint személyiségek nem azonosulhatnak, hiszen át sem látják. (Lásd ezzel kapcsolatban Vernant már idézett megjegyzését.) Jellemző, hogy létezik egy töredék, a *Sarkadié*, ahol ugyanez a helyzet, s nem véletlenül: a dráma láthatólag arról szolt volna, hogy az összes figurák így vagy úgy menekülni próbálnak egy általuk előre ismert és rettegett végzet elől, s a cselekményfolyamat nem más, mint e próbálkozás kudarca. (Valamennyi többi esetben vagy egyikük sem tétovázik /szophoklészi modell/, vagy csak Oresztész /euripidészi modell/, vagy csak Elektra /pl. Sartre/). Számunkra most az a fontos, hogy e „mátrix” konkrét változata nem független és tetszőleges: messzemenő interdependenciát mutat a történet egészének kezelési módjával és külön-külön más egyedi elemekkel.

Ha Elektra figurája problematikus, akkor ennek legfontosabb hordozója az anyagi-kösség. Ez az a pont, ahol a legélesebben elválnak Szophoklész és Euripidész, valamint a respektíve egyik vagy másik modellt követő későbbi szemlélet. Ugyanakkor a nem-görög „szophoklészi” Elektrák „nem-szophoklésziek” abban, hogy mindenképpen nagyobb súlyt helyeznek *Aigiszthosz* megölésére: amennyiben a konfliktus politikai természetű, az európai keresztény hatalmi struktúrában mindenképpen a férfi az, aki ezt a hatalmat elsősorban reprezentálja.

A magyar Elektrák különösen jól mutatják a struktúra logikai kényszereit, azokat a pontokat, amelyeket módosítani *kell*, hogy a történet egy bizonyos módon legyen értelmezhető. Egy meghatározott mentalitás kontextusában az Elektra-szituáció csak úgy használható fel „optimista politikai mondanivaló” számára, ha bűn és győzelem elválasztható: Oresztész vagy megöli az anyját, s ebben az esetben nem veheti át a hatalmat, vagy ő kerül hatalomra, de azért, mert életben hagyta anyját (viszont megöli néjét); vagy – miután átgázolt a vértengeren – megszünteti magát, Elektrával együtt, hogy az utóbbiban támadjanak fel. – S a példákat szaporíthatnám.

A „strukturális invariancia” tehát éppenséggel nem a minden esetben azonos elemi keret, hanem maga az a logikai kényszer, amely a módosításokat szabályozza. Adva van egy konfliktus-szövevény, egy ős-szituáció, meghatározott szerepekkel, sorsszerű, helyzet-adta parancsokkal és lehetőségekkel. Ez az őskép különböző – kiderítendő – okoknál fogva alkalmasnak bizonyult arra, hogy rendkívül sokféle társadalmi-etikai-filozófiai-pszichológiai tartalom megjelenítésére szolgáljon. A dolognak ez a része – hogy mikor miért milyen tartalmak hordozójává válik – egy az esztétikumra alkalmazandó tudás-szociológia problémája. De ehhez előbb tisztázandó, hogy a dolog magán a szövegen belül hogyan történik, hogy a „tartalmak” „beépítése” hogyan működik. S e tekintetben az első lépés annak kimutatása, hogy a szöveg kezelése (függetlenül attól, hogy ezt a mindenkori szerzők mennyire *tudják*) *nem önkényes*.

Az ős-szituáció elemei közötti szükségszerű viszonyok rendszerét egy többdimenziós mátrixnak foghatjuk fel, amelyben az egyedi elemek közötti viszonyok változhatnak, de

az e viszonyaik közötti viszonyok állandók. Ez azt jelenti, hogy bármely két elem viszonyának megváltozása az elemek közötti többi viszony megváltozását is maga után vonja. Ha kellő számú változat figyelembevétele mellett tipizálnánk az ilyen viszony-változatokat, elő lehetne állítani a lehetséges változatok logikailag definiált rendszerét. Második lépésben ki lehetne dolgozni azokat a kritériumokat, amelyek segítségével a változatok különböző típusai meghatározott ideológiai kontextusokhoz rendelhetők hozzá (ezt a lépés-sorozatot a fenti elemzésekben bizonyos értelemben „rövidre zártam”). Ezen az úton továbbhaladva ki lehetne dolgozni egy olyan fogalmi és módszertani apparátust, amelynek segítségével egzakttá tehető az irodalmi termelés és az ideológiai-társadalmi mozgás összefüggésének vizsgálata.

IRODALOM

- Barthes, Roland*: Par ou commencer? In: *Barthes: Le Degré zéro de l'écriture; suivi de Nouveaux essais critiques*. Seuil. Paris 1972.
- Borzák István*: Az antikvitás XVI. századi képe. Bornemisza-tanulmányok. Akadémiai kiadó. Budapest 1960.
- Bremond, Claude*: Logique du récit. Seuil. Paris 1973.
- Brunel, Pierre*: Le mythe d'Electre. P.U.F. Paris 1971.
- Falus Róbert*: Utószó „Sophoklés drámái”-hoz. Magyar Helikon. Budapest 1970.
- Fehér Ferenc*: A tragikum elsikkasztása. *Valóság* VII (1964) 8: 33–48.
- Hankiss Elemér*: Az irodalmi mű: komplex modell. Akadémiai doktori értekezés. Budapest 1976.
- Heinemann, Karl*: Die tragischen Gestalten der Griechen in der Weltliteratur. Leipzig 1920. Bd. I.
- Hubay Miklós*: Magyar Elektra. *Csillag*, 1949. 3. sz.
- Hunger, dr. Herbert*: Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Wien 1953.
- Jäger, Werner*: Paideia. V. I. Oxford 1946.
- Jebb, R. C.*: Sophocles. The plays and fragments. Cambridge: at the University Press. 1884–1890.
- Józsa Péter*: Elektra avagy a cselekvés problémája. *Valóság*. VIII (1965) 1.
- Juhász Géza*: Bornemisza Péter Elektrája. *Protestáns Szemle*, 1939: 29–36.
- Klaniczay Tibor*: A magyar Elektra. *Színház- és Filmművészet*, 1956.
- Lukács György*: Taktika és etika. In: *Lukács: Utam Marxhoz. Válogatott filozófiai tanulmányok*. I. Magvető 1971. 187–197. old.
- Marcuse, Herbert*: L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée. Minuit. Paris 1968.
- Nemeskürty István*: Bornemisza Péter, az ember és az író. Akadémiai kiadó. Budapest 1959.
- Schulek Tibor*: Bornemisza Péter. Sopron – Budapest – Győr. 1939.
- Thompson, George*: Aischylus és Athén. Gondolat 1950.
- Todorov, Tzvetan*: La notion de littérature. In: *Kristeva, J. et al. (dir): Langue, discours, société*. Pour Emile Benveniste. Seuil. Paris 1975.
- Vernant, Jean-Pierre*: Hestia–Hermés. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs. In: *Vernant: Mythe et pensée chez les grecs. Études de psychologie historique*. Maspéro. Paris 1969.
- Vernant, Jean-Pierre*: Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque. In: *Vernant: Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*. Paris 1973.
- Vernant, Jean-Pierre*: Catégories de l'agent et de l'action en Grèce ancienne. In: *Kristeva et al: op. cit.*

SOMLÓ BÓDOG JEGYZETEI ARISZTOTELÉSZ ÁLLAMBÖLCSELETÉRŐL

Somló Bódog, a századforduló magyar progressziójának hatvan éve elhunyt vezéregyénisége ellentmondásos pályát futott be, s így alakja és életműve is ellentmondásos értékelések polarizáló szűrőjén keresztül hagyományozódott a jelenkori emlékezetre. Emberi és tudósi portréjának eddigi vázlatai a nekrológíró Várady Auréltól és a tanítványi méltatótól, Moór Gyulától kezdve a magyar jogbölcselet és bölcselet fejlődésében helyét kijelölő Szabó Imrén és Sándor Pálon keresztül mind a monografikus feldolgozásokig, amire Budapesten Seres László, Kolozsvárott Szegő Katalin vállalkozott, mind a történelmi igazságtételt célzó pályarajzokig, mely leginkább ismertén Mikó Imre és Litván György megemlékezéseit jellemzi – e vázlatok elvi alapjaikban, szempontjaikban, érzékenységekben, sőt pusztán kritikai becsületességükben sem feltétlenül egyneműek, az eltérő kiindulások és szándékok azonban két (Somló emberi s tudósi mivoltát egyaránt meghatározó) vonást határozottan kiemelnek. Az egyik Somló szenvedélyesen őszinte, a tudósi meggyőződést mindennek elébe állító erkölcsisége, a másik hatalmas felkészültsége, tehetséget szorgalommal párosító, rendszerező s kifejező készséggel egyként rendelkező tudósi alkata.

Az a pályakép, mely az eddigiek sorában nem csupán kellően kibontott, de differenciált, méltán sikerültnek tekintett kísérletet tett arra, hogy Somló nagyságát és egyszersmind esendőségét ne csak elvont nézőpontból megítélve, de kora összefüggéseiben – a személyes tragikumot a történelmileg tragikus alternatívák közt felőrlődő, mert végül is csupán a nem-választás pusztán aktusával választó személyiség törvényszerű bukásaként – megrajzolja (Litván: Egy magyar tudós tragikus pályája a század elején, Valóság 1973/8), rendkívül meggyőző és zárt logikájú fejlődésvonalat sugall Somló gondolkodói mivoltának alakulásáról. Eszerint Somló a társadalmi evolúcióba vetett hitét a szociológiai elemzés pozitivistikus rendszerének kiépítésével vélte megalapozhatni. Ilyen törekvései a századforduló éveitől az első évtized végére, saját szélsőségeikbe átcsapva visszájukra fordultak. Amint ez konfliktusaiból és azon pályatársaitól való fokozatos eltávolodásából kitűnt, akik a gondolati előrelépést megkísérelték gyakorlati előrelépésre átváltani, a politikummal Somló csupán addig volt képes azonosulni, ameddig ez nem irányult többre és másra, mint a gondolat kifejezésének és megvitatásának szabadságára. A szociológiában saját pozitivistikus szemléletének túlhajtása ébresztette rá nemcsak e szemléletnek, de maga a társadalom természettudományaként felfogott szociológiának is a csődjére, – arra, hogy a pusztán okozatosként felfogott társadalmi mozgás irányának az ismerete

a kíváncsi befolyásolás irányának az ismerete nélkül a megismerést a legellentétebb célok eszközévé alacsonyíthatja. Innen adódott törekvése egy tiszta okozatosságot meghaladó normatív etika megalapozására, és ezzel az újkantianizmus felé történő fordulása. Ám ahogy ez lenni szokott, a szélsőségek ingája erősebbnek bizonyult, mint Somló akart vállalása. Miután a szociológiába vetett hite megingott, tartalmi fogódzót keresett – végül Jogi Alaptanában mégis a jogi forma körvonalait rajzolta meg. Mint a szociológiában, itt is egyfajta szélső ponthoz érkezett, s a megoldást egy új indításban: az Első Filozófia alapjainak lerakásában kereste. Az újkantianizmus közegében a választás logikája az egyre elvontabb felé hajtotta, és a megkapaszkodás görcsös akarása, a filozófiai megalapozás vágya annál erősebben fogta e kényszerpályán, minél elháríthatatlanabban betört a politika a gondolatok csendjébe, hogy ha nem is a gondolatokat magukat, legalább az azokat hordozó személyiséget a maga képére gyúrja. A politikum győzött: az egyed összeroppant. Az Első Filozófia torzó maradt, s a tragikus végkifejlet felé rohanótól – Litván szavait idézve – csupán „két kisebb tanulmány” született, okulásul magának és mindenkinek, melyben „a régmúltba fordulva mondott ítéletet egy csalódott, megkeseredett ember a közelmúltról és a jelenről”.

Ám Somló Bódog tanítványa és utóda, Moór Gyula jóvoltából – ez utóbbi halála után – az Országos Széchényi Könyvtár Kézirattárába került Somló kéziratos hagyatéka, és ebben mindenekelőtt az ún. Állambölcséleti jegyzetek. Olyan mindmáig fel nem dolgozott, voltaképpen ismeretlenként lappangó kézirat ez, mely a Tanácsköztársaság bukása és Somló öngyilkossága közötti hónapokban született. Közéleti vizsgálatából azonnal kiderül, hogy lényegileg két önálló egységből tevődik össze. Egyik része az összefüggő gondolatmeneteket néhány lapon rögzítő, az állam és politika általános vagy éppen akkoriban időszerű kérdéseire kapcsolódó, a feldolgozott gondolatmunkákat azonban meghatározott szerkezetbe nem szervező tulajdonképpen Állambölcséleti jegyzetek, másik – terjedelmileg és a vállalkozás jellegét tekintve egyaránt imponálóbb – része pedig egy majdani műként megálmodott Az állambölcsélet történelme megírásához szánt, magában is könyvnyi terjedelmű jegyzetanyag, melynek csupán összefésült s önálló cikkekké stilizált töredéke az említett – Platón államtan és Machiavelli címet viselő – „két kisebb tanulmány”, melyeket az irodalom mindmáig az elbukó Somló hatyúdálának, utolsó tudósi megnyilvánulásának tekintett. A kézirat nem csupán megrendítő – és elgondolkodtató – emberi dokumentum, nem is egyszerűen egy közérdekű szenvedélynek áldozó magántudós munkaokmánya, hanem a somlói kiutkeresés eszköze, a bizonyosság megragadásának vélt fogódzója, – az embernek és a tudósnak olyan utolsó kísérlete tehát, amely egyszersmind arra is alkalmas, hogy a Litván Györgytől megrajzolt pályaképen valamelyes finomítást indokoljon. Mert olyan anyagról van szó, ami a régmúltba korántsem a közelmúltat s jelent érintő metaforikus véleményalkotás kedvéért menekül, hanem a Somlóra egyébként jellemző erudícióval, filológiai alapossággal és buzgalommal az államelméleti s politikai gondolkodás forrásvidékének és formálódásának – az ókori görögségtől Machiavelliig terjedő szakaszának – rendszeres feltérképezésébe fog, hogy eszmetörténeti búvárlások révén ragadja meg a politikum s az állam lényegét. Nos, a gondolkodó számára, akinek egész életútja olyasfajta autonómiát célzott, amiben a cselekvés

minimuma s egyben maxima a tudományos meggyőződés kialakításának és hirdetésének a szabadsága, a legválságosabb, legreménytelenebb pillanat akkor következik el, amikor a politika úgy robban be védett magányába, hogy nem is azonosulhat véle, de nem is szabadulhat többé tőle, kiiktatva életéből. A fordalmak Somlót nyugtalanságba, majd kétségbeesésbe kergetik, magánéletének válsága – feleségével szakít, szeretett anyja meghal – is ekkor kulminál. A nemzeti történelem válságos fordulatait személyes válságként éli át: teljes megsemmisülésként, az önmagában felépíteni vélt bizonyosság csődjeként tudatosodik benne mindaz, ami bekövetkezett. Az autonómiára törekvés, a politikumtól független, csupán gondolatoktól körülövezelt személyes lét vágyalomnak bizonyult. Az események árja Somlót kénytelenül magával sodorta, s mivel nem talált az új kihívásra alternatívát, csak hányódott, és ebbe belebukott. A kézirat léte mégis bizonyosság arról, hogy noha Somló kudarca egy tudóseszménynek adott történelmi feltételek közötti kudarca, a politikum benyomulásának roppantó hatására mégis nem méltatlan módon: saját erkölcsiségéből s eszményeiből a legtöbbet megőrizve, meggyőződés keresésének és megalapozásának az ígézetében válaszolt. Somló, aki az eddig megvont pályaképek szerint útkeresései során az egyre elvontabb felé tartva a pozitivisztikus szociológiától egy újkantiánus filozófiai megalapozásig jutott, most, a történelem elől, a történelemhez menekül. Jelképesnél több ez a kétségbeesett, végső kísérlet, hogy a politikum elbizonytalanító hatásával szemben magának a politikának, a politikai gondolkodásnak a történetében, a politikumról kialakított tudományos reflexiók konkrét történeti empiriájában keressen magának fogódzót. És talán hozzátehetjük: ha Az állambölcsészlet történelme rendszeres kidolgozását bevégi, úgy ez kegyetlen önvizsgálatra készítette volna. Ennek során nemcsak az alkatilag apolitikus, tehát eredendően naiv kívülállónak kellett volna ráébredni az „Üllőnek vagy kalapácsnak lenni” akkor és ott történelmileg konkrétan felvetődő embertelen alternatívájára, de történelemfilozófiai mélységű következtetéseket is le kellett volna vonnia mind a politikum lényegéről s természetéről, mind nemzete kataklizmájának történelmi hátteréről, belső és egyetemes összefüggéseiről, s végezetül mind arról az egymásba nem helyettesíthető, de egymástól nem is izolálható kapcsolatról, ami a társadalmi folyamatokban a lét tudományos reflexiója és politikai befolyásolása között áll fenn.

Az alábbi szemelvény az OSzK Kt. Quart. Hung. 3039–3040. szám alatt megőrzött kézirat első kötetének 166–240. oldaláról való. Amint ez a szövegből kitetszik, fogantatása, hivatása kettős. Egyfelől a politikai tanok története rendszeres feldolgozásának elemeként egy – a jog kérdései iránt különösen érzékeny – gondolkodó kivonatai, kommentárjai, értékelései s rendszerező megjegyzései általában Arisztotelészről, és különösen két főművéről, a Nikomakhoszi Etikáról s a Politikáról. Másfelől esetenként – olykor elméleti állásfoglalásba burkoltan – csaknem közvetlen kitekintés „a közelmúltra és a jelenre”, mely részeknél a sorok mögül ama bizonyos „csalódott, megkeseredett ember” arca is előtűnik. Csupán egy későbbi, a teljesség igényével kitűzött (s a szövegrekonstrukciót is következetesen végigvivő) filológiai vizsgálódás döntheti majd el, vajon Somló ez ideig ismert utolsó, töredékessége ellenére is a megálmodott mű körvonalait előlegező munkájában a konzervatív forradalomkritika, az evolúció kizárólagosságának elméleti megalapozására irányuló törek-

vése (a jelen szemelvény aktualizálásai sorában pl. a doktrinerség és a tapasztalat, a jogreform és a jognak való szokásszerű engedelmesség szembeállítás) az erősebb vonulat, vagy valóban a politikum mibenlétének, mozgástörvényeinek, történelmileg általánosítható vonásainak a tisztázása (a jelen szemelvény témaköréből pl. a militarizmus és a pacifizmus kapcsolatának taglalása, vagy a művészetpolitika nemzetpolitikai vonatkozásainak megfogalmazása).

V A R G A C S A B A

ARISTOTELES

384-ben K. e. született Stageirában. Atyja Nikomachos orvosa volt makedóniai Fülöp atyjának, II. Amyutasnak. E révén jutott Aristoteles is Amyutas udvarába és Fülöppel barátságos viszonyba. 17 éves korában nagy vagyont örökölt atyjától. Athenaeen Plato tanítványai közé állott. Athénben 20 esztendő telt el bűvárkodva, nagy könyvtárt és tudományos gyűjteményeket szerezve. Makedóniai Fülöp meghívására elvállalta a 14 éves Sándornak, a későbbi Nagy Sándornak nevelését, aki atyjaként tisztelte a filozófust. Négy évig tanította Sándort és még további 3 évet töltött Makedóniában. 12 évi távollét után visszatér Athenaebe, ahol 13 éven keresztül oktatott a Lyceumban. Nagy Sándor halála után a Makedonia-ellenes párt uralomra jutásával Aristotelesnek menekülnie kellett. Khalkisba vonult, ahol nem-sokára, 63 éves korában meghalt.

ETHIKA

Az ethika és politika egysége Aristotelesnél abban nyilvánul meg, hogy az ethikát a politika részének tekinti. Mi ma úgy okoskodunk, hogy az általánosabb és ennél fogva előbbrevaló kérdés, hogy mik a helyes cselekvés kriteriumai. Hogy az állami életben akár az uralkodók, akár az alattvalók részéről mi a helyes magatartás, — csak akkor mondhatjuk meg, ha tudjuk, hogy egyáltalában, mikor helyes a mi magunk tartása, mikor helytelen? Aristoteles-nél megfordítva áll a dolog. Görög ember léteire úgy okoskodik, hogy, bár a legfőbb jó a köz- és a magánéletben ugyanegy is, fontosabb dolog a köznek mint valamely magánosnak javára törekedni. Így tehát a politika előbbrevaló az ethikánál.

A politika feladata a polgárokat erényesekké tenni, azaz képesekké és hajlamosakká a jóra. Aki ehhez nem kellő képpen lát hozzá, az célját téveszti. Innen a jó meg a rossz alkotmány egész különbsége. I. 10.

A törvény bizonyos tekintetben a polgárok nevelését is szolgálja a köz számára. A mi a magán nevelést, az erényes életre való nevelést egyáltalában illeti, kérdés, hogy ez a politikának avagy valamely más tudománynak része-e? „Mert jó embernek lenni és bárminő állam jó polgárának lenni, talán nem egy s ugyanaz.” II. 1. V, 5.

Az ethika élére helyezi pedig azt a bölcs mondást, hogy meg kell elégednünk a határozottságnak és a pontosságnak azzal a mértékével, amelyet a tárgy természete megenged. Amily helytelen volna, ha egy matematikus részéről valószínűségekkel elégednénk meg, épp oly helytelen volna, ha egy tanácsgyűlés szónokától szigorú bizonyítékokat követelnénk. Ez áll már az általános szabályokra nézve is, még inkább természetesen a különleges esetekre nézve, ahol a cselekvőnek magának kell megtalálnia a helyeset.

II, 2.

Vagyis a politikában legfeljebb irányító elveket állíthatunk, amelyeket a különleges viszonyokra alkalmaznunk kell, de nem részletes utasításokat. Vagyis eleve tiltakozik a doktrínáir politika ellen, amely a maga változatlan formulái szerint szeretné igazgatni az egész világot.

VI, 8.

A gyakorlati politikában egy eszélyességről van szó, amely nemcsak az általánosra, hanem a különlegesre is irányul. Ezért némelyek, akiknek nincsen elvont tudásuk, de tapasztaltak, praktikusabbak, vagyis a cselekvésben ügyesebbek, mint mások, akik többet tudnak.

Itt a különleges viszonyokat kell ismernünk, amelyeket csak tapasztalat útján ismerünk meg, ez pedig hosszú évek gyümölcse és éppen ezért nincsen meg a fiatal embernél. Láthatjuk is, hogy a fiatal ember lehet jó matematikus, mert annak tárgya elvont, de nem viheti önálló meggyőződésekre olyan téren, amelyhez tapasztalat kell.

I, 2.

Ezért Aristoteles – s ebben Platot követi – a fiatal embert nem tartja alkalmasnak az államtudományok hallgatására. Nincsenek tapasztalatai a gyakorlati életre nézve, amely a politika tanításának tárgya és előfeltétele. De nem tesz különbséget, teszi hozzá, hogy a korra avagy jellemre nézve éretlen-e valaki. Ha tehát valaki kedvteléseinek és szenvedélyeinek él, szóval nem megfontolt természetű, az is hiába fogja hallgatni a politikát, amelynek célja nem a tudás, hanem a cselekvés.

A. ált.
jel-
lem-
zése

A platói műre mekkorán után A. munkái egy tankönyv szárazságával hatnak ránk. A. egészen professzor módra idézi az irodalmat, és polemizál elődeivel, rendszerbe foglalja mondanivalóit, előre és hátra utal, módszertani észrevételeket tesz. Ő a nagy osztályozó és rendszerező és gyűjtő. Így mindig az egészről igyekszik systematikus áttekintést nyújtani. Van valami encyklopedikus vonás benne. Plato művészi formát keres mondanivalói számára. Benne a filozófus a költővel párosul. Aristoteles tankönyveket ír; vagy főiskolai előadásokat tart. Sok munkája az előadás után készült jegyzet benyomását kelti. Aristoteles már előadásának formájánál fogva sokkal teljesebb lehet; sokkal több problémát vet fel és old meg; gyorsabban haladhat. Plato előnye, hogy egy-egy problémába mélyebben hatol bele és oly formában adja azt elő, amely már magábanvéve is mindig vonzó erőt fog gyakorolni e kérdésekkel való foglalkozásra. Híven egyik alapfelfogásához a szépet és a jót egyesíti; munkái örök példái fognak maradni annak a kalokagathiának, amelyet hirdetnek.

Finom megfigyelései, az emberi lélek mélyreható ismerete nála épp oly bámulatot érdemel, mint a mekkora tiszteletet erkölcsösségének fensége és nemessége. Ethikája a legvonzóbb olvasmányok egyike.

Épp úgy mint Plato tréfára hajló, sok humor érzéke van s nagy tapintattal és mérséklettel fűszerezi vele előadását.

Minden szavát az államtan épületének falai százszorosan visszhangozzák.

Két nem csekély dicséretet mondhatunk róla: ő írta az első rendszeres politikát és ő írta a mind máig legjobbat.

Aki politika írására adja fejét, minden elődje közül ő neki, az évezredek tanítójának lesz legnagyobb adója.

Igen nehéz dolog Aristotelesnek a jog és igazság fajtáira vonatkozó tanításait visszaadni. A görög terminológia nem fedi a mienket. Ezért hosszadalmas magyarázatok nélkül nem érthetjük meg A.-t. De különben sem lehet itt célunk mindent visszaadni, ami könyvében a jogra és az államra nézve előfordul, hanem csak, ami még ma is eleven, ami hatással volt, vagy valamely szempontból ma is megszívlelendő.

Aristoteles utal a *τὸ δίκαιον* szónak, amely a görögben egyaránt jelent jogot és igazságot, többértelműségére. Ez a szó jelenti ugyanis egyfelől a szabályoknak megfelelőt (*νόμιμος*) és az egyenlőségnek megfelelőt (*ἴσος*). Ehhez képest az igazságtalanságnak vagy jogtalanságnak is két neve van: a szabálysértő (*παράνομος*) és az egyenlőség ellen vétő (*ἀνισος*). A szabályszerű tehát egy bizonyos értelemben mindig jogos vagy igazságos, bármit rendeljen is. A szabályok ugyanis többé kevésbé mindig a helyesre irányulnak. A szabályszerű tehát a jogosnak tágabb értelme, mert mindenféle erényt magában foglal. Az egyenlőségnek megfelelő ellenben a jogosság-nak vagy igazságosságnak szűkebb értelme.

V, 2.

V, 3.

Ennek az utóbbinak megint két faja van: *Az osztó igazság* (*τὸ διωριστικὸν δίκαιον* [*ἐν τοῦ συναναλλάττασθαι*]). Ez aránylagosan halad. Például: a ki kétszer annyit dolgozik, mint a másik, kétszer annyit kapjon. Itt az egyenlőség az arány egyenlőségében áll.

A másik a *kiegyenlítő vagy helyreállító igazság* (*τὸ διανεμητικὸν*), mint amidőn a bíró az által állítja helyre a megsértett jogrendet, hogy a büntettnak megfelelő büntetést szab a tettesre.

Aristoteles továbbá megkülönbözteti az állami életre vonatkozó szabályokat, ahová nem számítja azokat, amelyek az úrnak a rabszolgához s az apának gyermekéhez való viszonyát szabályozzák, sem azokat, amelyek a férfinek feleségéhez való viszonyát illetik, hanem csak a szabadoknak és egyenlőknek egymáshoz való viszonyára vonatkozó szabályokat, ahol azok autarchikus életközösséget alkotnak.

Az állami szabályokat *természetesekre* és *tételesekre* osztja. Természetes az, amely mindenütt egyaránt érvényes, függetlenül attól, hogy az emberek helyesnek tartják-e avagy sem. Tételes az, amelynek tartalma eredetileg közönyös, s csak a törvénytől ered. Itt Aristoteles, mint példáiból kitetszik, első sorban olyan szabályokra gondol, mint aminők pl. a fogoly megváltásának összege, vagy pl. egy törvényes határidő. Ezek abban az értelemben is tételesek, mert nem volna megmondható pontosan a helyesség alapján, mekkora legyen az az összeg vagy a határidő. De hozzá teszi A. hogy tételes jog egyáltalán mindaz, ami plebiscitumok által állapítatik meg.

Voltaképpen a természetes jog az, amely helyes, a tételes amely valahol kimondatott.

A jogszabály mindig általános és minden alája tartozó esetre szól.

V, 14. Már Aristoteles fejtegeti a jognak a méltányossághoz (επιεκτης) való viszonyát, amellyel újabban a jogmagyarázattal kapcsolatban annyit foglalkoztak. Rendszerint a méltányost többre tartják a jogosnál. Már most úgy mond vagy a jog nem helyes valamit jelent, vagy a méltányosság nem az; vagy pedig mind a kettő ugyanazt jelenti. Mindez azonban csak bizonyos mértékig áll: A méltányosság ugyanis csak bizonyos adott joghoz viszonyítva helyesebb, de nem helyesebb a jognál, mintha egészen másvalami volna. Tehát a méltányosság is jog, csak hogy nem a tételes jog, hanem annak egy korrektúrája. Ez abból ered, hogy a törvény általánosságban szól és bizonyos kérdéseket nem lehet általános szabállyal helyesen szabályozni.

Ahol tehát általános szabályt kell hozni, holott az nem lehet egészen megfelelő, ott a szabály az esetek többségére van tekintettel, anélkül hogy tévedésben volna ennek az eljárásnak tökéletlenségére nézve. A hiba ilyenkor nem a törvényben vagy a törvényhozóban, hanem a dolog természetében rejlik. Ha tehát olyan eset áll elő, amelyre az általános szabály nem talál, úgy helyes, a hibát helyreigazítani, mint ahogy ezt a törvényhozó is megtette volna, ha erre az esetre gondolt volna. A méltányos tehát jogos, és jobb egy bizonyos adott jognál, de nem jobb a jognál egyáltalában, hanem csak ama bizonyos jognál, amely különbséget nem téve, tökéletlen.

Méltányos ennél fogva az, aki a jogát nem követeli a végletekig mások hátrányára, hanem jogos igényéből engedni is tud.

VIII, 11. Minden társadalom az állami társadalomnak része. Mindenikben egy bizonyos fajta haszonra törekszünk, az állam azonban nem a pillanatnyi haszonra törekszik, hanem felöleli az egész életet.

VIII, 12. Az államnak három faja vagy formája van s ugyanannyi elfajulása, mintegy e formák romlásai.

Az állam 3 formája a királyság, az arisztokratia és a censuson nyugvó alkotmány, amelyet voltaképpen timokrátiának mondhatnánk, amelyet azonban egyszerűen alkotmánynak vagy szabad államnak [?] mondanak. Ezek közt a legjobb a királyság, a legrosszabb a timokratia. A királyság elfajulása a tyrannis az erőszakon nyugvó uralom. Mindkettő egyeduralkodó, de nagyon különböznek egymástól. A zsarnok a saját hasznát nézi, a király az alattvalókéét.

Az arisztokratia oligarchiává lesz a hatalom birtokosainak gonoszsága által, akik az állam javait érdemtelenségeknek osztják ki, s legnagyobb részüket saját maguknak tartják meg, a hivatalokat mindig ugyanazoknak adják és a gazdagságot tekintik a legfőbb jónak.

Itt tehát kevesen, de gonoszak uralkodnak a legerényesebbek és a legkiválóbbak helyett.

A timokratia végül demokratiává lesz, mert ez a kettő határos egymással. Ugyanis a timokratia is a tömegre ruhazza a hatalmat és mindazokat, akik a censust megütik, egyenlőknek nézi. A demokratia a legkevésbé rossz, mert csak kevésbé különbözik a timokrátiától.

X, 10. A beszéd s az erkölcsi rábeszélés egyes nemes jellemű ifjúra ösztönzésként hat, s a szép és jó iránt lelkesülőket megerősíthetik a hajlamaikban, de nem tudják megnyerni a tömegeket a szépek s a jók. Mert a tömeg olyan természetű, hogy nem vezetteti magát az erkölcs, hanem csak a félelem által és nem ezért tartózkodik

a rossztól, mert az helytelen, hanem mert büntetéssel jár. A tömeget a szenvedély vezeti, a szenvedély ellen pedig nem a szó, hanem csakis az erőszak ér valamit. Ezért törvényeket kell alkotni az emberek számára.

Minthogy azonban kevés állam gondoskodott a polgárok neveléséről és tanításáról, minden egyesnek feladata, hogy gyermekeit és barátait irányítsa. Minden családfő törvényhozó a családja körében. Mindenkinek meg kell tehát tanulnia a jó törvények hozásának tudományát. Igaz ugyan – úgy mond Aristoteles – hogy az egyes ember nevelése különböző a közös neveléstől, mint a hogy a gyógyításnál is megkülönböztetjük a különös esetet az általános szabálytól. Ha a lázas betegnek rendszerint nyugalom és koplalás tesz is jót, egyes esetben talán még sem ez lesz indikált. Nem szabad tehát elhanyagolnunk a különlegességet, a speciális viszonyokat! De az ezekről való gondoskodás az orvosnál is és más szakokban is annál tökéletesebb lesz, ha ismerjük az általános szabályt. Mert a tudományok tárgya az általános. Nincs ugyan kizárva, hogy az egyes különleges esetet minden tudomány nélkül is helyesen kezeljük, ha csak tapasztalatból pontosan tudjuk, hogy mi megy végbe a szóban forgó esetben. Így természetesen lehet valaki jó orvosa saját magának, aki máson egyáltalán nem tudna segíteni. Aki azonban mesterré akar lenni és valamely művészet elméletét el akarja sajátítani, annak lehetőség szerint meg kell ismernie az általánosokat. Aki tehát az embereket meg akarja javítani, akár keveseket, akár sokakat, annak képesnek kell lennie jó törvényeket hozni – feltételezve, hogy törvények által erényesebbekké válhatunk. Mert nem mindenki ért hozzá, hogy bárkit, aki a keze ügyébe kerül, kellően megneveljen, hanem csak az, aki ezt megtanulta, mint a gyógyításnál s más hasonló példán láthatjuk.

Figyeljük meg, miben tér el ezen a ponton Aristoteles Platótól. Plato csak az állam vezetői számára látta szükségesnek, hogy a politikához értsenek, Aristoteles mindenki számára. Ha nem is éppen azért, hogy az állam számára csináljon törvényt, de mégis azért, mert úgyszólván mindenki egy bizonyos fokig törvényhozó a maga környezete számára. A végén mindenkitől bizonyos mértékű befolyás árad szét. Ehhez hasonlóan az erényt is mindenkitől követeli Aristoteles (pol. I, 13), csak azzal a különbséggel, hogy míg az uralkodótól teljes mértékben követeli, az alattvalóktól csak éppen a mindenkor szükséges mértékben.

Aristoteles felveti a kérdést, hogy kitől tanuljunk politikát? Úgy áll-e a dolog itt is, mint egyéb mesterségek terén, hogy ugyanaz, aki a mesterséget gyakorolja, az annak a mesterségnek legjobb tanítója is? Mint ahogy pl. az orvostól vagy festőtől tanulhatjuk meg legjobban a gyógyítást vagy a festészetet?

X. 10.

Azt látjuk, hogy az állam férfiak inkább tapasztalatra és bizonyos routine-ra támaszkodva vezetik az állam ügyeit, mintsem tudományos belátás alapján. Se nem írnak politikát, se nem tartanak róla előadást és nem is képeznek ki állam férfiakat. Pedig bizonyára megtennék, ha képesek volnának rá. – Az persze nem szenved kétséget, hogy a tapasztalat nagyon fontos a politika terén, mert ha nem így volna, a politikai gyakorlat nem fejleszthetne ki állam férfiakat és ezért az, aki a politikában tájékozott akar lenni, a tapasztalatra van utalva.

Ne hogy azt vélje valaki, hogy a különböző törvények és alkotmányok gyűjteményéből bárki könnyű szerrel ki válogathatja a legjobbakat. Hiszen éppen az a kérdés, hogy melyek a legjobbak és melyek illenek össze. Az ilyen gyűjtemények is

csak annak fognak szolgálatot tehetni, aki kellő tapasztalat alapján tud ezekre a kérdésekre megfelelni és helyes ítéletet tud magának alkotni. Aki a részleteket nem ismeri tapasztalatból, az az állam művésze alkotásairól legfeljebb annyit fog mondhatni, mint amennyit a zenei kompozíció-ban vagy a festészetben laikus e művészek alkotásairól. Legfeljebb azt látja egy festményről, hogy jó-e avagy rossz. De nem tudja megmondani, hogy minő módon és milyen eszközök útján jó létre a helyes alkotás.

Aristoteles úgy találja, hogy a törvényhozás elmélete még nincsen meg és így maga lát neki az államról szóló tudománynak, a politikának megalkotásához.

Programja e végből – amelyet etikája végén állít fel – megállapítani, hogy a régiek elvéte mi igazat mondtak erről a tárgyról és azután a különböző alkotmányok összeállításából levonni, hogy mi tartja fenn az államokat és az egyes államformákat s mi rontja meg azokat s mely okokból vannak egyes államok jó, mások rossz állapotban. Ha ezt vizsgálat tárgyává tettük, bizonyára könnyebben jövünk tisztába azzal is – mondja Aristoteles talán nem minden él nélkül mesterével Plátóval szemben – hogy melyik a legjobb alkotmány, miként legyen minden egyes esetben rendezve; melyek legyenek törvényei és szokásai.

Aristoteles sokkal inkább belemegy a részletekbe, mint Plato és számos gyakorlati tanácsot sző bele politikájába. Ezeknek, valamint bírálatainak nagy része olyan, amelyik nyilván csak a korabeli görög viszonyokra van szabva s amelyeket neki legkevésbé jutna eszébe megismételni, ha a mi korunkbeli viszonyok számára írna politikát. A mi feladatunk nem lehet az, hogy Aristoteles könyvének egyenletes kivonatát adjuk. Aki közelebbről érdeklődik iránta, azt magához Aristoteleshez kell utasítanunk; annál is inkább, mert Aristoteles nem tartozik azok közé az írók közé, akik nagyon untatják olvasóikat. Ha nem is annyira gyönyörködtető, mert nem oly nagy író művész mint Plato, az ő politikája is megőrzi az egészen nagy elmék örök frissességét.

Mi csak keressük, hogy mit tanulhatunk tőle még ma is, szóval, hogy melyek politikájának minden idők államára vonatkozó igazságai?

Pol. Az állam az a társadalom, amely a legfőbb valamennyi között, a többieket
I, 1. magában foglalja és a legfőbb célra is törekszik. Tehát egy államfő és egy családfő vagy egy rabszolgatartó között nem az a különbség, hogy az egyiknek nagyszámú, a másiknak kevés számú az alattvalója.

Pol. Az állam a több falu községből alakult tökéletes társadalom, egy oly közösség,
I, 2. amely szinte elérte a teljes önelégültség célját, amely az élet kedvéért keletkezett és a tökéletes élet kedvéért áll fenn. Az állam természettől van. A többi ősi közület szintén, de az állam – az önelégültség – az a cél, amelyre törekszenek.

Az állam a természettől való dolgok közé tartozik és az ember természeténél fogva állami lény, úgy hogy valaki, aki természeténél fogva és nemcsak véletlenségből élne államon kívül, vagy gonosz vagy jobb az embernél. Aki vagy nem képes államban élni vagy pedig nem szorulna rá, mert elég volna saját magának, az vagy állat vagy isten.

Ezért mondja Aristoteles, hogy az állam rendeltetése szerint megelőzi a családot és az egyes embert, minthogy az egész megelőzi a részeit. Aristoteles itt a szerves egészre gondol.

Ha az emberi organizmust megszüntetnők, úgy kéz vagy láb sem létezhetik, legfeljebb névleg, vagyis csak abban az értelemben, amelyben egy kőből faragott kezet is kéznek mondunk. Ugyanígy viszonyban van azonban az egyes ember az államhoz. Ezért van az állam lényege szerint előbb, mint az ember. Minden emberben mégis van természettől fogva az államban élésre való törekvés. S miként az ember ezen természettől fogva való rendeltetése szerint, tehát mint állami lény, a legmagasabban álló teremtmény, úgy törvény és jog, vagyis erkölcs híján a leggaládabb valamennyi között. Az erkölcsösség lényeg, az igazságosság azonban állami valami. Mert a jog nem egyéb, mint az államban uralkodó rend és ugyancsak ez a jog az, amely meghatározza, hogy mi igazságos.

Aristoteles államfelfogására jellemző, hogy az államot a morál élére helyezi: az erkölcs veleje az igazságosság, ezt pedig az állam rendje szabja meg. Az állam az egyes ember végső célja, rendeltetése, létének tulajdonképpeni értelme. Az államon felül már semmi emberi nincsen. Aki nem pusztán véletlenségből él az államon kívül, az vagy az ember alatt áll vagy felette áll, az vagy állat vagy isten.

Ne feledjük el Aristoteles megértésénél, hogy írónk néhány száz esztendővel Krisztus születése előtt elmélkedik az államról és hogy munkája a pogány gondolkodás államfelfogását tükrözi vissza. A pogány felfogást jellemzi az állam autarchiája, önelégültsége; az állam az emberi élet s minden más egyesülés legmélyebb értelme, benne nyilvánul meg az emberi természet lényege, ha Aristotelessel valamely lény természetének mondjuk megjelenésének azt a formáját, amellyel fejlődése befejezést nyer, amelyre tehát a természet törekszik ő általa, amely neki természetszerű rendeltetése. Az emberi életnek ez az értelme legmagasabb eszménye az állam. Aristotelesnek ugyan nem kerüli ki figyelmét, hogy az embert más élőlényektől az különbözteti meg, hogy a jó meg a rossz, az igazságos meg az igazságtalan iránt van érzéke. Tudja, hogy csak az erkölcsös ember a természet rendje szerint való ember; az erkölcs nélkül való az állatnál is alacsonyabbrendű teremtmény. De az erkölcsöt is az államból vezeti le írónk. Az állam tehát az ő felfogása szerint sohasem eszköz, még a moralitásnak sem az eszköze, hanem a moralitás az államnak egyik funkciója. Ezért nála nem a politika része egy nagyobb egységnek, az etikának, hanem az etika egyik fejezetévé válik a politikának.

Mielőtt a helyes állam keresésére indul, amely az ő politikájának is tulajdonképpeni témája, előbb Plato államát bírálja és azután több görög állam alkotmányát vizsgálja. A platói állam Aristoteles-féle bírálatában érdekesen benne rejlik a két gondolkodó egész különbsége: a felhőkkel száguldó, ég felé néző Plato és a földön járó Aristoteles. Az egyik csak nagy vonásokban veti oda eszméit, a másik apróra megnézi mindent. Az egyik általános iránytűt ad politikájában, a másik gyakorlatilag felhasználható tanácsokat. Ezért Aristoteles komolyan veszi Plato államának minden rendelkezését, nem csak azokat az elveket, amelyeket azok példálódzva kifejezésre akarnak juttatni. Így nem fárad bele mind annak a hátránynak felsorolásába, amelyek a Plato-féle vezetőknek nő- és tulajdon közösségéből adódnának. S ha ebben igaza is van, a vitát én mégis a Plato javára dönteném el, mert Plato nem vehette komolyan a propositióit.

Máskor is megesik, hogy Aristoteles nem képes Plato szellemének magas röptét követni. Így, amidőn Platónak azzal a tételével is szembe száll, hogy nem az egye-

sek, hanem az államnak javára kell törekednünk. Aristoteles ugyanis azt hiszi – és ezt azóta számtalanszor ismételték –, hogy az állam java nem képzelhető el másként, mint polgárai javának összegeként. Nagy tévedés. Más az egyének boldogsága és más az egésznek boldogulása. Pedig ez fontos pont ám egy politika megírásánál. E ponton Aristoteles nem ért [...] a Plato nyomába.

Amit azonban a kommunizmus bírálataként mond Aristoteles, az nagyon találó.

Pol. „Fontosabb dolog a vágyakat megregulázni, mint a vagyontokat.”

II, 7. Egyes törvényeket egyes esetekben meg kell változtatni. De ez a kérdés nagy óvatosságot igényel. Nem szabad az embereket ahhoz hozzá szoktatni, hogy könnyedén változtassák meg a fennálló törvényeket. „A törvények megváltoztatása nem használhat annyit, mint amennyit árthat, ha az emberek a többség iránti engedetlenségre szoknak.” „Nem ugyanaz a dolog törvényt változtatni, mint más mesterségben javításokat eszközölni. A törvény csak megszokás útján nyeri el azt az erőt, amelynél fogva neki engedelmeskedünk, ez pedig időt igényel. Ha tehát könnyű szerrel cseréljük fel a fennálló törvényeket újakkal, a törvény erejét gyengítjük.”

II, 9. „Egészen egyre megy, hogy egy államban asszonyok uralkodnak-e, avagy hogy az uralkodók asszonyoknak engedelmeskednek-e.”

III, 4. Aristoteles felveti Politikájában azt a kérdést, hogy az ember és a polgár erényei azonosak avagy különbözők-e? Ez a kérdés persze mélyen bele vág az etikába, mert mindenekelőtt arra megy vissza, hogyan határozzuk meg az emberi erényeket. Az etika kérdésében pedig mély szakadék választ el bennünket az ó-kori íróktól, még a legemelkedettebb felfogásúaktól is. Ők az etikát sem egyformán terjesztik ki minden emberre. S az erkölcsöt még a képességekkel is összehavargatják.

Zavar, a III, 5. is erről szól A polgár feladata az állam javát szolgálni. Ezért a polgár erényének az állam alkotmánya szerint kell módosulnia. Ha nemcsak egy alkotmány van, a polgári erény sem lehet egyféle. Ezért a polgár erénye különböző kell hogy legyen az ember erényétől. Úgy látszik azonban Aristoteles ezen kívül még azt is akarja kifejezni, hogy a legjobb állam uralkodójában a polgár erénye egybeesik az emberi erényekkel – s ebben ismét Platónhoz érkezett volna vissza.

III, 6. Az állam célja és az alkotmányok fajtái.

III, 7. Mindazok az alkotmányok, akár egy ember uralkodjék, akár kevesen, akár a tömeg, amelyek a köz javát szolgálják, helyesek; ellenben azok, amelyek csak az uralkodók javát célozzák, bárki is legyen az, helytelenek és a helyeseknek elfajulásai; ezek despotikusak, az állam ellenben szabad emberek közössége.

III, 7. Ehhez képest különbözteti meg Aristoteles az egy-ember, a kevesek és a tömeg helyes vagy helytelen uralmát és az ekként nyert hatféle alkotmányt elnevezi fejedelemségnek, aristokráciának a kiválók uralmának, politeiának, tyrannisnek, oligarchiának a gazdagok uralmának és demokráciának a szegények uralmának.

III, 9. „Állam nem pusztán az egy helyütt élők közössége, nem is pusztán csak a támadások védelmére vagy a csere forgalom ápolására szolgáló eszköz; mindez is szükséges ugyan ahhoz, hogy államról szólhassunk, de még nem elégséges az államhoz.”

„Az állam célja a helyes élet és az említettek ennek csak eszközei. Az állam a nemzedékek és a helységek egyesülése a tökéletes és önlelő élet kedvéért. Az

állami közösség az erényes cselekedetek végett áll fenn, nem pedig az együttélés kedvéért. Ezért azoknak, akik ezt nagyobb mértékben segítik elő, nagyobb részüket van az államban azoknál, akik csak születés vagy gazdagság révén válnak ki a többiek közül.”

Aristoteles itt platói nyomokat követ, amidőn a helyes államot az erényesek vezetésére alapítja. Aristoteles ezt az állam céljából vezeti le.

De azért veszedelmesnek tartaná, hogy a kiválóság nélküli nagy tömegnek semmi része se legyen az államhatalomban. Az ilyen állam tele volna ellenséggel. Ha a legfőbb hivatalok nem is bízhatók rájuk, a tanácskozásban és bíraskodásban mégis részt kell nekik engedni. Ezért a hivatalnokok választását és felelősségre vonását bízna rájuk.

IV, 11.

Ez ellen azonban — úgymond — az az ellenvetés látszik szólani, hogy csak az tudja megítélni, hogy helyesen kezelt-e valaki egy beteget, aki a beteget maga is meg tudná gyógyítani; vagyis az orvost csak orvos vonhatja helyesen felelősségre. S ugyanez áll az orvosok és éppen úgy bármi más szakértők megválasztásáról.

Ez azonban — úgymond Aristoteles — nem egészen van így. Először azért nem, mert ha minden egyes rosszabbul is ítéli meg a kérdést a szakértőnél, mégis sokan együtt és a jobbakat össze elegyedve, többet látnak meg mint minden egyes külön-külön, de másrészt meg, nem mindig az a mesterember képes valamely munkát legjobban megítélni, aki csinálta; sok olyan munka van, amelyet más is meg tud ítélni. Így a házat nem csak az építő mester, hanem a lakó is és az ebédet a vendég esetleg jobban, mint a ki főzte.

S hasonló képpen a nagy vagyonnak, vagy az előkelő származásnak részvétele a közhatalomban is bizonyos haszonnal jár az államra nézve, amiért is ezeket épp úgy mint a nagy tömeget kiegészítés képpen be kell vonni az erényeseken kívül.

III, 13.

Ha azonban akár egyes ember, akár többen annyira kimagaslanának az átlagból, hogy erényük és politikai képességük a többieket együttevén messze felül haladná, az ilyen ember valósággal mintegy istenként járna a többiek között és hiba volna az ilyen embert másoknak alárendelni. A tényleg létező alkotmányok ilyenkor úgy segítenek magukon, hogy az ostracizmus segítségével kitiltják maguk közül a nagy embert, aki nem illik alkotmányuk keretei közé. A legjobb államban azonban az felel meg a dolog természetének, hogy egy ilyen férfiúnak mindenki szívesen engedelmeskedjék és hogy ezzel őt és a hozzá hasonlókat élet fogytiglani királyokul ismerje el.

Itt Aristoteles hosszú kerülő után és minden erőlködése ellenére, hogy magát Platótól függetlenítse s a saját lábán járjon még is csak vissza kényszerül nagy mesterének nyomdokaiba. A sok szónak is az a vége, hogy az állam ideálja az ideális embert kívánja meg vezetőjéül, és a többiek készséges engedelmességét vele szemben.

A különbség, mint sok helyt úgy itt is, Platóval szemben onnan ered, hogy míg Plató kizárólag erre az ideálra irányozza tekintetét és ennek kerek és művészileg lezárt képét festi meg, Aristoteles a legjobb államra vonatkozó megjegyzéseit beleszővi a tényleges államok alkotmányainak leírásába és bírálatába.

Aristoteles Politikája ugyanis egyszersmind magában foglalja azt is, amit mai nyelven összehasonlító alkotmánytannak mondanánk. Még pedig itt van filo-

zófusunk igazi elemében és mesteri tömörséggel tárja elénk gyűjtő, leíró, osztályozó és rendszerező szenvedélyének eredményeit.

III, 15. Így megkülönbözteti az egyeduralom 5-féle alakját és részletekbe menve latolgatja azok előnyét s hátrányát a kiválók nagyobb számának uralmával az aristokrátiával szemben, amely felé inkább hajlik.

III, 16. De az aristokrátiában is a törvények uralmát követeli. Az ész uralma a törvények uralmát követeli; az emberek uralma mindig a vágyak és a szenvedélyek uralmát is jelenti. Az ember csak ott döntsön, ahol célszerűtlen előre általános szabályt hozni; de ott is jobb, ha többen döntenek, mint ha csak egyre bízunk. Végül is az egyeduralkodó amúgy is tanácsadókat vesz maga mellé.

III, 17. De, teszi hozzá Aristoteles, talán úgy áll a dolog, hogy az emberek bizonyos fajtájának az ilyen, másoknak meg másmilyen alkotmány felel meg legjobban. Fejtegetései végén pedig ismét ahhoz a gondolatához tér vissza, hogy ha valahol egy egész nemzetség, akár pedig egyes ember találhatik, amelynek vagy akinek kiválósága valamennyi másét messze felülhaladja, akkor az illetők vagy az illető legyen úr a többiek felett.

III, 18. A legjobb állam tehát az, amelyben a legjobbak uralkodnak. Ez pedig vagy ott az eset, ahol egy erény dolgában mindenki mást felülmúló ember vagy egész nemzetség uralkodik, vagy pedig ott, ahol sokan vannak az annyira erényesek, hogy egyesek a leghelyesebb élet érdekében parancsolni, mások meg engedelmeskedni volnának képesek.

Minthogy pedig az ideális államban az emberi és a polgári erények egybeesnek, ennél fogva az aristokrata vagy az egyeduralmi állam berendezésének módjai ugyanazok, mint amelyek által az ember erényes lesz s az erényes embernek meg az államfőnek nevelése körülbelül egybe fog esni.

Pol. IV, 1. A politika feladata Aristoteles szerint nem csak a lehető legjobb alkotmánynak kigondolása, hanem feladata egyszersmind annak megállapítása, hogy melyik a legjobb bizonyos körülmények között; más szóval melyik a lehetőségesség határai között a legjobb, (mert hiszen az ideális alkotmány rendszerint nem lesz megvalósítható.) Sőt, a politika feladata Aristoteles szerint harmadszor még annak kutatása is, hogy egy a valóságban valahol létező alkotmány alapjára helyezkedve melyek a legmegfelelőbb intézkedések. Nem kisebb feladat – úgymond – egy alkotmányt tökéletesíteni, mint egészen újat alkotni. E végből ismernie kell az állam férfinak az alkotmányok különböző neveit; mert a törvényeknek az alkotmányok szerint kell igazodniuk.

Pol. IV, 4. Aristoteles behatóan részletezi a demokráciák és oligarchiák különböző fajait. Szellemes az a megjegyzése, hogy az olyan demokratia, amelyben nem a törvények uralma áll fenn, hanem mindent a nép dönt el közvetlen szavazással, legközelebb áll a zsarnoksághoz. A demagógok szerepe ugyanaz benne, mint amabban a despota körül lebzselő hízelgőké.

IV, 7. Az aristokráciák fajai és a politeiák.

IV, 8.
9.

E fejezetében Aristoteles a különböző államformákra vonatkozó részletes kutatásait önti rendszerbe, értékesítve az akkori ismeretek szerint és az addigi történelem szerint számba vehető alkotmányokat. Mai szempontból éppen ezért nincs különösebb jelentősége az ő fejtegetéseinek. Ma sokkal bővebb anyag áll rendelkezésünkre, de azért az ő problémái ma sem minden érdekesség nélküliek.

Hogy melyik alkotmány felel meg a legjobban a legtöbb államnak, s minő élet a legtöbb embernek, azt nem állapíthatjuk meg oly tulajdonságok alapján, amelyek csak kivételesen fordulnak elő. E végből ne vágyainknak megfelelően fessük ki magunknak alkotmányt, hanem olyat, amely a legtöbb államra nézve megvalósítható.

Aristoteles e részben a középút etikája nyomán a középút politikáját javasolja. A legjobb lesz, ha az állam sem a nagyon gazdag, sem a nagyon szegény, hanem a közepes vagyonú polgárookra helyezi súlypontját. Az az állam lesz a legjobb, amelyben ez az osztály a túlnyomó. Részletesen kifejti ennek előnyeit. Az ilyen állam szilárd, benne van a felfordulás legkisebb veszélye, ezek hajlanak leginkább az erényes életre; legkevésbé hatalmaskodók és meghunyászkodók; polgárainak léte leginkább van biztosítva.

Általános szabály minden államra nézve, hogy a polgárság ama részének, amely az alkotmány fenntartását kívánja, erősebb kell hogy [legyen] annál a résznél, amelyik nem akarja.

Áttekintés a főbb állami intézmények különböző lehetőségeire nézve gazdag összehasonlító közjogi ismeretek alapján.

Szól azokról a tényezőkről, amelyek az alkotmányokat fenntartják és amelyek azokat átalakítják s tönkreteszik és vizsgálja, hogy az egyes alkotmányok leginkább minő más alkotmányokba mennek át.

Jó politikai figyelemztetése Aristotelesnek, hogy akik egy bizonyos szempontból egyenlők még nem mindenben egyenlők és akik egy bizonyos szempontból egyenlőtlenek még nem minden szempontból egyenlőtlenek.

Az e tekintetben való helytelen okoskodások szoktak a forradalmak belső okai lenni. Egyesek az egyenjogúságért, mások a több jogúságért, a kiváltságért szítanak felkelést.

A forradalmak okai. Kazuistikus.

Mindezek a részek rendkívül beható történelmi adatgyűjtésre és az anyag osztályozására vallanak. Ezek a részek módszer tekintetében leginkább Spencer adatgyűjtéséhez hasonlítanak. Hasonlatosság van köztük már abban is, hogy mindkettő a teoretikus politika céljait előkészítő descriptív gyűjteményt készített. Aristotelesnek a különböző alkotmányokra vonatkozó gyűjteménye valami afféle lehetett, mint Spencer Herbert descriptív sociológiája.

Példákat hoz fel arra, hogy a hatalmasok viszályai az államot felborítják.

Ha ismerjük azokat az okokat, amelyek az alkotmányokat megdöntik, ismerjük az eszközöket is, amelyekkel fenntarthatók.

Minden alkotmány mellett óvakodjunk a törvényektől való apró eltérésektől; sok kicsi sókra megy; mint ahogy gyakran ismétlődő kicsiny kiadások a vagyont tönkreteszik.

IV, 11.

Pol.

IV,

12.

IV,

13–16.

V.

könyv

könyv

V, 1.

Pol.

V, 2.

V, 4.

V, 8.

V, 8.

Szilárddá teszi az alkotmányt, ha a hatalmon levők úgy társaikkal mint a néppel tapintatosan tudnak bánni. Jó hivatalnokoskodás ideje rövid.

Az alkotmányt fenyegető távoli veszedelmeket mutassuk közelieknek, hogy az alkotmány híveinek félelme éber maradjon, mint az éjjeli őrség.

Senki különös mértékben ne emelkedhessék a többiek fölé.

Külön hatóság őrkdjék felette, hogy a polgárok magán élete nem vet-e fel oly szokásokat, amelyek a fennálló alkotmány megdöntésére vezethetnek.

A hivatalok ellátása legyen ingyenes.

V, 9.

A legfőbb hivatalokat betöltők tulajdonságai. Három tulajdonság kívántatik meg bennük. Szeretniök kell a fennálló alkotmányt, — a legnagyobb képességgel kell bírniuk a hivatal ellátására, erényeseknek kell lenniük és a mindenkori alkotmány-nak megfelelően igazságosaknak.

Miként döntsünk azonban, ha ez a 3 tulajdonság nem találkozik ugyanegy személyben. Ha teszem az egyik kiváló hadvezér, de emellett rossz ember s nem barátja a fennálló alkotmánynak; a másik csak igazságos és hű az alkotmányhoz?

A hadvezérnél inkább a szakértelemre leszünk tekintettel, amely ritka tulajdonság míg a becsületesség gyakoribb. A rendőri v. pénzügyi hivatalnál fontosabb lesz a becsületesség, míg a szakértelem általánosan el van terjedve.

Azt vélhetné valaki, minek megkövetelni még az erényt, ha valakiben meg van a szakértelem és a fennálló alkotmány szeretete? Ha hiányzik az ön fegyelem, ez a kettő egymagában épp úgy nem elég az állam javára, mintahogy tudás és önszeretet még biztosítékok egyéni érdekeink megóvására.

Mindenek előtt azonban ismét a közép utat ajánlja figyelmünkbe Aristoteles. Sok minden, ami demokratikusnak látszik, lerontja a demokrátiát és sok minden, ami oligarchikus intézménynek tetszik, lerontja az oligarchiát. Vannak politikusok, akik a túlzásban látják az üdvöt és akik nem tudják, hogy egy alkotmány sajátosságának is megvannak a maga határai.

Egy orr, amely az egyenes vonalú orrtól, az orrok legszebbjétől eltér a sasorr vagy a piszeorr irányában, azért még mindig szép és tetszetős lehet. De ha a művész túlságba vinné ezt az eltérést, elrontaná ennek a testrésznek arányosságát és végül oda jutna, hogy az többé nem is tetszenék orrnak. Az oligarchia és a demokratia sem ideális alkotmányok, de azért lehetnek egészen tűrhetőek. Azonban az államférfiúnak tudnia kell, hogy meddig mehet sajátos jellegük kiépítésében, anélkül hogy valósággal megszűnjének alkotmányok lenni. Mert ezért mindkettőnek szükséges lesz úgy gazdagokra, mint néptömegekre. Ime A-nak is vannak hasonlatai, de mennyivel kevésbé költőiek és lendületesek, mint a Pl.-éi!

A legeslegfontosabb azonban mindennemű alkotmány tartóssága szempontjából az alkotmány szellemének megfelelő nevelés. A legjobb törvények semmit sem érnek, ha polgárok nem neveltetnek az alkotmány szellemében. Demokratikusan, ha az alkotmány demokratikus, vagy az oligarchia szellemében, ha az alkotmány oligarchikus. Ez azonban nem annyit jelent, mint azt tenni, amit az oligarchák vagy a demokraták szívesen látnak, hanem ami arra képesít bennünket, hogy mint oligarchák vagy mint egy demokratia polgárai helyt álljunk.

A királyság az arisztokráciával analog. A zsarnokság a szélső oligarchiának és a demokráciának összetétele. Ez a legrosszabb alkotmány, mert két rossz alkotmány hibáit egyesíti. Pol. V, 10.

A szélső demokrácia nem egyéb tyrannusnál.

Ha az alattvalók a királyt nem akarják, akkor nem is király az többé, a zsarnok azonban az marad, ha nem is akarják.

A királyság az által nyer tartósságot, ha hatalmát korlátozzuk. Minél kevesebbet parancsol a király, annál tartósabb a hatalma.

A zsarnokságot kétféle éppen ellentétes módon szokták fenntartani. Az egyik nem engedi meg a kiválóságot, üldözi az öntudatos férfiakat, nem engedi meg a társulást és összefüveteket, kémekkel veszi körül a polgárokat, hogy beszélni se merjenek, egymás ellen uszítja őket, háborúkat kezd, hogy a nép vezére szoruljon, a nőknek és a rabszolgáknak jogokat ad, hogy férjeik és uraik titkait kifecseggék; gonoszokkal és idegenekkel veszi magát körül.

A tyrannis fenntartásának másik módja, hogy a királysághoz közeledik; számot ad bevételeiről s kiadásairól; bölcs államférfiként igyekszik feltűnni, mértékletes, vagy legalább is annak mutatja magát, szépíti a várost, istenfélőnek mutatkozzék; inkább többeket emel a tömeg fölé, mint egyes embert, de semmi esetre sem vakmerő természetű, kerüli az erőszakosságot. Ezeknek is ehhez hasonló tanácsokat ad, amelyek nagy élettapasztalatra s ember ismeretre vallanak és helyenkint egészen machiavellistikusak. A florenci úgy látszik tanult a stagiritától.

A Plato és az Aristoteles politikája közötti különbséget semmi sem szemléltethetné jobban mint A. kritikája Plato tanairól az alkotmányok átalakulását illetőleg az V. kv. 12. fejezetének végén. Plato rendszerint csak egy vagy két okot hoz fel és a fejlődésmenetet tipizálva úgy tünteti fel a dolgot mintha másként nem is lehetne. Aristoteles egész történelmi tudásával vértézetten az összes előfordult lehetőségeket állítja össze és illeszti rendszerbe.

Nevezetesen felhossa Platóval szemben, hogy az alkotmányok nem éppen abban a sorrendben mennek át egyik a másikból, mint ahogyan azt Pl. tanítja. Sőt még gyakrabban fordul elő, hogy valamely alkotmány éppen az ellenkezőjébe csap át, semmint a hozzá legközelebb állóba. Továbbá Pl. nem mondja meg, minő alkotmányba megy át a tyrannis. Nehéz is lett volna megmondania, mert szerinte tk. a legjobb-ba kellene átmennie, mert csak így maradhatna meg az átmenetek folytonossága és körforgása. Pedig előfordul, hogy az egyik tyrannis átmegy egy másikba, éppúgy, mint hogy oligarchia, demokrácia vagy arisztokrácia lesz belőle. Úgyszintén nem ért egyet a Pl. féle átmenetek tipizált okaival sem, kimutatva, hogy azok sokkal változatosabbak, mint ahogyan Plato tanítja.

A kifejtett alkotmányok azonban még így is túlságosan tipikusak, amiért is Aristoteles ez alkotmányok különböző kombinációiról szól. VI, 1.

Bármily nehéz is legyen az egyenlőség és az igazságosság kérdésében megtalálni a helyeset, ez még mindig könnyebb dolog, mint a helyes eljárásról meggyőzni olyanokat, akiknek meg van a hatalmuk hozzá, hogy másokat kihasználjanak. Mert, a kik az egyenlőséget és az igazságosságot akarják, mindig a gyengébbek, míg az erősebbek nem nyagon bánkódnak ezeken a dolgokon. VI, 3.

VI, 5. A törvényhozó vagy az állam férfiú számára azonban nem az a legnagyobb és nem is az az egyetlen feladat, hogy ilyen vagy amolyan alkotmányt létesítsen, hanem inkább; hogy azt fenn is tartsa. Mert egy vagy két avagy három napig bármiféle alkotmányt könnyű szerrel fenn lehet tartani. Szilárd alkatot kell tehát adnunk az államnak, a kártékony és destruktív elemek távoltartásával és olyan írott meg nem írott törvények érvényre juttatásával, amelyek az állam fenntartó feltételeket foglalják magukban. Legyünk róla meggyőződve, hogy nem az demokratikus vagy oligarchikus, ami az államnak lehetőleg kifejezett, hanem ami lehetőleg hosszan tartó demokratikus vagy oligarchikus jelleget biztosít.

Pol. Hogy a legjobb alkotmányt megállapíthassuk, ismernünk kell az élet célját.

VII, 1. A legjobb és legtökéletesebb élet pedig úgy az egyes emberre mint az államra nézve az erényes élet, elegendő külső eszköz birtokában, hogy erényes cselekedeteket vihessünk véghez.

VII, 2. Az erényes életnek azonban főként két typusa az, amelyet versenyezve ajánlani szoktak: a politikailag tevékeny és az elméleti kontemplatív élet, vagy az államférfi, vagy a filozófus életét választották azok, akik legbuzgóbban törekedtek az erényes életre.

VII, 2. Az absolute legmagasabb államcél nem irányulhat a háborúra; a háborúk legfeljebb eszközei lehetnek e célnak.

Az ideális törvényhozó feladata az élet legfőbb célját úgy megvalósítani, hogy azt az egyik állam mellett mindenik másik hasonló képpen elérhesse. Mert az államférfinak nem lehet feladata magát szomszédai felett úrrá tenni, akár akarják azok, akár nem. Mert hiszen legyőzni lehet őket igazságtalanul is, már pedig az ideális államférfi dolga csak az igazságos uralkodás, nem egyszersmind az igazságtalan is.

Persze a való életben a törvényhozás dolga megállapítani, hogy minő szomszédok ellen minő intézkedések szükségesek.

Vagyis Aristoteles itt a háború és béke a militarizmus és a pacifizmus nagy problémáit érinti. És megoldja e kérdéseket olyként, hogy különbséget tesz az ideális végcél és a gyakorlatilag adott helyzet követelményei között. Az az erkölcsi ideál, amely az államnak is végső célja kell, hogy legyen, nem engedi meg a háborút. A háború nem lehet az absolut állami cél. A háború adott körülmények között azonban még mindig a legmegfelelőbb eszköz lehet az ideális végcél elérésére.

A militarizmust nem tehetjük végső ideálunkká, de ebből még nem következik a pacifizmus a gyakorlatban. Dőreség nem tenni különbséget a politika ama különböző feladatai, a legjobbnak ama különböző lépcsőfokai között, amelyeket Aristoteles felállít: absolute legjobb állam, a lehetőségek határain belül legjobb állam és egy speciális állam legjobb berendezése; vagyis *absolut* ideál — *relatív* ideál — *concret* ideál!

Hogy az imént idézett végső alapelvből vagy absolut ideálból mennyire nem következik — Aristoteles szerint sem — a gyakorlati pacifizmus, mutatja a IV. könyv 4. fej. 5 bekezd., ahol Aristoteles a relative legjobb állam feltétlen szükséges foglalkozási osztályai közé számítja a katonaságot is, a következő indoklással: „Más különben az állam azok szolgaságába esnék, akik megtámadják. Már pedig lehetetlen volna az olyan társadalomnak, amely magát természettől szolgaságra

szánja, az állam megtisztelő nevét adni, mert az állam lényegéhez tartozik, hogy elég legyen saját magának, a szolga ellenben nem elég maga magának.”

Ha igaz is, hogy a tevékeny élet a legjobb úgy az egyes emberre mint az államra nézve, még nem következik, hogy a tevékenynek másokkal kell foglalkoznia. Nemcsak az a gondolkodás gyakorlati, amelynek révén a cselekedet sikerét fontoljuk meg, hanem még sokkal nagyobb mértékben gyakorlatiak azok a megfontolások, amelyek öncélúak. Különös mértékben tevékenyek azok, akik gondolataikkal, építőmesterek módjára, a külső cselekedetekre is befolyást gyakorolnak.

Megfelelő külső eszközök nélkül nem jöhet létre a legjobb alkotmány.

Az állam nagyságát nem annyira a lakosság száma, mint inkább annak jelentősége szerint kell mérnünk. Az az állam a legnagyobb, amely az állam feladatát a legjobban oldja meg, mintahogy Hippokratész nem mint embert, hanem mint orvost mondjuk nagyobbnak egy nagy természetű embernél.

A tapasztalás szerint nehéz, sőt talán lehetetlen, hogy egy népes államnak jó intézményei legyenek. A nagy szám lehetetlenné teszi a helyes rendet. A túlkicsiny állam nem lehet önmagának elegendő, ami pedig lényegéhez tartozik. Túlnagy népesség pedig nem lehet állam. Mert ki lehetne hadvezére egy mértéktelenül nagy tömegnek, vagy ki lehetne egy ilyennek hírnöke stentori hang nélkül? Mihelyt az állam polgárai már nem ismerik kölcsönösen egymás tulajdonságait meg van haladva az állampolgárok helyes száma. Az elv tehát: a népesség ama legnagyobb száma, amely önelégüléssel él és a viszonyok áttekintését lehetővé teszi.

Az ideális állam népének tulajdonságait bátorságot és intelligenciát követel. Az északi népekben csak a bátorságot találta meg, de szellemi és művészi tehetségük nincs és államokat nem igen alkotnak. Az ázsiai népek eszesek és művészesek, de gyávák és ezért szolgaságban élnek. A görögökben találja meg a kíváncsi tulajdonságok egyesülését.

Ezzel úgy körülbelül ki volna fejtve – mondja Aristoteles – hogy mekkora és minő lakosságú legyen a legjobb állam; „úgy körülbelül, mert azt a szabadságot, amely a fogalmi következtetéseket jellemzi, ne keressük oly dolgokra nézve, amelyek az érzékelhető valóság körébe tartoznak.”

Míthogy a legjobb állam célja az erény, polgárai nem lehetnek sem közönséges kézművesek, sem kereskedők, sem parasztok. Mert ezek élete részben gátolja az igazi erényt, amelyhez, miként az államférfiúi tevékenységhez otium kell.

A katonáskodás, a közügyekben való határozás és a bíráskodás az érettség különböző fokait igénylik: az egyik erőt, a másik bölcseséget kíván. Másfelől azonban a fegyverek urai egyszersmind az alkotmány fennállásának vagy fenn nem állásának is urai. Így nem marad más hátra, mint ezeket a funkciókat ugyanazokra az emberekre bízni, – csak hogy nem egyidejűleg: fiatal korukban katonáskodjanak, idősebb korukban tanácskozzanak és bírászkodjanak. Legidősebbek pedig végezzék az istentiszteletet.

A földbirtok az állam ügyeit végző polgárok kezében legyen.

Minden emberi siker kettőn múlik: a cél helyes kitűzésén és a célra vezető cselekvés megtalálásán.

Az élet végső célja: az erény tökéletes gyakorlása. A tökéletesség pedig absolute, nem relatíve veendő. Relatív tökéletesek a szükségesek, absolute tökéletesek a szép

Pol.
VII, 3.

Pol.
VII, 4.

Pol.
VII, 8.

Pol.
VII, 9.

Pol.
VII, 13.

cselekedetek. Így p.o. a jog birodalmában az igazságos büntetések és megtorlások ugyan az erkölcsből származnak, de azért szükségesek, szépségük csak szükségből fakad – kívánatosabb volna, ha sem az egyes embernek, sem az államnak ilyesmire szüksége nem volna –: ellenben azok a cselekedetek, amelyek a gazdaság és tekintély helyes használatát mutatják, absolute szépek. Amannál ugyanis csak bajok között választunk.

Aristoteles itt azt a fontos igazságot érinti, hogy az erkölcsstan abszolút és relatív tételei megkülönböztetendők és a relatívek jó példajaként hozza fel a bűn megtorlását, – két baj közül a kisebbet. Az abszolút helyesség világában büntetésre nem is volna szükség.

Pol. VII, 13. Az állam akkor lesz erkölcsös ha polgárai azok. Az ember erkölcsössége pedig 3 dolgon fordul meg: a természetén, a szokáson és a belátáson. Az utóbbiak a nevelésre tartoznak.

VII, 14. Ha volnának az emberek között, akik oly mértékben emelkednének ki közülök, mint felfogásunk szerint az istenek és a heroszok az emberek közül, úgy hogy az uralkodók e kiválósága az alattvalók előtt nyilvánvaló volna, úgy nyilván helyesebb volna, hogy az uralkodók állandóan uralkodjanak és az alattvalók állandóan alattvalók maradjanak. Minthogy ez azonban nem így van, számos okból célszerűbb, hogy valamennyien egyformán váltakozva vegyék ki részüket ez uralkodásból s az alattvalóságból.

Csak a kort tekintsük irányadónak.

Így a nevelés kérdése is könnyen eldönthető: már a közmondás is tartja, hogy csak az tud jól parancsolni, aki előbb jól megtanult engedelmeskedni.

Minthogy pedig a jó polgár és a jó kormányzó erénye között nincsen különbség, a törvény hozó a nevelés dolgában azt a feladatot kell hogy megoldja, mi módon nevelhetők erényes férfiak és mi a tökéletes élet célja.

A munka az otium, a háború a béke kedvéért van, a szükséges és a hasznos pedig a szépnek kedvéért. A polgároknak tudniuk kell dolgozni és háborút viselni, tudniuk kell elvégezni a szükségeset és a hasznosat, de még inkább tudniuk kell békében és nemes otiumban élni a szépnek kedvéért. Helyteleníti azt a nevelési rendszert, amely egészen a háborúra van beállítva.

VII, 15. Bátorság és edzettség a munka kedvéért szükségesek, a bölcsesség kedvelése ellenben az otium kedvéért, a mérsékletesség és az igazságosság pedig minden időben.

Az erény a természet a szokás és az ész műve. A nevelés útján csak a két utóbbi tényező fejleszthető. E részben meg kell különböztetni a testi és a lelki nevelést és az utóbbi körében az akarat és az intelligenciát.

A görögöknél a külön paedagogia még nem létezik, hanem a politikának keretein belül talál helyet. Persze ott a paedagogia technikai kérdésének nem juthatott annyi tér, mint e tudomány önállósulása révén. Viszont az önállósult paedagogia könnyen elfeledi a politikai szempontokat, amelyekre a görögök oly helyesen helyeztek annyi súlyt. Náluk a nevelés kérdése az állam helyes berendezésének egyik fő kérdése maradt. Erről ma sem szabad megfeledkeznünk. Hiába minden alkotmány, választási rendszer, népszavazás, egy vagy két kamara s az alkotmánypolitikának megannyi jogilag megoldandó kérdése, ha az állampolgárok lelkiületéből hiányzik az,

ami egyedül teheti az államot erőssé és adhat életető erőt az akár milyen szépen megkonstruált jogi gépezetnek. Enélkül olyan fog az maradni, mint az óramű rugó nélkül vagy rossz rugóval. Nem fog jól járni.

A paedagogiai kérdések a paedagogiának legalább is oly fontos részei, mint az alkotmányjogi kontroversiák!

Csak ebből a szempontból érthetők meg a görög írók művészetpolitikai részletei. A modern politikák a művészetpolitikának nemzetpolitikai vonatkozásait egyáltalában nem szokták meglátni. Legfeljebb a beavatkozási szabadság vita kérdései szoktak itt számba jönni a könyv nyomtatás óta. Holott a kérdés elsőrangú fontosságú a politika szempontjából a művészet nagy népnevelő hatása szempontjából. A mai Magyarország katasztrófájában kezdünk ezen a ponton is tisztábban látni.

A modern művészetpolitikának legelhanyagoltabb része a zenepolitika. „Modern” ember valósággal meglepődik azon a minutiosus gondon, amellyel különösen Plato vizsgálja a zene politikai vonatkozásait. Pedig kevés hatás fér gyanútlanabbul és hatásosabban lelkünkhöz, hízelgi be magát, lopózik lelkünkbe könnyebben, mint a zene. E részben a görögök jobb psychologusok voltak.

Ami a testet illeti, már arra kell ügyelni az utódok testileg is a törvényhozó akaratának feleljenek meg. E végből a házasulandók korának megfelelő szabályozását ajánlja. Már A.-nál fellép a fajnemesítés gondolata, amelynél természettudományi és orvosi ismereteit értékesíti.

Ugyanilyen orvosi tanácsokkal szolgál A. a gyermekek zsenge életkorára nézve, a későbbi korra nézve pedig nagy életbölcseiségről és emelkedett erkölcsi felfogásról tanúskodó javaslatokat tesz.

Az állam nevelés szószólója. Egy polgár sem a maga magáé, hanem valamennyi az államé; mindenik az állam része, már pedig a részről való gondoskodás az egész szempontjából kell hogy történjék.

A gyakorlati ügyességekből csak annyit tanuljon meg az ifjú, amennyi nem teszi banausá, vagyis nem teszi testét vagy lelkét alkalmatlanná az erény gyakorlatára.

Pol.
VII, 16.

VII, 17.

VIII, 1.

VIII, 2.

BALOGH ISTVÁN: A TÁRSADALMI INFORMÁCIÓ*

VERECZKEI LAJOS

A marxista filozófiai irodalomban jelenleg sajnos egyáltalán nincsenek bőségben az olyan művek, amelyeket új problémák igényes és elmélyült elemzése jellemezne. Különösen szembe-tűnő azonban az olyan írások hiánya, amelyek komplex szemlélettel, a társadalom- és a természettudományok eredményeinek szintézisére törekedve, vállalkoznának az erre alkalmas, ill. az ilyen megközelítést igénylő problémák vizsgálata. A valóság mélyebb megismerése és a filozófia fejlődése szempontjából nélkülözhetetlen ilyen fajta kutatási módra gondolva, külön örömmel üdvözölhetjük Balogh István könyvét.

Balogh írásával arra vállalkozik, hogy a társadalomban zajló információs folyamatok sajátos jellegét a társadalomtudományok eszközeivel tárja fel, illetve egy ilyen feltáró munkát megkezdjen. Ez határozottan eltér a társadalmi információ jelenleg elterjedt tanulmányozási módjától, amelyet az jellemez, hogy főleg a kibernetika és a matematika eszközeivel kívánja leírni e folyamatokat. E törekvések során hivatkoznak arra is, hogy a marxizmus klasszikusai a társadalom több kibernetikai jellegű törvényszerűségét írták le, vagyis a klasszikusokat mintegy a kibernetika előfutáiraiként, illetve klasszikusaiként is kezelik. Persze amennyire erőltetett és felesleges ez a nézet egyrészt, annyira indokolatlan és tudományosan elfogadhatatlan prekonceptiót jelent másrészt az a felfogás, hogy a társadalmi információs folyamatokat csak kibernetikai jellegű vizsgálatokkal lehetséges megközelíteni.

Balogh az információ filozófiai vizsgálata és értelmezése során elkerüli – fontosnak tartom hangsúlyozni, hogy véleményem szerint nagyon helyesen – azokat a megközelítési módokat is, amelyek a biológiai-fiziológiai és a társadalmi információs-visszatükrözési folyamatokat egy-

mással szembeállítva vizsgálják. Ez utóbbi gondolkodási mód a természetit és a társadalmi egymástól mereven elszakítja, és a társadalmat az anyagi világ olyan szerveződési szintjének tekinti, amelynek eseményei a matematikai módszerek számára elérhetetlenek. Balogh koncepciójából következő, hogy a társadalom szerinte nem az anyagi világ egy elvi szakadékaának a túloldalán van, ezért a matematikai elemzés számára *elvileg* a társadalmi információ is hozzáférhető, *specifikumát* azonban csak társadalomtudományi megközelítés ragadhatja meg.

A mű célkitűzése annak vizsgálata, hogy „a biológiai szféra előzményeire támaszkodva milyen sajátos *jeleket* alakított ki a dolgozott rendszerré a társadalom”. (9. o.) E probléma elemzéséhez természetesen adekvát, azaz a különböző jelformákat kapcsolataikban, egymásból való keletkezési folyamatukban szemlélő és felvázoló jel-elméletre kell támaszkodni. Mivel ilyen-nel a marxista filozófia jelenleg sajnos nem rendelkezik, Balogh lényegében e feladat megoldásának megkezdésére vállalkozik.

Könyvének első részében szisztematikus jel-elmélete általános filozófiai és módszertani alapelveit fejt ki. Balogh a jel funkció lényegét a közvetítésben látja. A jel a közvetítés terméke és egyben annak önálló, valamint általános megjelenése. Ezért általános filozófiai-elméleti és módszertani szempontból mondanivalóját a tagadás tagadása törvényére alapozza. A materialista dialektikában ugyanis ez a törvény éppen a közvetítést tárgyalja átfogó módon. Balogh összegzi a tagadás tagadása törvényének egyetemes vagy nem-egyetemes voltáról a közelmúltban folyt vitákat is és meggyőzően kimutatja, hogy e törvény egyetemeségét tagadó konklúzióra csak olyan gondolatmenet juthat, amely megreked a

*Gondolat, Budapest 1979.

közvetlenségnél és a „hármasság” tételével való *formális* operációnál. Ha viszont túllépünk azon a felfogáson, hogy „a valóság egyetlen meghatározottsága az, ami közvetlenül adott, akkor mindegyképpen bele fogunk ütközni egy, a formális sémában elő nem forduló mozzanatra” (30. o.), a közvetítés és a közvetített problémájába. A tagadás tagadása éppen ennek, a közvetítésnek, a közvetlenségből a közvetítetthez való átmenet mozgásának az általános fejlődéstörvénye. A jelek kialakulásának és fejlődésének a folyamata pedig az elsődleges anyagi folyamatból kiemelkedő közvetítés külön formája.

A könyv második részében, a jelek konkrét vizsgálatát, szerző a jeleket létrehozó tevékenységgel kezdi, ill. erre alapozza. A tárgyi tevékenység kettős jellegének marxi koncepciójára építve fejti ki, hogy minden tevékenység – tehát nemcsak az emberi, hanem az állati is – kettős jellegű. Minden tevékenységet egyrészt a tevékenység konkrét tárgya, másrészt a szóban forgó faj objektív adottságai és lehetőségei határoznak meg. A faj számára hozzáférhető tárgyban a tevékenység konkrét, a lehetséges tevékenységi módokban pedig absztrakt oldala jut kifejezésre. A tevékenység konkrét és absztrakt oldalai a fajfejlődés minden szintjén – nyilván attól kezdve, hogy már egyáltalán tevékenységről beszélhetünk, akár annak legelemibb formájában is – egymást kizáró és feltételező, sőt egymást kölcsönösen meg is határozó ellentétek. A legelemibb és legkevésbé bonyolult szinten csak a konkrét oldalnak van önálló megnyilvánulása, az absztrakt oldal ebbe teljesen beleszövődik. Ennek ellenére és emellett azonban az élővilág minden szintjén megjelenik a tárgyatól független, tehát az absztrakt oldalt megnyilvánító tevékenység is. Az a tény, hogy az élőlényeknek *állandóan változó* környezeti feltételek között kell életüket tevékenységükkel fenntartaniok, azzal a következménnyel jár, hogy a fennmaradásukat biztosító konkrét tevékenységük révén nem mindig – és esetleg egyre többször nem – juthatnak önfenntartásuk közvetlen tárgyaihoz. Önfenntartásuk ilyen körülmények között csak akkor biztosítható, ha vagy új tárgyakat vagy új tevékenységformákat vannak be, illetve építenek ki tevékenység-repertoárjukban. Bármelyik esetről legyen is szó, az élőlénynek végül is olyan konkrét tárgyat kell környezetében megragadnia, amely tevékenységét létfenntartása *közvetlen* tárgyaihoz közvetíti. Ekkor és ezáltal azonban ez a tárgy az absztrakt mozzanat *saját formájává* válik. Az

absztrakt oldal önálló megjelenésével új valóság-mozzanat születik, és ez – *a jel*.

A jel tehát ellentéte a konkrét tárgyi mozzanatoknak, de mivel magával ragadott egy külső tárgyat, ezért azonos is vele. Ez a tárgy, anyag, itt azonban csak mint *forma*, *jeltest* határozódik meg. E jeltest tartalma az absztrakt és a konkrét oldalnak egymásra való vonatkozása, a tevékenységnek mintegy „*ki*kristályosodott” eredménye: *a jelentés*. A jel tehát *formai* oldalát, (a jeltestet) tekintve anyag, ill. tárgy. *Tartalmát* (a jelentést) tekintve viszont az élőlényeknek létfenntartásuk tárgyaihoz és egész fejlődéstörténetükhöz való viszonyát, kapcsolatát fejezi ki. Ezért és ennyiben nem az anyagiság mozzanata dominál benne. E probléma megértéséhez különben azt hiszem legegyszerűbb, ha a modern információelmélet azon nagyon fontos, bár más megközelítésből megszületett, megállapítására hivatkozom, hogy az információ – információ, és sem nem anyag, sem nem energia. Ezzel egyben utalni szeretnék arra is, hogy Balogh koncepcióját fontos hozzájárulásnak tartom az információ létrejötté és legkülönbözőbb szintű feldolgozása *filozófiai* lényegének megértéséhez.

Az élő természet a jelek kialakítása és fejlődés folyamatában különböző jelformákat hozott létre.

Az *index* (véletlen jelforma) olyan jelforma, amely lehetővé teszi, hogy az élőlény, a környezeti feltételek és körülmények állandó változása ellenére is, hozzájusson létfenntartása közvetlen tárgyaihoz. Erre a célra az élőlény *készen talált* természeti tárgyakat és összefüggéseket használ fel, amelyeket a környezet semleges tárgyai közül a maga számára aktívan kiemel, kiépít, kidolgoz, hogy őt valamely létfenntartási tárgyához közvetítsék. Az „egy-pólusú” környezet ezáltal azonban „több-pólusúvá” kezd válni, ill. kiépülni. Ez az élővilág és a környezet viszonyának igen fontos mozzanata, mert ezáltal olyan dolgok, tulajdonságok és természeti összefüggések lépnek be az állat életébe és tevékenységébe, amelyek számára nem *közvetlen* jelentőségűek. Viszont éppen itt és így kezdődik a világ megismerésének azon folyamata, amely majd az embernél éri el legfejlettebb szintjét.

Lényegében az index-képzés folyamatát vizsgálta, csak más megközelítésből, a feltételes reflexek tana is. Balogh ezzel kapcsolatos megállapításai közül egyetértéssel emelném ki, hogy az I. és a II. típusú reflex koncepciók valóban nem helyettesíthetők egymással, ezek inkább egymás

kiegészítései. Ugyancsak fontosnak tartom annak hangsúlyozását, hogy az index-összefüggés összekapcsolódhat képmással, de azzal nem feltétlenül esik egybe. Az index kialakulását és működését ugyanis semmiképpen sem magyarázhatjuk egyetlen mechanikus visszatükrözési aktussal, hanem éppen fordítva: az index-összefüggések kiépítése révén kezdődik el az a folyamat, amelynek eredményeképpen az élőlények a környezet egyre több pólusát képesek elkülöníteni, vagyis a valóság különböző aspektusait visszatükrözni.

Problemátikusnak vagy legalábbis félreérthetőnek tartom viszont, hogy Balogh a változások kiindulópontjaként a szervezet felépítése (struktúra) és tevékenysége (funkció) közül, úgy tűnik, hogy kissé egyoldalú szemlélettel, a tevékenységet emeli ki. Az természetesen igaz, hogy felépítés és tevékenység egymást kölcsönösen és szorosan áthatják. Ez azonban nem azt jelenti, hogy „a felépítés a tevékenység rögzített... eredménye” (95. o.) lenne, vagy – Balogh témájára konkretizálva – hogy az élőlény szerkezetének átalakulását az index kialakítása eredményezné. A tevékenységnek persze lehet kezdeményező szerepe a felépítési változások létrehozásában, de szerintem csak egy olyan intervallumon és lehetőség szférán belül, amelyet a szerkezeti, felépítés eleve meghatároz és egyáltalán lehetővé tesz. Az a tény, hogy ez az intervallum az élőlények fejlődésével egyre inkább szélesedik, lehet az oka annak az érzécszalódnak és adhat alapot arra a téves következtetésre, hogy a tevékenység a változások autonóman elsődleges forrása. Úgy gondolom Balogh gondolkodásában e helyen egy olyan felfogás hatása érződik, amely ma a marxista filozófiai gondolkodásban eléggé széleskörűen elterjedt. E felfogás, bármennyire modern köntösben jelentkezzék is, filozófiailag implicit az anyagnélküli forma tanára, természettudományosan pedig lamarckista nézetekre nyúlik vissza.

A *szimptóma* (kifejezett jelforma) a környezettel való bővülő kapcsolatteremtés fejlettebb formája. Akkor és úgy alakul ki, amikor és ahogy az élőlény környezetében nem akármilyen, hanem egy speciális tárgyat, egy *másik élőlényt* von tevékenységi körébe. A szimptóma ezért az élőlények tartós együttlétét és tevékenységük egymásba kapcsolódását feltételezi. A jel formája ebben az esetben nem valamilyen holt anyag, külső tárgy, hanem maga is tevékenység, aktivitás, mozgás. A közvetítésnek itt az a lényege, hogy az élőlény tevékenységét a környe-

zetében levő más élőlények tevékenysége határozza meg. (A szimptómát az etológia, ill. az állatpszichológia a ritualizált ösztön mozdulat révén közelítette meg, Darwin pedig kifejező mozgásként vizsgálta.) Ez azt jelenti, hogy a szimptómában megszűnik az index tárgyhoz kötött merevsége, ezzel együtt azonban az önállósága is, mert hiszen a tevékenység lezajlásával eltűnik. (Mint a szervezet fiziológiai adottsága úgy természetesen továbbra is megmarad.)

A fejlődés során, az állatvilág magasabb szintjén, – majmoknál – az index és a szimptóma egymással összekapcsolódnak, a közvetítő tárgyakkal végzett műveletekben. Balogh szerint azonban ez a lépés nem az eddig kialakult jelformák további fejlődését, hanem éppen ellenkezőleg, azok megszűnését, elhalását jelenti. Az indexnek és a szimptómának a majmok eszközhasználatában megnyilvánuló összekapcsolódása semmiféle alapvetően új szellemi teljesítményt nem jelent. Balogh szerint a majmok „beszéde” nem az intellektuális működésekhez, hanem az érzelmi állapotokhoz kötődik és ezért nem segíti, hanem éppen ellenkezőleg, gátolja az intellektuális felismerő tevékenységet.

E résszel kapcsolatban szóvá kell tennem, hogy a szerzőnek az eddig kifejtettek során rendkívül világos, és – ha nem is könnyen, de figyelem koncentrációval – jól követhető gondolatmenete mintha megszakadna. Ugyanis számomra legalábbis nem világos és nem bizonyított, hogy Balogh az index és a szimptóma összekapcsolódását miért látja a jelformák megszakadásának? Annál is inkább problemátikus ez, mert később maga is, többször is azt hangsúlyozza, hogy a korábbi jelformák, a tevékenység bonyolultabb szintjén lehetségessé váló magasabb jelformákkal kölcsönhatásban *továbbfejlődnek*. Egy másik észrevételem az lenne, hogy szakmailag túlhaladott és nem helyes az értelmi és érzelmi működések olyan polarizált szétválasztása és szembeállítás, mint ahogy azt Balogh teszi. Az idegrendszernek, a magasabb idegtevékenységnek különböző aspektusú valóságsajátító funkciói ugyanis nem egymástól elszakadva, az agy izolált rekeszeiben és független entitásokként, hanem a legszorosabb kölcsönhatásban és összefonódottságban működnek. Ezt ma már az idegrendszerkutatás sokoldalúan és tényszerűen feltárta és adatok tömegével bizonyítja.

A jelformák fejlődési folyamata, bár nem eléggé világos és tisztázott, hogy miért, de a szimptómánál megszakad. Ezután új tevékenységi forma – a munka – lép a színre, mely minősé-

gileg különbözik a korábbi tevékenységi formáktól és ezért nem bontható le ezekre. A munkatevékenység révén az ember kétféle differenciálódási folyamatot és a jelviszony fejlődésének két alapvető irányát indítja el. Egyrészt kiterjeszti a munkaeszközök használatát olyan tevékenységi területekre is, amelyek nem közvetlen részei a munkának, másrészt a munkatevékenységbe olyan, ember által alakított tárgyakat von be, amelyek nem a munkatárggyal való közvetlen műveleteknek az eszközei. Az első irány a szimbólumok, a második az általános jelforma, a jelek kialakulásához vezet.

A *szimbólum* (közvetett jelforma) lényege tehát az, hogy a munkaeszközöket vagy munkatárgyakat kiemelik a munkatevékenységben kialakult funkciójukból és a jel külső tárgyi formájává változtatják. De nemcsak a munkaeszköz funkciója táguul a munkatevékenységen kívüli tevékenységek irányába, hanem magába a munkatevékenységbe is fokozódó mértékben lépnek be olyan tárgyak, amelyek nem szerszámként működnek. Ezek a jelek sajátos formáit a *jelzést* alkotják. A jelzésben lényegében az indexnek és a szimptomának az eszközkészítéssel való összekapcsolódása valósul meg. A jelzés és a szimptóma kölcsönhatásának eredményeként pedig az *ikon* alakul ki, annak következtében és alapján, hogy nemcsak a munkaeszközök, hanem a munkatevékenységhez kapcsolódó más tárgyak is szimbólum jellegűvé válnak. Az általános jelforma tehát az összes korábbi jelformák összefoglalása, majd ennek legáltalánosabb megnyilvánulásként jelenik meg a *nyelv*.

A könyv harmadik fő része a jelrendszerekkel foglalkozik. Megállapítja, hogy az általános jelforma kialakulásának pillanatától kezdve rendszerjellegű. Genezisében a munkatevékenységnek van döntő szerepe. Részletesen elemzi azokat a közvetítéseket, amelyek a munka és a nyelv között létrejönnek, ill. a nyelv kialakulásához vezetnek. A nyelv mint általános jelforma természetesen ráépül és tartalmazza az alacsonyabb és őt megelőző jelformákat, ezért mint általános jelforma is hordozza a többi jelforma meghatározottságát. Ily módon a fejlődés korábbi szakaszaiban különböző időkben kialakult összes többi jelformát az ember egyetlen jelformán belül képes birtokába venni. De az, hogy a nyelv magán hordja az összes korábbi jelformák nyomait, rendszerjellegének csak egyik aspektusa. Rendszerjellegéből következően másik fontos vonása az, hogy általa az ember olyan jeleket is kifejleszt (pl. a matematikai logika jelrendszere), amelyek

az absztrakt általánosság felé mutatnak. A nyelv tehát nemcsak különböző jelformák kölcsönviszonyban álló rendszere, hanem olyan rendszer, amely e különböző jelformák „összekeveredésének” megszüntetése által a különböző jelössze-függéseket meghatározott irányban tovább is fejleszti.

A marxista filozófia – és minden filozófia – alapkérdése problémájának adekvátabb kezelése szempontjából e részben különösen figyelemre méltónak tartom azt, amit a szerző a jel, az információ és a visszatükrözés viszonyáról kifejt. A jel és az információ természetesen nem létezik visszatükrözés nélkül, viszont nem minden visszatükrözési folyamat jelent egyben információt hordozó folyamatot is. A jel és az információ a mozgásnak csak egy speciális, magasabb, az élővilág által képviselt szintjén megjelenő és külön anyagi formát is öltő megnyilvánulása. Mivel a képszerűség a jelformáknak inkább csak az alacsonyabb szintjeire jellemző, továbbá mivel a visszatükrözés fogalmához könnyen asszociálódik ennek mechanikus mechanizmusként való értelmezése is, egyetértek azzal, hogy nem a legszerencsésebb a megismerés másodlagos jellegét ezen mechanikus analógia Prokruszesz ágyába kényszeríteni.

A könyv befejező része a jel, az információ és a kommunikáció viszonyának problémájával foglalkozik. Szerző véleménye szerint a kommunikáció az információs folyamat meghatározott szakasza, amely a fejlődés korábbi szakaszában kialakult jeleket használja fel. Nem fogadja el azt a felfogást, amely szerint a jel-összefüggés kialakulásának kezdőpontja a kommunikáció lenne, továbbá – véleményem szerint is helyesen – azt sem, hogy állati és emberi kommunikáció között semmilyen kapcsolat ne lenne. A kommunikációs folyamat természetesen a társadalom szintjén éri el legmagasabb és a korábbiaktól minőségileg elkülönülő formáját. Itt a kommunikáció által egyrészt befejeződik a jelzésnek és az információnak a kialakulása, másrészt a munkatevékenység tárgyi és absztrakt mozzanatának, ill. ennek alapján a fizikai és szellemi munka elkülönülésének következtében, a kommunikációnak a jelviszonyokba való beártsága fel is bomlik, és ez a kommunikáció viszonylagos elkülönüléséhez, önálló megjelenéséhez és fejlődéséhez vezet. A kommunikáció további elemzése, ill. a kommunikációs viszonyok általános elmélete ezért a társadalom szellemi termelési folyamatainak vizsgálata révén végezhető el, amit a szerző további feladatának tekint.

A könyv szükségszerűen vázlatos és tömörített ismertetéséből bizonyára nem derül ki, hogy ez az írás véleményem szerint a hazai marxista filozófiai irodalom legigényesebb és legértékesebb alkotásai közé tartozik. A szerző filozófiai gondolkodásra való hajlama önmagában természetesen még nem tenné értékessé munkáját. Értékét az adja, hogy ezt az adottságát egy megcsontosodott és egy elterjedt gondolkodási sémától eltérve tudja alkotó módon értékesíteni, elmélyült elemzésre felhasználni. Az írás jelentőségének megértéséhez utalnom kell arra is, hogy az ember lényegének, az állat és az ember viszonyának értelmezését ma általában az a felfogás dominálja, amely – a marxista történeti és dialektikus szemlélet móddal szemben és annak ellenére – a kontinuitás-diszkontinuitás dialektikájából a hangsúlyt egyoldalúan csak a diszkontinuitás aspektusára helyezi. Ennek a koncepciónak egyik következménye az is, hogy lazul vagy éppenséggel ki sem épül a filozófia és a megfelelő szaktudományok nélkülözhetetlen kapcsolata és együttműködése. Balogh megközelítési módjának éppen az is az előnye, hogy nemcsak, hogy nem zárja el a szaktudományos kapcsolódások lehetőségeit, hanem folyamatosan olyan pontokhoz, részkonklúziókhoz jut, amelyek kényszerítően kínálják és feltételezik az együttműködést. Az írás ilyen jellegén az sem változtat semmit, hogy a már említett következetlenség kisebb törést jelent a gondolatmenetben. Bizonyos következetlenség egyébként a munka értelmezésénél is jelentkezik, amennyiben a szerző itt eltér attól a saját maga által is leszögezett – és véleményem szerint *általánosan helyes* – elvtől, hogy „a különböző jelalakok különböző – elsősorban az idegrendszerben végbemenő – változásokkal vannak összefüggésben”. (199. o.) A belső mechanizmus és a

munkatevékenység kölcsönhatásának – és e kölcsönhatásban az elsődleges mozzanatnak – a dialektikája nincs eléggé részletesen és következetesen kidolgozva. Ebben viszont feltétlenül szerepe van annak is, hogy ez a probléma ma a filozófiában általában a megoldatlan, ill. szerintem a nem helyesen megközelített kérdések közé tartozik.

Balogh István könyvével kapcsolatban végül még egy kritikai megjegyzést tartok említésre érdemesnek. A mű tanulmányozásakor az olvasónak semmi kétsége sem marad afelől, hogy a szerző mondanivalóját számos tény ismeretére és tanulmányozására alapozta, továbbá hogy ezeket olyankor is szem előtt tartotta, amikor – és sajnos ez a gyakoribb! – nem utal rájuk konkrétan. Minthogy azonban mélyen absztrakt szinten megírt gondolatmenetét amúgy sem könnyű követni, a megértést rendkívüli mértékben megkönnyítette volna, ha mondanivalóját konkrét példákkal illusztrálva és alátámasztva fejtette volna ki. Különösen áll ez a kifejezett jelformákra, amelyeknek a kifejtése különben sem olyan könnyen áttekinthető, mint a megelőző jelformáké. Nagyon valószínű, hogy a csak absztrakt szinten mozgás a szerzőnek magának is nehezíthette a kifejtést, a konkrétumokra való építés viszont feltétlenül megkönnyítette volna ezt. A konkrét valóság-anyaghoz való kapcsolódási lehetőség nehézségei a mondanivalónak más megközelítési módokhoz, ill. a szerző által figyelembe nem vett kutatási eredményekhez való közelítését is nehezítik. A könyv egyébként ismételt és változatlanul hangoztatott értékeit és jelentőségét, filozófiai és a filozófián túlmutató remélhető hatását, az említett apróbb hiányosságoknak a szerző további írásaiban való kiküszöbölése, csak még nyilvánvalóbbá teheti.

AKTUÁLIS TÁRSADALMI ÉRDEK A „DIALÓGUS”

Hegyi Béla párbeszédeiről

É L E S C S A B A

A sok szerteágazó kérdést a legtömörebben összefoglalva: az emberről és a kultúráról beszélgetett Hegyi Béla, a *Vigilia* szerkesztője kortárs szellemi életünk huszonegy kiválóságával (1969 és 1975 között). Az itt-ott egymásnak is felelgető interjúk *A dialógus sodrában* címen kötetté kerestek; amely *A század nagy tanúi* folytatásának is beillik. Lukács György és Marx, Ferencsik János és Beethoven, Illyés Gyula és Sik Sándor, Vas István és Lukács (mint a *Történelem és osztálytudat* írója), Sőtér István és Lukács (mint az 1945–49 közötti időszak egyik vezető egyénisége), Ortutay Gyula és Buday György, Derkovits Gyuláné és Derkovits stb. viszonya – a kortörténeti adalékon túl – feltétlenül érdekes a maga „szaktudományos” összefüggésében. A dokumentatív jelleg hasonlósága mellett azonban valami sajátossá teszi a Magvető kiadványát. A kereszténységnek mai lehetőségeire, a szocializmussal és a marxizmussal kapcsolatos viszonyára való direkt vagy indirekt rákérdézés az új. „Magánál nemcsak kérdezz-felelek van, hanem valami az esszéből, a portréból, a drámából, helyenként még a novellából is” – mondja elismerően Németh László. Valóban, a meggyőződések és töprengések nem önmagukban állnak, hanem észrevétlenül beleágyazódnak egy alkotó élet „itt és most” tükrözésébe és tükröztetésébe – az előbbi a nyilatkozó, az utóbbi a kérdező érdeme.

Így válik ez a gyűjtemény kettős értelemben is dialógussá, melynek jelentőségét mindkét oldalról világosan kifejezték. Például Lukács György, a marxista: „A dialógus nem elméleti síkon lehet a termékeny, hanem a gyakorlatban. . . A keresztényekkel való vita igen fontos, de ahhoz, hogy hasznos legyen, demagógiától mentesnek és elvileg szigorúnak kell lennie.” És például Rónay György, a katolikus: „Mi keresztények mindenestre sokat tanulhatunk ezekből a beszélgetésekből. Talán, remélhetőleg, egyet-mást egy új, nyílt, zsinati szellemű és realisan gondolkodó, hie et nunc küldetését vállaló és jövő lehetőségeit a szocializmusban kidolgozó kereszténység érdekében is.” Tehát nem „megtérítésről” van szó

(ahogy Hegyi mondja Hernádinak); hanem egyfelől a kereszténység, másfelől a nem keresztény álláspontok (köztük a marxizmus) „kifejezéséről”.

Történelmi tény a kereszténység rendkívüli alkalmazkodó képessége az ókori rabszolgatartó társadalomtól kezdve a középkori hűbériségen át az újkori polgári társadalomig. Erre a történelmileg igen hosszú folyamatra mélységesen igaz – a tömörség korlátain belül – Marx megállapítása (1844): „a társadalom termeli a vallást, egy visszájára fordított világtudatot, mert maga is visszájára fordított világ”. S ime, itt áll előttünk a feladat: *a keresztényekkel együtt, a keresztények számára is építeni a szocializmust*. Ez a „demagógiától mentes” politikai kérdés számos „elvileg szigorú” elméleti kérdést vet fel. *Először*: a szocializmus jelen stádiuma még nem jelenti a „visszájára fordított világ” minden következményének teljes felszámolását és pozitív helyettesítését. Más szóval: még nem érkeztünk el az emberi lényeg tömeges megvalósulásához, következésképpen megmarad – bár jelentősen leszűkül – az emberi lényeg fantasztikus (azaz transzcendentális, vallási) megvalósulásának mozgásteret. *Másodszor*: a tudat változásai – mivel viszonylagos önállósággal, belső öntörvényűséggel is rendelkeznek – nem követik *azonnal* a lét változásait. Óriási szerepe van itt a szokásoknak, a családi kötöttségeknek, a hagyományoknak – Engels kifejezésével: a történelem tehetetlenségi erejének. Más szóval és témánk felől megfogalmazva: az egyházi gazdasági-politikai-kulturális hatalom szekularizációjától igen hosszú út vezet a vallási tudat „szekularizációjáig”. *Végeredményben*: „a vallás elhalása a kommunizmusnak nem feltétele, hanem teljes győzelmének terméke” – vonja le Lukács József a következtetést a marxizmus klasszikusainak a vallással kapcsolatos írásából. Mindezt azokkal az álmarxistákkal szemben kell hangsúlyoznunk, akik a vallás megszűnését 1948-hoz szerették volna kapcsolni, s emiatt politikailag intoleráns nézetekhez jutottak. Engels már 1874-ben bírálta emiatt a blanquistákat: „az

egyetlen szolgálat, amelyet manapság az istennek még tehetünk, az, hogy az ateizmust kényszerrel hittétellel nyilvánítjuk”. Politikai szempontból mulasztásokhoz vezethet, elméletileg nem aktuális (éppen ezért meddő) tehát a vallás elhalásának kérdésével való részletes foglalkozás. Skolasztikus rágódás helyett legyen elég annyi, hogy a vallás elhalását minden bizonnyal még az állam elhalása fogja megelőzni. Gondoljuk csak el, mennyi kárt okozna – legelsősorban az állami élet demokratizálódása szempontjából! – az állam elhalásának „vizsgálata”.

Az igazi marxistáknak a célt nem a statikus végcél, hanem a dinamikus folyamat oldaláról kell szemlélniök. A keresztényekben nem a jövő halottait kell látni, hanem a még hosszú ideig tevékeny embereket. Ez két rossz előítéllettel való leszámolást feltételez. Az egyik: a mai Magyarország keresztény gyülekezetei nem a „fekete reakció” légiói, mégha ilyen erők is szunnyadhatnak a sekrestyeajtó mögött. A másik: a mai szocializmus legveszélyesebb belső ellenfelei nem a keresztények, hanem Veres Péter szavaival „azok a destruktív, bomlott és oldott lelkek, akik semmiféle szellemi-erkölcsi törvényt nem ismernek el.” (Hasonló értelemben nyilatkozott Vas István is.) Természetesen a keresztényeknek is le kell számolniuk a marxistákkal kapcsolatos rossz előítéleteikkel. Akik részünkről vállalják a dialógust, azok marxisták; mégha táborunkban vannak is olyanok, akik dogmatizmusukat a vörös drapéria alá rejtik. A múlt teljes átértékelése és vállalása mindkét fél részéről – ez az egyik legfontosabb feltétele a dialógus *folytatásának*. „Tudom, hogy önök is küzdenek a saját dogmatikus provincializmusukkal, amelyik a diplomáciai viszony szintjén akarja tartani a szocializmus-sal való érintkezést. A Vigília a diplomáciai kapcsolatok szintjéről ezt le akarja hozni, ha nem is a békés, de a vitázó együttélés szintjére” – mondta válaszában Király István. *Nagy felelősség hárul itt a művelt marxistákra és a művelt keresztényekre*. Éppen a Thurzó Gáborhoz írt levelek egy része – *A szent* c. regénye kapcsán – példázza, hogy milyen kritikán aluli erkölcsi és kulturális szinten áll a magyar papok és hívők egy része. Ha a *Vigília* közeledni akar tartósan a marxistákhoz, akkor távolodnia kell pl. *A szent* írójának megrágalmazóitól.

Hegyi Béla kérdéseiből is kiderül, hogy a *Vigília*-val félmjelzett keresztények számára – természetesen nem feledkezünk meg a derék protestánsokról sem! – a mi pártpolitikai programunkból a szocialista nemzeti egység megte-

remtésére irányuló határozott törekvés és a minden emberről való felelősségteljes gondoskodás eszméje, egyre tartalmasabbá váló gyakorlata a legszimpatikusabb. És mi az, ami a marxisták szemében a hívőkkel való politikai együttműködést már kezdetől fogva problematikussá tette? Érdemes ismét visszalapoznunk Marxhoz (1847): „A kereszténység szociális elvei a gyávaságot, az önmegvetést, a megalázkodást, a szolgálattelküdséget, az alázatot, vagyis egytől egyig a csőcselék tulajdonságait prédikálják, a proletariátusnak pedig, amely nem akarja hagyni, hogy csőcselékként kezeljék, még a kényerénél is nagyobb szüksége van a bátorságára, az önértetere, a büszkeségére és függetlenség szeretére. A kereszténység szociális elvei alamusziak, a proletariátus pedig forradalmi.” *A proletariátus itt a földön akarja kiegyenlíteni a társadalmi igazságtalanságokat, s ha kell fegyverrel is; a hívők ezzel szemben az eredendő bűn általános érvényűségében, a túlvilági lét szféráiban és az utolsó ítélet során oldják fel a társadalmi ellentmondásokat – tehát teljesen illuzórikusan*. Amint a hívők, keresztény gondolkodók és papok itt és most, a hit érdekein kívül is cselekedni-tenni akarnak valami hasznosat a szocializmus „szimpatikus” elvei érdekében, akkor történelmi-egyháztörténeti jelentőségű tettet hajtanak végre. Ez lesz az ő igazi erkölcsi kereszténységük és földi üdvözülésük. Történelmileg ez az egyetlen igazi lehetőség, hogy a hívők tömegei erkölcsileg-pszichikailag zökkenőmentesen lépjenek át a felépült szocialista társadalomba. Ez a marxisták részéről politikai, a keresztények részéről viszont létkérdés – tehát közös társadalmi érdek volt és lesz. Ugyanakkor, a marxista gondolkodók minden további nélkül hozzátehetik ehhez azt, hogy minél több energiát fektet a hívő a közösség érdekében való cselekedetébe, annál kevesebb energiája marad a templomi hitélet számára.

Gabriel Marcel, francia katolikus bölcselet-író: „nem elég mondani, hogy a hívő világképe nem azonos a hitetlenével, meg kell érteni, hogy az túlhaladja minden értelemben, sőt be is kebelezi emezt, mint ahogy a látó világa túlhaladja s be is kebelezi a vakét”. Ezt a marxisták is így látják, csak megfordítva. Az igaz, hogy a műveltséggel párosuló hit valóban több a pusztá tagadásnál, a szimpla ateizmusnál. „Nem vagyok ateista, mert az is eleve tagadást jelent, elzárkózást valami elől, amiről senki és semmi nem tud bizonyosat” – mondja Illyés Gyula. De a marxista ateizmus sokkal több, mint egy transzcendens és emberformájú lény pusztá megtagadása; ez az ember legtel-

jesebb és minden oldalú tételezése a történelem főszereplőjeként. A marxizmus olyan gondolati-gyakorlati tükrözése a világnak, amelynek szempontjából a hit dimenziói teljesen beláthatóak. Ebből következik, hogy ha az elmélet alapot ad a

politikai együttműködés számára; akkor az alapvető eltéréseket még élesebben felszínre kell hozni az elméleten belül. Azok, akik ezt az „elvi szigort” megkérdőjelezik, valójában a társadalmi együttműködést akadályozzák.

A „CIVILIZÁCIÓ” KRITIKÁJA ÉS A „HARMÓNIA” ÓHAJA

Ch. Fourier: A négy mozgás és az általános rendeltetések elmélete*

É L E S C S A B A

Az utópista szocialisták azoknak a klasszikusoknak a sorába tartoznak, akiknek – legalábbis számunkra – kettős utóéletük van. Első utóéletüket Marx és Engels műveiben élik: néhány fontosabb gondolatuk csillog itt a rövid, de úttörő jelentőségű méltatások és a történelmi körülményeket mindig figyelembe vevő bírálatok illusztrációiként. Második és *igazi* utóéletük 1956 után kezdődött meg Magyarországon, kisebb-nagyobb munkáik kiadására gondolunk. Owen, Saint-Simon és *legújabbban* Fourier gondolatainak értelmezése közben feltárulnak előttünk a marx-engelsi megállapítások mélyebb rétegei is; s így nyer mindkét „fél” valódi, tartalmas maradandóságot.

Charles Fourier koncepciójának bemutatását kezdjük egy ma már csak filológiai jelentőségű kérdéssel. Ahogyan Marx nem ideológus a szó eredeti marx-i értelmében, ugyanúgy Fourier sem filozófus a szó (senki más által nem használt) fourier-i értelmében. Az egész könyvön végigvonul a filozófiatörténeti mértékkel is illethető bölcselek denunciaciója, s ez vonatkozik a részlegesen elismert nagyságokra (F. Bacon, Descartes, Leibniz, Condillac) is. Bűnük igen súlyos és helyrehozhatatlan: nem álltak hivatásuk magaslatán, nem szolgálták igazán az emberiség érdekeit – részben tudatlanságuk, részben önző érdekeik következtében. „Azóta, hogy első próbálkozásuk, a francia forradalom során a Filozófusok hozzá nem értésről tettek tanúságot, mindenki egyetértett abban, hogy az emberi szellem eltévelyedésének tekintse tudományukat” (33) – hangzik az egész társadalom nevében megfogalmazott, megfellebbezhetetlen ítélet; elsősorban a felvilágosodás képviselőinek címezve.

Fourier tudomány-koncepciója az elvi teljesség igényével fogalmazódott meg 1808-ban. A „négy

mozgás” lényegében az egyetemes és filozófiai értelemben vett anyagmozgás négy, ún. tárgy szerinti formája. A „Természet Általános Rendszere” a következő hierarchiát mutatja: anyagi, szerves, állati és társadalmi mozgásforma. (29) Ennek megfelelően látja a tudomány nagy feladatait is. Az anyagi mozgás problémáját már megoldotta Newton; önmagát pedig – akinek egzakt bizonyítási lehetőségek híján sokkal nehezebb dolga van – mint a *társadalmi mozgás tudományának* Kolumbuszát állítja be. (59) Ebből a szempontból is „érettebb” történeti, pontosabban művelődéstörténeti szituációban lépett föl a tudományos szocializmus. Míg Fourier a második és harmadik mozgásforma tudományos kutatása ügyében „elmaradásról” panaszkodott, addig Engels a *Ludwig Feuerbach*-ban az energiamegmaradás törvényének, a sejtelméletnek és a darwinizmusnak a jelentőségét méltathatta. A továbbiakban a szerzőt már csupán a történelmi-társadalmi mozgás foglalkoztatja, melynek állomásait sajátos módon kereszteli el. A kezdet a „Keverék szekták” társadalma, „a boldogság árnya”, a tulajdonképpeni ősközösség. A második társadalom a „Vadság”, melyet a „Patriarchátus” és a „Barbárság” követ. Ezek a formációk egy-szersmind a „Növekvő káosz” korát is jelentik, kicsúcsosodását pedig a „Civilizáció” antihumánus viszonyai. A hatodik társadalom az átmeneti jellegű „Garantizmus”, a hetedik a „Kialakulóban levő szekták”, vagy más néven „a boldogság pirakadata”. A nyolcadik az „Egyszerű kombinált szekták”, azaz „a boldogság hajnala”; s végre a kilencedik társadalommal kezdődik a „Növekvő harmónia”, az „Összetett szekták” kora. (77–83, 102–106) A történelem, az emberiség útja a születéstől a kihalásig, a szerző becslése szerint összesen harminckét társadalmat, ill. nyolcvanezer évet

*Gondolat, Budapest 1977. Ford.: Lázár Guy (Etikai Gondolkodók)

jelent. A számokról megfedkezhetünk; de arról nem, hogy a *filozófia történetében először Fourier-nál válik a „jövő” mint történetfilozófiai kategória döntő fontosságúvá.*

A közelebbi vizsgálódásra érdemes múlt és jelen a „Civilizáció” fogalmában kapcsolódik össze, melynek „forrása” a monogám házasság. (Ebben a kérdésben Campanella és Engels idevonatkozó gondolataival tanulságos összevetésre nyílik lehetőség.) A „Civilizáció” növekvő szakasza a nemesi hűbériség, tetőpontja „a munkát végzők fölszabadulása” (angol és francia polgári forradalom?). A hanyatlás etapját az ún. „szigeti monopólium” (Anglia hatalma), a „végelgyengülést”, a civilizáció fináléját „a kereskedelmi hűbériség” fejezi ki. (323) A „Civilizációnak” ez a fejlődésmélete lényegében előfutára a marxizmus osztálytársadalom-konceptiójának.

Fourier a civilizáció kaotikus viszonyait a pusztulást jelentő állapot, vagyis a nyílt kapitalizmus franciaországi kezdetének idején bírálja. Hogyan? A kapitalizmus (pontosabban a kapitalista kereskedelem) kritikája a Bonaparte konzulból császáráá átvedlő Napóleon korában? Igen, és Fourier-t mégis megelőzték, legalábbis ami a nagy hármasszóval kapcsolatos szkepszist és indulatot illeti. Például Babeuf, aki a XVIII. században tette föl a XIX. század kérdését. „Azt hisszük talán, hogy a nép még mindig az *elméleti* szabadságért és a *képzelt* egyenlőségért fog bolondulni?”¹ De említhetjük Marat nevét is, aki 1791 szeptemberében kereken kimondta, hogy „folyton a SZABADSÁG-gal maszlagolnak, mikor sohase volt a maihoz fogható rabszolgaság”.² Ilyen előzményei vannak Fourier megállapításainak, miszerint „a kereskedelmi új utakat nyitott meg a bűn előtt”, „hajóink csak azért járnak be az egész világot, hogy a barbárokat és vadakat bevonják bűneinkbe”, vagy hogy a gazdasági csőd „gyűlöletesebb lopás, mint az utonállás” stb. (168–169, 339) A burzsoázia természetesen még citoyenjének sem volt hálása a felismeréséért, Babeuf-öt pedig 1797-ben kivégezték. Fourier – valamivel nyugodtabb időszakban – mély rezignációval állapíthatta meg, hogy kevesebb kockázattal jár egy uralkodó megsértése, mint az üzleti szellem megtámadása. (328) Ez is

mutatja, hogy az ő fellépése már a Nagy Francia Forradalom utáni időszakra esik . . .

Fourier civilizáció-kritikája a kapitalista kultúra több területét is érinti. Rámutat arra az *alapvető ellentmondásra*, hogy „amíg a civilizáció fönmarad, tudományos csodáink több kárt okoznak a boldogságnak, mint amennyi hasznot hajtanak neki”. (55) *A géprombolás magyarázatát, s egyszersmind kritikáját mondja ki ezzel, a mozgalom kulminálása előtt!* Futólag, de annál találódobban teszi szóvá a templom és a színház, a polgári vallásgyakorlat és a polgári szórakozás kiáltóan hipokrif antagonizmusát. „Ama templom mellett, amelyben a szerelmi cselszövényektől és a gyönyöröktől való irtózást tanítják, ott látjuk a cirkuszt, ahol csak a szerelmi fortélyok gyakorlására és a gyönyörök keresésére oktatják a közönséget . . . *Ezek a fölháborító ellentmondások az egész civilizációban megtalálhatók . . .*” (223) (Kiem. tőlem – É. Cs.) Ami a hangvételt illeti, Saint-Simon és Owen sem voltak kíméletesebbek a civilizációval szemben; de kritikájuk gyakorisága és gondolati mélysége, szellemessége elmarad *A négy mozgás elméletéhez* képest. Tudatlanság, babona és általában az emberi erőszak – ismétli újra és újra Saint-Simon és Owen. De amit Fourier *igazi konkrétsággal* Angliáról mond, az a brit imperializmus egészére is igaz. „Az emberiség tömegeit támadja meg, zsoldosháborúkat robbantván ki, amelyek arra kényszerítik a népeket, hogy fölváltva essenek egymás torkának.” (303)

Fourier könyvét olvasva nem csodálkozunk azon, hogy Engels a nagy francia szocialista műveit több alkalommal is „ragyogó szatíráknak” nevezte.³ Hatásuk titka az, hogy Fourier a kereskedelmi kapitalizmus civilizációját alapvető és immanens ellentmondásaiban, ígéretes radikalizmussal volt képes bírálni. Fourier *eljutott a fő kérdésig*: „mi tökéletlenebb annál a civilizációnál, amely magával hoz minden csapást? Mi kétségesebb szükségességénél és jövőbeli tartósságánál? Nem valószínű-e, hogy a civilizáció csak egy lépcsőfok a társadalom útján?” (35) A válasz igen, és *A négy mozgás elméletének* minden lényeges gondolata éppen ezt a nagy történeti és a szó legmélyebb értelmében vett történeti felis-

¹ Babeuf *Válogatott írásai*. Hungária, Budapest 1950, 137. o.

² Marat *Válogatott írásai*. Hungária, Budapest 1950, 109. o.

³ Vö. Az igazi szocialisták. MEM 4, Kossuth, Budapest 1959, 239. o.; Anti-Dühring. MEM 20, Kossuth, Budapest 1963, 255. o.; A család, a magántulajdon és az állam eredete. MEM 21, Kossuth, Budapest 1970, 156. o.

merést igazolja. Ezért nem érthetünk egyet teljesen Roland Barthes strukturalista gondolkodóval, aki szerint Fourier csupán a vágyakozás történése. „Ki fontosabb történelmi szempontból – teszi föl a kérdést –: Fourier vagy Flaubert? *Fourier művében úgyszólván semmi közvetlen nyomát nem találjuk a kornak, melyben élt, bár az nagyon viharos volt.* Flaubert viszont elmondta, végig egyik regényében, az 1848-as eseményeket. Mindez nem akadályozza meg Fourier-t abban, hogy pontosabb legyen, mint Flaubert: ő közvetve meghirdette a Történelem vágyát, és éppen ebben történész és ugyanakkor modern: egy vágy történésze.”⁴ Fourier éppen azért lehetett az objektív vágy nemromantikus történésze, mert realista módon közelítette meg a harmonikus társadalmak iránti óhaj indirekt alapját: a kortárs valóságot. Az eredeti kérdésben – amelynek eldöntéséhez mi is szolgáltatni fogunk egy adalékot – egyértelműen igaza van Barthesnak. Fourier, akinek Balzac a méltó társa,⁵ egyetemes művelődéstörténeti helyét tekintve éppannyira fölötté áll Flaubert-nek, mint amennyire Balzac is megelőzi őt a realizmus történetében és a valóságfeltárás mélységében.

A „Civilizáció”, a beteljesedett káosz párhuzamosan kifejtett ellentéte a „Növekvő harmónia” kora: a Fourier megfogalmazta óhajok, vágyak és prognózisok terrénuma. A perspektivikus összkép lényege az, hogy kultúránk rohamosan és minden irányban, szüntelenül gazdagodik majd. Az egyes országokon belül megvalósuló (a civilizáció keretei között is lehetséges) kulturális decentralizáció az egész Földet behálózó kulturális cserekapcsolatok virágkorát teszi lehetővé. (374–381, 239–241) Mezőgazdasági művelés alá kerül a szárazföld egésze: az őserdőktől az Arktiszig, a sivatagoktól az Antarktiszig. (23, 70) Komfortosak és ésszerűen tervezettek lesznek a lakások; fedett, fűtött, szellőztetett folyosókká válnak az utcák. (187–188) Az egészséges és bőséges táplálkozás eredményeként megnövekszik az emberek testmagassága, megritkulnak a betegségek és száznegyvennégy évre nő az átlagéletkor. (121–122) Az igazsághoz tartozik, hogy a Fourier felvázolta jövő „lehetőségei” között szerepel még egyéb is; pl. a bolygók közösülése, a tengeri és szárazföldi közlekedést forradalmasító anti-cipa és anti-

oroszlán kifejlődése, a tengervíz limonádévá alakítása stb. „Vidám” és „megbocsátható” „badarságok” ezek – mint a fiatal Engels mondja egyfelől;⁶ ugyanakkor – összességüket tekintve – önmagukban, a civilizáció kritikájától függetlenül is jelentős (jóllehet nem kiérlelt) gondolatokról van itt szó. *Először:* Fourier (és részben Owen) fölismerte, hogy a társadalom radikális megváltozása maga után vonja a természet megváltozását, az előbbivel összhangban. *Másodszor:* az új társadalom új lehetőségeit nem a régi társadalom tevékenysége, szükségletei és eszközei alapján kell megítélni. Eredeti megfogalmazásban: „a kombinált rend számunkra nem létező lehetőségeket és eszközöket teremt. A civilizáció erőforrásai semmiképpen sem érzékeltethetik a kombinált rend erőforrásait”. (256) *Harmadszor:* Malthusnak a túlnépesedésről mint drasztikus eszközökkel megoldható katasztrófáról szóló elméletével szemben (1798) Fourier elképzelései jelentették az első (redukált formában) reális és (egészében) humanista alternatívát. Háborúkat! – mondja Malthus tiszteletes; Mezőgazdasági Társulások! – javasolja Fourier polgártárs. Owen később már tételesen is szembeszállt ezzel az uralkodó osztály érdekeit szemérmetlen nyíltsággal szolgáló ideológiával. „Mr. Malthusnak igaza van, mikor azt mondja, hogy az emberiség mindig ahhoz alkalmazkodik, hogy mennyi élelem áll rendelkezésére; csak azt nem mondta még meg, hogy értelmes, szorgalmas emberek mennyivel több élelmet termelnek ugyanazon a földdarabon, mint a tudatlanok és a rosszul kormányzottak. Pedig ez a különbség olyan mint egy a végtelenhez képest.”⁷

Fourier új világának legszebb teremtménye a tehetségeit, képességeit sokoldalúan és intenzíven kibontakoztató ember. A szó legnemesebb értelmében vett emberek, akik a civilizáció „élő automatáinak” helyébe lépnek. A prognózis nyelvén: „a mezőgazdasági falanxban született egyszerű földművelőket mindenféle ismeretbe fogják bevezetni, és ebben az általános fejlődésben semmi meglepő nem lesz”. (122) Számokban kifejezve: hárommilliárdos lélekszám esetén harminchét millió homéroszi szintű költő, newtoni méretű tudós és molière-i képességű színész! (145) Ez lenne az a világ, amelyben egy új Michelangelónak széklábakat kell faragnia?

⁴ Roland Barthes Roland Barthes-ról. *Nagyvilág*, 1976/6, 903. o. (Kiem. tőlem – É. Cs.)

⁵ Vö. Lukács György: *A fiatal Hegel*. Kossuth–Akadémiai, Budapest 1976, 417. o.

⁶ Vö. Engels: Fourier töredékes munkája a kereskedelemről. *MEM* 2, Kossuth, Budapest 1958, 566. o.

⁷ Owen, R.: *Nevelés és társadalom*. Tankönyvkiadó, Budapest 1957, 110–111. o.

Itt merül fel az új ember és a munka viszonyának kérdése. Míg Saint-Simon (és valószínűleg az ő hatására Stendhal Fabriziójának nevelője) a munkában elsősorban általános emberi kötelességet látott; addig Fourier – sokkal mélyebben – *a munkához való jogot hangsúlyozta*, amely nélkül „az összes többi jog hasztalan”. (298) A munkával kapcsolatos másik alapvető tézise, mely szerint az minden átmenet nélkül játékká, szórakozássá fog válni (427), sokkal ismertebb. Az is ismeretes, hogy ez a gondolat kiváltotta Marx ellenérzését, de hozzátette: Fourier-nak „nagy érdeme marad, hogy nem az elosztásnak, hanem magának a termelési módnak magasabb formában való megszűntetését mint végső célt kimondta.”⁸

A jövőbeli munkának játékként való beállítása is azt mutatja, hogy Fourier az élet valamennyi területén az öröm és az élvezet forrásai után kutatott. Mintegy húsz esztendővel az Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozatának kihirdetése után, hitet tett az ember szenvedélyeinek jogossága mellett. Ez tükröződik a boldogság funkcionális definíciójában is. Boldogságunk „abban áll, hogy sok a szenvedélyünk, és sok lehetőségünk van a kielégítésükre”. (156) Ám akinek bűnös szenvedélyei vannak? Fourier válasza egy igazi humanista credo: „semmi bűnös nincs hajlamainkban és a jellemvonásainkban... nincs más bűnös a Földön, mint a civilizált és inkohérens rend”. (196) És mindehhez a szenvedélyek kielégítésének olyan kánaánját rajzolja meg, ahol a jövő emberei messze túlszárnyalják majd Richelieu és Ninon de Lenclos „szerelmi csínytevéseit”, Apicius és Lucullus lakomáit. Ez lenne az a spártai ridegségű életrend? Flaubert írja Fourier-ról és a „szocialista világboldogítók” társaságáról: „az emberiségnek a kaszányák színvonalát követelik, mulatságát a lupanárhoz kötnék, tevékenységét pedig csak a pultra korlátoznák”.⁹ Ehhez az interpretációhoz csak annyi megjegyzésünk van, hogy Flaubert ugyan igazi művész, de ugyanakkor *igazi polgár is*; akit tájékozatlansága és osztályhelyzete ilyesfajta rágalmazásra kényszerít.

Fourier *szenvedély-elméletének* kettős, máig érvényes ideológiai jelentősége van. Az egyik az, hogy a szocializmust – Hermann István szavaival – „csakis a szenvedélyekre lehet építeni”. (480) A másik a *moralizáló szemlélet kritikájára* utal. Fourier meggyőzően bizonyítja, hogy az *erkölcs*

maga nem erkölcsi, hanem társadalmi kérdés; s hogy az ember valóságos szenvedélyeitől, inhere ns vágyaitól függetlenül, a priori megkonstruált, moralizáló eszmények ab ovo kudarcra vannak ítélve. (129–130, 281) *A négy mozgás elméleté* nek szerzője örökre véget akar vetni annak a hazug dichotómiának, hogy a gazdagoké a gyönyör és az élvezet – a szegényeké pedig a nélkülözés, s vele együtt az aszketizmus kiszáradt és komor arcú erényessége. *A moralisták és a gazdagok érdekei objektíve összetartoznak; az erény és az élvezet elvileg is, gyakorlatilag is összetartozhatnak*. Ebben foglalható össze Fourier antimoralizmusa, és humanista célzatú, ontikus alapzatú etikája.

De a materialista etikával hogyan fér össze Isten szerepeltetése és a lelkek halhatatlansága? A filozófia alapkérdésére (egy lábjegyzetben) megadott válasza szerint „Isten vagy a Szellem” az aktív, és az Anyag a passzív princípium. (74) A következő Istennel kapcsolatos kérdése – igen jellemző módon – a civilizáció problémájából ered. „Eddig a tudományok, amikor a fényűzést tökéletesítették, csak a gazember malmára hajtották a vizet, aki a barbár és a civilizált társadalmakban könnyebben ér el sikert, mint az igaz ember. *Ez a fonáksg oda vezetett, hogy két álláspont között kellett választani: vagy Isten gonosz, vagy a civilizáció*. Ésszerűen gondolkodva csak az utóbbi mellett lehetett kikötni, mert *nem lehet Istent gonosznak föltételezni, és valóban az lenne, ha arra ítélt volna bennünket, hogy mindig a szerencsétlen civilizációban tengődjünk*.” (56) (Kiem. tőlem – É. Cs.) Fourier, aki – mint később látni fogjuk – minden hatalmasságot igyekszik megnyerni az egész emberiség boldogságát szolgáló koncepciójának, tulajdonképpen *Istenben is segítő szövetségest lát*. Egyik megfogalmazása szerint a „kombinált rend” nem más, mint „az isteni alkotások legszebbike”, az inkarnálódott isteni dicsőség. (118–119) Ugyanakkor nem kétséges, hogy Fourier is a „Segíts magadon, és akkor Isten is megsegít!” félig ateista – félig vallásos, közmondásos elvet vallja. Isten-igenlése és a fiatal Marx valláskritikája *egy lényeges ponton paradox megegyezést mutat*. Az egyház álláspontja: a vallás illuzórikus boldogságát nyújtani az elnyomottaknak, a valóságos boldogság *helyett*. Marx álláspontja: *csak* a valóságos boldogság

⁸ Marx: A politikai gazdaságtan bírálatainak alapvonalai. MEM 46/II, Kossuth, Budapest 1972, 175. o.

⁹ Flaubert, G.: Érzelmek iskolája. Művei II. Európa, Budapest 1966, 141. o.

got követelni az illuzórikus boldogság helyett. „A vallást mint a nép illuzórikus boldogságát megszüntetni annyi, mint a nép valóságos boldogságát követelni.”¹⁰ Mármint Fourier álláspontja: *első-sorban* a nép valóságos boldogságát óhajtani-kérni az illuzórikus boldogság mellett, *az elhunytak lelkének érdekében is*. „Mindaddig, amíg társadalmi káosz uralkodik a Földön, ami annyira ellenkezik Isten nézeteivel, a Föld lakóinak lelke éppúgy szenved ettől a másik életben, mint ebben; és az elhunytak boldogsága csak az élők boldogságával együtt veszi kezdetét, csak a civilizált barbár és vad állapotok borzalmainak megszüntével.” (162) (Rendkívül érdekes, hogy Heine 1834-ben Fourier-hoz hasonlóan értelmezte Isten szerepét az emberiség életében.¹¹) Fourier álláspontja a vallási vígasz korrekciója, s mint ilyen lényegi kérdés; fogalmazásának Marxtól való elmaradása viszont alárendelt jelentőségű. Más szóval: materialista etikája művének egyik lényeges tartalmi jegye, míg Isten szerepeltetése (valójában csak a színlepon) pusztán a külső formát érintő kérdés.

A „Civilizáció” és a „Harmónia” történelmi ellentéte különösen szemléletes a családok („inkohere háztartások”) és a „progresszív szekták” kontrasztja felől tekintve. Fourier a házasság élet nyolc „bosszúságát” sorolja föl a férfiak szempontjából; a „boldogtalanság kockázatától” a feleség meddőségéig, az egyhangúság veszélyétől és a költségességtől a felszavazásig stb. Hasonló problémákat tárt fel Balzac is *A házasság fiziológiája* c. 1820-as években írt terjedelmes szatírjában. Balzacnál a polgári házasság és a szerelem egymást kizáró ellentétek; Fourier művében „a házasság a boldogság egyetlen lehetőségét sem nyújtja, amelyet a hitvesek meg nem találhatnának a teljes szabadság rendjében.” (180)

A házasság problémája Fourier-nál mégis első-sorban nőkérdés; a nőkérdés pedig alapvető *történelmi kérdés, az emberi szabadság kiteljesedése történetének a kérdése*. Nagyon világosan fogal-

mazza meg ezt a lényeges premarxista igazságot: „Isten csak azt ismeri el szabadságnak, ami mindkét nemre kiterjed, és nemcsak az egyikre; ezért azt akarta, hogy a társadalmi borzalmak összes csirájának, a vadságnak, a barbárságnak, a civilizációnak ne legyen más alapja, mint a nők leigázása; és hogy a társadalmi jó összes csirájának, a hatodik, hetedik, nyolcadik korszaknak ne legyen más alapja, más irányítúje, mint a gyöngébb nem fokozatos felszabadítása.” (152–153) Fourier tehát történelmi távon méri fel a női nem „világtörténelmi vereségét” (ezt ismeri fel Balzac is¹²); és perspektivikusan kilátásba helyezi *társadalmi és fokozatos emancipációjukat* (ezt mondja ki Owen is¹³). Ezzel szemben a fabiánus szocialista G. B. Shaw csak egyetlen célravezető megoldást látott: *a hirtelen önfelszabadítást*, azaz minden emberi, anyai, házastársi stb. kötelesség anarchista felrúgását.¹⁴

Amikor a klasszikus utópista szocialisták a fennálló civilizáció helyett (vagy korrekciójaként) harmonikus társadalmi viszonyokat kívántak, akkor *forradalmi jelentőségű* változásokat óhajtottak – de *a forradalmi harc emberi és anyagi áldozatokat követelő megpróbáltatásai nélkül*. Fourier szerint az ún. „progresszív háztartások” realizálása és elterjedése útján „végtelenül könnyű kitalálni a civilizált labirintusból, mégpedig politikai megrázkódtatás és tudományos erőfeszítés nélkül”. (198) Kisebbségi hangsúlyeltolódásokkal ugyanezt a *forradalom nélküli forradalmiságot* képviseli francia és angol eszmétársa is. „Mi sem áll tőlünk távolabb, mint felkelést és lázadást hirdetni” – írta Saint-Simon 1823–24-ben.¹⁵ Owen, akinek több fontos javaslatát (betegsegélyezés, nyugdíj, csökkentett munkaidő) a szakszervezeti és szociáldemokrata mozgalom szívós *osztályharca* valósította meg több országban, szintén elhatárolta magát a konfrontáció igénylésétől. Az ő formulája a mindenki számára káros „ERŐSZAKOS forradalom” helyett a mindenki-
nek hasznos „ÉSSZERŰ forradalom”.¹⁶ Lénye-

¹⁰ Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés. MEM 1, Kossuth, Budapest 1957, 378. o.

¹¹ Vö. Heine, H.: A vallás és a filozófia németországi történetéhez. *Vallás és filozófia*. Magyar Helikon, Budapest 1967, 156. o.

¹² „Az úgynevezett civilizált nemzetek törvénykönyveiben a nők sorsát szabályozó törvények élére a férfi mindenütt odarótt a véres jelszót: Vae victis! Jaj a gyöngéknak!” (A házasság fiziológiája. *Emberi Színjáték X*. Magyar Helikon, Budapest 1964, 693. o.)

¹³ Az igazi civilizációban „megszűnik a prostitúció és a férfiak minden igazságtalansága a női nem iránt”. (I. m. 224. o.)

¹⁴ Vö. A nőies nő. *Hagyomány és egyéniség*. Európa, Budapest 1967, 435–436. o.

¹⁵ Saint-Simon *Válogatott írásai*. Gondolat, Budapest 1963, 353. o.

¹⁶ Vö. Owen *Válogatott írásai*. Gondolat, Budapest 1965, 157. o.

ges előrelépést ebben a kérdésben (még a tudományos szocializmus megszületése előtt) Weitling gondolatai jelentenek; elsősorban azért, mert ő már leszámolt a magántulajdon babonás, rosszul felismert közérdekből származó tiszteletével.

Az utópista szocializmus klasszikus triászta tehát nem tartott igényt a tömegek *forradalmi* szerepére. (Ne felejtjük el, hogy ez az időszak a polgári forradalmak történelmi ellentmondásokból eredő és történelmi ellentmondásokat szülő kora; másszóval a forradalom presztízscsökkenésének időszaka.) De igényt tartottak-e *általában* a tömegek szerepére? Owen-ról szólván a válasz ismételtelen nem¹⁷, Fourier esetében viszont igen. Igaza van Günter Behrensnek, életműve fiatal kutatójának: „Fourier elsődleges célja az volt, hogy a feltárt civilizációs bajokat az emberek téves teljesítményeként értelmezve leplezze le. Ezzel akarta ugyanis kortársai előtt meggyőzően bizonyítani, hogy van értelme a tudatos és aktív részvételnek a világ átalakításában.”¹⁸ Eppen a szocializmus valóságos létezése ismertette fel velünk, hogy a fegyveres forradalmiság csupán egyik formája a forradalmiságnak. Míg a marxisták a „tudatos és aktív részvétel” fogalmán a történelmileg szükségszerű (és túlhaladható) fegyveres forradalmiságot is értik; addig Fourier kizárólag a falansztertársadalom felépítésére gondol – a szó használata nélkül.

Abban azonban már valamennyi utópista szocialista egyetért, hogy az új társadalom érdekében a fennálló világrend minden (vagy bármely) potenciális hatalmát meg kell nyerni. E stratégia jegyében veszik számításba az állami élet koronás főit (köztük Napóleont is, akivel szemben sajátságosan ambivalens érzelmekkel viseltetnek); és a pénzügyi élet koronázatlan királyait (Fourier például Rotschildot, Marialvát, Labanovot stb.). „A világ trónja kezét nyújtja minden becsvágyónak, aki meg akarja szerezni egy minden kockázattól mentes vállalkozással.” (22–23) Owen már nem tárja ilyen szélesre a kaput; s így azon nem férhetnek be a kereskedők, az egyházi vezetők, a jogászok, a hivatásos politikusok és katonák. Nem

szükséges ezzel a szövetséget kereső reménnyel szemben *A Kommunista Párt kiáltványára* hivatkoznunk; meglehetősen Weitling válaszával is: „a mi elvünk és a pénzemberek oly messze esők egymástól, mint ég és föld”.¹⁹ Nagyon lényeges, hogy Weitling ezzel nem a tőkés vállalkozói hajlamát kérdőjelezi meg (miért ne?), hanem *a végeredmény megfelelését az eredeti célkitűzéssel!* Ezzel kapcsolatban azt mondhatjuk, hogy az osztályharc kérdésében Weitling megelőzi Fourier-t; de a koncepció egészét tekintve Fourier fölötte áll Weitlingnak. Viszont mindkettőjüktől elmarad H. G. Wells, aki az „érett osztályhelyzet” imperialista szakaszában javasolta, hogy „az új rendnek irányító erőit” a földbirtokokok, a gyárosok, a bankárok köréből kell megnyerni.²⁰

Gondolatmenetünk utolsó stádiuma Fourier történelmi helyének kérdése, eszmei sajátosságainak összefoglaló értékelése. Ha összevetjük az utópista szocializmus klasszikusait, akkor a gyakorlati indíttatású és orientációjú Owennal szembenállnak az elméletileg felkészültebb francia utópisták. Az ő összehasonlításuk már konkrétabb elemzést igényel. Kiindulásként szolgálhat a két gondolkodó ars poeticája. *Fourier*: „nem az a célom, hogy jobba tegyem a civilizációt, hanem az, hogy megzavarjam és egy jobb társadalmi mechanizmus fölfedezésének vágyát ültessem el az emberekben”. (382) *Saint-Simon*: „Tanulmányozni az emberi szellem fejlődését, hogy azután közreműködhessek a civilizáció tökéletesítésében – ezt a célt tűztem ki magam elé.”²¹ E kontraszt fényében világos, hogy miért jellemezhetette a fiatal Engels a fourier-i gondolatépítményt „társadalmi filozófiaként”; míg a saint-simonizmust *csak* „társadalmi költészetnek” nevezte, idősebb korában hozzátéve, hogy Saint-Simon sohasem volt képes minden kétséget kizáróan levetkőzni a polgári szemléletet.²² (A klasszikus polgári politikai gazdaságtanhoz való viszonyuk szintén ezt mutatja.) Ám Fourier nemcsak radikálisabb, mint Saint-Simon, hanem dialektikusabb is. Marx és Lukács – más-más összefüggésben ugyan – Hegel franciaországi analogonjának tekintették.

¹⁷ „Az egész társadalmat úgy fogják vezetni és kezelni, ahogyan a legfelvilágosultabb orvosok a legjobban vezetett elmeorvosintézetekben betegeiket vezetik a gyógyulás útján.” (Ua. 223. o.)

¹⁸ Behrens, G.: *Die soziale Utopie des Charles Fourier*. Köln 1977, 276–277. o.

¹⁹ *Weitling Válogatott művei*. Gondolat, Budapest 1966, 252. o.

²⁰ Vö. Wells, H. G.: *A nyílt összeesküvés*. Pantheon, Budapest é. n., 70. o.

²¹ I. m. 231. o.

²² Vö. A társadalmi reform előrehaladása a kontinensen. *MEM* 1, Jelzett kiad., 481. o. és Anti-Dühring. Jelzett kiad., 19. o.

Az utópista szocializmus (és elsősorban Fourier) értékelésének döntő kérdése a *klasszikus* utópizmushoz és *tudományos* szocializmusához fűződő viszony: Más szóval: jelent-e ez a szellemi (korlátozott mértékben társadalmi) mozgalom egyfelől teoretikus többletet, másfelől valóban nélkülözhetetlen előfeltételt? Behrens monográfiájának egyik legfontosabb eredménye az a világos állásfoglalás, miszerint Fourier a Morus–Marx eszmétörténeti skálán a 11. Feuerbach-tézis szerzőjéhez áll közelebb. „A klasszikus utópista szerzőktől eltérően Fourier a jelent nem az elképzelt jövőből vagy egy bizonyos távolságból visszatekintve, és nem is egy ideális állam ahistorikus koncepciójából kiindulva bírálta; hanem kritikája abból a felismerésből fakadt, hogy az általa analizált jelenlegi állapotot (amit „civilizációnak” nevezett), bár konzekvens történelmi fejlődés útján jött létre, mégis nagyban meghatározza a fatális és elkerülhetetlen szociális nyomorúság is. Fourier valamennyi társadalmi baj okát végső soron szociális feltételekre vezette vissza, míg a klasszikus utópisták túlnyomórészt a szociális következmények erkölcsi díszítményekkel ékesített jelenségeit fogták fel okként”.^{2 3} Másik lényeges különbség, hogy Morus és Campanella ideális államai térben „elszigetelt” jelenségek; amelyekkel *azonos időben* létezik vagy az Erasmus által totálisan szatirizált „balsa világ”, vagy közvetlenebbül a négy ellenséges királyság. Ezzel szemben Fourier Harmóniája világméretű társadalom, a

történelmileg egységesen és teljesen letűnt Káosszal szemben.

Marx egy alkalommal úgy nyilatkozott, hogy Engelsszel folytatott elméleti munkásságuk úgy aránylik az utópista szocialisták eredményeihez, mint a kortárs vegyészek teljesítménye az alkimisták kísérleteihez.^{2 4} Ez az aránypár ugyanazoknak a „zseniális gondolatcsíráknak” az elismerését jelenti, amelyekről Engels beszél. Ugyanott mondja ezt, ahol megfogalmazza az utópista szocialistákkal kapcsolatos leghíresebb tételét. „A tőkés termelés éretlen állapotának, az éretlen osztályhelyzetnek éretlen elméletek feleltek meg.”^{2 5} Bámulatos, hogy milyen zseniálisan *érzett rá* Fourier saját elméletitörténeti helyére! Előrebocsátja, hogy „művem nem hasonlít majd máshoz, mint Ennius szemétdombjához, ahonnan egy filozófiai Vergilius gyöngyszemeket tudott kibányászni.” (26) A marxizmus története tanúsítja e bányászat sikerét.

Abból az állításból indultunk ki, hogy miközben előrejutunk Fourier megismerésében, Marxhoz is közelebb kerülünk. Visszatekintve az elmondottakra, még pontosabb fogalmazásra van szükség. Fourier *A négy mozgás és az általános rendeltetések elmélete* c. művének megismerésével az emberiségért felelős társadalmi-erkölcsi gondolkodáshoz (és így közvetve a cselekvéshez) jutunk közelebb. Mert Fourier egyike a legnagyobb humanistáknak – a „tűz csiholóinak” nemzetségéből való.

AZ ÚJKONZERVATIV TÁRSADALOMPOLITIKA PROGRAMJA

(Megjegyzések M. és R. Friedman *Free to Choose. A Personal Statement* c. könyvéhez¹)

B O R B É L Y S Z I L V I A

A keynesi szellemben folytatott gazdaságpolitika, a gazdasági expanzió az államháztartás politikáján keresztül történő serkentése, a munkanélküliség elleni küzdelem csaknem minden fej-

lett tőkés államban – így az USA-ban is – csődöt mondott. A fokozódó katonai kiadások és a piaca árut nem termelő, csak áziránt fokozott keresletet támazstó improduktív szféra s a foglal-

^{2 3} I. m. 83–84. o.

^{2 4} Vö. A politikai közömböség. *MEM* 18, Kossuth, Budapest 1969, 286. o.

^{2 5} Anti-Dühring. Jelzett kiad., 253.o.

¹ M. és R. Friedman: *Free to Choose. A Personal Statement*. Harcourt Brace Jovanovich, New York and London 1979, 338 oldal.

koztatás növekedésének ára az árszínvonal emelkedésének tendenciája volt. A 70-es években felépett stagfláció már ezzel sem elégszik meg: hiába van infláció, a gazdaság stagnál, a munkanélküliség pedig növekszik. E belső inflatorikus tendenciákhoz hozzájárult a bretton-woods-i pénzügyi rendszer csődje, amelynek egyik megnyilvánulása a 70-es években erőteljesen kibontakozó nemzetközi pénzügyi válság volt.

Az Egyesült Államok egyre növekvő szabályozó tevékenységgel, szigorú pénzügyi politikával, a pénz- és hitelforgalom lassuló növekedésével, restriktív gazdaságpolitikai eszközökkel reagált, mely a munkanélküliség számának emelkedésével, a reáljövedelmek csökkenésével, a gazdasági fejlődés ütemének lefékeződésével párosult.

Az állam egyre erőteljesebben került a bírálatok középpontjába. A lakosság egyes befolyásos rétegei – legfőképpen a középrétegek és a monopolizációk egy része – az államnak a túlbujázó intézményesítésre, túlszabályozásra, elbürokratizálódásra való hajlamát teszik felelőssé a recesszióért. Kifogásolják az emelkedő adó formájában megvalósuló jelentős jövedelemlecsapolást is (melyet többek között az elégtelenül működő „jóléti állam” szociális kiadásai követelnek meg).

E körülmények között képvisel egy *más* – az Adam Smith-i klasszikus liberális gazdaságelméleten alapuló – gazdasági és szociálpolitikai alternatívát Milton és Rose Friedman *Free to Choose* c. könyvében. A népszerűsítő célból megírt könyv – voltaképpen a szerzők 1962-ben megjelentetett *Capitalism and Freedom* c. munkájának populáris változata – tárgyalja az amerikai társadalom és gazdaság egyes igen érzhető részproblémáit (az adózási rendszer, a jóléti állam csődjét, a rosszul működő oktatási rendszert stb.). A szerzők szándéka egy adott gazdaságpolitika propagálása, melynek lényege a gazdaságba való állami beavatkozás ellenzése, az állami tervezés és központi irányítás különböző formáinak eltörlésére való törekvés, a belső, ill. nemzetközi piac feltétlen szabadságának helyreállítása.

M. és R. Friedman széles körnek címzett, olvasmányosan megírt, szemléletes példákkal il-

lusztrált, best-sellerré vált programjáról Ronald Reagan a következőképp vélekedett: „Ez egy nagyszerű könyv. Friedmanék kifejezően diagnosztizálják azokat a problémákat, melyekkel Amerika szembenéz és ötletes ajánlásokat nyújtanak a változásokhoz. El kell olvasnia az elnöktől a magánemberig mindenkinek, aki csak érdekelt Amerika jövőjében.”²

A chicagói iskola konzervatív neoliberais képviselőjének, a mennyiségi pénzelmélet hívének, a Nobel-díjas Milton Friedman (és felesége) elméleti előfeltevéseinek, gazdaságpolitikai javaslatainak vizsgálatát az indokolja, hogy e gondolatok tipikusan fejezik ki az amerikai politikai és gazdasági élet egyik mai legbefolyásosabb tendenciáját.

*

Anglia és az Egyesült Államok aranykorának alapja, gazdasági expanziójának fő motorja a XIX. században a gazdasági és politikai szabadság volt, mely a szabad piacon akadály nélkül fellépő egyéni vállalkozásban és kezdeményezésben öltött formát – szögezi le bevezetésül M. és R. Friedman. Az államnak a termelési folyamatok szabályozásában, az ár- és jövedelempolitikában a 30-as évek nagy válságától kezdve megnövekedett szerepét a gazdaságra és a társadalomra nézve veszélyes tendenciaként értékeli a szerzők.

Az állami alkalmazottak felduzzasztott hadát egy sajátos, rendkívül veszélyes, „új osztálynak” tüntetik fel. „Nem biztos – állítják –, hogy az egyéni leleményesség továbbra is felül fog tudni kerekedni az állam által diktált irányvonalon, ha további hatalommal ruházzák fel a „köszöngyöket teljesítő új osztályát”.³ Ugyanakkor Friedmanék úgy vélik, még nincs késő ahhoz, hogy elkerüljék ennek az „új osztálynak” a tartós uralmát, és visszatérjenek a Függetlenségi Nyilatkozatban meghirdetett emberi szabadsághoz. „Még megvan a választáshoz való szabadságunk” – írják.⁴

A szabadság újjászületésének biztosításához realizálni kell Adam Smith közgazdasági elveit. Eszerint egy komplex, zökkenőmentesen működő rendszer bármilyen központi irányítás és ter-

² *Monthly Reading*. Idézet a második kiadás (1980) borítójáról.

³ M. és R. Friedman, jelzett kiad., 6. o. E nézetükben Friedmanék építenek azokra a felfogásokra és pszichikai hatásokra is, miszerint a totalitáriusnak mondott szocialista társadalmak pártbürokráciája valamilyen „új osztály”. Vele megegyező társadalmi erőnek igyekeznek feltüntetni a tőkés-pluralista társadalom államapparátusát is.

⁴ „We are still free as a people to choose”, i. m. 6. o.

vezés⁵ nélkül is megvalósítható. Mindenütt, ahol az állampolgárok gazdasági tevékenysége állami irányítás és központi tervezés alatt áll, az életszínvonal alacsony és az egyének hatalma kevés ahhoz, hogy saját sorsukat irányítsák. Míg a privilegiált osztályok teljes anyagi kényelmet élvezhetnek, az egyszerű állampolgár csak eszköz az állam céljainak megvalósításában⁶ – állítják Friedmanék. Ezért szerintük az állam szerepének az ország külső és belső védelmére, valamint az egyes személyek vagy kisebb csoportok számára nem kifizetődő bizonyos közmunkák és intézmények megvalósítására kellene szorítkoznia.

A kormányzat által elkövetett hibák

M. és R. Friedman kifejti, hogy az 1929–33-as válság oka nem a magánvállalkozás csődje, hanem a kormányzatnak a pénzkibocsátás terén elkövetett hibája volt.⁷ A Federal Reserve System helytelenül tette azt, hogy megengedte a pénzmennyiség csökkenését. Az FRS megalakulása előtti módszernek, azaz a kifizetések befagyasztásának alkalmazása esetén. néhány bank ugyan tönkrement volna, de számos megmenekült. A nagy gazdasági válság vagy nem tört volna ki, vagy nem lett volna olyan mély, mint amilyen volt.⁸

Jegyezzük mindjárt meg, a válság e friedmani – pénzpiaci – megközelítése igen egysíkú. A monetárfolyamatok az általában elsődleges és lényegi tőkés újratermelési reálfolyamatok tükröződései. A monetárszférának túlzott fontosságot tulajdonítók figyelmen kívül hagyják azt, hogy a monetárszférának, mint a reálfolyamatok tükröződésének a reformálása, csupán felületi kezelést biztosít, s a gazdaság bajait csupán elodázza vagy enyhíti. A monetáris politikának része lehet a tőkés gazdaság ciklikusságának enyhítésében, azonban önmagában elégtelen. „Az újratermelési folyamat erőszakos kibővítésének mesterséges rendszerét

természetesen nem lehet azzal helyrebillenteni, hogy netán egy bank, pl. az Angol Bank, a maga papír-jegyeiben minden szédelgőnek kiadja a hiányzó tőkét.”⁹

A jegybank, az állam, önálló, hibás elhatárolásából fakadó cselekedeteivel magyarázzák a szerzők az infláció jelenségét. Ennek oka szerintük a pénzmennyiségnek az érte vásárolható javak vagy szolgáltatások mennyiségénél gyorsabb növekedése.¹⁰ „A kormány és egyedül csak a kormány felelős a pénz mennyiségének bármiféle gyors növekedéséért. Pontosan ez az a tény, mely az infláció oka és a gyógyítása körüli zavarok legfőbb forrása volt.”¹¹ Az előre felmérhető, azaz anticipált infláció, melynek mértékét a Központi Bank határozza meg, rövid távon konjunktúra-serkentő, míg az elégtelen pénzmennyiség-kínálat gazdasági válság okozó – említik másutt. Ebből következik M. Friedman „monetáris ellenforradalma”: a tőkés újratermelésbe ma már szervesen beillesztett állam szerepét csupán a szükségesnek ítélt pénzmennyiség kibocsátására redukálná, a gazdasági élet szabályozását a szabadpiaci mechanizmusokra bízna.

Friedmanék az inflációról szóló magyarázatukban úgy tüntetik fel a dolgot, mintha a jegybank csupán önálló, hibás elhatárolásból cselekedne. Valójában az FRS-nek a bankjegykibocsátáskor a bankjegyek iránti szükségletet kell szem előtt tartania, ami viszont a gazdasági folyamatok függvénye. Fel kell tételezni (és ténylegesen ez a reális helyzet) hogy egy jegybank rendelkezik annyi elemi pénzügyi ismerettel, hogy nem nyaklóló nélkül, hanem a pénzforgalom és áruforgalom közötti meghatározott arányok figyelembevételével nyomtat bankjegyet. Másrészt, a bankjegykibocsátás meghatározott gazdaságpolitika kifejezése és eszköze is. Így pl. nyilvánvaló az, hogyha az USA az improduktív katonai kiadások miatt eladósodik, az adósság „ellentételezéséül” szükségszerűen a bankóprést kell működtetnie. Ez történik a jelenlegi időszakban is.¹²

⁵ A tervezés, azaz a hadseregben érvényesülő „utasításos parancsnoklási módszer” csak kis csoportok esetében alkalmazható hatásosan – vallják a szerzők, i. m. 9. o.

⁶ I. m. 55. o.

⁷ I. m. 71. o.

⁸ I. m. 72. o.

⁹ Marx: A tőke III. MEM 25, Kossuth, Budapest 1974. 468. o.

¹⁰ I. m. 254. o.

¹¹ I. m. 253. o.

¹² M. Friedman monetarizmusának elemző kritikáját adja Nicolas Kaldor „The New Monetarism” c. cikkében *Lloyd's Bank Review*, 1970. július.

A kormány *költségvetése* a nemzeti jövedelem több, mint 1/4-ét emésztí fel – jelenti ki M. és R. Friedman. Ennek az összegnek 1/5-énél nagyobb része megy el nem védelmi, hanem a szociális, egészségügyi, kommunális funkciók költségének fedezésére. (Míg 1935-ben az egészségügy, oktatásügy és szociális ügyek 2 milliárd US dollárt kaptak a költségvetésből, 1978-ban már 160 milliárd US dollárt.) Ez a tény arról tanúskodik – fűzik tovább a gondolatot a szerzők –, hogy a termelés eszközeinek szocializációja helyett ma már inkább a termelés eredményeinek szocializációját igyekeznek megvalósítani, mivel elavultnak tekinthető az a nézet, hogy az államosítás növeli a termelés hatékonyságát.¹³

A modern „*jóléti államról*” szóló fejtegetéseik során a szerzők megemlítik, hogy az első modern „welfare state”-nek a bismarcki Német Császárság tekinthető, ahol 1880-ban már volt társadalombiztosítás. Ez – szerintük – azzal magyarázható, hogy mind az arisztokratikus kormányzási mód, mind a szocializmus hívei inkább a központosított kormányzást, mintsem az önkéntes kooperáció hasznosságát hirdetik. A különbséget a szerzők csak abban látják, hogy e rendszerek kitartanak alkalmasnak az irányításra: egy születésénél fogva elit réteget vagy pedig szakembereket, akiket feltehetőleg szaktudásukért választottak ki. De mindkettőjüket jellemzi az, hogy hatalmukat saját osztályuk érdekeinek előmozdítására használják fel és ezt az „általános jólét” jelszavával leplezik.¹⁴

A társadalombiztosítás, az idősok eltartása a fiatalok által, mindig is megvolt a történelem folyamán. Azonban míg a történelem előző szakaszaiban *önkéntes* és *személyes* jellegű volt, addig ma *kötelező* és *személytelen* – szögezik le a szerzők.¹⁵ A jelenlegi jövedelemdinamika sajátos negatívuma: a szegény ember korábban kezdi fizetni az adót (hamarabb munkába lép) és kevesebb éve marad a jóléti programok élvezésére, mint a gazdagabbaknak (mivel a szociális gondoskodás fogyatékosága miatt a kisebb jövedelműek átlagos életkora alacsonyabb, mint a magasabb jövedelműeké).

Az USA-ban megvalósított welfare programok hatástalanságát bizonyítandó, M. és R. Friedman

rámutat arra, hogy 1978-ban az ún. szegénységi szint alatt (7000 US dollár jövedelem egy 4 tagú család számára) 25 millió személy volt található. Az államilag támogatott házakból álló negyedek pedig gyakran slumokká váltak.

E kedvezőtlen eredményt a következő sémával próbálják magyarázni a szerzők:

Ha te vagy a pénzköltő, akkor a következő szituációk fordulhatnak elő:

Kinek a pénzt költöd:	Kire költesz	
Sajátodat Másét	Magadra	Másra
	I. III.	II. IV.

Mivel mindegyik welfare program a III. és IV. kategóriába tartozik, a költsékezés egyáltalán nem a leghatásosabb és a legoptimálisabb.¹⁶

Az állami paternalisztikus welfare-programok veszélyét Friedmanék többek között abban látják, hogy „gyengítik a családot, gyengítik a munkára készítetést, a megtakarítási és az innovációs készséget, gyengítik a tőkefelhalmozásra való hajlamot és megnyirbálják az egyén szabadságát”.¹⁷

M. és R. Friedman reálisan érzékeli azt, hogy a jóléti intézkedések ellenére, sőt negatív melléktermékként társadalmi síkon *is* egy veszélyes folyamat megy végbe. Az állami segély fenntartja a kiszolgáltatottság érzését és elidegeníti az embereket a hivatalos apparátustól. A segélyezési rendszer következményeként a segélyezett újra reprodukálja a segélyezés feltételeit, rögzíti jelen helyzetét. A munkához jutás lehetőségeinek csökkenése apátia kiváltója lesz, s itt nem is a strukturális változások miatt munkanélkülivé váltak, az ún. search unemployed-okról van szó, hanem a legalsó jövedelmi szinten elhelyezkedőkről, a főleg színesbőrű rétegekről, puerto-ricó-iakról, chicánók-ról, melyek széles tömegei gyakran már több nemzedéken keresztül szociális segélyen tengődnek. Mindennek következtében egyre nagyobb lesz a szakadék a welfare state finanszírozói és eltartottjai között, egyre nagyobb a gyűlölet a legalsó, a marginált helyzetű rétegek és – a másik oldalon – a rendszeres és szolid jövedelemmel

¹³ I. M. 96. o.

¹⁴ I. m. 97–98. o.

¹⁵ I. m. 106. o.

¹⁶ I. m. 117. o.

¹⁷ I. m. 127. o.

bíró csoportok s ezeken belül főleg a középosztály között.

M. és R. Friedman szerint e probléma pozitív megoldása egyrészt az ún. *negatív adózás*¹⁸ bevezetése, másrészt annak biztosítása volna, hogy mindenki önmaga gondoskodik egyéni szükségletei kielégítéséről, nyugdíjas korára is, egyéni takarékoskodással.

A szerzőknek ez utóbbi javaslata meglehetősen abszurdnak tűnik, különösen, ha figyelembe vesszük azt, hogy a kisjövedelműeknek, a létminimum szintjét éppen megütő vagy az alatt elhelyezkedő jövedelemmel rendelkező embereknek aligha van módjuk arra, hogy idősebb korukra jelentősebb megtakarításokat végezzenek. Viszont egyet lehet érteni Friedmanékkal abban, hogy a mai „welfare state” nem jól működik, s más mechanizmusokra, megoldásokra volna szükség. Azonban a megoldandó problémák gyökere mély és összetett, s nemcsak gazdasági, hanem társadalmi, politikai és kulturális jellegűek is. Ezeket nem lehet welfare-programokkal, köztük szociális segéllyel és élelmiszerjegyekkel, valamint az igen alacsony színvonalú ingyen iskolával megoldani. Továbbá különféle érdekek (pl. katonai, magánorvosi, magánsegélyezési) akadályozzák azt, hogy a jóléti programok megfelelő anyagi eszközökhöz jutva optimális hatást gyakorolhassanak.

Friedmanék a valóságos, helytelen *formából*, mechanizmusból eredő hibákat felhozva, a *hibás részekre* hivatkozva támadják az *egészet*. Kiútként néhány vonzó rész megoldást kínálva egy igen veszélyes egészt kívánnak elfogadtatni: a társadalom mondjon le arról, hogy szociális, egészségügyi, oktatásügyi igényeit – legalábbis részlegesen – közösségi szinten, államilag is támogatottan kielégítsék.

Úgy tűnik, mintha a szerzők vonzó köntösbe öltöztetett gondolatai minden réteg érdekeit szem előtt tartanák, pedig valójában csak egy szűk réteg érdekeit szolgálják.

Mi a friedmani welfare programkritika valóságos logikája? Nyilvánvaló, hogy az USA-beli infláció túl nagyméretű lenne, ha az állam a véges költségvetésből mind a katonai-ipari komplexumra, mind az egészségügyre, oktatásügyre stb. elegendő összeget biztosítana. Miután Friedmanék számára nem kérdéses az, hogy az állami katonai-

védelmi komplexumok mindennemű igényeit ki kell elégíteni, az egyetlen terület, ahol „takarékoskodni” lehet, az oktatásügy, szociálpolitika, egészségügy stb.

Amikor M. és R. Friedman azt mondja, hogy nem kell államilag is biztosított nyugdíjrendszer, helyette a keresők már az aktív munkaviszonyuk alatt végezzenek megtakarításokat, egyszerre két dolgot is el kíván érni. *Egyrészt* azzal, hogy a dolgozó már aktív korszakában takarékoskodik, korlátozhatja a jelenlegi piaci keresletet, valamint ez a megtakarítás a betétösszegek összegyűjtésével mobilizálható, termelést ösztönző tőkét jelentene. Így a fizetőképes kereslet önként korlátozódna, és nem hatna áremelkedést serkentő módon azon a fogyasztói piacon, melynek volumene az improduktív (katonai) áruk szaporodása miatt amúgy is szűkül. *Másrészt* a dolgozó nyugalomba vonulása után megtakarítása feltehetőleg nem lesz elegendő – részben a mindenféle képpen meglevő infláció, részben a fogyasztói igények természetes növekedése miatt. Ekkor viszont a munkaerőpiacon növekedni fog a munkaerő kínálat, a nyugdíjkorhatárt elérte, de dolgozni kívánó elemekkel. Ez pedig lefelé nyomja a béreket, így a költségeket és árakat is. Ezáltal a rendszer ismét csak az infláció csökkentése irányába látszik hatni.

Szabadság–egyenlőség

A szerzők a szabadság és egyenlőség¹⁹ koncepciójának történelmi fejlődését vizsgálva felteszik a kérdést, vajon az egyenlőség és szabadság létezhet-e egymás mellett, vagy csak egymás ellenében? Az amerikai köztársaság korai szakaszában az egyenlőség Isten előtti egyenlőséget, a polgárháború utáni korszakban a lehetőségek egyenlőségét, míg napjainkban a részesedés egyenlőségét jelenti; szabadságon pedig mindvégig az ember sors-formáló képességét értették. Míg az előző két periódusban a szabadság és egyenlőség ugyanannak a dolognak két oldalát jelentette, melyet minden individuumnak meg kellett magában teremtenie, addig ma minél inkább igyekszik az állam arra, hogy az egyenlőséget eszközeivel, ill. korlátozásaival növelje, annál inkább csorbítja a szabadságot. Sőt az effajta „egyenlőség-teremtés” nemcsak, hogy megakadályozza a szabadság kibontakozását – érvelnek Friedmanék –, hanem

¹⁸ A negatív adózás egyes elemeit a Nixon, Ford és Carter kormányzat már felhasználta. E rendezéstől azonban a welfare-rendszer csak még rosszabb lett.

¹⁹ I. m. V. fejezet

egyenesen egyenlőtlenséget indukál, hisz nem lehet egyenlőnek nevezni azokat, akik a döntéseket hozzák azokkal, akik számára hozzák.

A szabadság – mondják Friedmanék – mobilitást is jelent. Vagyis a ma előnytelen helyzetben levőnek lehetősége van arra, hogy holnap már privilegizált helyzetben legyen. Csak lehetne – tehetjük hozzá –, ha az egyénnek nem kellene megcsontosodó monopolstruktúrákkal szemben állnia, melyekkel egymaga nem képes megbirkózni. Nemigen lehet a társadalom periferiájáról betörni a centrumba: részben azért sem, mert a marginalizációs folyamat öngenerálódó, s részben azért, mert a privilegizált helyzetben levők ellenállnak e törekvéseknek.

Friedmanék az állami beavatkozással szemben az egyén szabadságát követelve a *gazdasági és emberi szabadság* viszonyát is tárgyalják. A gazdasági szabadság bármiféle korlátozása egyben a politikai és az emberi szabadság csorbitása – állítják.

Bár a szerzők elismerik a szabadság bizonyos önkorlátozásának, ill. külső szabályozásának létjogosultságát a szabályozatlan viszonyokból eredő önkény és anarchia elkerülése végett, úgy vélik, jelenleg e szabályozások már túlmennek a szükséges mértéken, a szabadságot veszélyeztetik, s ezért azokat minél rövidebb időn belül, lehetőleg minél szélesebb körben le kell építeni, ill. csökkenteni.²⁰

A gazdasági szabadság s így az emberi szabadság elemei M. és R. Friedmannál a *magántulajdon*, a *szabadvállalkozás*, a *szabadcsere*, a *külső és belső szabadkereskedelem*.

M. és R. Friedman a magántulajdon apologetikáját fogalmazza újra, amikor a következőt állítják: „Amikor mindenki birtokol valamit, senki sem birtokolja, és senkinek sem lesz közvetlen érdekeltsége állapotának fenntartásában vagy javításában.”²¹ A *szabad vállalkozás* és a nyereség ösztönző hatását bizonygatva pedig felteszik a kérdést: Ha valakinek a jövedelme ugyanannyi, akár keményen, akár kényelmesen dolgozik, vajon mi készítené őt a kemény munkára? Ha az összegyűjtött tőke nem nyeri el jutalmát, vajon miért kellene ennek élvezetét későbbre halasztani, hogyha a tulajdonosa tőkéjének előnyeit

már ma is tudná élvezni? Miért kellene takarékoskodnia?²² – kérdezik Friedmanék szem előtt tévesztve azt, hogy a tőkévé váló megtakarításokat elsősorban a tőkésosztály tagjai valószínűsítik meg, de nem személyi fogyasztásuk korlátozása árán, s motivációjuk eközben döntően nem a jutalom vágya, hanem az, hogy a termelés bővítésével a profitot növeljék, s lépést tartsanak a konkurrenciával: „... a tőkés mozgatója nem is a használati érték és az élvezet, hanem a csereérték és annak szaporítása ... a tőkés termelés fejlődése ... és a konkurrencia kényszeríti őt, hogy tőkéjét folytonosan bővítse azért, hogy megtarthassa, bővíteni pedig csak egyre növekvő felhalmozással tudja.”²³

M. és R. Friedman szerint a hasznon alapuló kétféle szabad csere létezik:

Illegális vagy megtúrt szabad csere	A tulajdonképpeni szabad csere
Megvédi a tervgazdaságot az összeomlástól	Elősegíti a prosperitást
és a zsarnokságtól	és az emberi szabadságot ²⁴

A szerzők – bizonyos óvatosságot tanúsítva – hozzátézik, hogy a szabad csere szükséges, de nem elégséges feltétele a prosperitásnak és szabadságnak. Viszont leszögezik: mindenütt, ahol prosperitás és szabadság van, a szabad csere rendszere uralkodik. A szabad csere pozitív szerepe csak a mesterséges beavatkozástól mentes árak, azaz az ármechanizmus zavartalan játéka esetén érvényesülhet. Szerintük az *árrendszer* a gazdasági tevékenység szervezésekor három funkciót lát el: (1) információt közöl (bár még ők is megállapítják, hogy a monopolárak torzított információt hordoznak); (2) olcsóbb termelési módszer alkalmazására ösztönöz (hozzátehetjük, hogy monopóliumhelyzetben levő vállalat esetén ez egyáltalán nem szükségszerű); (3) meghatározza a jövedelemelosztást, ki mennyit kap a termékből. A tények azonban azt bizonyítják, hogy semmiféle

²⁰ I. m. 39. o.

²¹ I. m. 24. o.

²² I. m. 23. o.

²³ Marx, *A tőke*. MEM 23, Kossuth, Budapest 1967, 558. o.

²⁴ I. m. 11. o.

garancia nincs arra, hogy a jó üzletmenet, a konjunktúrális ár elérése a munkás és alkalmazott esetében is automatikus béremelő tényező lenne.

Tovább tágitva a kört, M. és R. Friedman kifejti, hogy a *belső és külső szabadkereskedelem* a legmegfelelőbb eszköz arra, hogy egy ország előmozdítsa polgárainak jólétét. „Adam Smith óta a közgazdászok – bármilyen ideológiai nézőponttal is rendelkezzenek más témákat illetően – lényegében egyetértenek abban, hogy a kereskedő országok és a világ érdeke a *nemzetközi szabadkereskedelem*” – írják a szerzők.²⁵

A nemzetközi síkon végbemenő szabadkereskedelem megoldaná az országon belül meglevő monopolárok problémáját is, mivel ily módon a külföldi vállalatok szabadon versenyezhetnének a belföldi monopol-vállalatokkal – fejtik ki a szerzők véleményüket, megfedkezve a mai valóságról, a nemzetgazdaságok határain már rég túllépett multi- és transznacionális vállalatokról, s gomba módjára szaporodó leány- és fiók-vállalataikról.

Vitathatatlan, hogy míg a protekcionizmus drágábbá teszi a termelést s hazai erőforrásokat herdál el, a nemzetközi síkon megvalósított szabadkereskedelem, a komparatív előnyökön kialakuló nemzetközi specializáció olcsóbb termelést és az erőforrások jobb kihasználását biztosíthatja. Azonban teljesen egyoldalú a kép, amikor pusztán a szabadkereskedelem előnyeiről beszélnek. Történelmi tény, hogy még abban az esetben is, amikor úgy tűnik, hogy a komparatív előnyökön alapuló szabadkereskedelem mindkét fél számára nyereséges, még akkor sem biztos, hogy ez hosszú távon és közvetve is előnyökkel jár. Lényeges a komparatív előnyök által indukált specializáció hatása a gazdaság struktúrájára, a gazdaság további fejlődésére.²⁶

A *fogyasztó és a munkavállaló védelmét*, valamint az *oktatás* hatékonyságának biztosítását M. és R. Friedman a szabadpiaci elemek bevezetésével véli megoldhatónak.

Az állami és magániskolák közötti hatalmas színvonalbeli különbséget az ingyenes iskolák fel-

számolásával lehetne biztosítani. A szülők bizonyos összegre szóló utalványt kapnának, mint állami támogatást és ezt kiegészítve fizetnék meg a nekik tetsző iskola díját. Ily módon az adófizető megszabadulhatna egyik terhétől, és a jó módú szülők gyerekének iskoláztatását nem a szegények adójából valószínűsítanák meg – állítják Friedmanék.²⁷

M. és R. Friedman elutasítja az államnak minden olyan intézkedését, mely a *fogyasztó védelmét* szolgálja. A kábítószerek-kereskedelem betiltása arra kényszeríti a fogyasztót, hogy Mexikóban és Kanadában szerezze be a szükséges mennyiséget. Friedmanék szerint mindenkinek saját ügye, hogy mit kezd az életével. E téren is biztosítani kell a szabad választás lehetőségét. Az állam legfeljebb informálhatja a fogyasztót egyes áruk veszélyességéről! A valódi veszélyt a fogyasztó számára a monopólium jelenti, legyen az magán vagy állami. A leghathatóbb védelmet a belső és külső piacon kibontakozó szabad verseny jelentené . . . – hangzik a friedmani recept.²⁸

A *munkavállaló védelmét* egyedül a szabadpiac valósíthatja meg. A szabadpiac a gazdasági haladás gyümölcséből mindenkinek juttat, míg a szakszervezetek szervezett dolgozói számára csak a többiek rovására érhetnek el magasabb bért – jelenti ki M. és R. Friedman.²⁹ Az állam pedig csak adófizetői rovására biztosíthatja az általa foglalkoztatottak számára magasabb jövedelmet.

Ha viszont a vállalatok a szabad munkapiacra versenyeznek egymással a legjobb munkásokért, a munkások a legjobb helyekért, akkor ennek eredménye a nagyobb termelékenység, a „nagyobb torta” lesz³⁰ – mondják a szerzők.

M. és R. Friedman gazdaságpolitikájának elméleti alapja a szabadpiac, a szabadkereskedelem elve. Erre épül összes elméleti konstrukciója és ajánlása.

Mennyire reális ez a kiinduló premissza és mennyire valósíthatók meg a reál alapozó programok?

A naturálgazdálkodással jellemezhető paternalisztikus jellegű feudalizmust felváltó tőkés kor-

²⁵ I. m. 39. o.

²⁶ A klasszikus példa: az angol posztó és a portugál bor között fennálló komparatív előny elvén alapuló szabadkereskedelem. A textilipar húzóiparág jellegénél fogva Angliában további ipari és gazdasági fejlődést indukált, míg a borexportnál való megrekedés egyik oka lett Portugália stagnálásának.

²⁷ I. m. 188. o.

²⁸ I. m. 226. o.

²⁹ I. m. 247. o.

³⁰ I. m. 247. o.: „The whole pie is bigger.”

szakban a közösségtől való függés helyébe a piactól való függés lép. Az egyén már nem egy adott, beleszületéssel kialakult közösség szerves részeként tevékenykedik, hanem önálló, szabad individuumként. Egyéni érdekét a mindenkori társadalmi érdek elé (és fölé) helyezi. Ez nyilvánul meg a piac automatizmusai, a kereslet-kínálat alakulása által irányított és értékelt szabad vállalkozásban. Az individuum felszabadítása, a vállalkozás szabadságának biztosítása, az előjogok és az ősi privilégiumok eltörlése és mindenki jogi egyenlőségének, formális jogi esélyének biztosítása valóban a kapitalizmus óriási történelmi vívmánya. A klasszikus kapitalizmusban szinte korlátlanul érvényesíthette hatását a Friedman által oly sokat idézett Adam Smith „láthatatlan keze”: „Az emberek általános, állandó és megszüntethetetlen törekvése helyzetük javítására mint láthatatlan kéz, elég erős ahhoz, hogy ellensúlyozza a politikai szférában működő, gátló tendenciák hatását.”³¹

M. és R. Friedman azonban a kapitalizmusnak egy más korszakában fejt ki munkásságát, amikor a gazdasági életben már más szabályok érvényesülnek.

A Smith által leírt liberális gazdálkodást a tőkének a mainál sokkal egyenletesebb elosztása, annak kisebb volumene, az eredeti tőkefelhalmozás fokozott esélyei (a gyarmatosítás kora volt ez), a növekvő kereslettel kiszélesedő világpiac jellemezte. Smith Angliája ekkor a „világ műhelye” volt, s a kapitalista szabad vállalkozás és kezdeményezés óriási fölényben volt a feudális gazdasággal és a gyenge európai versenytársakkal szemben.

De manapság miféle szabadversenyről is lehetne beszélni, amikor az atomisztikus felépítésű szabadpiaccal szemben a monopóliumok és oligopóliumok uralják a piacot, amikor az új technika és technológia bevezetése egyre több tőkét igényel? A bonyolult tömegtermelés olyan átfogó társadalmi jellegű anyag-, energia-, munkaerő-, jövedelem-, fogyasztás- és kommunális tervezést és ellenőrzést követel meg, melyek megvalósításában az állam nélkülözhetetlenné válnak.

Noha a keynes-i recept alapján működő, immáron klasszikusnak mondható állammonopolista kapitalizmus sem képes megbirkózni a jelenleg életornyosuló nehézségekkel, a túlhaladott szabadpiaci rendszerhez való tartós visszatérést a termelőeszközöknek az elmúlt két évszázad során elért fejlettségi szintje, s mozgásuk objektív törvényszerűségei aligha tennék lehetővé.

A piacmechanizmus – ezen túl – nem védi meg a társadalmat a monopolizációs rendben hatalmasra növekedett termelőerőknek korábban nem ismert olyan negatív következményeitől, mint pl. a nyersanyag- és energiaforrások kimerülése, a környezetszennyeződés, melyek korunk nyomasztó és egyre akutabb problémáivá válik.

A nemzetközi méretekben megvalósuló szabadpiacot, a kölcsönös előnyök elvét pedig súlyosan veszélyezteti az a tény, hogy a II. világháború után erőteljesen kibontakozó tudományos-technikai forradalom egyes tőkés versenyzőket, vállalatokat vagy országokat kiváltságos pozícióba, monopolhelyetbe juttatott. Továbbá, mivel a belső piac bővülése nem tart lépést a termelőerők tudományos-műszaki forradalom által megvalósuló fejlődésével, nemzeti síkon egyre több problémát okoz a termelőkapacitások kihasználatlansága, a realizálás nehézsége. Ezek megoldására az egyes országok tőkés körei a külgazdasági kapcsolatok intenzifikálásával, tőkekitittel, termelési kooperációval, a gazdasági integráció különböző formáinak kiépítésével stb. tesznek kísérletet. A tőkés termelés effajta internacionalizálásán túl a termelést és a szolgáltatásokat egyre inkább dominálják a *multinacionális* társaságok.

Mindezen tények miatt a friedmani koncepció, a vállalkozók teljes szabadságának biztosítása, az állam szerepének a lehető legcsekélyebb mértékre való redukálása, a nemzetközi szabadkereskedelem megvalósítása gazdaságilag már megvalósíthatatlan elképzelésnek tűnik.³²

*

Miért arathatott sikert M. és R. Friedman *Free to Choose*-a? M. és R. Friedman rendkívül széles körnek címezi mondanivalóját. Szót emelve

³¹ Adam Smith, *The Wealth of Nation*.

³² M. Friedman Pinochet gazdasági tanácsadójaként kipróbálta gazdaságpolitikai elképzeléseit Chilében. Sikerült is a 400%-os inflációs rátát 100%-ra lecsökkenteni. A friedmani „stabilizációs” politika következménye a munkanélküliség fokozódása, a dolgozók életszínvonalának páratlan süllyedése volt, mely a chilei lakosság százazezreinek emigrációját váltotta ki. A tőke szabadsága, a szabaddá tett piac, egy fasisztoid katonai diktatúra feltételei között és kíséretében bontakozott ki Chilében.

az állami, a szociális, a kulturális szolgáltatások, a lakásépítkezések és az ezeket fedezni hivatott adók emelkedése ellen, részben a vállalkozók, részben az új középosztály jobban kereső tagjainak elégedetlenségét juttatja kifejezésre, s ezzel őket kívánja programjának megnyerni. Tiltakozva az állam gazdasági ügyekbe való beavatkozása ellen, a tőkésnek teljes szabadsága mellett tör lándzsát. A welfare programok fogyatékosságainak sokszor igen éles elméjű bírálatával nemcsak a jövedelmük megadóztatása miatt felháborodott jómódúak, de a segélyezettnek méltatlankodását és reménytelenségét is kifejezi. Az állami kötöttségek feloldását sürgetve, az egyén öntevékenységének és vállalkozó kedvének, gazdasági és politikai szabadságának korlátlan szabadságát hirdetve, M. és R. Friedman a liberális és demokrata értelmiség és kispolgárság vágyálmait prezentálja. A friedmani gazdaságpolitika és stratégia tehát egy új, a tulajdonosokat éppúgy, mint a dolgozókat és a munkanélkülieket átfogó koalíció programjaként jelentkezik.

Valójában azonban e program *objektíve és ténylegesen* egy rendkívül szűk kör érdekeit képviseli. Az állami beavatkozás elleni fellépés (melyet a trösztellenes törvények denunciálása, a szabadpiac negatív kinövéseinek ellensúlyozására szolgáló intézkedések eltörlésének követelése

egészít ki) – a versenyképes és a jelenleg konjunkturális fellendülésben levő monopolizációs csoportok – elsősorban a katonai-ipari komplexumhoz tartozó vállalkozások – korlátlan hatalmát kívánja biztosítani. A szociális, kulturális stb. állami programok kiiktatása vagy legalábbis kiadásuk csökkentése nemcsak a társadalmi gondoskodás felelősségét akarja elhárítani, hanem az e téren működő és az abban érdekelt, a védelmi programokban teret nem kapó, ott nem ténykedő magántőke számára kíván konjunktúrát teremteni. A welfare programok korlátozása vagy felszámolása révén megtakarított összegek pedig nem annyira az infláció ütemének csökkentését, hanem az államnak a Friedman által soha korlátozni nem szándékozott védelmi funkciói számára kívánnak pénzt felszabadítani. Ez a magyarázata annak, miért fogadta oly nagy lelkesedéssel a konzervatív beállítottságú tőke, a katonai-ipari komplexum és az olajipari-elektronikai mammutvállalatok által támogatott Ronald Reagan, M. és R. Friedman programját.³³

Mivel a friedmani program R. Reagan gazdaságpolitikájának egyik elméleti megalapozását jelenti, számolni kell azzal, hogy a végrehajtására tett kísérletek újabb bizonytalansági elemeket visznek bele mind az Egyesült Államok társadalmi életébe, mind a világgazdaság és világpolitika folyamatába.

³³ Jellemző, hogy Nobel-díjának odaítélésekor nem népszerűsítették és nem terjesztették M. Friedman gondolatait oly széleskörűen, mint most.

A KÜLFÖLDI FOLYÓIRATOKBÓL

VOPROSZI FILOSZOFII

1981/2

F. V. Konsztantyinov: A Szovjet Filozófiai Társaság az SZKP XXVI. kongresszusa időszakában.

Kerekasztal beszélgetés: Munka, közösség, egyén. II. rész.

V. I. Sinkaruk–V. P. Ivanov: Aktuális problémák a dialektikus materializmus világnézeti funkciójának kutatásában.

A. N. Averjanov: A dialektikus ellentmondások tipológiájának metodológiai problémái.

B. F. Lomov: A tudományos-technikai forradalom és a pszichológia néhány problémája.

R. Sz. Karpinszkaja: A biológia filozófiai problémái. – Az utóbbi tíz év szovjet irodalmának részletes áttekintése. 100-nál több hivatkozás.

L. B. Bazsenov–V. I. Kremjanszkij–N. I. Styepanov: Az anyag evolúciója és strukturális szintjei. – Az anyag evolúciójának eszméje. Az anyagi struktúrák szintjei és a redukcionizmus, elementarizmus. A fejlődés strukturális szintjei az élő természetben.

Hegel A logika tudománya c. művének témakörében rendezett konferencia újabb anyagai:

P. N. Fedoszejev: Hegel dialektikájának jelentősége.

A. Sz. Bogomolov: Hegel: A logika tudománya és a dialektika modern problémái.

I. Sz. Narszkij: Az ellentmondás kategóriája mint logikai kategória Hegel A logika tudománya c. művében.

M. Sz. Rogovin: A megértés és a fordítás összefüggésének dinamikája a megismerésben.

K. M. Dolgov: Leonardo da Vinci kultúrafilozófiája és esztétikája. II. rész.

M. Sz. Komarov–L. E. Sadrina: Az urbanizáció társadalmi-pszichológiai következményei. – A polgári koncepciók kritikája.

Könyvismertetések:

H. J. Sandkühler: Marxist Philosophical Essays (Marxista filozófiai esszék). Amszterdam 1978.

P. M. Rogacsev, M. A. Szverdlin: Patriotizmus, klasszizmus, revolúció (Hazafiság, osztályok, forradalom). Moszkva 1979.

K. A. Szvaszjan: Problema szimvola v szovremennoj filozofii (A szimbólum problémája a modern filozófiában). Jerevan 1980.

G. J. Sztrelcova: Blaise Pascal. Moszkva 1979.

A. Sz. Klevcennya: Ocserki po isztorii markszisztiko-leninszkoi filozofszkoi miszli v Polse (Esszék a lengyelországi marxista-leninista filozófiai gondolat történetéből). Minszk 1978.

K. E. Taraszov–E. K. Csernyenko: Leninszkoi ucenyije o gnoszeologicseskikh kornyah igyealizma (A lenini tanítás az idealizmus ismeretelméleti gyökereiről). Moszkva 1980.

Beszámolók:

A szocialista országok filozófiai és szociológiai folyóiratai szerkesztőinek XV. összejöveteléről (Suceava, Románia, 1980. október).

- A sport és testkultúra filozófiai és szociológiai kérdéseivel foglalkozó konferenciáról (Tbiliszi, 1980. június). A XXII. Olimpiai Játékok idején Tbilisziben ülésezett „A sport a modern társadalomban” c. tudományos világkongresszus. Ennek keretében foglalkozott a fenti kérdéssel is.
- A fiatal etikusok számára rendezett szövetségi iskoláról (Tbiliszi, 1980. április).
- A marxista-leninista világnézet és a tudományos megismerés dialektikája c. konferenciáról (Ulan-Ude, 1980. augusztus).

VOPROSZI FILOSZOFII

1981/3

- D. K. Beljajev:* A modern tudomány és az ember tanulmányozásának problémái.
- A. A. Bajev:* A modern biológia mint társadalmi jelenség.
- I. T. Frolov:* Tudomány, értékek, humanizmus (A modern tudomány társadalmi, etikai és humanisztikus problémái).
- K. M. Szitnyik–P. Sz. Dislevij:* A forradalom dialektikája a természettudományokban.
- M. Sz. Aszimov–A. Turszunov:* A tudományok integrációjának mai tendenciái.
- N. T. Abramova:* A kibernetika filozófiai kérdései. – Az utolsó tíz év szovjet irodalmának áttekintése, mintegy 100 referencia.
- E. K. Fjodorov:* A béke, mint az ember és a természet közötti viszony optimalizálásának feltétele.
- D. M. Gvisiani:* A tudomány és napjaink globális problémái.
- K. H. Delokarov:* Tudománymetodológiai és filozófiai problémák Sz. I. Vavilov munkásságában.
- V. G. Burov:* Válaszút előtt a kínai filozófia.
- J. K. Melvil, Sz. A. Szusko:* Doktor Johnson argumentuma. Samuel Johnson mint Berkeley kritikus. – A XVIII. sz. közepén működött angol irodalmár, költő, esszéíró, szerkesztő, moralista, „amatőr” filozófus Berkeley-kritikája.
- N. Sz. Avtonomova:* Egy új racionalitás keresése. – Kísérlet a mai burzsoá tudat néhány tendenciájának tipológiájára.
- V. N. Jarszkaja:* Az idő fogalmának fejlődése.
- V. N. Ignatyev:* Az ember problémája és a „világproblematika”. – A Római Klub hatodik jelentése.

Könyvismertetések az alábbiakról:

- N. V. Pilipenko:* Gyialektika nyeobhogyimosztyi i szlucsajnoszty (A szükségszerűség és a véletlen dialektikája). Moszkva 1980.
- J. N. Szemjonov:* Szocialnaja filozofija V. Tojnbi. Kriticeszkij ocserk (A Toynbee társadalomfilozófiája. Kritikai áttekintés). Moszkva 1980.
- V. V. Zsuravljov:* Problemi duhovnoj zszinyi razvitava szocializma (A fejlett szocializmus szellemi életének problémái). Moszkva 1980.
- M. V. Popovics:* Ocserki razvitija logiceszkih igyev v kulturno-isztoriceszkom kontekszte (A logikai eszmék fejlődésének áttekintése kultúrtörténeti kontextusukban). Kijev 1979.

Tájékoztatók:

- A modern természettudományok filozófiai kérdéseivel foglalkozó III. szövetségi tanácskozás szervezőbizottságának üléséről (Moszkva, 1980. december).
- A SZUTA Elnöksége mellett működő, a tudomány és a technika filozófiai és szociológiai problémáival foglalkozó tudományos tanács üléséről.
- A várnai nemzetközi marxista–leninista filozófiai iskola XI. ülősszakának tevékenységéről (Várna, 1980. június).
- A kozmosz meghódításának filozófiai-metodológiai kérdéseivel foglalkozó ülősszakáról (Kaluga, 1980. szeptember).

- Vezércikk:* Az SZKP XXVI. kongresszusa és az aktuális társadalmi-filozófiai problémák.
P. N. Fedoszejev: Az SZKP XXVI. kongresszusa a tudomány feladatairól az új öt éves tervben.
J. E. Volkov: A tömegek társadalmi aktivitása: a lényeg és a fejlődés néhány problémája.
V. A. Ambarcumjan–V. V. Kazutyinszkij: A Világegyetem evolúciós folyamatai megismerésének dialektikája.
A. G. Visnyevszkij: Demográfiai viszonyok és társadalom.
Kerekasztal beszélgetés: A termelőerők mint filozófiai kategória (V. Sz. Szemjonov, M. J. Kovalszon, V. Sz. Barulin, V. M. Mezsujev, J. K. Pletnyikov, I. N. Sziemenszkaja).
J. A. Kraszsin: Az átmeneti típus forradalmi átalakulásairól. – A kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet nyugat-európai elképzeléseivel kapcsolatban megállapítható: az egyes és az általános bonyolult dialektikájának figyelembevétele alapvetően fontos.
G. G. Majorov: Severinus Boetius és szerepe a nyugat-európai kultúra történetében (Születésének 1500. évfordulójára).
E. P. Sztikovszkij: Az ész és az értelem dialektikájáról.
A. V. Razin: Az egyéni magatartás társadalmi regulációjának fő funkciói.
A. M. Rutkevics: A spanyol filozófia a polgárháború után.

Könyvismertetések az alábbiakról:

- V. K. Vrublovskij:* Trud na poroge tretyevo tiszjacsetija (A munka a harmadik évezred küszöbén). Kijev 1980.
J. V. Bromlej: Szovremennije problemi etnografii. Ocserki tyeorii i isztorii. (Az etnográfia mai problémái. Elméleti és történeti tanulmányok). Moszkva 1981.
Szerzői kollektíva: Priroda naucsnovo poznanyija. Logiko-metodologicseszkij aszpekt (A tudományos megismerés természete. Logikai-metodológiai aspektus). Minszk 1979.
Szerzői kollektíva: Problemi metodologii v ergonomike (Metodológiai problémák az ergonómiában). Moszkva 1979.
V. P. Zincsenko–V. M. Munyipov: Osznovi ergonomiki (Az ergonómia alapjai). Moszkva 1979.
M. B. Mityin: Filozofija i szocialnij progressz (A filozófia és a társadalmi haladás). Moszkva 1979.
G. V. Oszipov (Szerk.): Neomarkszizm i problemi szociologii kulturi (A neomarxizmus és a kultúr-szociológia problémái). Moszkva 1980.
L. M. Karapetyan: Naucsnoje upravlenyje i gyemokracija (Tudományos irányítás és demokrácia). Moszkva 1979.
A. K. Tyihonenko: Krityka burzsuznih i revizionistszkih koncepcij po korennim problemam naucsnovo kommunyzma (A tudományos kommunizmus alapvető problémáira vonatkozó burzsoa és revizionista koncepciók kritikája). Moszkva 1980.
J. V. Ratner: Eszteticseszkije problemi zrelicsnih iszkussztvo (A színházi művészetek esztétikai problémái) Moszkva 1980.

Tájékoztató

- Az Avicenna születésének 1000. évfordulója alkalmából rendezett tudományos konferenciáról (1980. szeptember).
 Az 1980 első felében megvédett filozófiai tárgyú disszertációkról.

- B. M. Szmironov:* Dialektikus materialista módszer a szocialista munka kutatásában.
- B. V. Birjukov:* A filozófiai-kibernetikai kutatás aktuális problémái. – A szerző két aspektust emel ki: kimutatja a kibernetika eredményeinek hatását a filozófiai fogalmak fejlődésére; elemzi a filozófia metodológiai szerepét a kibernetikában.
- V. I. Zsog–V. A. Kanke:* A valóság és a tér-idő formák státusza. – A mikro- és makrovilág mélyebb megismerésével fejlődik a tér és az idő fogalma. Ezzel összefüggésben felvetődik a korábbi tér és idő fogalmak extrapolációjának lehetősége, a tér és idő új formáinak összevetése az eredeti formákkal. A szerzők gazdag irodalmi anyag alapján elemzik a fizikai, kémiai, biológiai, geológiai, társadalmi szintek tér-idő formáit. Felvázolnak egy másfajta csoportosítást is, melyben három formát különítenek el: a makro-, a mikro- és a megavilág tér-idő formáit.
- T. V. Bogomoljova–V. I. Kirillov:* A dialektika kategóriáinak összefüggése (irodalmi áttekintés).
- M. Sz. Keljner:* Az antipszichiátria és a baloldali radikalizmus társadalomfilozófiája. – A cikk vizsgálja az antipszichiátriai doktrína létrejöttét, Franciaországban, Angliában, Olaszországban, Hollandiában, az Egyesült Államokban való elterjedését, behatolását a különféle filozófiai irányzatokba. Elsősorban a francia egzisztencializmusra kifejtett hatását elemzi, de szót ejt a pszichoanalízisről, a strukturalizmusról és a neokantizmusról is.
- R. T. Raskova:* A katolicizmus és korunk kultúrája.
- N. I. Zajkin:* Az „élet minősége” fogalmának fejlődése a nyugatnémet szociológiában.
- M. T. Kocsarjan:* Holbach világnézetének fejlődése.
- Halaf Al-Dzsarad* (Szíria): Viták az arab filozófiai-szociológiai irodalomban a TTF eredményeinek felhasználásáról a fejlődő országokban.
- U. V. Szacskov:* A gondolkodás stílusa és a kutatás módszerei. (A modern természettudományok filozófiai problémáiról szóló III. összszövetségi tanácskozás anyagából.)
- A. D. Urszul:* A természettudományok, a társadalomtudományok és a technikai tudományok összefüggése (filozófiai-metodológiai problémák). – Az integráció formái és irányai. Integráció és hatékonyság. Gyakorlati módszer a tudományok integrációjában. Az integráció faktorai. A társadalmi körülmények szerepe. A tudományos ismeretek integrációjának objektív feltételei. Az integráció belső faktora: a filozófia szintetizáló szerepe. A tudományok integrációja a matematizáció folyamatában. A tudományok szintézise és a tudományos kutatás egészére kiterjedő formák és eszközök.
- A. Sz. Mamzin–V. V. Szmironov–N. M. Tyan:* Társadalom és természet II. rész. – Gazdag irodalom felhasználásával a szerzők a következő problémákat elemzik: Természetes és mesterséges a társadalom és a természet kölcsönhatásában. Tudatos és ösztönös elemek. A természet és a társadalom kölcsönhatásának optimalizációja. A természeti folyamatok irányítása és a természetvédelem. A természeti kincsek ésszerű felhasználása és a termelés hatásfokának növekedése. A természet-társadalom problémája és a tudományok összefüggésének néhány kérdése.
- N. Sz. Szafarov:* A morális felelősség kategóriájának gnoszeológiai és axiológiai aspektusa.
- Z. A. Kamenskij:* N. I. Nagyezsdina etika-kurzusa a Moszkvai Egyetemen (archiv forrás).
- B. N. Arkagyava:* A tudományos kutatás metodológiája alapvető fogalmainak meghatározásához.

Tájékoztató

- A szocialista országok filozófiai és szociológiai folyóiratai szerkesztőinek XV. tanácskozásáról (Suceava, 1980. október).
- A SZUTA Elnöksége mellett működő tudományos tanács szekciójulása a tudomány és a technika filozófiai-társadalmi problémáiról.
- Az ökológia filozófiai problémáiról rendezett szimpóziumról (1980. április).
- A várnai nemzetközi marxista–leninista filozófiai szeminárium XI. ülésszakáról (1980. június).

Ismertetések az alábbi művekről:

- E. M. Zsukov–M. A. Barg–E. B. Csernyak– V. I. Pavlov:* Teoreticeszkie problemi vszemirno-izstoricszeszkovo processza (A világtörténelmi folyamat elméleti problémái). Moszkva 1979.
- E. J. Ribkin:* Kritika burzsuažnih ucenyii o principah i roli vojin v izstorii (A háborúk okairól és történelmi szerepéről szóló burzsoá tanok kritikája). Moszkva 1979.
- T. V. Karszajevszkaja:* Progressz obszesztva i problemi celosztново bioszocialnovo razvityija szovremen-novo cseloveka (A társadalmi haladás és a modern ember egységes bioszociális fejlődése). Moszkva 1978.
- V. P. Ratnyikov:* Kollektiv kak szocialnaja obsnoszty (A kollektíva mint szociális közösség). Moszkva 1978.
- G. A. Szleszarev:* Demograficeszkije processzi i szocialnaja sztruktura szocialiszticeszkovo obszesztva (A demográfiai folyamatok és a szocialista társadalom szociális struktúrája). Moszkva 1978.
- B. T. Grigorjan (szerk.):* Filoszofija i cennosztnyje formi szoznanyija (A filozófia és a tudat értékformái). Moszkva 1978.
- G. Tevadze:* I. Kant. Problemi teoreticeszkoy filoszofii (Kant. Elméleti filozófiai problémák). Tbiliszi 1979.
- F. H. Kesszidi (szerk.):* Platon i jevo epoha (Platón és kora). Moszkva 1979.
- L. I. Ignatovszkij:* Nravsztvvennoje szamovoszpitaniye licnosztyi v uszlovijah razvitovo szocializma (A személyiség erkölcsi nevelésének feltételei a fejlett szocializmusban). Moszkva 1979.
- V. V. Agudov:* Meszto i funkciya „sztrukturi” v sziszteme kategorii materialiszticeszkoy gyialektiki (A „struktúrák” helye és funkciója a materialista dialektika kategóriáinak rendszerében). Moszkva 1979.
- D. M. Tkacsenko:* Principi ta kategorii psziologii (A pszichológia elvei és kategóriái). Kijev 1979.
- Z. V. Kaganova:* Problemi filoszofszkih osznovnii biologi. (A biológia filozófiai alapjai). Moszkva 1979.

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE
1981/2

- G. Kröber:* A tudományos kutatás helyzete az NDK-ban.
- D. Schulze:* A tudományelméleti és metodológiai problémák interdiszciplináris kutatása. – Az interdiszciplináris kutatások fellendülése a XX. sz. második felében. Az interdiszciplináris kutatások osztályozása.
- L. Lösker:* A tudomány produktív jellegéről.
- H. Parthey:* Problémahelyzet, kutatási helyzet a tudományok fejlődésében.
- R. Mocek:* A tudományelmélet és összefüggése a polgári világgéppel.
- H. Laitko:* A tudomány tevékenységkonceptiója. A heurisztikus lehetőség és határai.
- E. Fabian:* A hagyomány a tudományban.
- H. Steiner:* Tudományos iskolák a marxista–leninista társadalomtudományban.
- H. Poldrack:* Kritikai megjegyzések Th. Kuhn tudományfejlődési elméletéhez. – Racionális elemeinek elismerése mellett, a cikk kimutatja Kuhn elméletének ellentmondásait. Két kérdéssel foglalkozik részletesen: 1. a tudományos közvélemény, a tudományos társadalom szerepével a tudományok forradalmában; 2. az adott paradigmátikus elmélet és a fellelhető tudásanyag összefüggésével.
- M. Runge–J. Zander:* Az elmélet és a történelem összefüggése.
- P. Jakubowski–S. Fahrenbach:* A tudósok társadalmi helyzete a történelem során.
- Recenzió:* Erhardt Oser: Wissenschaft und Information (Tudomány és információ).

- F. Kohlsdorf, H. Opitz:* Filozófia és szocializmus.
A. Kosing: A szocializmus dialektikájának kérdése.
H. J. Hoffmann: Kultúra és művészet a fejlett szocialista társadalomban.
H. Schliwa: Totalitásra törő fejlődés és növekedés a fejlett szocialista társadalom területén.
W. Scheler: A marxista–leninista filozófia és a békéért folytatott harc.
H. Hörz: Tudományos-technikai haladás és szocialista humanizmus. – A szocializmus viszonyai között vajon a tudományos eredmények alkalmazása, a tudomány társadalmi hatékonysága csak gazdasági-technikai probléma? A cél egy humanista társadalom megvalósítása, ennek egyik legfontosabb eszköze a tudomány.
H. Beyer: Az antimonopolista erők kialakulásának problémája a fejlődő országokban.
H. Ley: Maradványok, egyenjogúsítás, osztályharc.
G. Steihler: Ellentmondás és konkrétság. – Metodológiai tanulmány. A marxista dialektika elemzési és tárgyalási módja. A marxista dialektikának viszonya a valósághoz. A valóság dialektikus folyamatainak és azok logikai megragadhatóságának megkülönböztetése.
E. Sachse–B. Stieler: Szocialista munka, személyiségfejlődés, a tevékenység hajtóereje. – A személyiség jelentősége a szocializmusban. A szocialista személyiség jegyei. Milyen tényezők mozdítják elő, ill. akadályozzák a szocialista személyiség kifejlődését. Milyen feltételeket kell megteremteni a szocialista személyiség tudatos kialakításához.
E. Modrzsinszkaja: A reális szocializmus a Szovjetunióban és annak meghamisítása.
F. Welsch: Objektivizmus és optimizmus a „kritikai békekutatás”-ban az NSZK-ban.
D. Wahl: Tudomány és technika a fejlődő országokban. – A tudományos-technikai haladás problémái a fejlődő országokban. A fejlett ipari államoknak nem érdeke a szakadék növekedése a harmadik világ és a fejlett országok gazdasági színvonala között. A nemrég függetlenné vált országok veszélyeztetik tényleges függetlenségüket, ha a fejlett tőkésországok segítségét elfogadják.

Recenziók az alábbiakról:

- G. Manz, G. Winkler* (szerk.): Theorie und Praxis der Sozialpolitik in der DDR (Elmélet és gyakorlat az NDK szociálpolitikájában).
Rolf Reissig (szerk.): Arbeiterbewegung im Kapitalismus der Gegenwart (A munkásmozgalom a mai kapitalizmusban).
Rosemarie Winzer (szerk.): Körperliche und geistige Arbeit im Kapitalismus der Gegenwart (Fizikai és szellemi munka a mai kapitalizmusban).
Werner Müller, Dieter Uhlig (szerk.): Gesellschaft und Bewusstsein (Társadalom és tudat).
Ernst Engelberg, Wolfgang Küttler (szerk.): Formationstheorie und Geschichte (Formációelmélet és történelem).
Horst Paucke, Adolf Bauer: Umweltprobleme – Herausforderung der Menschheit (A környezet problémája – kihívás az emberiségnek).

FILOZOFICKÝ ČASOPIS
1981/2

- A CSKP megalakulásának 60. évfordulójára* (W. Ruml, L. Hrabica, J. Netopilík cikkei).
J. Netopilík: A marxista–leninista filozófia fejlődése Csehszlovákiában a CSKP megalakulása óta. – Terjedelmes, részletesen dokumentált tanulmány, beleértve az 1968-as szakasz filozófiai harcainak részletes ismertetését is. Orosz nyelvű összefoglalás.
Dokumentumok a marxista–leninista filozófia hat évtizedes fejlődéséből. S. K. Neumann, L. Szántó, K. Konrad, J. Šverma, L. Štoll, G. Husak írásai.
Recenzió: O vyznamu socialistickej ideologie (A szocialista ideológia jelentőségéről). Tanulmánykötet. Prága 1978.

Beszámoló a Hegel logikájáról és a dialektika problémájáról Moszkvában 1980-ban rendezett nemzetközi konferenciáról.

Beszámoló a Folytonosság és változások az imperializmusnak a munkásosztály politikai hatalma ellen irányuló ideológiai támadásaiban c. Brandenburgban (NDK) tartott szimpóziumról (1980).

FILOZOFIA

1981/2

D. Hajko: A filozófia funkciója a világnézet, kultúra és nevelés vonatkozásában.

J. Migaš: A kommunista világnézet – a szocialista ember szellemi arculata formálásának magja.

V. Seiler: Az emberi előrelátás ontológiai előfeltételei.

A. Lokaj: A szabadság problémájáról és a kritika szabadsága.

D. Jánoska: Az emberi megismerés aktivitása.

M. Zagorseková: Az értelmezés néhány problémájáról az esztétikában.

R. Kopsová: A tudat vizsgálatának filozófiai megközelítéséhez. – Dubrovskij, Kopnyin, Szpirkin, Iljenkov, Zeman, Rebrin, T. Pavlov, Rubinstein, Leontyev munkáinak elemzése.

Beszámoló a szocialista országok tudományos akadémiái filozófiai intézetei igazgatóinak X. értekezletéről (Prága, 1980. szept.).

Beszámoló a materialista dialektikáról rendezett szovjet–csehszlovák szimpóziumról (Moszkva 1980. november).

Recenziók az alábbi könyvekről:

L. Hanzel–V. I. Razin: Historicky materializmus a aktuálne otázky súčasnosti (A történelmi materializmus és a jelenkor aktuális kérdései). Bratislava 1978.

J. Linhart–M. Kodym, J. Kotásková stb.: Mravní vyvoj dítěte v socializmu (A gyermek erkölcsi fejlődése a szocializmusban). Prága 1977.

J. Filipec–B. Filipcová: Socialistický způsob života – skutečnost i program (Szocialista életmód – valóság és program).

REVISTA DE FILOZOFIE

1981/1

Gh. Epure: N. Ceausescu elnök alkotó hozzájárulása a munkásosztály világnézete és társadalomelmélete forradalmi jellegének elmélyítéséhez.

V. Rus: Fokozatos fejlődés, forradalmi szellem.

C. Nica: A társadalmi struktúra homogenizálódása Romániában.

S. M. Radulescu: A tudományos kérdések sajátossága a társadalomelméletben.

Vita az értékekről és normákról a szocialista etosz fejlődésében (N. Bellu, S. Stoica, C. Popa, E. Cobianu, V. Morar, V. Popescù).

M. Milca: A történelmi materializmus státusza a 20-as, 30-as évek marxista vitáiban. – A Gramsci–Buharin polémia.

V. Tismaneanu: A Frankfurti Iskola és a negativitás dialektikája.

A. R. Florian: A társadalmi formációk genézisének problémájához.

V. N. Sevcenko (SZU): A feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet dialektikájához.

A. Tanase: Az emberi jogok és az európai kultúra humanista dimenziója.

S. Ghita: A modern tudományos forradalom episztemológiai implikációi és a filozófiára gyakorolt hatása.

Recenziók:

- Adrian Marino*: Hermeneutica lui Mircea Eliade (M. Eliade hermeneutikája). Cluj-Napoca 1980.
Petru Ioan: Axiomatica. Studii morfo-logic (Axiomatika. Morfológiai tanulmányok). Bukarest 1980.
M. Florescu–M. Malita–M. Horovitz (szerk.): In perspectiva anului 2000 (A 2000. év távlatában) Bukarest 1980.
Beszámoló a filozófiai és szociológiai folyóiratok XV. konferenciájáról (Suceava, 1980. október).
Beszámoló Az esztétikai nevelés aktuális problémáiról rendezett vitáról (Bukarest, 1980. július).
Beszámoló a szocialista országok filozófiai intézetei igazgatóinak 10. konferenciájáról (Prága, 1980. szeptember).
Beszámoló a kultúra és személyiség a hagyományos román faluban c. szimpóziumról (Tirgu-Jiu, 1980. október)

STUDIA FILOZOFICZNE 1981/1

- W. Tatarkiewicz* halálára (J. Pelc és I. Damska cikkei).
M. Fritzhand: A toleranciáról.
M. Subotowicz: A természettudományok és a technika fejlődése, valamint a világ társadalmi-politikai viszonyai a XX. sz. végén.
K. Jodkowski: A paradigmák hallgatag működése.
W. Maluszynski: A valószínűség. A fogalomépítés problémái.
J. Mucha: A társadalomtudományok társadalmi funkciói művelőinek gondolkodásában (Saint-Simon, Auguste Comte, Marx).
W. Mackiewicz: F. Nietzsche – a befogadás problémái.
K. Gorniak: Az antikvitás kultúrája mint a jövő látomása. Néhány észrevétel Nietzsche munkásságához.
J. Bukowski: Sartre ontológiai nézőpontja.
L. Zacher: A technika és a társadalom mint a kutatás tárgya Lengyelországban. – Ismertetés és bő bibliográfia.
K. Siemiński: P. Abelard etikai doktrínája.
Beszámoló Az élet értelme, a történelem értelme c. konferenciáról (Varsó 1980. május).
Beszámoló A béke gondolata Lengyelországban c. szimpóziumról (Varsó 1980. június).

STUDIA FILOZOFICZNE 1981/2

- R. Ingarden*: Emlékeim Edmund Husserlről (megjelent németül 1968-ban).
Max Scheler: A lényeg ideáлизáló megismerése mint a szellem alapvető aktusa (részlet Die Stellung der Menschen im Kosmos, Darmstadt 1928 c. könyvéből).
M. Migon: A fenomenológiai redukció és a voluntarista realizmus Max Scheler filozófiájában.
W. Galewicz: Az ontológiai ítélet és a létezés.
Cz. Karkowski: Hisztorizmus – történetiség. Megjegyzések Heidegger filozófiájának margójára.
J. Krakowski: G. Bachelard és az episztemológus történet.
H. Pusko-Mis: A művészet fejlődésének problémája Hegel esztétikájában.
H. Walentowicz: A forradalmi perspektíva a XIX. sz. második felében Marx és Engels levelezésének fényében.
Recenzió: József Misiek: Program metodologii nauk empirycznych (Az empirikus tudományok metodológiájának programja). Krakkó 1979.
Beszámoló A filozófiatörténet marxista metodológiájának problémáiról rendezett lengyel–NDK konferenciáról (Jéna 1980.).

LÉTÜNK

1981/1

- Rajcsán I.*: A Szocialista Szövetség, az öngazgatási érdekek pluralizmusa, valamint a tömegtájékoztatási eszközök szerepe és fejlődése Kardelj gondolatainak tükrében.
- N. Jovanoc*: A szocialista államnak az időszerű jugoszláv tarsadalomban jelentkező problémái – A szerző nyílt párbeszéde.
- Szöllősy Vágó L.*: A modell mint pedagógiai kategória. – A modell alkotás kérdései. Modell típusok.
- B. Prnjat*: A kulturális élet monopolizmusa. – Részlet a Kulturna politika c. könyvből. A tömegkommunikációs eszközök monopolista tendenciái, a monopolisztikus hatalom kiterjedése ellen.

Ismertetés:

- Santiago Carrillo*: Evrokomunizam i drzava (Az eurokommunizmus és az állam). Zágráb 1980.
- Marjan Rozic*: Socijalisticki savez u socijalistickom samoupravljanju (A Szocialista Szövetség és a szocialista öngazgatás)
- Biblioteka Psiha* (A pszichikum könyvtára) 6 kötet. Zágráb 1980. – Tartalmazza: R. May: Psychology and the Human Dilemma; A. Crowcroft: The Psychotic – Understanding Madness; H. J. Eysenck: Uses and Abuses of Psychology; D. W. Winnicott: The Child, the Family and the Outside World; T. S. Szasz: Ideology and Insanity; D. Cooper: Psychiatry and Anti-Psychiatry c. munkáit. Az ismertetés átfogó címe: A gyermekpszichológiától az antipszichiátriáig.

LÉTÜNK

1981/2

- Kiss I.*: Az ember képességei. Marxista fölfogás az emberi lényegről, személyiségről, a biológiai és humán képességekről.
- Eszik Z.*: A megújuló művelődési stratégia két jellemző tendenciája Magyarországon.
- Lazar Mojszov*: A jelenkori világválság és az elnemkötelezettség Edvard Kardelj tudományos munkásságában.
- Rehák L.*: Az öngazgatás mint a munka felszabadításához vezető út.

Ismertetés:

- Tóth Lajos*: A korszerű öngazgatású általános iskola kialakulásának útjai és feltételei. Újvidék 1979.
- Maróthy János*: Zene és ember. Budapest 1980.

LA PENSÉE

1981. jan.–febr. No. 217–218

- P. Briant*: Államapparátusok és a termelőerők fejlődése az ókori Közel-Keleten: az akhaimenida birodalom esete.
- P. Lévêque*: A görög városállam genézise. Archaikus társadalom és városállam.
- A. Soboul*: Mi a forradalom? – A forradalom fogalmának megértése a forradalmi folyamatok nyomán a francia forradalom résztvevőitől Mignet-ig és Marxig.
- P. Vilar*: Gondolatok a nemzeti struktúrák alapjairól.
- P. Bonte–Kurumi Sugita*: Politikai antropológia: néhány új munka az államról (I. Banu, P. Bonte, H. M. Claessen és P. Skalník, R. Cohen és E. R. Service, S. Divitcioglu, A. Khazanov, L. Krader, W. Mitchell, K. Sugita, Tőkei F., L. Sz. Vasziljev és I. Sztucsevskij munkái).
- P. Boccara*: A kapitalista állam és a termelési módhoz való kapcsolódásának általános vonásai.
- Fr. Cohen*: Demokrácia és társadalmi valóság a szocialista Európában.
- J. Lojkine*: Állam, integráció és osztályharc: a francia helyzet elemzéséhez.
- P. Bonte*: A hatalom tudománypolitikája: a társadalomtudományok a Tudományos Kutatás Országos Központjában (CNRS).

Ismertetések az alábbi könyvekről:

- Lucien Sève*: Une introduction à la philosophie marxiste (Bevezetés a marxista filozófiába). Paris 1980.
(A. Casanova, L. Geymonat, J.-M. Gabaude elemzései)..
- Ilya Prigogine, Isabelle Stengers*: La nouvelle alliance. Métamorphose de la science (Az új szövetség. A tudomány metamorfózisa) Paris 1979. – A tudomány és a filozófia kirajzolódó új szövetségéről.
- Michael Loewy*: Marxisme et romantisme révolutionnaire (Marxizmus és forradalmi romanticizmus). Paris 1979.
- M. de Andrade*: Amílcar Cabral, essai de biographie politique (A. Cabral, politikai életrajzi tanulmány). Paris 1980.

LA PENSÉE

1981. márc.–ápr. No. 219

- M. Gilli*: A materialista gondolat megjelenése Németországban (XVII–XVIII. sz.).
- G. Benrekassa*: Politika és materializmus a XVIII. sz.-ban: a földrajzi determinizmus.
- B. Michaux*: Hegel és Engels viszonyáról. A természetfilozófiától a természet dialektikájáig.
- J. Texier*: Az individualitás materialista elmélete A német ideológiában.
- J. D'Hondt*: A dolgok eltűnése Marx materializmusában.
- D. Bleitrach*: Istenveled szocializmus! – Kritika Alain Touraine: L'Après socialisme (A szocializmus utáni korszak). Paris 1980 c. új könyvéről.
- M. Cling*: Nyelvtudomány és társadalom. Egy jellemző tabu: az a szó hogy „nő”.
- J. Barrau*: Patkányok és emberek – avagy a „szociobiológia” Henri Laborit szerint.
- Y. Goussault*: A társadalomtudományok és az agrárkérdés a harmadik világban.
- B. Muldworf*: Kollektív képzelet, egyéni tudattalan. Az ideológiai folyamat a pszichoanalízis fényében.

Ismertetések:

- Jean-Pierre Cotten*: La pensée de Louis Althusser (Althusser gondolatvilága). Toulouse 1979.
- Michel Guérin*: Le génie du philosophe (A filozófus lángelméje). Paris 1979.
- Pierre Biarnes*: L'Afrique aux Africains. Vingt ans d'indépendance en Afrique Noire francophone (Afrika az afrikaiaké. A függetlenség húsz éve a francia nyelvű fekete Afrikában). Paris 1980.

CRITICA MARXISTA

1980/5

- G. Ruffolo*: Demokrácia és komplexitás: az információ szerepe.
- Cl. Mancina*: Erőviszonyok és előrelátás. A történelem játéka Gramsci szerint. – A II. Internacionálé naturalisztikus történelemfelfogásának kritikája.
- P. Misuraca*: Politika, gazdaság, jog és szociológia mint államtudományok
- N. Tertullian*: Teleológia és kauzalitás Lukács ontológiájában.
- G. Cacciatore*: Ernst Bloch: a „humánus” megvalósulásának utópiája.
- St. Vannucci*: A használati érték Marxnál és a hasznossági elmélet. Jegyzetek néhány új adalékról.
- G. Prestipino*: A marxizmus (és a Gramsci hagyomány) az antropológiai kutatásokban.

CRITICA MARXISTA

1980/6

- F. M. Cataluccio*: Értelmiségiek és munkásosztály Lengyelországban.
- A. Leone de Castris*: Az értelmiség történetéhez. Jegyzetek a megismerés néhány szükségletéről.
- A. Montebugnoli, G. Rodano*: A munka és a szükségletek kapcsolatáról.

N. Galloni: Demokrácia, politikai gazdaságtan, munkáosztályközpontúság.
Max F. Perutz: A tudomány hatása a társadalomra.
M. A. Manacorda: A pedagógia és az OKP iskolapolitikája a kezdetektől a felszabadulásig.

Recenzió:

Nicola Badaloni: *Dialettica del Capitale* (A Tőke dialektikája). Róma 1980.

CRITICA MARXISTA
1981/1

G. Boffa: Az OKP internacionalizmusa.
A Mao utáni Kínáról (M. Abbiati, E. Collozi-Pischel, M. Dassu, R. Palmieri, A. Princigalli, E. Sazzi-Amadé, A. Toscano kutatásaiból).
R. Ascarelli: Tömegkommunikáció és munkásmozgalom. A kezdetek.
V. Marzocchi: Ernst Bloch: az utópia metafizikusa vagy a praxis filozófusa?
B. Accarino: A racionalitás Webernél.
A. Labriola nyolc levele R. Fischerhez.
L. Albanese: Hobbes aktualitása.

Recenziók:

B. Grunberger, J. Chasseguet-Smirgel: Freud o Reich? (Freud vagy Reich?) Nápoly 1979.
G. Oldrini (szerk.): Tanulmányok Lukácsról (L. Goldmann, Merleau-Ponty, Schaff, Adorno, Heller írásai).
A. Biral stb.: Il concetto di rivoluzione (A forradalom fogalma) Bari 1979.

L'HOMME ET LA SOCIÉTÉ
1980. jan.–dec. No. 55–58

Samir Amin: A nemzeti felszabadulás és a szocialista átmenet. – A burzsoázia vajon még mindig feltörekvő osztály? A szocialista átmenet ellentmondásos természete. A három világ tézise és a nemzeti jelenség rehabilitálása.
C. Faure: A mezőgazdaság integrálódása az ipari társadalomba.
L. C. Bresser Pereira: Bevezető jegyzetek a technobürokratikus termelési módhoz.
Szimpózium a prekapitalista struktúrákról és kultúrákról (Paris VIII-Vincennes egyetem, 1976. december): *R. Gallissot:* A prekapitalista termelési módok és társadalmak megközelítésében beálló fordulatról; *C. Coquery-Vidrovitch:* A történelmi elemzés és a termelési mód fogalma; *R. Gallissot:* Térjünk vissza a történelemhez.
S. Jonas: A termelési módok dialektikája.
Szimpózium a fogyasztási modellekről és a fejlődésről (Lille 1978): J. Lombard, M. Adam, J. M. Fontaine, S. d'Haene, P. Boisseau előadásai.
A. Guillermin: A francia ideológia. – Az „új filozófusokról”.

Recenziók az alábbi munkákról:

Gérard Namer: *Rousseau sociologue de la connaissance* (Rousseau mint tudás-szociológus). Paris 1978.
Raymond Tschumi: *Théorie de la culture* (Kultúraelmélet) Lausanne 1975.
Agnes Heller: *Pour une philosophie radicale* (Egy radikális filozófiáért). Paris 1979.

LES TEMPS MODERNES

1981. március

André Gorz: Kilenc tézis egy eljövendő baloldalhoz. – Az „Adieux au prolétariat” (Búcsúzás a proletariátustól) c. könyv zsebkiadásának bevezetése.

Y. Person: Nemzeti harcok és osztályharcok. – Egyes marxisták várakozásával szemben, az osztályharc nem vette át a nemzeti harcok helyét.

THE BRITISH JOURNAL FOR THE PHILOSOPHY OF SCIENCE

1981. március

R. E. Michod: Pozitív heurisztika az evolúciós biológiában. – A szerző a populációgenetikát történetileg Lakatos „tudományos kutatási program” modellje alapján rekonstruálja. A populációgenetika kutatási programja felvázolásával a pozitív heurisztika mellett felmutatja a program „szilárd magját” és empirikus fejlődését. A természetes szelekció és az alkalmazkodás mellett kitér a szociobiológia problémáira is.

F. Christensen: Speciális relativitáselmélet és tér-szerű idő.

Recenziók az alábbi könyvekről:

L. Laudan: Progress and its Problems – Toward a Theory of Scientific Growth (A fejlődés és problémái: egy tudományos növekedés elmélet felé). Henley 1977.

Thomas S. Kuhn: Black-Body Theory and the Quantum Discontinuity 1894–1912 (A feketetest-elmélet és a kvantum diszkontinuitás 1894–1912). Oxford 1978.

Edward Erwin: Behaviour Therapy: Scientific, Philosophical and Moral Foundations (Viselkedésterápia: tudományos, filozófiai és erkölcsi alapok). 1978.

Israel Scheffler: Beyond the Letter: A Philosophical Inquiry into Ambiguity, Vagueness and Metaphor in Language (Túl a betűn: a nyelvi kétértelműség, bizonytalanság és metafora filozófiai vizsgálata). London 1979.

R. Lass: On Explaining Language Change (A nyelv-változás magyarázatáról). Cambridge 1980.

T. A. Perry (ed.): Evidence and Argumentation in Linguistics (Evidencia és érvelés a nyelvtudományban). Berlin 1980.

Rober G. Colodny (ed.): Logik, Laws and Life (Logika, törvények és élet). Pittsburgh 1977.

Wilfred T. Neill: Archeology and a Science of Man (Az archeológia és egy embertudomány). New York 1978.

PHILOSOPHY OF SCIENCE

1980. szeptember

D. B. Malament–S. L. Zabell: Miért használhatók a Gibbs-féle fázisátlagok: az ergodikus elmélet szerepe. – A cikk egy „magyarázó sémát” javasol azzal kapcsolatban, hogy miért működik a Gibbs-féle fázisátlag-technika a klasszikus egyensúlyi statisztikus mechanikában. Hangsúlyozza a Khinchin-Lanford szórási tételek jelentőségét. Az ergodicitás szerepét a szokásostól eltérő módon látja.

E. Sober: Evolúció, populációs gondolkodás és esszencializmus.

Zoltan Domotor: Valószínűségi kinematika és a hit-változások reprezentálása. – A szerző összehasonlítja a bayesiánus, a Jeffrey- és a Field-féle kondicionálást és megmutatja, hogy az utolsó miért nem vezethető vissza az elsőre. A maximális relatív entrópiát használja a Field-féle kondicionálás vonatkozásában.

P. Gärdenfors: A magyarázatok egy pragmatista megközelítése. – Nem elegendő az explanansban és az explanandumban levő mondatokat tekinteni, amikor azt határozzuk meg, vajon magyarázatot alkotnak-e, hanem ezeket a mondatokat mindig egy tudás-helyzethez képest kell értékelni. Egy

magyarázat központi kritériuma, hogy az explanans nem-triviális módon növeli az explanandum hihetőségét. Összehasonlítás más magyarázat-elméletekkel.

F. S. Roberts: Luce értelmesség-elméletéről. – A mérési skálák unicitásának elmélete és a skálákkal kapcsolatos állítások értelmességének kritériumai. A cikk tárgyalja Luce általános értelmességi elméletét a dimenzionálisan invariáns numerikus törvényekkel kapcsolatos munkája alapján.

L. N. Oaklander, S. Miracchi: Russell, negatív tények és ontológia.

G. Currie: A normatív feltevések szerepe a történeti magyarázatban. – Lakatos, Laudan és a „hermeneutikusok” nézetei.

D. Zaret: A newtoni tér-idő korlátozottan konvencionalista kritikája.

Recenziók az alábbi könyvekről:

Ernan McMullin (ed.): *The Concept of Matter in Modern Philosophy* (Az anyag fogalma a modern filozófiában) Notre Dame, London 1978.

Harold I. Brown: *Perception, Theory and Commitment. The New Philosophy of Science* (Érzékelés, elmélet és kötelezettség. Az új tudományfilozófia). Chicago 1979.

Robert Madrou: *From Humanism to Science 1480–1700* (A humanizmustól a tudományig 1480–1700). Atlantic 1979.

Willi Hennig: *Phylogenetic Systematics* (Filogenetikai rendszertan). Urbane 1979.

M. Sz. Aszimov, A. Turszunov: A tudományok integrációjának mai tendenciái

A cikk a modern tudományban kialakuló, fejlődő integratív gondolkodás jellemzése során megkísérli a szokásos általános kulturális előfeltételeket is felderíteni, figyelembe venni és dialektikus materialista alapon értelmezni.

A tudományos ismeretek fejlődéstörvényeinek elemzése alapján a modern tudományban a következő típusú konvergens-divergens folyamatokat figyelhetjük meg: 1. egy tudomány objektumai különválnak a más tudományok által vizsgált objektumok sokaságától; 2. korábban – nemegyszer nagyon távoli – különböző, jól elkülönült tudományos objektumok átfedik – esetleg teljesen – egymást; 3. egy probléma osztódása néhány relatíve különálló problémára vagy aspektusra; 4. korábban különálló problémák egyesülése egy közös problémába; 5. egy tudomány módszerét alkalmazzák néhány más területen (tárgyra, problémára) is; 6. egy tudomány hatókörébe tartozó tárgyra vagy objektumra számos – más tudományokban alkalmazott – módszert is használnak; 7. egy összehasonlító módszer kidolgozása, amely egy komplex objektumot sok tudomány adatainak fényében vizsgál.

Megkülönböztethetők a szemantikailag kapcsolódó integráció és szintézis fogalmak. Szintézis: az integráció eredménye. Az integratív törvények a szintézis kialakulásának (levésének) törvényei. A dolog természetéből eredően azok mint metatörvények interpretálhatók, tehát a tudományok alapjai szintjén hatnak és vizsgálhatók. Megfogalmazható e szinten egy heurisztikus elv: az integrálhatóság elve. A szerzők remélik, hogy ez az elv ugyanúgy regulatív szerepet fog játszani a tudományok fejlődésében, mint az olyan „metodológiai szabályzó”, mint a szimmetria, a megmaradás stb. elvei. Fejtegetéseik alátámasztására példákat általában a fizika területéről vesznek.

(Voproszi Filozofii, 1981/3)

R. L.

R. Mocek: A tudományelmélet és kapcsolata a polgári világgal

A szerző az ideológiamentességet hirdető polgári tudományelméleti koncepciókkal foglalkozik, és kimutatja polgári elméleti alapjaikat. Polgári és marxista filozófusok között egyaránt elfogadott, hogy a tudományelméleti koncepciók filozófiai gondolatok nélkül nem léteznek. Ez a megállapítás azonban nem egyértelmű. A tudományelmélet és a filozófia kapcsolata többirányú lehet. Egyrészt a tudomány-

elméletet fel lehet fogni önálló tudományként, amely ugyanúgy mint a többi tudomány többé vagy kevésbé kognitív kapcsolatban áll a filozófiával. Ezenkívül feltételezhető egy olyan történelmi kapcsolat, amely különbözik más tudományoknak a filozófiához fűződő kapcsolatától. A szerző szerint a marxista filozófián belül is ez a kétfajta elképzelés kimutatható.

A továbbiakban a cikk röviden áttekinti a polgári filozófia kialakulásától kezdve a tudományelméletnek és a filozófiának a kapcsolatát (a racionalizmus és az empirizmus konfliktusától a klasszikus német filozófia tudományelméleti felfogásáig, ahol a szubjektum-objektum viszony problematikája jelentkezett). A szerző úgy értékeli, hogy a filozófiának és a tudományelméletnek a kapcsolata csak a késő polgári tudományelméletben vált problematikusá. Ennek az új korszaknak két alapvető jellege, hogy a természettudományok emancipálódnak a filozófiától, másrészt létrejön a marxizmus. A modern polgári filozófia tipikus álláspontja, hogy az általános filozófiát elveti és új tudományos gondolkodásmódot proponál, meghirdeti a természettudományok korát. A tanulmány elemzi a modern polgári filozófiák tudományelméleti koncepcióit, kiemelkedően tárgyalja a pozitivizmus és a neopozitivizmus elképzeléseit. Alapgondolatuk szerint a filozófia már nem a tudományok tudománya, hanem eszköz a tudomány módszereinek a kimunkálásában és megértésében. A szerző szerint éppen a filozófiaellenes álláspont következtében a tudományelmélet keretében zajlik a vita a hagyományos filozófiai kérdésekről. Ha a filozófiai rendszer nem is jelentkezik tiszta formában, a filozófiai problémák nem szűnnek meg, és a leginkább filozófikus „szaktudományban” jelentkeznek. Ezen az irányzaton belül a szerző elsősorban K. Popper gondolataival foglalkozik.

Az 50-es évektől kezdve a tudományos-technikai forradalom szükségletei olyan új tudományelméleti rendszereket hoznak létre, amelyek a tudományt szociológiai aspektusból vizsgálják. Kiemelkedő szerepe van ebben R. K. Merton: *Social Theory and Social Structure*, New York–London 1957 c. munkájának. Merton, aki részben Marxra, nagyrészt Max Weberre, M. Schelerre és K. Mannheimre támaszkodik, végső soron idealista. Gondolatmenetében végig megőrzi a polgári szellemfilozófia jegyeit. A tudományt tekinti meghatározónak a társadalomra nézve. A szerző következetesen kimutatja a polgári tudományelméletek idealista jellegét. Ez Poppernél abban a gondolatban nyilvánul meg, hogy a tudományfejlődés az elméletek ritmikus folyamata csupán, Mertonnál pedig abban az elképzelésben, hogy ez bizonyos értékek megvalósulása. Ilyen előzmények után értékeli a szerző Th. Kuhn munkásságát. Véleménye szerint Th. Kuhn elméletében mind Popper, mind Merton gondolatainak ellentmondásossága és idealista jellege fellelhető.

(Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1981/2)

V. M.

E. Fabian: Tradíció a tudományban

A cikk a tudománytörténeti gondolkodást erősen befolyásoló paradigma elmélet kapcsán vizsgálja a tudományos tradíciók jelentőségét. Szerepüket nem vitatja, csupán mibenlétüket igyekszik differenciáltan vizsgálni. Kiindulópontként jeles tudósok és tudományelméleti szakemberek gondolatait idézi a szóban forgó kérdésről. A tradíció szerepét fogalmazta meg lényegében Kuhn paradigma elméletében. Heisenberg és J. Bernal ugyancsak hangsúlyozza a tudományos hagyományok jelentőségét. A szerző kimutatja, hogy a tudományos tradíciók sokrétűek, a tudós számára választási lehetőséget nyújtanak. A tudományos tradíciók vonatkoznak a tudományelméleti magyarázatokra is és a közvetlen tudományos eljárásokra. Tehát a hagyomány semmiképp nem tesz egyértelművé egy tudományos állapotot. Továbbmenve, a szerző hangsúlyozza a tudós önállóságát a tudományos kutatás folyamatában. A tradíció csak egy lehetőség a probléma megoldására. A tudós feladata a kutatás tárgyának szellemi reprodukálása. Ennek során a tudós a tradicionális megoldásokon túlmenő eljárásokat is alkalmazhat, új hagyományokat teremthet. A szerző a tradíció alkotásra helyezi a hangsúlyt és nem azok determináló jellegére.

(Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1981/2)

V. M.

A Kínai Népköztársaság megalakulása – 1949 – után Kínában a filozófia a fejlődés útjára lépett. E fejlődés első szakaszában (1949–1957) lényegében elterjedt a marxista világnézet a kínai filozófusok körében. Aktuális társadalomelméleti problémákat és általános filozófiai kérdéseket is ilyen módon vizsgáltak. Az ezt követő korszak – meglehetősen hosszú évek – után, újabban változást figyelhetünk meg: az ideológiai sötétség és elméleti sterilitás szomorú helyzetét lassan elhagyja a kínai filozófia, és részben a belpolitika megváltozása, részben pedig Mao Ce-Tung számos elméleti megállapításának és politikai direktívájának elutasítása után fejlődésnek indul. A szerző kínai filozófusok munkáival 3 területen ismerkedett meg: a gyakorlat mint az igazság kritériuma; az osztályviszonyok jellemzése a jelenlegi kínai társadalomban, és általában a szocializmusban; az „egész kettéhasadása” formula interpretációi (az ellentétek egysége és harca). Ismerteti ezeknek a kérdéseknek egy-egy tipikus megoldását. Általában véve, a szerző véleménye szerint a mai kínai filozófiában egymással harcban álló tendenciákat találunk. Néhány kínai tudós az elméleti problémák analitikus megközelítésével dolgozik, de van irányzata a marxista filozófia fogalmi apparátusát autentikusan használni törekvő filozófusoknak is. Bár ez korántsem domináns és a helyzetet bonyolulttá teszi az is, hogy néhány maoista tétel még használatban van s azoknak van bizonyos terminológiai hasonlósága a marxizmus–leninizmus klasszikusainak megállapításaival. Antimarxista fogalmaknak marxistaként való beállítása is reális veszély. A burzsoá elméleti öntudat tipikus fogalmai is megjelennek. Ma válaszút előtt áll a kínai filozófia.

(Voproszi Filozofii, 1981/3)

R. L.

Newton, Einstein és Minkowski tér–idő felfogásáról

A newtoni tér–idő korlátozottan konvencionalista kritikája c. cikkében D. Zaret a newtoni tér–idő számos alternatív globális struktúráját vizsgálja, természetesen együtt a mechanika és a gravitáció newtoni elméleteivel. Azt állítja, hogy mivel ezek az elméletek csak a tehetetlenségi és gravitációs erők eloszlásában különböznek, a választás köztük pusztán konvenció kérdése. Ezért a newtoni tér–idő globális szerkezete is konvenció tárgya. Mivel ez az eredmény a tehetetlenségi és gravitációs erők természetétnek vizsgálatán alapul, és nem általános redukcionista elvekből következik, így a szerző a „korlátozottan konvencionalista” jelzőt tekinti jogosnak munkáját illetően.

Vajon megalapozható-e az a bizonyos körökben fellelhető hiedelem, hogy a speciális és általános relativitáselmélet megkívánja az idő térszerű szemléletét – teszi fel a kérdést F. Christensen *Speciális relativitáselmélet és tér-szerű idő* c. tanulmányában. Ezt a kérdést annál is inkább fontosnak tartja, mert ha az idő tér-szerű, akkor az egzisztencia- és identitás-problémákat másként kell felfognunk, mint a hagyományos időelméletekben. Míg az utóbbiak reális létezését csak a „most”-nak tulajdonítanak, addig a térszerű időben a múlt- és jövőbeli pillanatok is ugyanolyan reálisak, mint a jelen időpont. (Térszemléletre lefordítva: bár Katmandu nincs itt, azért reálitása semmivel sem kevesebb mint Budapesté). Időbeli identitásról sem lehet beszélni, legfeljebb arról, hogy a dolgok kiterjednek az időben, akárcsak a térben. (A térben nincs identitás: senki sem hiszi például, hogy egy asztal egyik vége numerikusan identikus a másik végével, vagy hogy a könyöke az a kézfeje.)

A problémák tisztázása érdekében a szerző megkülönbözteti a speciális relativitáselmélet két interpretációját. Az egyiket „Minkowski-félé”-nek, a másikat „eredeti Einstein-félé”-nek nevezi. A kettő közötti különbség, hogy Minkowski a *ds* téridő intervallumot egy újonnan felfedezett *elméleti mennyiség*nek tekinti, olyannak mint például az elektromos töltést, az einsteini verzióban viszont a távolságon és az időtartamon kívül nincsen harmadik mennyiség. Így a $dx^2 - c^2 dt^2 = ds^2$ formula a Minkowski-interpretáció szerint *fizikai törvény*, míg a másik esetben *definíció*. Azt a tényt, hogy a *ds* a megfigyelési rendszerek transzformációjával szemben invariáns, Minkowskiék úgy interpretálják, hogy az valóban független a megfigyelőtől. Ezért is mondja Minkowski, hogy „relativitáselmélet” helyett inkább „az abszolút (téridőbeli) világ elméleté”-ről kellene beszélni. A két interpretáció előnyeit és hátrányait ismertette Christensen végül is nem áll ki egyik mellett sem.

Visszatérve az eredeti kérdésre, a szerző megállapítja, hogy a speciális relativitáselmélet tér-szerű időt követel, ha elfogadjuk a Minkowski-féle interpretációt és visszaautasítunk egy bizonyos fajta szolipszizmust; az eredeti Einstein-féle felfogás viszont ismeretelméletileg közel áll a szokásos – az időt speciálisnak tekintő – felfogásokhoz, amit a cikk az egyidejűség (különböző helyeken levő eseményekre vonatkozólag) mintájára bevezetett egyhelyűség (különböző időpontbeli eseményekre vonatkozólag) elemzésével igazol. További vizsgálatok várhatóak az általános relativitáselmélet hatókörében.

(*Philosophy of Science*, Vol. 47, No. 3, 1980. szeptember és
The British Journal for the Philosophy of Science,
Vol. 32, No. 1, 1980. március)

Sz. P.

Eliot Sober: Evolúció, populációs gondolkodás és esszencializmus

Ernst Mayr amellett érvelt, hogy a darwini elmélet diszkreditálta a gondolkodás esszencialista formáit és ezeket az általa „populációs gondolkodás”-nak nevezett módszerrel helyettesítette. Ebből kiindulva a szerző jellemzi az esszencializmust, mint a természetben végbemenő változások magyarázatára vonatkozó bizonyos koncepciót. A darwini evolúciós doktrína lehetetlenné teszi, hogy megmondjuk, hol végződik egy faj és hol kezdődik a másik. Sober szerint az esszencializmus a *természetes állapot modellt* használja a változások megmagyarázására. Eszerint a populációk tulajdonságait az egyes tagok szervezetének tulajdonságai határozzák meg. Az ilyen redukcionista szellemű állításokat az evolúciós elmélet megdöntötte. A populációs gondolkodás a kölcsönös kapcsolatokat tartja szem előtt. A szerző történeti vizsgálódásokat is végez, így a természetes állapot modell klasszikus megformulójának, Arisztotelésznek a gondolatait is bemutatja, továbbá leírja a XIX. sz. statisztikus eszméinek fejlődését, amely részben a természetes állapot modellje ellen irányul.

(*Philosophy of Science*, Vol. 47. No. 3, 1980. szeptember)

Sz. P.

E SZÁMUNK SZERZŐI

Borbély Szilvia, okl. közgazdász • *Éles Csaba*, ELTE, egyetemi tanársegéd • *Erdei László*, ELTE BTK, tanszékvezető egy. tanár, a filozófiai tudományok doktora • *Hermann István*, egy. tanár • *Józsa Péter*, a fil. és szociol. tudományok kandidátusa (1929–1979) • *Varga Csaba*, MTA Állam- és Jogtudományi Intézete, tudományos főmunkatárs, kandidátus • *Vereczkei Lajos*, Pécsi Orvostud. Egyetem, Marxizmus Intézet, intézeti igazgató, kandidátus

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója
Műszaki szerkesztő: Sándor István
A kézirat nyomdába érkezett: 1981. július 29. – Terjedelem: 11,55 (A/5) ív
82.9809 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György



CONTENTS

ISTVÁN HERMANN: Two Hundred Years Ago Was Published „The Critique of Pure Reason”	745
LÁSZLÓ ERDEI: Dialectics — Dialectical Logic. On the 150. Anniversary of Hegel's Death	759

WORKSHOP

PÉTER JÓZSA: Electra or the Problem of Structural Invariancies (Hungarian Electras)	774
---	-----

DOCUMENTS

CSABA VARGA: Bódog Somló's Notes on Aristotle's Philosophy of the State	816
---	-----

REVIEWS

LAJOS VERECZKEI: István Balogh: Social Information	836
CSABA ÉLES: The „Dialogue” Is in the Interest of Society. On the Dialogues of Béla Hegyi	841
CSABA ÉLES: Fourier — the Critique of „Civilisation” and the Wish of „Harmony”	841
SZILVIA BORBÉLY: Review of M. and R. FRIEDMAN, <i>Free to Choose</i>	850
Review of Periodicals	858

СОДЕРЖАНИЕ

Иштван Херманн: Двести лет тому назад вышла книга «Критика чистого разума» ...	745
Ласло Эрдеи: Диалектика — диалектическая логика. По случаю 150-ой годовщины смерти Гегеля	759

ИЗ ГОТОВЯЩИХСЯ РАБОТ

Петер Йоза: Электра или проблема структуральной инварианции (Венгерские Электры)	774
--	-----

ДОКУМЕНТ

Чаба Варга: Конспекты Бодога Шомло о политической мысли Аристотеля	816
--	-----

РЕЦЕНЗИИ

Лайош Верецкеи: Иштван Балог: Общественная информация	836
Чаба Элеш: «Диалог» — актуальный общественный интерес. О диалогах Бела Хеды	841
Чаба Элеш: Критика «цивилизации» и желание «гармонии». Шарл Фурве: «Теория четырех движений и всеобщих судеб»	843
Силвия Борбей: Критика книги М. и Р. Фридмана: «Free to Choose»	850
Из зарубежных журналов	858

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 árusítóhelyeken.

Előfizetési díj egy évre: 162 Ft

1 szám ára: 27 Ft

Index szám: 25 535

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Külkereskedelmi Vállalat,

H-1389 Budapest, Pf. 149.