

H. Szilágyi István

A marxista társadalomtudományi fogalmak használhatatlansága

A következőkben ahhoz szeretnék hozzájárulni, hogy világossá váljék: a marxizmus mint társadalomtudományi eszmerendszer, illetve a marxizmusnak a jogelmélet számára használhatónak látszó megállapításai valójában már jó ideje megcáfoltattak a „burzsoá” társadalomtudományok által. Az általam kiválasztott tézisek vizsgálata első sorban a kulturális antropológia, a jogi antropológia, illetve a jogszociológia területére esik, egyébként pedig a marxizmus rendszerének közismert és sarkalatos állítása-iról van szó.

A MÓDSZER

A dialektika problémája gnoszeológiai kérdés, de további fejtegetéseink szempontjából fontos megállapítanunk, hogy a marxista dialektika – ami tudvalévően materialista – alapvetően elhibázott módszer. Marx a hegeli filozófiából vette át a dialektikát, de – ahogy Bibó István találóan megjegyzi – „az ismert formulával ellentétben Marx nem állította a talpára, hanem éppen ellenkezőleg, ő állította a feje tetejére. Mert Hegel szerint a dialektika a szellem, a gondolkodás világában áll fenn, ahol valóban igaz az, hogy minden tételtől szükségképpen létrejön, illetve vele együtt létezik önnön ellentétele is. Marx ezt átvitte a valóság világába, abba a világba, ahol legalább annyi a fokozatos és folyékony átmenet, mint az éles különbözőzés, s ahol soha semmi sem megy át önnön ellentétébe; a sokat emlegetett minőségi változássá summázódó mennyiségi változások sem, mert hiszen az »ellentét« fogalma tipikusan az emberi agy és kedély jelensége, melyet a természet világába beelátni tévútra vezető pusztá kép. [...] Egyúttal jellemző, hogy milyen nagy szerepük van a marxista valóság-magyarázók-nál az olyan képeknek, melyeknek az a szerepe, hogy a valóságról való valamilyen állítást a valóság megragadása és megkérdése helyett hasonlattal intézik el. Ilyen merő kép az al- és felépítmény elmélete, a leggyengébb ponton elszakadó lánc képe.” (BIBÓ 1990, 94.)

Noha Bibó a fenti gondolatmenetben jól rátapint a marxista dialektika egyik ismeretelméleti problémájára, mégis alábecsüli a dialektikának a marxizmusban játszott szerepét. Marx és Engels ugyanis amellett, hogy a dialektika fogalmát a materializmus-hoz és a fejlődés problémájához kapcsolja, meglehetősen homályosan fejti ki annak lényegét. Először is nem világos, hogy a dialektika „módszer”-e vagy „tudomány”-e?¹

¹ „Klasszikus” meghatározás szerint „a dialektika [...] semmi más, mint a természet, az emberi társadalom és a gondolkodás általános mozgási és fejlődési törvényeinek tudománya” (ENGELS 1977a, III. köt. 295). Más-hol azonban a dialektika úgy jelenik meg, mint szemlélet vagy megközelítésmód: „a dialektika [...] a dolgokat és fogalmi képmásaikat lényegi összefüggésükben, láncolatukban, mozgásukban, keletkezésükben és elmúlásukban fogja fel” (ENGELS 1977b, 394). Lenin később módszerként értelmezte a dialektikát, melynek lénye-

A mozgás törvénye, vagy mozgástörvény, amely minden mozgást fejlődéssé változtat?² Mi a dialektika „törvényszerűségeinek” viszonya a természettudományok által leírt törvényekhez vagy a matematika törvényszerűségeihez? (Különös tekintettel arra, hogy Engels az *Anti-Dühringben* minden nehézség nélkül képes volt kimutatni, hogy a geológiai folyamatok, a differenciálszámítás és a virágkertészet egyaránt a tagadás tagadásának törvényétől uraltak.)³ Mi a dialektikus törvény viszonya a véletlenhez és a szükségszerűséghez? A kérdések, amelyekkel a marxista filozófusok évtizedeken keresztül birkóztak, sorolhatók volnának tovább – természetesen a megoldás lehetősége nélkül. A filozófia, illetve az ismeretelmélet szempontjából ugyanis a marxista dialektika egyszerűen tarthatatlan, mint ezt Hanák Tibor elemzésében kimutatja:

„A filozófiai irodalomban rámutatnak arra, hogy a dialektikus szemléletmód, mely a dolgokban fellelhető ellentmondásokra épít, valójában nem tud felmutatni szabatos értelemben vett ellentmondást, és azok az »ellentmondások«, melyekre hivatkoznak, közelebbi vizsgálat alapján látszatellentmondásoknak bizonyulnak, tehát pl. ellentétes erőknek, folyamatnak, két vagy több oldalnak stb., márpedig ezek elfogadása és vizsgálata nem a dialektikus materializmus vívmánya. Ha viszont sikerülne megtalálni az ellentmondás szabatos értelmét, amint azt Arisztotelész leírta, akkor ugyan túllépünk a definíciós problémákon, de viszont ilyen szabatos értelemben vett ellentmondás nem fordul elő, nem fordulhat elő a valóságban, mert hiszen képtelenséget, lehetetlenséget jelent.” (HANÁK 1979, 257.)

Akkor mégis mi a jelentősége e „homályos” dialektikának a marxizmusban? Kiindulásképpen vegyünk néhány odavetett megjegyzést! Például Marx azt írja egyik, J. B. v. Schweitzernek írt levelében, hogy bírálatában bemutatta: Proudhon „milyen kevésbé hatolt be a tudományos dialektika titkába” (MARX 1977, 516). Engels így fogalmaz az *Anti-Dühringben*: „Az is már a dialektika természetébe való bepillantás teljes hiánya, ha Dühring úr a dialektikát a pusztá bizonyítás szerszámának tartja, ahogy teszem azt a formális logikát vagy az elemi matematikát lehet korlátolt módon így felfogni.” (ENGELS 1977a, 290.) Kellő türelemmel még tucatszámra lehetne kigyűjtenünk olyan megjegyzéseket, amelyek mind azt sugallják, hogy a dialektika mintha valami titokzatos tudomány lenne. S ha tekintetbe vesszük a dialektika homályosságáról a fentiekben mondottakat, akkor magunk is hajlunk arra, hogy a marxista dialektikát egy titkos, ezo-

ge az „ellentétek kikutatása a dolgokban”. Sztálin viszont tudományként. Lukács György pedig a *Történelem és osztálytudat* hasábjain amellel foglalt állást, hogy a dialektikát módszernek kell tekinteni, és alkalmazását a tudati jelenségekre kell korlátozni, mivel a dialektika feltételezi az objektum és a szubjektum elválasztását. Később ezt a nézetét – politikai, hatalmi nyomásra – visszavonta, majd – mintegy a tagadás tagadásának tagadásaként – mégis alapul vette ontológiájában. E kérdésről lásd HANÁK 1979, 257 sk.

² Engels például egy helyen azzal kritizálja Hegelt, hogy kimutatja: a hegeli filozófia a maga „dogmatikus tartalmát abszolút igazságként jelenti ki, ellentmondásban a dialektikus, minden dogmatizmust feloldó módszerével” (ENGELS 1977c, 584). Vagyis a hegeli gondolat statikusává válik, mikor „rendszerként” jelenik meg, s ez ellentmond a dialektikának, ami mindent mozgásában igyekszik megragadni. Nem lehet pontosan megállapítani, hogy az eszméknek azért kell-e mozogniuk (vagy azért mozognak-e?), mert dialektikus „szerkezetük” van, vagy mert az anyag mozog – mint azt Engels *A természet dialektikájában* kifejti (ENGELS 1977d, 366–368) –, s a gondolkodás csupán „dialektikus” tükröződése e mozgásnak, vagy mert a gondolkodás maga is anyagi jelenség.

További zavart okozott, hogy Engels az *Anti-Dühringben* nem tette világossá, hogy a dialektika által feltárt „törvény”, miszerint a mennyiségi változások minőségi változásba csapnak át, az mozgás- vagy fejlődési „törvény”-e (ENGELS 1977a, 278–286). Utóbb például a fejlődési dialektikus törvényszerűségei között kanonizálták „az ellentmondások egysége és harca”, valamint a „tagadás tagadása” mellett. Erről lásd HANÁK 1979, 263–267.

³ „Mert mi a tagadás tagadása? A természetnek, a történelemnek és a gondolkodásnak egy szerfelett általános és éppen emiatt szerfelett messzeható és fontos fejlődési törvénye.” (ENGELS 1977a, 295.)

terikus tan részének tekintsük, amit csak a beavatottak érthetnek. A Tan lényege egy nagyszabású profán eszkatológia és szoteriológia, melynek középpontjában a proletárforradalom és a kommunizmus eljövételének megőrzése áll.

A dialektika szerepe mindebben egyrészt az, hogy a beavatandók számára segítsen felfogni: a világ minden története és jelensége – a gázmolekulák mozgásától a geológiai rétegek képződésén és a virágkertészkedésen át a differenciálszámításig – a Történelem része, s e Történelem („végső fokon”) szükségszerűen a proletárforradalom és a kommunizmus megvalósulása felé mozog. Másrészt a dialektika avatja a Tan tudományává. Lukács György munkásságának elemzése kapcsán Roger Scruton így világítja meg a marxista dialektika e fontos szerepét:

„Marx ezt követően teszi meg a döntő lépést: azt állítja, hogy a »burzsoá« gazdaságtan nem megmagyarázza a gazdasági valóságot, hanem éppen elleplezi – eltereli ugyanis a figyelmet annak rejtett lényegéről. A »burzsoá« gazdaságtan nem tudomány, hanem ideológia, az igazi gazdaságtan – A tőke gazdaságtana – tudományosságát pontosan filozófiai módszerének köszönheti, az teszi ugyanis lehetővé, hogy a látszatok mögé hatolva eljusson a társadalom titkos lényegéhez. [...] Ha ez az érvelés helyes lenne, akkor az ember által ismert valamennyi tudományos elméletre állna. Mindegyiket elutasíthatnánk azzal, hogy ideológiai eszköz, hiszen (a tudományos módszer alap gondolatának megfelelően) jelenségeket magyaráznak meg, nem foglalkoznak a »metafizikus« lényeggel. [...] Engelsnek tulajdonképpen nincs is jobb érve a »természet dialektikájára« [...], mint a következő: a »dialektika« feltárja a »burzsoá« fizika által elrejtett jelentést.” (SCRUTON 1995, 82.)

Harmadrészt pedig, a marxizmus a dialektika segítségével vonja ki magát a falzifikáció lehetősége alól:⁴

„A »burzsoá« tudós hiába vizsgálja a tényeket a marxizmus »totális« víziója nélkül, a tényekre való hivatkozás merő empiricizmus marad, márpedig az »a burzsoázia ideológiája«. A dialektikus módszer központi állítását a konkrét fogalomról alkotott hegeli elmélet adja. Ez az elmélet, röviden, azt állítja, hogy az egész megelőzi a részeket, »a részt az egész fényében kell értékelni és nem fordítva...« Ha esetleg a tények megcáfolnák a »totális« marxi elméletet, »annál rosszabb a tényekre nézve«. [...] Lukács azonban nem valamilyen tudományos elmélet nevében utasítja el a tapasztalati tényeket, hanem egy olyan filozófia nevében, amely teljesen semmibe veszi az empirikus megfigyeléseket, mivelhogy azok az ideológia utolsó mentsvárai. Ezzel egyrészt megóvja a marxizmust a tapasztalati tényekkel való viaskodástól, másrészt a tudomány birodalma fölé emeli, melynek ettől kezdve e képzelt győzelmére hivatkozva parancsolni kíván.” (SCRUTON 1995, 83.)

A beavatás lényege azonban nem a Tan elsajátítása, hanem a bizonyosság átélése, és ezáltal különböző misztikus képességek megszerzése (jövőbe látás, mindentudás és így tovább). Az első mester Marx volt,⁵ s az első tanítvány Engels. Náluk e bizonyosság átélésének őszinteségében és valóságosságában aligha kételkedhe-

⁴ Mint azt Karl Popper kimutatta, a tudományos állítás egyik fontos jellemzője éppen az, hogy meghatározható cáfolatának a kritériumai. A marxizmussal éppen az a baj, hogy csak igazolni lehet, megcáfolni nem. Vö. GELLNER 1990, 14. és sk; 61.

⁵ „Mert Marx mindenekelőtt forradalmár volt. Igazi élethivatása az volt, hogy valamilyen módon közreműködjen a tőkés társadalom és az e társadalom által létrehozott állami berendezkedések megdöntésén, hogy közreműködjen a modern proletáriátus felszabadításán, amelyet elsőként ő ébresztett helyzetének és szükségleteinek tudatára, felszabadulása feltételeinek tudatára. A harc volt az eleme.” (ENGELS 1977d, 429.)

tünk. Ez magyarázza azt az engesztelhetetlen gyűlöletet, amit a kortárs farizeus filozófusokkal és a szocialista mozgalom hamis prófétáival szemben éreztek. S részben ez magyarázza a Tan kezdeti sikereit is.

Az, hogy a marxizmus valójában nem filozófia és nem is egyszerűen politikai ideológia, hanem egy pervertált vallási eszme – ez egyáltalán nem eredeti meglátás.⁶ Már az Engels által kigúnyolt Eugen Dühring is felpanaszolta, hogy Marx „hívói számára dialektikai csodákat hajt végre” (ENGELS 1977a, 281).

AZ ŐSKÖZÖSSÉGI TÁRSADALOM

A dialektika a marxista történelemszemléletben a következő szekvenciát vetíti elénk: a kiinduló állapot (a „tézis”) az „ősközösségi társadalom”, melynek jellemzője egyrészt e természetnek való egzisztenciális kiszolgáltatottság, másrészt pedig az (antagonisztikus) osztályellentétek hiánya. Ezt követi az osztálytársadalmak kora – mely maga is több fázisra bontható –, amely dialektikus antitézise az ősközösségi állapotnak: a természet feletti uralom fokozatosan növekszik, ez azonban együtt jár az osztályellentétek kialakulásával, ami a történelmet az osztályharcok történetévé változtatja. Végül a harmadik fázis a kommunizmus kora, mely az első két korszak szintézisét jelenti, vagyis a természetet magas szinten uralma alatt tartó technikai fejlettséget és az osztályellentétek megszűnését (TÖKEI 1971, 110–113, 180–181). Vessünk most egy pillantást a kiinduló állapot, az „ősközösségi társadalom” képeire a kulturális antropológiai kutatások fényében!

Az „ősközösségi társadalom” képének megrajzolásában Marx és Engels egyáltalán nem volt „tudománytalan”: a születőfélben lévő kulturális antropológia kortárs gondolkodói – Spencer, Durkheim, Morgan, Fraser, Maine – hasonló képet festettek az „ősi társadalmakról”. Ennek a következők voltak talán a legfontosabb vonásai: (1) a természetnek való egzisztenciális kiszolgáltatottság, (2) a közösségi tulajdon, (3) az egyéniséget maga alá rendelő közösségi szolidaritás, ami a szokások automatikus követésével⁷ és (4) viszonylag tagolatlan („horda-jellegű”, illetve „törzsi”) társadalmi szerkezettel jár együtt.

Amint azonban a XX. század első évtizedeiben a „karosszék-antropológiát” fokozatosan felváltották a résztvevő megfigyelésen alapuló empirikus kutatások, úgy vált egyre árnyaltabbá az „ősi közösségi társadalom” képe, s szorultak háttérbe a marxizmushoz hasonló nagy ívű evolucionista spekulációk.⁸ Természetesen nem tisztem e

⁶ „A marxizmust csakúgy, mint századunk összes totalitárius mozgalmát, a megváltás egyfajta szekularizált mintájának kell tekintenünk, mely arra hivatott, hogy reményt és beteljesedést hozzon azoknak, akik elidegenedettek, frusztráltak érzik magukat, mert úgy érzik, hogy kizárták őket a társadalomban megillető helyükről. A totalitárius rejtély, csoda és tekintély varázsának jó része az egyívű tartozás ígézetében rejlik. Bertrand Russel nem túlzott, amikor így foglalta össze a marxizmus jelenkori jelentőségét: a dialektikus materializmus = Isten; Marx = a Messiás; Lenin és Sztálin = az apostolok; proletariátus = a választott nép; Moszkva = az Egyház székhelye; forradalom = Jézus második eljövetele; kapitalisták büntetése = a pokol; Trockij = ördög; és a kommunista társadalom = az eljövendő királyság.” (NISBET 1990, 33.)

⁷ Marx a „törzsi tudatot” egyenesen „birkatudatnak” nevezi a *Német ideológiában* (lásd MARX–ENGELS 1977, 85).

⁸ Az evolucionizmus eszméje az 1960-as és 1970-es években kerül ismét az – elsősorban amerikai – antropológusok érdeklődésének homlokterébe. Julian Steward és Marshall D. Sahlins elméletei azonban már sokkal óvatosabban és körültekintőbben igyekeznek meghatározni a fejlődés fogalmát, feltárni a társadalmi fejlődés mozgatórugóit: a specifikus és általános evolúció megkülönböztetése, illetve a „multilineáris” evolúció teóriái egyfajta kompromisszumot jelentenek a XIX. századi evolucionizmus és a XX. század első felében fokozato-

tanulmány keretében minden részletre kiterjedő pontos képet vázolni az „ősi társadalmakról”, csupán néhány, az antropológiai irodalomban széles körben elfogadott megállapítás ismertetésével szeretném jelezni a marxista sémák tarthatatlanságát.

Ad (1): Az ősi népek természetnek való kiszolgáltatottsága meglehetősen viszonylagos. Egyrészt az a tény, hogy e népek maradványait napjainkban is olyan szélsőséges természeti viszonyok között találhatjuk (sarkvidék, sivatag, őserdő), amelyekkel a modern ember a legmodernebb technika birtokában sem nagyon boldogul, arra vall, hogy kiválóan alkalmazkodtak környezetükhöz. Másrészt a „primitívek” idejük sokkal kisebb részét fordítják a szoros értelemben vett létfenntartásra (élelem beszerzésére, lakóhely, ruházat stb. biztosítására, röviden: munkára), mint a modern társadalmak átlagos polgára. Idejük java részében „szórakoznak”: vallási szertartásokat végeznek, állandóan ünnepeket rendeznek, s egyáltalán, élvezik egymás társaságát. (Vagyis nem azért élnek, hogy dolgozzanak, hanem azért dolgoznak, hogy éljenek.) Az ismeretlen s ezért kezelhetetlen természeti erőknek való kiszolgáltatottság, a természeti erőktől rettegő és állandó ínségben tengődő „ősember” képe sokkal többet árul el a szobatudósok fantáziájáról, mint a valóságról. A természetnek kiszolgáltatott egyén vagy közösség félelme közvetlenül, önmagában vagy akár csak valamilyen társadalmi viszonyrendszer döntő mozzanataként nem magyarázza meg sem a vallás – és általában véve a kultúra – kialakulását és fejlődését,⁹ sem pedig a technikai fejlődést. Ugyanigy, a közvetlen biológiai vagy fizikai „szükségletek” mennyiségének vagy intenzitásának megnövekedése is csupán egy „kihívás”, amire a kultúra a saját „törvényszerűségeinek” megfelelő, specifikus választ ad – már amennyiben ad valamilyen választ.

A technikai fejlődést – s ezáltal a „termelés”, a gazdaság növekedését – ilyen módon nem a „szükségletek” növekedése, az egzisztenciális biztonságra való törekvés váltja ki az ősi társadalmakban, hanem valószínűleg éppen a társadalmi szervezet és a kultúra változásai. Tanulságos ebből a szempontból Sahlins megjegyzése a neolitikumi kultúra és a törzsi társadalmak összefüggésére vonatkozóan. Eszerint korántsem bizonyos, hogy a törzsi kultúrák a neolitikum forradalom eredményeként alakultak ki. Könnyen lehet, hogy a vadászó, gyűjtögető csoportok kedvező természeti körülmények közé kerülve előbb hozták létre a törzsi társadalmakat és kultúrákat, s csak ezt követő-

san uralkodóvá váló kulturális relativizmus eszméi között. Az elmúlt két évtizedben – bizonyára nem függetlenül a kibontakozó ökológiai válságtól és más globális problémáktól – a fejlődés gondolata ismét kérdésessé vált, s egyúttal háttérbe szorult az antropológiai gondolkodásban is. Erről lásd BOHANNAN–GLAZER 1997, 18–20; BORSÁNYI 2001, 175–187.

⁹ „Nehéz ugyanis elképzelni, miképpen működhetne az emberi szellem, ha nem volna meggyőződve róla, hogy van valami visszavonhatatlanul valóságos a világban; lehetetlen elképzelni, hogyan jelenhetne meg az öntudat, ha az ember nem tulajdonítana jelentést a tapasztalatainak és az őt érő impulzusoknak. A jelentéssel bíró világ tudata szorosan kapcsolódik a szentség felfedezéséhez. A szentség megtapasztalásával az ember felfogta, miben különbözik az, ami valóságos, hatalmas, gazdag és jelentőségteljes, attól, ami e tulajdonságokkal nem rendelkezik, vagyis a kaotikusan örvénylő, értelmetlenül és esetlegesen felbukkanó dolgok áradatától. [...] [A] »szent« a tudat struktúrájának egy eleme, nem pedig e tudat történelmének stádiuma. A jelentéssel bíró világ – már pedig az ember nem tud káoszban élni – egy olyan dialektikus folyamat eredménye, amelyet a szentség megnyilvánulásának lehet nevezni. Az emberi élet a természetfeletti lények paradigmaértékű mintáinak utánzása révén nyer értelmet. Az emberen túli modellek követése a »vallási« élet első számú jellegzetessége, s e strukturális jellegzetesség kultúrától és kortól független. Az elérhető legősibb vallási dokumentumoktól kezdve egészen a kereszténységig és az iszlámig az *imitatio dei* mindvégig mintegy normaként az emberi élet vezérfonalául szolgált; de ez nem is lehetett másként. A kultúra legősibb szintjein az emberként való lét már önmagában is vallási cselekedet, mivel a táplálkozásnak, a nemi életnek és a munkának szakrális értéke van. Más szóval az emberi lét – jobban mondva emberré válás – »vallási« létet jelent.” (ELIADE 2002, 9–10.)

en indult meg a neolit forradalom. Vagyis az első „technikai forradalmat” éppen nem a természetnek való kiszolgáltatottság, a „szükség”, hanem – közvetve – a viszonylagos bőség váltotta ki (vö. SAHLINS–SERVICE–WOLF 1973, 141).

Ad (2): Az ősi társadalmakra vonatkoztatva a „közös tulajdon” fogalma körülbelül annyira magyarázó erejű, mint azt mondani, hogy a Föld az emberiség közös tulajdona.

Az első probléma rögvest az, hogy a tulajdon fogalmát – amely a római jogban formálódott ki, s a nyugati kultúra *folk conceptje*, s mint ilyen, sajátos normatív réteget hordoz (BOHANNAN 2000) – egyáltalán használhatjuk-e az ősi társadalmak emberei és az általuk ismert, használt vagy – hogy sajátosan marxi terminológiával éljek – „elsajátított” dolgok közt fennálló viszonyok leírására. Ha nem vezetünk be valamilyen analitikai koncepciót a tulajdon fogalma helyett – pl. az egyének vagy egyének csoportjainak a közösség által elismert cselekvési lehetőségeit meghatározott tárgyra vonatkozóan –, akkor a tudományos leírás érdekében érdemes kiindulni a tulajdon római jogi koncepciójából, miszerint az magában foglalja a meghatározott dolgok feletti rendelkezés, birtoklás és használat jogát.

Ha most ezt az ősi társadalmak viszonyaira próbáljuk vetíteni, akkor azt látjuk, hogy a mindennapi élet tárgyainak jelentős része – szerszámok, fegyverek, ruházat, edények – esetében a rendelkezés, a birtoklás és a használat joga az egyént vagy az egyének kisebb csoportjait – pl. több család által lakott ház, sátor – illeti, és semmiképpen sem a „közösséget” mint egészet. Talán túlzás volna ezt „magántulajdonnak” nevezni, tekintettel arra, hogy ezek a tárgyak ugyanakkor nem „forgalomképesek” – nevezük hát „személyi tulajdonnak”! Az antropológiai leírások azt mutatják, hogy a „primitív” társadalmakban valóban tapasztalható egy egalitárius tendencia az ilyen típusú javak elosztására nézve, de ez nem a közös tulajdon intézménye által, hanem az általános reciprocitás elve alapján működő csere (az „ajándékcseré”) révén valósul meg (SAHLINS 1965, 139–236).

A mi szemléletünkben „ingóságoknak” tekintett tárgyak körében is akad azonban számos olyan tárgy, amelyek e társadalmak tagjai szemében megkülönböztetett, szakrális jelentőséggel bírnak – amulettek, barlangrajzok, totemoszlopok (stb.) –, s ezekre nézve aligha értelmezhető a tulajdon fogalma, mivel az alapvetően „jogokat”, lehetőségeket (*facultas*) foglal magában, e sajátos tárgyak iránti viszonyt azonban sokkal inkább az *obligatio* fogalma jellemzi vagy még inkább – a bennszülöttektől kölcsönzött – *tabu* fogalma. A totemoszlop vagy a sziklarajz nem az azt elkészítő emberé vagy népé, hanem az Állatok Uráé vagy a Bölény Ős szelleméé.

Még inkább igaz ez az ősi népek szemléletében a természeti környezet, a vidék, az élettér vagy –ahogyan Marx mondja – a „föld” esetében. A „föld” számukra nem tárgy, hanem szellemi entitás, amelynek ők nem tulajdonosai, hanem részei.

A marxista „közösségi tulajdon” koncepciója valójában a tulajdon fogalmának az „elsajátítás” fogalmával való összemérésén s ez által történő „naturalizálásán”, illetve az ősi közösség „természetadta” jellegének hangsúlyozásán alapul.¹⁰

¹⁰ „A föld a nagy műhely, az arzenál, amely mind a munkaeszközt, mind a helyet, a közösség *bázisát* adja. Az emberek naiv módon viszonyulnak a földhöz mint a közösség, az eleven munkában magát termelő és újratermelő közösség tulajdonához. Minden egyes csak mint e közösség tagja viselkedik tulajdonosként vagy birtokosként. A munkafolyamat útján történő valóságos elsajátítás ezek mellett az *előfeltételek* mellett megy végbe, amelyek maguk nem termékei a munkának, hanem természetes vagy *isten*i eredetű előfeltételeiként jelennek meg” – idézi Tókei Ferenc Marxtól, majd a következőkben foglalja össze az „első alapot” lényegét: „Az első alapformában az egyén még csak természetadta közösségének tagjaként viszonyul *társulajdo-*

Ad (3): Az „ősi közösségi” társadalom „primitív kommunizmusáról” a XIX. században kialakított képét, miszerint a „primitívek” körében létezik egyfajta közösségi érzés, amely „szükségtelenné tesz bármiféle elkülönült társadalmi gépezetet, amelynek feladata a hatalom érvényesítése, ugyanakkor lehetővé teszi a közösségi tulajdonforma harmonikus működését és biztosítja a szexuális kapcsolatok közösségi rendszerének békés jellegét”,¹¹ legkésőbb Bronislaw Malinowski korszakos művének, a *Crime and Custom in Savage Society* 1926. évi megjelenésével megcáfoltnak tekinthetjük. Malinowski e művében hatásosan bizonyította, hogy a „vad” társadalmakban a rend fenntartását nem valamiféle misztikus, az egyént a közösség alá rendelő közösségi szellem – „birkatudat”, ahogyan Marx nevezte – vagy a hagyományos szokások automatikus követése biztosítja, hanem igencsak összetett pszichikai és szociális készletek rendszere. Malinowski munkásságának hatására nem csak szertefoszlott az „ősi társadalmaknak” az egyént teljességgel maga alá rendelő kollektívizmusáról alkotott kép, hanem az antropológia emberképe még bizonyos mértékig túl is lendült a „primitív individualizmus” feltételezésének irányába.¹²

Ad (4): A XX. század közepére az antropológiai kutatások világossá tették, hogy a „természetadta” közösségek szervezete egyrészt sokkal bonyolultabb, mint azt Morgan vagy bármelyik más XIX. századi antropológus feltételezte, másrészt a rokonsági rendszerek, illetve az egyéb strukturális elemek (rítus-közösségek, lokális csoportok, korcsoportok, női és/vagy férfi titkos társaságok, sport- és ceremóniális csoportok stb.), valamint a „termelési mód” formái között sincs olyan szoros összefüggés, mint azt korábban gondolták. Ezek a felismerések arra készítették az antropológusokat, hogy fokozatosan elvessek az „ősi társadalmak” tanulmányozásában a „természetadta” jelleg feltevését. Tanulságos Claude Lévi-Strauss megjegyzése a biológiai család és a rokonság összefüggéséről:

„A biológiai család kétségkívül jelen van és tovább él az emberi társadalomban. A rokonságot azonban nem az ruhazza föl a társadalmi tény jellemzőivel, amit kénytelen a természetből megőrizni, hanem az a lényegi eljárás, amellyel elválik tőle. A rokonsági rendszer nem az egyének közt adott objektív leszármazási vagy vérségi kötelékekből áll; csak az emberek tudatában létezik, önkényes képzetrendszer, nem pedig egy tényállás spontán kifejeződése.” (LÉVI-STRAUSS 2001, 53.)

KÖVETKEZMÉNYEK ÉS KÖVETKEZTETÉSEK

Ha tekintetbe vesszük, hogy az „ősközösségi” társadalom képe mint „tézis” milyen fontos szerepet játszik a marxí elméletben, akkor könnyen megérthetjük azt az ellenszenvet, amellyel a marxizmus a kulturális antropológia burzsoá áltudományával szemben

nosként és magánbirtokosként a fő termelési eszközhöz, a földhöz; ez tehát az eredeti köztulajdon formája, amelyből a magántulajdon még teljességgel hiányzik. Az egész viszonyoknak [...] az a differencia specifikája, hogy eredeti, azaz természetadta. [...] Nyilvánvaló ugyanis, hogy ennek a formának lényegi sajátossága a természetiség olyan értelemben is, hogy az egyén még csak potenciálisan egyén, valójában inkább csak egyed, a közösség még nem igazi közösség, hanem csupán természetadta, és a fő termelési eszköz még javarészt a föld. [...] így ábrázolható az a rendkívül lényeges összefüggés, hogy a munka és tulajdon közvetlenül egybeesett.” (TÖKEI 1971, 80–81.)

¹¹ Malinowski Riverst idézi in MALINOWSKI 1970, 11. Ford. Rétházy György.

¹² Az automatikus szabálykövetésről és az antropológia emberképének változásairól lásd H. SZILÁGYI 2000a, 22–26.

viseltetett. Ezen ellenszenv egyik folyománya, hogy az antropológia a hazai akadémiai intézményrendszerben máig nem foglalta el azt a helyet, amit a nyugati társadalomtudományban már a múlt század közepére kivívott magának.

Másrészt az őstörténettel foglalkozó, egyébként nagy tudású és kiváló képességű történészek – mint például Tőkei Ferenc és tanítványai – feladata pedig az lett, hogy a dialektika segítségével a nyugati antropológia eredményeiről sorra kimutassák, hogy azok csupán „szükségszerű látszatok”, melyek az eredeti marxi sémák érvényességét nem érintik (TŐKEI 1971; 1975; 1976). Ennek egyik következménye, hogy az „ösközöségi” társadalom képe nemcsak az általános iskolai tankönyvek lapjain kísért még ma is, hanem tudományos igazságként ivódott be társadalomtudományi gondolkodásunk mélyrétegeibe. Az ideológiai hadviselés ugyanakkor elszigetelte tudományos gondolkodásunkat az antropológia által megfogalmazott elméleti koncepcióktól és módszertani megfontolásoktól, s ez nagymértékben hozzájárult tudományos gondolkodásunk provincializálódásához, elszegényedéséhez, problémaérzékenységének csökkenéséhez. E tünetek megfigyelhetők a jogtudomány területein is.

A „burzsoá” jogtudományban az 1940-es években kezd önálló diszciplínává formálódni a jogi antropológia,¹³ amely a következő évtizedekben nem csak azt tárta fel, hogy a hagyományos társadalmakban a modern joggal funkcionálisan egyenértékű társadalmi mechanizmusok változatos formái érvényesülnek,¹⁴ hanem azt is, hogy ezek bizonyos formái a modern társadalmakban is léteznek és hatnak. A jogantropológiai kutatások hatására a „burzsoá” jogszociológia már az 1960-as évektől felismerte az antropológiai kutatás módszerére – a résztvevő megfigyelésre – épülő ún. mikroszociológiai, illetve a társadalmi kontroll jogon kívüli formáinak vizsgálatával foglalkozó kutatások jelentőségét. (Ez a tendencia jelentkezett – az elméletileg egyébként nem túl szerencsés – „jogi pluralizmus” akkoriban *mainstream*nek tekinthető fel fogásában is.¹⁵)

Mit érzékelt ebből a szocialista jogelmélet, illetve jogszociológia? A szocialista jogelmélet mindvégig ragaszkodott a szokás és a jog merev dichotómiájához, az előbbi mögé az „önkéntes jogkövetést” (vagyis az automatikus szabálykövetést) – amit az oktatásban időnként sajtós módon Malinowskitól vett idézetekkel illusztráltak –, míg az utóbbi mögé az állami kényszer monopóliumát állítva. E szemléletből következett, hogy a társadalmi kontroll jogon kívüli formáinak tanulmányozását elméletileg érdektelennek és megalapozhatatlannak tartották. (Ez természetesen tökéletesen megfelelt annak a politikai gyakorlatnak, amely meg-megújuló kísérletet tett arra, hogy a valóságban is felszámoljon minden hagyományos vagy spontán módon létrejött társadalmi szerveződést annak érdekében, hogy létrehozza az atomizált egyének masszáját jelentő „dolgozó tömegeket”, amely aztán valóban képtelen lesz az állami jogtól akár csekély mértékben is független önszabályozás működtetésére.) Az empirikus kutatások terén ez a szemlélet vezetett az 1940-es években (második) virágkorát élő jogi etnográfiai kutatások leállításához – Tárkány Szűcs Ernőnek a kutatás eredményeit

¹³ A jogi antropológia „születési évét” általában 1941-re szokás datálni, Karl N. Llewellyn és Edgar Adamson Hoebel klasszikus művének, a *The Cheyenne Way* megjelenésének éveére (LLEWELLYN–HOEBEL 1941). A jogi antropológia fontosabb eszméinek és irányzatainak történeti vázlatához, valamint a *The Cheyenne Way* elemzéséhez lásd H. SZILÁGYI 2000b, 11–14; 18–36; 74–83.

¹⁴ A társadalmi kontroll formáinak áttekintésére lásd H. SZILÁGYI 2000b, 109–154.

¹⁵ A „jogi pluralizmus” elméleti kérdéseire lásd H. SZILÁGYI 2000b, 109–113.

összefoglaló műve, a *Magyar jogi népszokások* (TÁRKÁNY SZÜCS 1981) csak több évtizedes késéssel jelenhetett meg.¹⁶ Az elméleti kérdések iránt fogékony magyar jogtudósok pedig csak 1985-ben – Varga Csaba egyik tanulmányában – találkozhattak először a jogantropológiai kutatásokat összefüggéseikben és viszonylag elfogulatlanul bemutató ismertetéssel (VARGA 1985): szűk 60 évvel a *Crime and Custom in Savage Society* és bő 40 évvel a *The Cheyenne Way* megjelenése után – s tegyük hozzá: mindössze 4 évvel a rendszerváltás előtt.

A fenti fejtegetésekből levonható legfontosabb következtetésünk az lehet, hogy a szocialista jogelmélet, illetve a marxizmus „szellemi hagyatéka” legfeljebb a tudomány-szociológia érdeklődésére tarthat számat, mert a *marxizmus nem tudomány*. Nem tudomány, mert nem a valósággal foglalkozik, hanem a Lényeggel. A marxizmus által kidolgozott fogalmak félrevezetőek és alkalmatlanok arra, hogy a valóság megértésének eszközei legyenek – nem is erre találták ki őket, hanem a Lényeggel való közvetlen azonosulás elérésének segítésére. Bizonyosan bátrabb és hasznosabb lett volna ezt a sommás ítéletet hamarabb kimondani a jogbölcselet szakmai közösségében – de talán szűk másfél évtizeddel a rendszerváltást követően sem késő.

IRODALOM

- BIBŐ ISTVÁN 1990 (1956). FOGALIM AZVÁNY. In *Különbség*. Budapest: Bethlen. 93–102.
- Bohannon, Paul – Glazer, Marc 1997. Bevezetés. In Bohannon, Paul – Glazer, Marc (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Maidenhead–Budapest: Panem – McGraw-Hill.
- Bohannon, Paul 2000. Etnográfia és összehasonlítás a jogi antropológiában. In H. Szilágyi István (szerk.): *Jog és antropológia*. Budapest: Osiris. 122–137.
- Bor sányi László 2001. *Hontalanok a hazájukban. Az első amerikaiak történelme az Egyesült Államok történetében (XVII–XIX. század)*. Budapest: Helikon.
- El iade, Mircea 2002. Előszó. In *Az eredet bűvöletében*. Budapest: Cartaphilus.
- Engel s, Friedrich 1977a (1876–1878). Eugen Dühring úr tudomány-forradalmasítása (Anti-Dühring). Részletek. In *Marx–Engels válogatott művei* III. Budapest: Kossuth. 190–353.
- Engel s, Friedrich 1977b (1880). A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. In *Marx–Engels válogatott művei* III. Budapest: Kossuth. 380–412.
- Engel s, Friedrich 1977c (1886). L. Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége. In *Marx–Engels válogatott művei* III. Budapest: Kossuth. 580–614.
- Engel s, Friedrich 1977d (1873–1886). A természet dialektikája. Részletek. In *Marx–Engels válogatott művei* III. Budapest: Kossuth.
- Engel s, Friedrich 1977e (1873–1886). Karl Marx temetése. In *Marx–Engels válogatott művei* III. Budapest: Kossuth. 428–433.
- Engel s, Friedrich 1977f (1884). A család, a magántulajdon és az állam eredete. In *Marx–Engels válogatott művei* III. Budapest: Kossuth. 457–571.
- Gel lner, Ernest 1990. *Relativism and the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hanák Tibor 1979. *Az elmaradt reneszánsz. A marxista filozófia Magyarországon*. Bern: Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem.
- H. Szilágyi István 2000a. Bevezetés. In H. Szilágyi István (szerk.): *Jog és antropológia*. Budapest: Osiris. 7–26.
- H. Szilágyi István 2000b. *A jogi antropológia főbb irányai*. Budapest: Osiris.
- Lévi-St r auss, Claude 2001. *Strukturális antropológia* I. Ford.: Saly Noémi. Budapest: Osiris.
- Llewellyn, Karl N. – Hoebel, E. Adamson 1941. *The Cheyenne Way*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Malinowski, Bronislaw 1970 (1926). *Crime and Custom in Savage Society*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Marx, Karl – Engels, Friedrich 1977a (1845–1846). A német ideológia. In *Marx–Engels válogatott művei* I. Budapest: Kossuth. 74–129.

¹⁶ A magyar jogi etnográfia történetéről és a szocialista jogszociológiához való ellentmondásos viszonyához lásd H. SZILÁGYI 2000b, 87–90.

- MARX, KAR 1977B [1865]. PROUDHONRÓL LEVÉLJ. B. SCHWEITZERNEK. IN *Marx–Engels válogatott művei* I. Budapest: Kossuth. 514–520.
- Nisbet, Robert 1990. *The Quest for Community*. San Fransisco: ICS Press. (Mezei Tibor nyersfordítása alapján a szöveget gondozta Varga Csaba. „A közösség keresése” [Első rész] *Polisz*, 71.)
- Sahlins, M. D – Service, E. R – Wolf, E. R. 1973. *Vadászok, törzsek, parasztok*. Ford.: Sárkány Mihály, Nagy Géza, Takács Ferenc. Budapest: Kossuth.
- Scruton, Roger 1995. Lukács György. In *Mi a konzervativizmus? Válogatott esszék*. Budapest: Osiris.
- Tárkány Szücs Ernő 1981. *Magyar jogi népszokások*. Budapest: Gondolat.
- Tőkei Ferenc 1971. *A társadalmi formák elméletéhez*. 2. kiad. Budapest: Kossuth.
- Tőkei Ferenc 1975. *Az ázsiai termelési mód kérdéséhez*. 2. kiad. Budapest: Kossuth.
- Tőkei Ferenc (szerk.) 1976. *Őstársadalom és ázsiai termelési mód*. Budapest: Magvető.
- Varga Csaba 1985. Antropológiai jogelmélet? Leopold Pospíšil és a jogfejlődés összehasonlító tanulmányozása. *Állam- és Jogtudomány*, XXVIII. 528–555.

