UMBERTO CERRONI: ESZMEI VÁLSÁG ÉS A SZOCIALIZMUSBA VALÓ ÁTMENET*

ROZSNYAI ERVIN

Umberto Cerroni a politikatudomány professzora a római egyetemen, az OKP Központi Bizottságának és a Gramsci Intézet igazgató bizottságának tagja. Általános társadalomelmélettel, állam- és jogfilozófiai kérdésekkel, a nemek viszonyának társadalmi hátterével foglalkozik. Több írása magyarul is megjelent. „Eszmei válság és a szocializmusba való átmenet" című kötetét régebbi tanulmányaiból és cikkeiből állította össze.

A szerző elöljáróban megállapítja, hogy évszázadunkat a válság jellemzi, amelynek lényege „a történelmi-objektív apparátus és az intézmények ellentéte" – bármit jelentsen is ez. A tőkés társadalom lenyűgöző műszaki-tudományos fejlődése szűkös, inadekvát viszonyok között megy végbe: a nemzetek kölcsönös függésének egyetemessége az emberi nem egyesítésének irányában hat, de az osztálymegosztottság, a nemzeti elkülönültség, a konkurrenciaharc megakadályozza az egység létrejöttét, és az emberiség nagy többségét megfosztja azoktól az anyagi és szellemi feltételektől, amelyeket a modern termelőerők lehetővé tennének. Ennek a helyzetnek három legnagyobb irodalmi megfogalmazója Proust, Kafka és Joyce. Proust szerint az idő már csak az emlékezetben, a szellem bensőségében ragadható meg; a külső valóság – ahol, Heideggerrel szólva, az inautenticitás fecsegése folyik – puszta keret, zajos, de üres és banális háttere a szubjektivitásba záruló emberi sorsnak. Kafka ábrázolásában ez a külső nem egyszerűen háttér, hanem az életünkről határozó megközelíthetetlen, névtelen és irracionális hatalom működési terepe. Joyce-nak már a nyelve is kifejezi, hogy az emberi élet szilánkokra törött.

Az a valóságos világ, az elidegenülés, az erkölcsi nyomorúság világa, amely ezeknek az íróknak a művészetében megjelenik, a tőkés kizsákmányolás elkerülhetetlen következménye. A magántulajdonosi struktúra nemcsak gazdasági téren rombolja a társadalmat, hanem erkölcsi és intellektuális tekintetben is. A közösség újjászervezése ennélfogva nem az aszociális partikularizmus felszámolását követeli *in abstracto,* ahogyan a jó szándékú moralisták hirdetik, hanem a magántulajdon, a termelési eszközök társadalmasítását, a szocializmust. Az új társadalmi rend megvalósítása napjaink fő kérdése.

A szocialista forradalom – hangoztatja a szerző – addig „nem tudott áttörni" és nem is törhet át, amíg nem igazodik civilizációnk átalakításának új modelljéhez. Gramsci volt az, aki teljesen új modellt dolgozott ki a Nyugat részére. Az új modell arra törekszik, hogy leválassza a tőkés kizsákmányolást arról a szellemi civilizációról, amely történelmileg a burzsoázia műve, és jelenleg a tőke hegemóniáját szolgálja. A munkásosztálynak az a feladata, hogy birtokba vegye és átdolgozza ezt a kulturális örökséget: ily módon válik képessé egy új történelmi blokk megszervezésére, a haladó társadalmi erők tömörítésére. Ez a szocialista forradalom bizonyos értelemben a nyugati kultúra politikai alkalmazása, másrészt pedig a politika kulturális megtermékenyítése. Ez a forradalom magasabb szinten megy végbe, mint annak idején az oroszországi, és az üteme is más lesz, amennyiben a politikai forradalom közvetlenül összekapcsolódik a szellemi és erkölcsi forradalommal. Az összekapcsolódás révén olyan helyzet alakul ki, amelyben nem lehet majd különbséget tenni a hatalom megragadása előtti és utáni szakasz között: tulajdonképpen nem is beszélhetünk „a hatalom megragadásáról", mert a dolgozók fokozatosan szerzik meg a hatalmat, abban a mértékben, ahogyan elsajátítják a kultú-

*Umberto Cerroni: „Crisi ideale e transizione al socialismo", Editori Riuniti, Róma 1977. április, 230 oldal.

rát, és hegemóniájukkal új irányt szabnak a világnak.

Sajnos, a szerző nem részletezi elképzeléseit arról, hogy a Fiat futószalagjainak ütemére dolgozó munkások, a Dél félrevezetett, bigott monarchista szegényparasztjai, a nyugatnémet és svájci „vendégmunkára" kényszerült földönfutók vagy éppen a munkanélküliek hogyan fogják elsajátítani – nem a marxizmusnak, az osztályharc és a proletárforradalom elméletének alapjait, hanem például Dantét és Joyce-ot, Michelangelót és Henry Moore-t, Beethovent és a konkrét zenét, hogyan fogják magukévá tenni, átdolgozni és a szocialista átalakulás eszközeként felhasználni a burzsoázia által megteremtett, de a kapitalizmusról leválasztandó kultúrát, amelynek tömeges elsajátítása még akkor is nehéz, ha a munkásosztály a hatalom birtokosa, és rendelkezésére állnak a kultúra megszerzéséhez szükséges anyagi és politikai feltételek. Szocialista forradalom nélkül lehetetlen a kultúra tömeges elsajátítása; aki ettől teszi függővé a szocialista átalakulást, az tudományból utópiává változtatja vissza a szocializmust.

Cerroni úgy véli, hogy Lenin a leggyengébb láncszem forradalmának géniusza, Gramsci viszont a legerősebb láncszem forradalmáé. A legerősebb láncszem forradalma – a legfejlettebb tőkésországok forradalma – már a politikai cselekvés előtt megkezdődik, mégpedig a szellem és az erkölcs forradalmával, amelynek révén a munkásmozgalom meghaladja a pusztán gazdasági célok ökonomizmusát, és az egoisztikus-érzelmi szintről felemelkedik a szubjektum önálló invencióját feltételező etikai-kulturális szintre. A szellemi hagyományok elsajátításának ez a színvonala teszi lehetővé, hogy a szocializmust a társadalmi erőknek történelmi kompromisszum útján kialakított széles körű blokkja valósítsa meg. A történelmi kompromisszum átfogja a laikusokat és a katolikusokat, a materialistákat és a spiritualistákat, mindazokat, akiknek nincsenek kiváltságaik; jellemzői a politikai szabadság és a demokrácia, a türelem primátusa, a politikai realizmus. „De ki fogja garantálni a játékszabályok tiszteletben tartását? – teszi fel a kérdést a szerző. – Természetesen senki, kivéve az olaszok politikai öntudatát, és valamennyi politikai főszereplőnek azt a meggyőződését, hogy csak akkor nyerheti meg a játszmát, ha tiszteletben tartja a szabályokat." Ilyen alapon – mondja Cerroni – mindig lehetséges lesz az az egység, amelyben a kormányellenzék megoszlásnak szigorúan technikai jellege van, és nincs semmilyen diszkriminációs természete.

Tekintsünk el attól, hogy a burzsoázia jó néhány politikusának egészen más a meggyőződése a játékszabályok tiszteletben tartásáról; vizsgáljuk meg inkább, hogyan hozza összefüggésbe a szerző a szocialista átalakulás általa javasolt modelljét a régebbi modellek kritikájával. A XX. század szocialista teoretikusai és politikusai – mondja –, név szerint, Bernstein, Kautsky, Lenin, Luxemburg, Buharin, Sztálin és Mao, egy kissé valamennyien arra törekedtek, hogy megszerkesszék az átmenet egyetlen és példaszerű modelljét. Az eredmény azonban csalódást okoz. Az októberi forradalom sem kivétel. Győzelme arra a vélekedésre késztette a marxistákat, hogy gyorsul a kapitalizmus általános válsága, és kialakult a győztes átmenet egyetemes formája is. A III. Internacionáléban uralkodóvá vált az általános válság elmélete, szoros összefüggésben azzal az elmélettel, hogy a szovjet történelem a szocialista forradalom végleges modellje. A szovjetek azonban – vagy a népi demokratikus államokban a tanácsok – gyakorlatilag nem lettek a politikai hatalom társadalmasításának, a tömegek fokozatosan megvalósuló önkormányzatának szerveivé. Igaz ugyan, hogy a szovjetek vagy a tanácsok egyetemes választójog alapján létesült képviseleti szervek, és ennyiben a szocialista állam nem korlátozza, hanem kiterjeszti és felerősíti a választott népképviselet modern vívmányát; de amennyiben a képviselők felülről ellenőrzött küldöttek, annyiban az új képviseleti testületek merőben funkcionális szervek, minden függetlenség nélkül. A függetlenség hiánya következtében nincs garancia a szocializmus elit-jellegű és autoritárius formájával szemben, semmi sem szavatolja az elit ellenőrzését és rendszeres cseréjét. Ilyen körülmények között a párt egyházi típusú szervezetté lett, a marxizmus dogmatizálódott, a hivatalos „ortodoxia" minden intellektuális vitát az idézetek háborújára korlátozott, minden szellemi tevékenységet a politika primátusának rendelt alá – mondja Cerroni.

Az előbbieknek megfelelően vélekedik a szerző a proletárdiktatúráról is. Amint mondja, 1917-ben a kérdés így állt: vagy proletárdiktatorikus szocialista állam egyetlen párt monopóliumával politikai szabadságjogok nélkül, vagy polgári jogállam szocialista átalakulás nélkül; vagy Lenin, vagy Kautsky. A történelem azonban meghaladta ezt a kérdésfeltevést. A monopolisztikus modell Nyugaton egyenesen katasztrofális lenne, a fasiz-

musnak nyitna utat; a modern politikai-jogi szabadság, bár a burzsoázia hozta létre, nélkülözhetetlen minden olyan állam létezéséhez, amely még nem küzdötte le a magántulajdon és a piac okozta megosztottságot, tehát az átmeneti állam létezéséhez is. A késő kapitalizmus gazdasági-társadalmi fejlődése folytán egyébként sem tartható a proletárdiktatúra hagyományos fogalma. A jelenlegi tőkés gazdaság ugyanis ingamozgást végez a terjeszkedés, a pangás és a válság között, de anélkül, hogy a katasztrofális összeomlás veszélye fenyegetné. Bár ma is előfordulnak drámai válságok, a modern kapitalizmus olyan mechanizmusokat és technikákat fejlesztett ki, amelyek képesek a ciklusok ellenőrzésére és nagy tömegek politikai irányítására. Politikai és ideológiai stabilizációról nincs szó, ám a szocialista átalakulás sem várható a gazdaság súlyos depresszióitól, olyan válsághelyzetektől, amelyekben a munkásmozgalom megfontoltan szakít a politikai demokráciával. Napjainkban a tőkés társadalom egyre inkább bipoláris, de a két pólus nem tisztán gazdasági jellegű, inkább azt mondhatjuk, hogy a két tipikus osztály, a burzsoázia és a proletariátus körül széles társadalmi-politikai övezetek, történelmi blokkok alakulnak ki. Az egyik blokk a nagy magántulajdonosokat, menedzsereket, állami főhivatalnokokat, magas rangú technokratákat foglalja magába, a másik a legkülönbözőbb típusú függő dolgozókat. Az osztályok sorsát éppen az dönti el, hogy mennyire képesek a tömegeket történelmi blokkokba tömöríteni. Mivel a burzsoázia részéről ez a törekvés beleütközik a profithajszába, a proletariátus a modern társadalom egyetlen potenciális felszabadítója. Ezt a lehetőséget azonban közvetlen politikai-kulturális képességként kell érvényesítenie. A politikai-eszmei közvetítés központi jelentőségűvé lesz; a szellemi és erkölcsi forradalom nem másodlagos front, hanem maga a politikai forradalom az új történelmi helyzetben.

Cerroninak a proletárdiktatúráról vallott nézeteit a hagyományos marxista felfogástól eltérő államelmélet támasztja alá. Ha az államot csupán az osztályerőszak szervének tekintjük – mondja –, akkor a forradalmi cselekvés nem lehet egyéb, mint ugyanilyen erőszakos válasz, amelyet az állam elleni szervezett fegyveres felkelés tetőz be. Gramsci volt az első, akit nem vakított el az állam problémájával kapcsolatban az erőszak látványos elmélete, mert megértette, hogy a politikai demokrácián alapuló államban az erőszak állami gyakorlása maga is feltételezi az egyetértés megszerzésének és megtartásának képességét; megértette tehát, hogy a polgári állam az egyetértéssel törvényesítheti és az egyetértés közvetítésével gyakorolhatja az erőszakot. Az a primitív, leegyszerűsített elképzelés, amely az állam problémáját az osztálydiktatúra kérdésére szűkíti, szem elől téveszti az olyan elméleti-formális és intézményes-jogi közvetítéseket, mint az általános választás, a politikai képviselet, a formális politikai-jogi szabadság. Aki ilyen álláspontra helyezkedik, az természetesen semmilyen politikai demokráciát nem fog elismerni, és az átmenet államát is politikai-jogi közvetítések nélküli, oligarchikus rendőri struktúrákra redukálja. A hagyományos államelmélet – folytatja Cerroni – összekapcsolta a polgári államra vonatkozó hamis elképzelést azzal a gondolattal, hogy az állam nem tudja stabilizálni vagy ellenőrizni a gazdasági ciklust. Ebből az előfeltevésből logikusan következik, hogy a kapitalista és a szocialista fejlődés között teljes elméleti és gyakorlati szakadásnak kell lennie, hogy az átmenetben nem lehetséges a gazdasági folyamatosság, a proletariátus ennélfogva csak negatív küldetést tölt be, amelyet a nihilizmus, az erőszak, az ösztönnek és a politikai instrumentalizmusnak az ésszel és a racionális világmagyarázattal szembeni elsőbbsége jellemez.

Hogyan kell helyesen és árnyaltan értelmeznünk az államot? – kérdi a szerző. „Amennyiben a politikai állam szankcionálja és szavatolja a polgári életet, annyiban a polgári társadalom rendezett totalitását alkotja, amennyiben azonban a polgári életnek mint olyannak a menetét szavatolja, annyiban nem egyéb, mint a polgári társadalom tagozódása, ‚éteri szférája', az egyenlőtlenségek látszólagos kiegyenlítője, amelynek éppen az a tartalma, hogy szavatolja ezeket az egyenlőtlenségeket. Az ilyen felfogás elejét veszi annak, hogy az államot egyszerűen az uralkodó osztály ‚eszközének' tekintsük, vagy általánosabban szólva, a felépítményt tekintsük olyan elemnek, amely az alapot ‚szolgálja' (Sztálin). A viszony jóval bonyolultabb, és ami a legfontosabb, objektív alapja van: az állam és a társadalom kapcsolatban levő, de megkülönböztetett elemek a termelési viszonyok objektivitásán belül."

Ennek az árnyaltabb felfogásnak a jegyében a szerző vitába kezd Visinszkijjel, „aki, jól vigyázzunk, korántsem ritka madár". Visinszkij az uralkodó osztály puszta eszközének, erőszakszervezetének vélte az államot, figyelmen kívül hagyva, hogy az állam „egyben az a szféra is, amelyben az uralkodó osztály mindenki érdekeként általánosítja a magáét". Cerroni szerint igen veszélyes felfogás ez, mert ha ebből indulunk ki, akkor az

államhatalom, a politikai hatalom meghódítása válik a szocialista átalakulás alfájává és ómegájává. Visinszkijnek más veszélyes elméleti megállapításai is vannak, így például az a betű szerint idézett kijelentése, hogy az emberi jogokról szóló burzsoá nyilatkozatok „képmutatóan az elvont személyiségről, az általában vett emberről és állampolgárról beszélnek, holott valójában a burzsoá egyén, a tulajdonos sajátos személyiségére, érdekeire és szükségleteire vannak tekintettel". Ez az állítás – mondja Cerroni – feltételezi, hogy a burzsoázia előre látta saját későbbi politikai gyakorlatát, és már a francia forradalom alkotmányának kibocsátásakor tudta: a jogegyenlőséget, vagy ahogy később nevezték, a „törvény előtti egyenlőséget" minduntalan meg fogja sérteni, valahányszor az konfliktusba kerül a magántulajdon jogával.

Legyen szabad közbevetni, hogy az olvasó számára nem egészen világos, kivel vitatkozik valójában a szerző. Először is úgy tetszik, mintha kissé túlbecsülné Visinszkij eredetiségét. Nem Visinszkij találta ki ugyanis, hogy az állam az uralkodó osztály erőszakszervezete, sem pedig azt, hogy a forradalom alapkérdése a hatalom kérdése. Másodszor, a burzsoázia már a francia forradalom alkotmányában is igen pontosan megfogalmazta, hogy mit ért jogegyenlőségen. A Nemzetgyűlésben Lafayette indítványára elfogadott 1789-es Nyilatkozat I. cikkelye így szól: „Az ember szabadon és egyenlő jogokkal születik, és ilyen is marad." A II. cikkely részletezi, hogy melyek ezek a jogok: „a szabadság, a tulajdon, a biztonság és az önkénnyel szembeni ellenállás joga". Nyilvánvaló, hogy ha a tulajdon nem önkény, hanem velünkszületett jog, akkor jogtalanság szembeszállni vele. Ezt már a forradalom előtt is leszögezték a burzsoázia világos fejű és szókimondó gondolkodói. „Minden embernek jogában áll, hogy szíve mélyén tökéletesen egyenlőnek tartsa magát a másik emberrel – írja Voltaire. – Ebből nem következik, hogy a szakács megparancsolhatja gazdájának, a bíborosnak, készítse el neki az ebédet. Viszont a szakács elmondhatja magában: ‚ember vagyok, akár a gazdám; én is sírva jöttem a világra, mint ő; ha a törökök meghódítják Rómát, és én bíboros leszek, gazdám pedig szakács, minden bizonnyal alkalmazni fogom'. Ez az egész beszéd okos és helyes, de azért addig, amíg a törökök el nem foglalják Rómát, a szakácsnak végeznie kell a dolgát, vagy az egész emberi társadalom összeomlik."

De hallgassuk tovább a Visinszkijjel folytatott vitát. A következő vitapont a szovjet demokrácia kérdése. Visinszkij szerint a szovjet demokrácia alapvető fölénye abban rejlik, hogy a tömegek a történelemben először kormányozzák az államot saját érdekükben, megfosztva a kizsákmányolókat minden előjoguktól; a valódi demokráciát ugyanis nem a formális jog biztosítja, hanem a dolgozó néptömegek szükségleteinek és érdekeinek kielégítése. – Cerroni elítéli ezt az álláspontot: hiba – szerinte –, ha a szovjet rendszer fölényét abban látjuk, hogy megvalósítja az államnak a dolgozók érdekében történő kormányzását, holott a feladata az volna, hogy megvalósítsa az átmenetet az önigazgatásos társadalomhoz.

Az egysíkú, leegyszerűsítő nézetekkel ellentétben tudomásul kell vennünk, hogy az állam nem általában vett erőszakszervezet, hanem sajátos apparátus, amely a termelés módjától függően változik, és az újkorban alkotmányos-képviseleti állammá válik. Ez az állam a hatalmat gyakorló politikai elit égisze alatt minden polgárának megadja a formális egyenlőséget, többek között a proletároknak is. Fontos körülményről van itt szó, amely legalábbis felveti azt az analóg problémát, hogy vajon a proletárdiktatúra is gyakorolható-e az összes állampolgárok formális egyenlősítésén keresztül, beleértve a nem-proletárokat és magukat a burzsoákat. Arra következtetünk – mondja Cerroni –, hogy a proletárdiktatúra is különböző politikai formákban gyakorolható, és ezek elvileg nem zárják ki a politikai demokráciát. A pluralista demokrácia a munkásmozgalom politikai szükségszerűsége, biztosíték a hibák ellen, az egyházi természetű mitológiák létrejötte ellen, a népakarat mellőzése ellen. Vége a politikai monopólium mítoszának; a szocializmusba való átmenet nem a szövetségi kapcsolatok fokozatos szűkítése mindaddig, amíg egy párt el nem éri a szocialista hatalommal azonosított politikai monopóliumot, hanem a demokrácia fokozatos kiterjesztésének folyamata, amíg a tiszta képviseleti demokrácia formáitól el nem jutnak a közvetlen demokráciához, az alulról ellenőrzött politikai képviselet és a közvetlen népi részvétel formáihoz, az átfogó népi és munkás önigazgatáshoz. Az átmenet nem egyéb, mint ennek a népi önigazgatásnak a megszilárdulása, a társadalmasulás és a demokratizmus növekedése. Minden másfajta megoldás felszámolja a garanciákat egy elit-jellegű és autoritárius formákban megjelenő szocializmussal szemben, felidézi azt a veszélyt, hogy a proletárdiktatúra elmélete feloldódik egyetlen párt primátusának elméletében, hogy ez a párt saját téves elemzéseivel helyettesíti a közvéleményt, s hogy a marxisták kényelmesebbnek találják újraolvasni

és kommentálni Arisztotelészt, semhogy a távcsőbe nézzenek. A proletárdiktatúra hagyományos formulája már csak azért is elégtelen, mert maga a proletariátus valójában nem homogén osztály, hanem rétegekre oszlik, és az autoritárius pártmonopólium esetén ugyan ki is állapíthatná meg a proletariátuson belüli nézeteltérések törvényes határait?

A történelmi kompromisszum útján megvalósuló pluralista demokráciának az a feladata, hogy a szabadság módszereit alkalmazva, áttérjen a gazdaság tőkés szervezéséről a növekvő társadalmasításra. A nagy termelési és forgalmi eszközök magántulajdona nem szüntethető meg azonnal, hacsak nem illuzórius módon, mert általános politikai egyetértés szükséges hozzá; a formális szabadságjogok azonban semmiképpen sem jelenthetik azt, hogy elismerjük a gazdasági vállalkozás és a piac teljes szabadságát, lemondva a magánkezdeményezés ellenőrzéséről, a tervezésnek és államosításnak az Alkotmányban előirányzott formáiról. Miben különbözik hát a szocialista és a polgári demokrácia? – teszi fel a kérdést a szerző. „A válasz világos: a szocialista demokrácia nem lehet a politikai formáktól megfosztott gazdaság társadalmi szervezete; ha pedig a politikai formákra szükség van, akkor éppúgy szükség van a politika formális, egyelőre még képviseleti jellegű definíciójára is." Cerroni szerint a szocialista országok drámája éppen abban rejlik, hogy nem értették meg a politikai-jogi formák szükségességét, és a párt primátusával, monopóliumával helyettesítették ezeket a formákat. „Ennek a tapasztalatnak és az elméleti hagyománynak a kritikai átgondolásából következik a mélységes értelme annak, hogy elhagyjuk a ‚proletárdiktatúra' formuláját, és a politikai demokráciát stabil elemként iktatjuk a szocializmusba."

A pluralista belpolitikai elgondolásokkal összhangban a szerző egy európai méretű külpolitikai programot is megfogalmaz. Szerinte Európának elsőrendű érdeke olyan eredeti politikai elrendeződést találni, amelyben a kontinens egyenlő partnere lehet az USA-nak, a Szovjetuniónak, Kínának és a harmadik világnak. Európa nem élhet továbbra is az USA és a Szovjetunió árnyékában – hangoztatja Cerroni –, olyan politikát kell folytatnia, hogy ne kössék többé az amerikai és a szovjet pozíciók. Ehhez állandó enyhülésre van szükség, amely csökkenti a hatalmi politika és a szemben álló tömbök súlyát; olyan szocialista fejlődésre van szükség, amely az európai hagyományok alapján áll, Európa történelméhez és kultúrájához kapcsolódik. Ilyen alapon el lehet majd kerülni mind a tőkés társadalom tömegcivilizációját, ahol az egyén a piac, a profit, a monopólium, a bürokrácia, a divat személytelen mechanizmusainak csavarja, mind pedig a autoritárius szocializmus szabványosított civilizációját; az egyént saját érdemeiért fogják tisztelni, amelyeket nem ölt még ki a tulajdonosi individualizmus.

Cerroni Európája némiképpen spekulatívnak tűnik. Legalább két előfeltevésre épül ugyanis: egyrészt arra, hogy megszűnik Európában az amerikai gazdasági és katonai jelenlét, másrészt – ami még érdekesebb – arra, hogy a Szovjetunió európai részét Ázsiához csatolják. Ezek a spekulációk semmivel sem reálisabbak, mint a szerzőnek az átmenetre vonatkozó fejtegetései. Az utóbbit illetően Cerroni figyelmét teljesen leköti az a kérdés, hogy miképpen lehet biztosítékokat teremteni a pártmonopólium esetén fennálló autoritárius veszély ellen. Kritikai észrevételeinek egy része egyáltalán nem alaptalan. Kérdés azonban, hogy az átmenet idején az autoritarizmus jelenti-e az egyetlen veszélyt. Vajon a burzsoázia ölbe tett kézzel nézi a szocialista átalakulást? Érdemes felidézni ezzel kapcsolatban Leninnek közvetlenül a marxi tanításokra támaszkodó néhány gondolatát.

„A burzsoá államot a proletár állam nem válthatja fel erőszakos forradalom nélkül" – írja Lenin az „Állam és forradalom"-ban –; mert az elnyomott osztály csak akkor szabadulhat fel, ha megsemmisíti az uralkodó osztály által teremtett államhatalmi szervezetet, „ha a proletariátus *uralkodó osztállyá* alakul át, amely meg tudja törni a burzsoázia elkerülhetetlen, kétségbeesett ellenállását, és a dolgozók *egész* tömegét meg tudja szervezni egy új gazdasági rendszer megteremtésére". A proletariátusnak két okból van szüksége „az államhatalomra, az erők központosított szervezetére, az erőszak szervezetére": egyfelől azért, mert az átmeneti korszak „elkerülhetetlenül a példátlan elkeseredettségű osztályharc korszaka, amikor ez az osztályharc eddig nem tapasztalt éles formát ölt", másfelől azért, hogy a proletariátus „*vezethesse* a lakosság hatalmas tömegeit, a parasztságot, a kispolgárságot és félproletárokat" a szocializmus felé.

Lenin elgondolásai azon a nézeten alapulnak, hogy „az állam az osztályellentétek kibékíthetetlenségének terméke". Ezzel a véleménnyel természetesen nem kell feltétlenül egyetérteni. Jelentősen megváltoztak azóta a körülmények, a szocialista átalakulás feltételei, s ezért a nyugati

tőkésországokra nem alkalmazható minden további nélkül az, ami a cári Oroszországra érvényes volt. Az sem vitás, hogy tanulmányozni kell a szocialista államok negatív tapasztalatait is, levonva a szükséges tanulságokat. Szerintünk azonban ahhoz, hogy Cerroni kétségessé tegye a leninizmus alkalmazhatóságát a mai fejlett tőkésországokra, be kellene bizonyítania, hogy az állam nem feltétlenül az osztályellentétek kibékíthetetlenségének terméke, hanem az osztálybéke szerve is lehet; hogy a burzsoázia nem fog jogszerűtlen eszközöket alkalmazni a szocialista átalakulással szembeni harcában, s nem fogja bevetni a rendelkezésére álló elnyomó apparátust kizsákmányoló tulajdonának védelmére; hogy önként kiadja kezéből saját létfeltételeit; hogy az általa szervezett és kézbentartott rendőrség, csendőrség, tisztikar, bankrendszer, közigazgatás stb. beáll a termelési eszközök társadalmasításának szolgálatába; hogy a fegyvertelen proletariátus egyszerűen eltilthatja a felfegyverzett burzsoáziát a magánkezdeményezés szabadságától; hogy a parlamenti játékszabályok szerint cserélődő kormányok, amelyeknek élén a különböző pártok bizonyára váltogatni fogják egymást, képesek lesznek mozgósítani a lakosság nem-proletár tömegeit az osztály nélküli társadalom felépítésére.

Cerroni arra hivatkozik, hogy Marx az I. Internacionálé 1872. szeptemberi hágai kongresszusán *szükségszerűnek* tartotta a békés átmenetet; „és miért volna az 1976-os Olasz Köztársaság számára lehetetlen az, ami 1872-ben Németalföldön szükségszerűnek látszott?" A pontosság kedvéért vessük egybe ezt a fogalmazást Marx eredeti szövegével: „Tudjuk, hogy figyelembe kell venni a különböző helyi intézményeket, szokásokat és hagyományokat, és nem tagadjuk, hogy vannak országok, mint Amerika, Anglia – és ha jobban ismerném az Önök intézményeit, talán hozzátenném Hollandiát –, ahol a munkások békés eszközökkel elérhetik céljukat. De ha ez igaz is, el kell ismernünk, hogy a kontinens legtöbb országában az erőszaknak kell forradalmunk emelőjéül szolgálnia; az erőszakhoz kell egy ideig folyamodnunk, hogy megteremtsük a munka uralmát." Amint látható, Marx a nyugati országok vonatkozásában sem beszél a békés átmenet kizárólagosságáról. Ismeretes egyébként, hogy ezt a kérdést egy évvel hágai beszéde előtt is érintette Kugelmannhoz intézett levelében, megemlítve, hogy a *kontinensen* minden népi forradalom előfeltétele a bürokratikus-katonai gépezet forradalmi szétzúzása. Lenin az „Állam és forradalom"-ban megjegyzi, hogy az erőszak szükségességének a kontinensre való korlátozása az első nagy imperialista háború idején már nem érvényes, mert Anglia, ahol 1871-ben még nem volt militarizmus és nagyarányú bürokrácia, Amerikával együtt elmerült „a mindent maguk alá gyűrő, mindent elnyomó bürokratikus-militarista intézmények mocsarába". Ma persze mások a körülmények, mint Lenin idejében voltak, annyi azonban egészen valószínű, hogy ahol van bürokratikus-katonai gépezet, ott osztályharc nélkül aligha lehet rátérni a szocializmusba vezető átmenet útjára – márpedig Cerroni sem az osztályharcra nem vesztegeti a szót, sem azt nem bizonyítja be, hogy Olaszországban *nincs* ilyen gépezet.

Érdemes erről a kérdésről egy másik személyiség véleményét idézni, aki talán közelebb áll Cerronihoz, mint Lenin. A „Mundo Obrero" tudósítása szerint Santiago Carrillo a következőket mondta 1977. augusztus 28-án, segovíai beszédében: „Számunkra világos, hogy nem lehetséges a társadalomnak semmiféle gazdasági és politikai átalakítása addig, amíg nem változik meg maga az államapparátus is, amely nem más, mint az uralkodó osztály apparátusa, mellyel az elnyomott osztály feletti uralmát biztosítja. Ezt bizonyítja Chile példája is, ahol egy szocialista átalakulásért küzdő kormányt egyik napról a másikra megdöntöttek, hiszen ott is a tőkések kezében volt az államapparátus, és az északamerikai imperializmus irányítása alatt állt." Hasonló tapasztalatokat vont le a chilei eseményekből Luís Corvalán, a Chilei Kommunista Párt Központi Bizottságának az 1973-as fasiszta katonai puccs utáni első ülésén: „Pártunk tapasztalatai azt mutatják, hogy a forradalmároknak a nép és nem az ellenség szabadságáért kell harcolniok . . . Ha nem szállunk szembe határozottan az ellenséggel, a forradalom vereséget szenved, győz az ellenforradalom és győzelmét véres terror követi. Más alternatíva nincs. Ezért nem osztjuk azoknak a nézetét, akik úgy vélik, hogy a szabadság mindenkit megillet, és a forradalomnak, illetve a szocializmusnak mindenki számára azonos jogokat kell biztosítania, még az ellenséges elemek számára is. A kapitalisták a legfejlettebb polgári demokratikus országokban sem teszik ezt meg."

A chilei tapasztalatok ilyen értékelése reálisabbnak látszik Cerroni fejtegetéseinél, aki az eddigi szocialista forradalmak problémáival szemben lényegében egyedül a parlamenti demokrácia alternatíváját kínálja. Leninnek más véleménye volt a parlamenti formákról: úgy gondolta, hogy a szocialista forradalomban „a képviseleti intéz-

mények megmaradnak, de nem marad meg a parlamentarizmus mint külön rendszer... Képviseleti intézmények nélkül nem képzelhetjük el a demokráciát, még a proletár demokráciát sem, de parlamentarizmus nélkül elképzelhetjük, és el is *kell* képzelnünk, hacsak a burzsoá társadalom bírálata nem üres szó számunkra, ha a burzsoázia uralmának megdöntésére irányuló törekvésünk komoly és őszinte, nem puszta ,választási' frázis." Azt, hogy Leninnek ez a tétele elavult, vagy legalábbis Nyugaton nem használható, nyomós érveknek kellene bizonyítaniuk.

MIHAIL BAHTYIN: A SZÓ ESZTÉTIKÁJA*

KARDOS ANDRÁS

„A történész megismerő magatartása számára egy dilemma adódik – és egy kompromisszum. *Vagy az anyag* lesz számára minden és ábrázolása a kultúrtörténet és a kultúrtörténeti történetfilozófia felé fog hajlani (Burkhardt), vagy az anyag számára semmi és szükségképpen az esztétika felé kell túlhaladnia (Wölfflin). Többnyire e két tendencia egyesítését fogják megkísérelni, amikor is azonban legfeljebb egy egyéni, kvasi művészi szintézist nyernek, egységes fogalomalkotást azonban nem." (Lukács.)

„Abból, amit a művészet filozófiájának neveznek, rendszerint hiányzik az egyik: vagy a filozófia vagy a művészet." A történelmi tudat önreflexiójának kritikus fordulópontja: az adottság tudati-empirikus létezésének megkérdőjeleződése. Az adottság evidenciavesztésének következménye: a *fel*adott lét artikulációs kísérlete. Schlegel aforisztikus mondata a művészet történelmi kataklizmájának és készülő mennybemenetelének antitetikus megfogalmazása. Az elméletben tudatosított művészetfilozófia mint nem adottság létezik. A vagy-vagy hiány legmélyebb értelme: a *mit* és a *hogyan* problémája. A reflexió tárgyát (a művészetet) a hogyannak kell megkonstruálnia, másrészt maga a tárgy a hogyanok pluralizmusát követeli meg. A múlt század teoretikusai kidolgozták az antinómikus válaszokat. A kor esztétikai alapkérdését Lukács fogalmazta meg korai művészetfilozófiájának nyitómondatában: „Műalkotások léteznek – hogyan lehetségesek? " A filozófia a műalkotás *mintájára* olyan metafizikai rendszereket hozott létre, melyek mint rendszerek a mű – totalitás karakterisztikumát viselik, másrészt a filozófia a művészet számára roppant előkelő helyet biztosít (Schelling). A történelmi reflexió mint a metafizikai totalitás univerzuma létezik. De: maga az értéktelített példakép, a mű hogyan létezhetik? S bár a kérdés feltételét a metafizika „becsületessége" követelte meg, ezzel saját halálos ítéletét is kimondta. A kérdés történelmi-szociológiai implikációjú, s a rá adandó felelet *csak* metafizikailag nem kielégítő. E kérdés az esztétika fordulópontja. Az útkeresés alapproblémája így hangzik: hogyan lehetséges olyan történetfilozófiai esztétika, mely az esztétikai értékelés immanens szerkezetét nem oldja fel. Hogy a mottóban megfogalmazott terminusokat használjuk: lehetséges-e a „kultúrtörténeti történetfilozófia" és az „esztétika" egységes fogalomalkotása.

Mint életrajzírójától, Kozsinovtól tudjuk, Bahtyin szellemi fejlődése a német filozófia jegyében alakult. Körülötte az orosz formalista iskola (tágabban a materiális esztétika) virágzott. Íme a nagy antinómia: az egyik oldalon a metafizikai lét, mint értékszervező princípium, másikon a történetfilozófiát mereven elutasító „anyagelvű" poétika. Célérték tételezés kontra anyagimmanencia. Bahtyin kísérlete tertium datur. Ma még nem áll rendelkezésre a teljes életmű, ám a reprezentatív magyar válogatás (mely Könczöl Csaba munkája) is érzékelteti egy harmadik út lehetőségét. Az új elmélet sarkköve: egy koherens – dinamikus kategóriahálózat felépítése. Bahtyin minden kategóriát újra kellett hogy értékeljen. Direkt művészetfilozófiát – ha jól tudom – csak egy kis könyvecskéje tartalmaz 1924-ből, mintegy az életmű nyitányaként, címe: „A tartalom, az anyag és a forma a nyelvi műalkotásban." (Ennek egy rövidített változata szerepel a magyar kiadás első tanulmányaként.)

Minden rendszeres esztétika Lukács kérdésére válaszol. A fenti antinómiák jelzik azt a történelmi helyzetet, mely az értékadottság evidens

* Gondolat, 1976.

létének megkérdőjelezésével állt elő. Minden módszertan az adottság problémájába kell hogy ütközzön. Ez pedig a metafizikai értelmű anyag – Kant óta ismert – irracionálissá válásához vezetett. A problémát teljes mélységében Lukács vetette fel: „Mindenfajta művészettörténet paradoxiája azon probléma körül koncentrálódik, hogy a hozzáméretezett megismerési objektum adekvát módon meg nem ismerhető... (az anyag) konkrét megismerése, izolálása az egyes műalkotásban, a közvetlenség és az egyértelműség ismételten elemzett dilemmája miatt, konzekvenciája a félreértés következtében csak mint *posztulátum* vethető fel, amelynek teljesülése a priori lehetetlen. Az anyag nem ismerhető meg adekvát módon." Ez az a mély dilemma, melynek feloldására Bahtyin is kísérletet tett. A metafizikai-történetfilozófiai válasz az anyagot *érintetlenül* hagyja. Megoldása egy olyan értékkonstrukció, mely válogat az egyszeri megvalósulások halmazában, és bonyolult preferenciák alapján megkonstruálja a sötétségbe borult világ számára a hajdanvolt csillagos mennybolt teoretikus pótlékát: a metafizikai univerzumot. Bahtyin munkássága e megoldás *kritikája.* (A másik pólus a materiális esztétika, ennek mélyenszántó bírálata éppen a fent jelzett Bahtyin-tanulmányban megtalálható, erre most nem térünk ki.)

„Az esztétikum szilárd és pontos *immanens* meghatározása csak az emberi kultúra egységét konstituáló egyéb területekkel való kölcsönviszonyának meghatározásán keresztül lehetséges." Az emberi kultúra területei: az etika, a megismerés (cselekvés), a művészet. A szférák autonómiájának vizsgálatát a többivel való kapcsolat feltárása teszi lehetővé, módot nyújtva ezzel az immanens megalapozásra. Bahtyin így határozza meg az esztétikai elemzés objektumát: „A műalkotásra irányuló esztétikai aktivitás (szemlélés) tartalma." Ezt a tartalmat nevezi a továbbiakban *esztétikai objektum*nak. Ennek szerkezetét az esztétikai objektum *architektonikájá*nak. Bahtyin éles határvonalat húz az eltárgyiasult műalkotás, annak kompozíciója (szerkezete) és az esztétika számára elsődlegesen adott tartalom (esztétikai objektum és architektonikája) között. Számára tehát az esztétika elsődleges vizsgálódási területe egy speciális *viszony,* melyben a szemlélő *aktív* kapcsolatba kerül az eltárgyiasult-külsővé vált művel. E viszony – mely egyedüli fő tárgya az esztétikának – képezi a művészet szféráját. Bahtyin felfogásában az esztétikai objektum csak az emberi történelem aktivitásában létezik. Lukács így határozza meg a műalkotást a „Heidelbergi esztétika"-ban.[1] „Vannak bizonyos képződmények, melyeket emberek alkottak, melyek noha magukon viselik az őket létrehozó személyiség jegyét, tőle függetlenül, tisztán *önmaguk által* immanens forma–anyag komplexusuk saját ereje által képesek közvetlen hatásokat kiváltani..." Lukács akinek korai művészetbölcselete nagy kísérlet a mű „ősadottságának" a trancendentális esztétika levezethetetlen előfeltételeként való leírására, radikálisan eltávolítja az „immanens forma–anyag komplexust" a valóságtól. „A ‚valóság'... az esztétikum tételezésével nem csupán ‚zárójelbe kerül' (Husserl), hanem radikálisan mint *nem létező* tételeződik." (Kiem. – *K. A.*) Bahtyin számára a műalkotás csak mint (esztétikai) *aktivitás* létezik, „adottság" elmélete tehát nem a lukácsi típusú őslétező, hanem a valós szubjektumok által újra és újra megszólaltatott esztétikai objektum. Bahtyin egy olyan esztétikát alapoz meg, melynek autonóm határát nem lépi át, ám ez az autonómia *történelmi.* A valóság Bahtyin számára soha nem „szűnik meg". Csak épp *értékelt* módon kerül a műbe. A tettek és az erkölcs – értékelt – világa a mű individuáció *tartalmát* alkotja. Bahtyin művészetfogalmának alapja az emberi érintkezés, a dialógus, a *konszenzus.* A megítélt erkölcsi-megismerési világ egy plurális párbeszédben a formaakaró aktivitás eredményeképp válik (és alakul ismét) művészi formává. Poétikai elemzéseiben a kultúrát a történelmi párbeszéd eredményeként (és feltételeként) ragadja meg.

Bahtyin e tanulmányában nagy teret szentel az anyag fogalmának. A lingvisztikai értelemben vett nyelv (az irodalmi formák anyaga) a költészet számára mindenoldalúan felhasználásra kerül, de nem része az esztétikai objektumnak. „Az anyag immanens legyőzése az anyaggal szembeni viszony általános érvényű formális meghatározása mind a költészetben, mind a művészet többi ágában." Bahtyin későbbi munkássága során kibővítette nyelvelméletét. (Lásd „A szó a költészetben és a prózában" című tanulmányt.) A nyelv ekkor már nem semleges közeg, eszköz, melyet a gondolat puszta kifejezésére alkalmazunk. „A tárgy

[1] A „Heidelbergi esztétiká"-t most mint a bahtyini elmélettel ellentétes megoldású metafizikai esztétikaként tárgyaljuk, kiemelve ezzel mind a két kísérlet hatalmas jelentőségét. Nagyon károsak azok a kísérletek, melyek e két esztétikát ki akarják rekeszteni mai művészetfilozófiánkból. (Pl. Szerdahelyi István két recenziója a „Nagyvilág"-ban.)

nyelvi meghatározását az teszi bonyolulttá, hogy a tárgyban olyan *dialogikus kölcsönhatások* működnek, amelyek a róla kialakított másfajta szociális és nyelvi tudatosítások és magyarázatok egyes mozzanatára reflektálnak." A nyelv ideologikus – szociális objektiváció, mely az őt használó egyedek számára sohasem elvont homogén egész, hanem már a tárgyra irányuló intenciók is polivalensek, azaz a szó – s ekképp a tárgy – belsőleg *dialogikus.* Az én nyelvem más, mint a tiéd. A tegnapé más, mint a holnapé. A tárgy és a szó, valamint a szavak egymással való léte is intencionált kölcsönviszony. Passzív elsajátítás csak a nyelvtudomány számára létezik. „A valóságos eleven beszédben minden egyes megértés *aktív:* a megértendő szó benne mindig a *saját* tárgyi és kifejezésbeli horizont határain belülre kerül, és elkerülhetetlenül egybeforr a válasszal, a megértendő szó ‚ingere' által motivált ellenvetéssel vagy helyesléssel." Bahtyin esztétikai kutatásainak középpontjában áll a kérdésessé vált anyag szerkezetének felkutatása. A nyelv ideologikus-szociális tényező s mint ilyen aktív (vö. a regény és a líra bahtyini elmélete). Lukács a „Heidelbergi esztétiká"-ban dolgozza ki a normatív *félreértés* kategóriáját. Számára a mű elsősorban *érték,* és nem kommunikáció, ám az esztétikáját megalapozó „élményvalóság" teória kommunikációelméleti továbbgondolásra ad lehetőséget. Bahtyinnál a mű formája aktív-kommunikatív aktus sorozat folyamata, és felfogásának továbbépítője lehet a lukácsi félreértés felhasználása.

Saját esztétikáján belül megőrzi az esztétika immanenciáját: olyan kategóriatant épít ki, mely a társadalomfilozófiának éppúgy része, mint az esztétikának. Bahtyinnak sikerült egy olyan elmélet alapjait lerakni, melyben az esztétika nem szolgálóleánya a történetfilozófiának, tehát a mű *nem* egy elkülönült metafizikai rendszer deduktív végeredménye. „Hiszen nem a nyelv valamely semleges lingvisztikai állománya rétegződik és differenciálódik, hanem a nyelvet a benne rejlő intencionális lehetőségek alapján a beszélők mintegy szétmarcangolják: ezeket az elvont lehetőségeket eltérő módon valósítják meg, meghatározott tartalmakkal töltik fel, konkretizálják, sajátos jelentéseket adnak nekik, konkrét *érték*-képzetekkel itatják át, meghatározott tárgyi és kifejezésbeli képzetekkel telített műfaji és szakmai *világlátássá* kerekítik őket." A nyelvi formák világlátások, Bahtyin a szociálisan létező köznyelvet veszi szemügyre és érkezik el a centrális kategóriához: a nyelvi világlátás bahtyini kategóriája az esztétikum alapvető konstituálója.

Lukács egyik fiatalkori tanulmányában („Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez") az esztétika és a szociológia érintkezésének három csomópontját jelöli meg. E pontokon látszik legélesebben a fiatal Lukács és Bahtyin közelsége. Az első találkozási pont „az *élet* mint anyag a *formák* szempontjából". A forma esztétikai kategória, lelki aktivitás „az élet értékelése, ítéletmondás az élet felett . . ." (A lukácsi mondat második része kicsit később.) „A formában válok aktívvá és forma által értékelő pozíciót foglalok el . . ." – így Bahtyin. A forma (lelki) aktivitás, mely értékelőleg lép fel az élettel szemben. „. . . és ezt az erejét és hatalmát abból meríti, hogy legmélyebb alapjaiban mindig *világnézet*" – így fejeződik be Lukács fenti mondata. A forma világnézetként való interpretálása egyáltalán nem idegen Bahtyintól. A világlátás (világnézet) kategóriára ő az anyag elemzésén keresztül jutott. A nyelvi dialógus világlátások ütközése. Az irodalmi formák az esztétikailag megszervezett-legyőzött szavak érzékelése-teremtése megannyi szociális ideológia formaakarásának eredménye. „. . . ahhoz, hogy egyáltalán realizálhassam a művész jelentést hordozó formát mint olyant, az szükséges, hogy bizonyos fokig a forma teremtőjeként tudjam átélni önmagamat" – írja Bahtyin. Csak úgy léphetek be a dialógusba, jelen esetben az esztétikumba, úgy kerülhetek az esztétikai hatás bűvkörébe, ha formaakarásom (világlátásom) aktív „társalkotóként" működik. (A világlátás – vision de monde – kategóriáját legmélyebben L. Goldmann dolgozta ki. Goldmann kategóriájának azonban előfutára mind a lukácsi, mind a bahtyini koncepció, sőt a nyelvi megközelítés alkalmazása ma is igen termékennyé teheti „A rejtőzködő isten"-ben zseniálisan alkalmazott vision de monde-t.)

A szociológia és az esztétika második találkozási pontja, hogy bizonyos világfelfogások nem férnek össze bizonyos formákkal, bizonyos társadalmak csak bizonyos világnézeteket tesznek lehetővé. A kategóriák Bahtyinnál mindig poétikaiak (Lukácsnál irodalomtörténetiek) és genezisük egyszerre szociológiai és esztétikai. Poétikai monográfiáiban (Dosztojevszkij, Rabelais) a kategóriarendszer valóban egy olyan konkrét poétikát épít fel, mely szociális és társadalomfilozófiai szintézist is magában rejt.

Lukács harmadik csomópontja: *a hatás.* Ő maga is mindkét diszciplínához tartozónak érzi, és bahtyin munkái mind a forma, mind az újrateremtés oldaláról kibővítik-elfogadják Lukács elemzését. Az *izoláció* a bahtyini formakoncepció

alapvető belső kategóriája. Pozitív formája *a kitalálás,* hiszen az izolált világ tulajdonképp nemlétező, kitalált, a forma értékelő aktivitásának eredménye. Bahtyin így összegezi formakoncepcióját: „A forma az én organikus-motorikus értékelő és értelmező aktivitásom, amely ugyanakkor a velem szembenálló eseménynek és résztvevőjének (a személyiségnek, testi-lelki alakjának) szintén formája."

A recenzió elején idézett kérdésre Bahtyin nem transzcendentál-filozófiai választ ad. Válasza: a mindenkor létező (eldologiasodott vagy sem) nyelvi *konszenzusok,* az egymásnak feszülő nyelvi tudatok a dialógusnak egy speciális értékelő-kritikai magatartásán alapuló forma–anyag komplexumát szervezik meg; az esztétikai objektumot. Bahtyin munkássága egy *antropológiai poétika* kidolgozása. Az összetétel első tagja nem egy állandóan újrafogalmazott értékvilág, melynek értékei deduktívan irányítják az esztétikai választást. Maguk az értékek a vizsgált esztétikai objektum társadalmi konszenzus-aktivitásban megformálódó saját belső értékei. „Ez az egyszeriség (ti. a műalkotás) a tisztán történetihez olyan viszonyban áll, mint az eszme a valósághoz: benne fejeződik ki egy stádium, egy korszak történetfilozófiai értelme, és mindabból, amit ezek a korszakok létrehoztak ... csak az jön számításba, amiben ez az eszme realizálódott és csak annyiban, amennyiben ez itt realizálódott." (Lukács) Ennek megfelelően nem jogosulatlan antropológia után kutatni pl. a Dosztojevszkij-könyvben. A monográfia állandó kategóriái Bahtyin társadalomelméletének *is* kategóriái. Ám a poétika autonómiáját sehol nem adja fel. Mikor Bahtyin *koncentrikus* gondolatvezetésében előttünk áll az „antinómiák költő"-jének legfőbb formálóelve, a *polifónia,* a poétikai rendezőelv személyiségelméletet is implikál. Minden filozófia antropológia, mondja Goldmann. És kibővithetjük: minden igazi esztétika is az. Ahogy Rabelais formájának forrását kutatván a népi kultúra, az ellenkultúra koncepcióját vázolja, egy történelemantropológiát bont ki: a *kisemmizettek* kultúrája, a nincstelenek *nevetése,* esztétikai szabadságfilozófia, mely a történelem percnyi elhagyása nélkül egy „érvényességi szféra" módszertanát dolgozta ki. Álljon itt befejezésképp egy ritka vallomás Bahtyintól, kinek antropológiai poétikája a szabadság szociológiája és filozófiája is. „Az emberi gondolkodás szinte valamennyi – a világra és az emberre vonatkozó – *jóságot* kifejező, elfogadó és belső gyarapodásra nyitott, optimista kategóriája, esztétikai kategória; de jellegében esztétikai e gondolkodás legállandóbb iránya is, amely mindig arra mutat, amerre a ‚legyen', a megvalósítandó úgy idéződik fel a képzeletben, mintha már adott és létező volna."

FORMA ÉS KULTÚRA*

BACSÓ BÉLA

„Minden – látszólag – nagyon is szubjektív, ‚költői', töredékes mozzanat abból a törekvésből fakadt, hogy egyértelmű, éles és felelősségteljes lehessek – anélkül, hogy a kiteljesedett rendszer magától értetődő felelősségével rendelkeztem volna *már* ... az esszéisztikus forma etikája a *kétségbeesés* ..." – írja Lukács 1912-ben Margarete Susmannak – lezárva az esszékorszakot, melyet a „Lélek és a formák" írásai jellemeznek. A „már" éles határpontján állunk, ott ahol Lukács emberi-teoretikus alapállása döntően elmozdul, a kantiánus teória rendszerformáját alkalmazva túllép az egyszeri-követhetetlen formaszerveződéseken – mely az esszékorszak jellemzője – és kísérletet tesz olyan a kantiánus filozófiából következő érvényességi terület felmutatására, amely ha nem is követhetőségében, de radikális egységakarásában a megváltás érzésközösségét nyújtja. Ez az esztétikum sajátossága, a formává szerveződött mű világa, mely soha egyetlen pillanatra sem adott – mert akkor megszűnne a szféra autonómiája –, hanem feladott. Tehát arról van szó, hogy a fiatal Lukácsnál már az első írásaiban fellelhető formagondolat – egy történetfilozófiai értelemben – módosuláson megy át, itt az ember–világ viszony bensejéből kiemelkedő kritikai ténnyé válik (mint volt a drámakönyvben), míg az esszékorszak kiemelt-tagadó ténye volt. Az esszékorszak nagy formamegvalósulásai a

*Lukács György: „A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete", Magvető Kiadó, 1975.

csoda egyszeriségeként jöttek létre, a heidelbergi korszak (1912–18) inkább a formamegvalósítás lehetőségeit próbálja meg leírni. Az általánosíthatóság történetfilozófiai, esztétikai igényét leljük meg a korszak két fő művében a „Heildelbergi esztétikai írások"-ban és „A regény elmélete"-ben.

Lukács kantianizmusának mélyén tehát az áll, hogy a filozófia, a művészetelmélet hitelét úgy őrizheti meg, ha a teóriát a rendszer irányába tolja el, de egy olyan történetfilozófiai rendszer irányába, melynek alapja *az ember* fogalma mint öncél és egy olyan esztétika irányába, melynek döntő kategóriája a *forma*. Így őrződik meg az esszékorszak két alapértéke, az ember és a forma, és ezek legtisztább egymásra találása, a műalkotás.

„Az esztétikát eddig a befogadó álláspontjáról, majd most az alkotó oldaláról próbálták felépíteni, mígnem végre a mű mint olyan jut szóhoz. Ez valóságos jótétemény" – nyilatkozza Max Weber Lukács esztétikájáról és emeli ki annak legfőbb jótéteményét. Lukács kérdésének – „Műalkotások léteznek – hogyan lehetségesek?" – kopernikuszi fordulata elsődlegesen abban nyilvánul meg, hogy a kanti esztétika teoretikus maradványaitól megfosztott tiszta, önelvű, csak önmagán nyugvó esztétikát hozzon létre. Lukács az egységes művészetelméleten belül – teljesen soha el nem válón – a művészet filozófiáját mint fenomenológiát és a művészet történetfilozófiáját különbözteti meg. A művészet filozófiájának a tárgya, a műnek – mint „utópikus valóságnak" – keletkezésfeltételeinek, tételeződési folyamatának leírása, addig a művészet történetfilozófiája, a mű egyediségében – megismételhetetlenül fennálló létében – létrejött történeti értelemről mond kijelentéseket. A művészet történetfilozófiájának központi kérdése, hogy a mű által tételezett és formára jutott „megváltást" értelmezze és igazolja: „Minden művészi forma teodiceia . . ." A megváltás csak akarat, nem lét, melyet a mű sugall. Az új korral – az autonóm művészettel – a megváltás többé nem közösségi létfeltétel, hanem individuális létmegvalósulás. Lukács elveti azt a hamis metafizikát, mely a szubjektumok létfeltételeként egy egységes szubsztanciát garantál, melyhez csak vissza kell találni: „. . . minden olyan nézet, amely az egyes minőségi élményszubjektumokban ugyanazt a minőségi, tehát végső soron élményszerű és átélhető *szubsztanciát* látja, s azt tekinti az adekvát közölhetőség magyarázatának, *metafizikát* feltételez . . ." Lukácsnak ez a fontos felismerése alapvetően változtatja meg a mű státusát, abban a tekintetben, hogy nem kívánja problémátlanul, pusztán alkotói intencióként tételezni a mű megvalósulását. Az esztétikai közlés paradoxonának felismerése azon a történetfilozófiai gondolaton alapul, hogy az élményvalóság szintjén, az adott történeti szituációban közösség és problémamentes élményelsajátítás – befogadás – irreális. Ezért fordul Lukács joggal, konzekvensen a kanti sensus communis fogalomhoz, mely egyedül képes nem dogmatikus – egyirányú – úton az esztétikum megalapozására. Az itt felvirágzó közösség a megváltottak élményközössége, melynek jelentősége abban áll, hogy demokratikus, a minden emberben szunnyadó radikális szükségletek megszólalása. Még akkor is így van, ha Lukács történetfilozófiailag rezignáltan ekképpen ír: „. . . a szubjektum mindig a közvetlenséget fogja valódi hazájának érezni". A befogadásban létrejövő világértelmezés „csak" *„szubjektív általánosság"*, de az értékre találó, közös elfogadtatásra törő individualitások akarása. „. . . csak *a megváltott emberiség* számára válik a múlt minden mozzanatában idézhetővé" (W. Benjamin). A művészet a megváltódás egy soha meg nem szüntethető fóruma – Lukács értelmében. A „szubjektív általánosság", mint egyedül értelmes általánosság, tehát nem az élményvalóság szintjén – mely a mindennapi életnek felel meg –, hanem az érvényességi szférában jön létre, a mű befogadásakor. Egyedüli – objektív – általánosság tételezése azt a helytelen gondolatot feltételezi, hogy a forma létrehozásakor adva van mint valóság az egyedüli helyes „sorsfogalom", vagy a befogadás oldaláról azt, hogy létezik az egyedüli autentikus befogadás. Ez természetesen minden szempontból megmerevíti a művet, annak történeti létét megkérdőjelezi, megszünteti autonómiáját. „A szofisztikus esztétika alaptévedése az, hogy a szépséget pusztán létező tárgynak, egy pszichológiai fenoménnek tartja. Amely nyilvánvalóan nem pusztán üres gondolata valaminek, aminek *létre kell jönnie*, hanem maga a lényeges dolog (die Sache selbst), az emberi szellem egy eredeti cselekvésmódja; nem pusztán egy szükségszerű fikció, hanem egy faktum, nevezetesen egy *örök transzcendentális.*" (F. Schlegel) Minden szofisztikus esztétika tehát éppen szférája lényegét, a művet értékeli alá azzal, hogy ridegen egyértelműsíti – valósághoz közelíti – mint pusztán beteljesítendőt tételezi. A kanti, schlegeli, lukácsi esztétikai gondolkodás érdeme, hogy megpróbálja úgy leírni a művészet világát, hogy azt csak önnön elveinek rendeli alá. A transzcendentális

tételezés lukácsi fogalma az élményvalóságnak – mint az ember „természetes" helyének – radikális elvetése, melyben csak a formára törő aktivitásnak és a formát beteljesítő kontemplációnak van érvényessége. Az alkotó oldaláról a forma konstitutív, a befogadó oldaláról reflexív – Lukács kiemelkedő fontosságú megkülönböztetésében „forma formans", „forma formata". A schlegeli „örök transzcendentális" mindig a művészet autonómiájára figyelmeztet, arra, hogy a létezésformák itt csak mint érvényességformák képzelhetők el, hogy minden vulgarizáló egyértelműsítés a korábban említett befogadói demokratizmust nyomja el despotikusan.

Lukácsnál, akinél egész életművében nagy affinitást találunk az érvényességterületek – nembeli objektivációk – elemzésére, csak a *félreértés* által biztosítható e szféra önállósága, vagyis az esztétikai magatartás csak a félreértésben válik normatívvá, mivel minden befogadó csak – és értelemszerűen csak azzal – saját élményminőségével állhat szemben a formával. Minden szofisztikus esztétika *normatív szubjektumot* követel – saját ideologikus elveiből következően –, melynek csak az ízlés heteronómiája (kanti értelemben) lehet az eredménye. Lukács a félreértés popperi fogalmát alkalmazva – (Popper Leó fiatalon elhunyt műtörténész, Lukács barátja) – a kanti hagyományokat követi, de annak etizáló tendenciája itt fokozottan megszűnni látszik. A *félreértés* szoros értelemben nemcsak a befogadás kategóriája, hanem a műé is: „. . . csak a korlátlan változatossággal félreérthető mű képes minden korban és mindenkire hatni." A félreértés – mely mély rokonságban áll Lukács kései esztétikájának „meghatározatlan tárgyiasság" fogalmával – itt mint a mű karakterét leíró értékfogalom jelenik meg, az igazán nagy művek rendelkeznek ezzel a nyitottsággal, de csak azért rendelkezhetnek, mert az ilyen művek az emberiség legmélyebb „sorsproblémáit" formálják meg. A nagy forma követel, kisugárzik, de csak a befogadásban – a megváltás pillanatában – jut létre az „utópikus valóság" szférájában. Az a mű, „. . . amely bármilyen mély, igazi vagy forró hatást köszönhet is bármilyen mindennapi tartalmi közlésséméknak, *érthetetlenné kell váljék,* mihelyt e sémák – történelmi létfeltételeik elmúlásával – eltűntek . . ." Lukács félreértés fogalmának körüljárásával itt egyszerre értük tetten a szféra általa kiemelt két érvényességi minőségét, *„az alkotottságot"* és a *„nem kierőszakolható"* jelleget. Vagyis azt, hogy a művész egy formai teljességre tör, a „konstitutív ignorálás" művészi folyamatában egy világról mond ítéletet formája saját maga választotta „nézőpontja által", másfelől ha az alkotó által létrehozott új művé vált élményformához nincs mit „odavinnie" a befogadónak, akkor a mű soha nem teljesedhet be. Csak, ha a befogadó nézőpontjáról – saját élményformái által – áthatódik a mű, akkor lesz „. . . a műalkotás . . . egyszerre érték és értékmegvalósulás". Ez a művészi forma csodálatos teodiceiája, amikor a mű mint „utópikus valóság" a minimális szubjektumidegenséggel létezik. De soha egyetlen pillanatra sem feledhető tény, hogy a befogadó készenléte – mint feltétel – által beteljesedő mű e „kegyelemteli" pillanata, már a befogadó más-létének az ideje. Az alkotó már nem részesülhet ebben, a mű maga mögött hagyta, egyedül a befogadó – a készenlét állapotában – kitárulkozó, az érvényességi szférát záró lépésében következhet csak be. Ez a befogadó – az egész lukácsi életműben megtalálható – az ember „egész" fogalmával írható le. Az ember „egész" azonban nem egy problémátlanul előálló valami, hanem csakis a fenomenológiai út teljes bejárásával valósul meg, mintegy az énhezkötöttségtől – „egész" ember létszintje – való felszabadulás végén. Tehát végül is arról van szó, hogy a befogadó egy sajátos *redukciót* hajt végre saját élménytartalmain műre vonatkoztatottságukban, s e redukció mögött a világ felfogásának egy határozott módja, egy az élményvalóság kiszolgáltatott érzékelésmódja felett gyakorolt kritika, egy értékakaró *világnézet* áll. Ebben nyilvánul meg a legtisztábban a mű feladott és nem adott jellege, a stilizációs folyamat individuális végigvitelében válik adottá. Az itt létrejövő normatív élmény jelenti az esztétika alapproblémáját, vagyis az élmény értelmének sajátosságát keresi, azt a folyamatot, amelyben a mű mint mikrokozmikus totalitás úgy tűnik fel a befogadó számára, mint saját világ, mint mindig így elgondolt világérzékelés. „. . . csak az esztétikumban létezik valódi szubjektum–objektum viszony . . ." Ez az esztétikum gyönyörű *utópiája,* melyben nincs távolság és a teljesedés csak minden tényező integritásának megőrzésekor jön létre. A gyakorlat nélküli korok örök mementója.

Lukács legfőbb szándéka értelmében nem egy univerzumot a művészet formájában szervez – mint Schelling –, hanem *a forma univerzumát* alapozza meg. Ez pedig csak a produktív esztétikai szubjektumok által képzelhető el. Arnold Hauser, aki egyik legkorábbi méltatója volt Lukács fiatalkori esztétikájának, így ír – nagyon pontosan kiemelve annak lényegét – „Az esztétikai rendszerezés problémája" c. tanulmányában

(Athenaeum 1918): „. . . mindketten (ti. Fiedler és Lukács – *B. B.*) vissza akarnak nyúlni a koherens esztétikai rendszerezések és a 'konstruált' szubjektumok nívóiról – ahol szerintük a tulajdonképpeni esztétikai tényállás már csak teoretikus transzpozícióban áll előttünk – az esztétikai élmények 'eredeti' nívójára . . . Lukácsnál . . . az egyes és izolált műre beállított, normatív esztétikai (receptív és produktív) szubjektum élménye válik mértékadóvá az esztétikai faktum tényleges struktúrájára nézve, mert csak ezekben az aktusokban revelálódik szerintünk a tényleges, a produktív esztétikai szubjektum . . ." Az itt előálló immanens esztétika mint radikálisan önálló érvényességterület pontos határokat teremt maga és az élet, illetve a metafizika között. A *határteremtés* mindig kritikai aktus, az érvényességforma mindig a létforma bírálatát is nyújtja akarva-akaratlanul.

Lukács történetfilozófiai tisztánlátásából következik, hogy a negatív korban az „otthonra találás" lehetőségeivel számot vet és ezt az autonóm individualitások ízlésközösségében találja meg. Lukács fiatalkori teóriájának a hitele abban áll, hogy fokozottan hangsúlyozza e lehetőség bővítését történetfilozófiai elemzéseiben, így jut el végül a forradalmi gyakorlatig. Azonban az esztétika utópikus szigetszerűsége – a mű Simmel kifejezésével így létezik – és az átéltség konstitutív formájában tételeződő élményvalóság között Lukács későbbi fejlődésében is fontos szférát emel ki: a *kultúrát*. „A kultúra . . . ha úgy tetszik teljesen új világot teremt . . ." Benne, Lukács fiatalkori elméletében megtalálja az érvényességi szférák és az élményvalóság közti közvetítésmezőt, melyben a normatív szubjektumok által létrehozott értéktartalmak hazára találhatnak. A hiátus betölthető. A kultúra megőrzi a műnek mint érvényességi formának a tartalmait, csak más összefüggésbe helyezi, új tárgyi kapcsolatokat hoz létre, olyat, amelyben megszűnik a tárgyi világnak való kiszolgáltatottság, másfelől az érvényességi szféra létidegensége. A kultúra – a kanti hagyomány értelmében – a humánus megnyilatkozás lehetősége elméletileg, a kérdés azonban az, hogy mikor, milyen történeti feltételek között válik a kultúra gyakorlati közvetítő elemmé az „élet" – „a félhomály anarchiája" – felé, mikor lesz szerves áthatottságban az élmény valósággal. (A fiatal Lukács és a kultúra viszonyát elemzi „A lélek és az élet: A fiatal Lukács és a ‚kultúra' problémája" c. tanulmányában Márkus György – „Magyar Filozófiai Szemle", 1973/5–6. –, egyben itt említjük meg, hogy Márkus György volt a heidelbergi esztétikai írások gondozója, egységbe rendezője. A fordítás nehéz munkáját Tandori Dezső végezte el.)

A kultúra fogalmával Lukácsnál egy fokozott történetfilozófiai igény jelentkezik, mely egyre inkább háttérbe szorítja a tisztán művészetfenomenológiai leírást, elemzést. Itt érintőlegesen utalunk az érzület történeti-szociológiai, a disszonancia műfajelméleti-történetfilozófiai, a feladat történeti kategóriáira, melyek Lukács írásának esztétika részében pontos szerkezeti helyüket kapják meg, de nem olyan formán, hogy a történetfilozófia igazolja a kategóriákat – mint Hegel rendszerében, melynek máig példaadó kritikáját találjuk az esztétika rész utolsó fejezetében –, hanem azok tisztán, mint a mű egyedi, konstitutív előfeltételei jelennek meg. Létezővé – a műben – a sajátos inadekvációban „az akart és kellő félreértésben" válnak.

„. . . a művészet az ember legmélyebb vágyának teljesedése" – írja egy levélben Popper Leónak – és ez a forma általi teljesedés. A formagondolat Lukács egész teóriáját átfogó általános elmélet, mert nála: „A forma a létezés végső és legerősebb valósága." (Popper nekrológ.)

A heidelbergi írásokat elhagyva, melyek a forma esztétikáját dolgozták ki, utunkat „A regény elmélete" felé vesszük, mely a forma történetfilozófiáját teszi meg alapproblémájául. Lukács 1914 végén abbahagyva a „Művészetfilozófia" írását egy Dosztojevszkij-könyv elkészítésébe kezd, melyből csak az elméleti fejezet készült el. „A regény elmélete" élő és ható mű, már megjelenése, 1920 óta gondolkodói nemzedékek nőttek fel hatása alatt. „A regény elmélete" amellett, hogy kiemelkedő jelentőségű műfajelméleti kísérlet, alapvetően egy történetfilozófiai teória, mely természetesen a legszorosabb vonatkozásban áll – magyarázatul szolgál létezéséről – a regény státusával. „A regény elmélete" a hegeliánus történetfilozófiai hagyományt éleszti fel, hogy választ kapjon az istentől elhagyott világ legfőbb sorsproblémáira.

A görögök zárt univerzuma nem tett különbséget lét és forma között, itt a lét megélése adott-zárt formák között nem volt problematikus, a „történelem és történetfilozófia" egylényegű a görög kozmoszban. A prózaiság korában (modern korszak) a kereső ember formakísérleteiben a létet faggatja, az egységet sóvárogja. „Minden *forma* a létezés valamely alapvető *disszonanciájának* feloldása, egy világ, amelyben az értelmetlenség az őt megillető helyen, mint az értelem hordozója, szükséges feltétele jelenik meg." A

disszonancia történetfilozófiai-műfajelméleti kategóriája – mely már a heidelbergi írásokban is megjelenik – érvényesen beszél e világ létezéséről és egyben arról az aktusról, melyben a forma által a lélek utópikus vágya teljesedik – ez a művészet. „A regény elmélete" azonban hangsúlyozottan csak a sok közül egy tudatosodási szféraként emeli ki a művészetet, melynek utópikus valósága csak akkor érvényes, ha a beteljesülés világa másként nem képzelhető el – egyértelmű Lukács filozófiájának gyakorlati intenciója. Ez „az utópia etikai problémája". (Itt persze most nincs helyünk, hogy Lukács egyéb történetfilozófiai kezdeményeit – pl. második természet – vagy a mű teljes műfajelméleti – máig egyik legjelentősebb – szerkezetén végighaladjunk, utaljuk az olvasót Fehér Ferenc „Az antinómiák költője" c. műve, Problematikus-e a regény c. fejezetéhez.) Az *utópia formája* pedig a humanitás akarása, az „Eljövendő jelei" irányában mutatott affinitás.

CHOMSKY: ELMÉLKEDÉSEK A NYELVRŐL*

KÁLMÁN C. GYÖRGY

Chomsky sok könyvéből – ebből is – egyszerre szól az olvasóhoz a grammatikus, a filozófus, a pszichológus és a politikus. Furcsa jelenség ez a nyelvtudomány jelenlegi szakaszában, mikor az iskolák és irányzatok látszólag egy-egy részletkérdés körül vívnak késhegyre menő harcokat.

Noam Chomsky nem szorul hosszabb bemutatásra. Immár húsz éve áll a transzformációs-generatív grammatikai irányzat élén. Már eddigi életművében is – ötvenen innen – maradandót és értékeset alkotott. A nyelv formális elemzésének területén mindenesetre. Ez a terület azonban csak egy rész Chomsky rendszerében az egyetemes grammatika és a racionalista (antiempirista) filozófiai alapvetés mellett. Elméletének e hármas tagozódása jelenlegi kötetéből is kiviláglik.

Az *első* részelmélet tehát a közismert generatív grammatika elmélete. Ennek a Chomsky által korábban képviselt változata, a „standard elmélet" (ST) kimondja: a mondat jelentésének meghatározásához szükséges minden információ a mondat „mélyszerkezetéből" nyerhető. Ezen a sokat támadott modellen lényegében a „kiterjesztett standard elmélet" (EST) sem változtatott. A könyv fő újdonsága mármost a kiterjesztett standard elmélet *revideálásának* (REST) bemutatása. Méltán kelthetett feltűnést, hogy Chomsky hajlamos „most már úgy vélni, hogy a felszíni szerkezet megfelelően gazdagított fogalma elegendő az értelmező szabályok alapján a mondatok jelentésének meghatározásához (amennyiben a grammatika a szemantikai tulajdonságok meghatározását is magában foglalja)" (83.). Vagyis: „talán minden szemantikai információt a felszíni szerkezetnek valamelyest gazdagított fogalma határoz meg" (82.). Chomsky immár elveti a „mélyszerkezet" terminust, s erre a – látjuk: nem pusztán terminológiai – változtatásra a kifejezés gyakori félremagyarázása is jó okot adott. A „mélyszerkezet" – „felszíni szerkezet" fogalompárt a „kiinduló frázis-jelölők" – „felszíni szerkezet" pár váltja föl. A felszíni szerkezetbe azonban beleértendők már az ún. „nyomok" is, amelyek a kiinduló frázis-jelölőkre alkalmazott „elmozdítási szabályok" után maradnak. Így a mondat szemantikai értelmezése a hagyományos értelemben vett felszíni szerkezeteken kívül ezektől a nyomoktól is hangsúlyozottan függ.

A kiterjesztett standard elmélet megváltoztatása egyébként elég régen várható volt (még ha nem is mindenki *erre* a változtatásra gondolt). Chomskyt ismerve azonban az sem keltett meglepetést, hogy az elmélet további részelméletei változatlanul helyükön maradnak.

A *második* alteória a „velünkszületettségi hipotézis" és az ezzel összefüggő tanuláselmélet. Chomsky szerint általános tanuláselmélet nem létezik; mindig közelebbről meg kell határozni azt az organizmust, amelynek tanulásáról (vagy: tanuláselméletéről?) szó van, és azt a területet, amelyre ez vonatkozik. Így az embernek a nyelv területére vonatkozó tanulása (vagy ahogy Chomsky mondaná: tanuláselmélete) autonóm (noha állandó kölcsönhatásban áll az egyéb területekre vonatkozó emberi tanuláselméletekkel), és azon mechanizmusok és elvek rendszereként

*N. Chomsky: *Reflections on Language.* London: Temple Smith in association with Fontana Books. 1976. VII + 266.

definiálható, amelyek a nyelvi ismeret elsajátításában lépnek működésbe. Az ember számára tapasztalatként adottak az elsajátítandó nyelv adatai; a megtanult dolgoknak, az elért kognitív állapotnak pedig az egyetemes grammatika (UG) tulajdonságaival kell bírnia. Az UG-t a gyermek nem tanulja: ez *veleszületett.*[1] Az UG szabja ki a feltételeket, amelyek miatt nem képzelhető el egy bármilyen szabályok szerint működő természetes nyelv; „az UG határozza meg a hang, a jelentés és a strukturális szervezettség tulajdonságait" (30.). A *struktúra-függőség* elve például, amely szerint a gyermek a nyelvi megértésben is, a formák használatában is a szerkezetre van tekintettel, és nem pedig „balról jobbra" veszi végig a hallott vagy megalkotandó mondat szavait – ez az elv az UG része, s további ilyen elveket részletesen tárgyal a könyvben Chomsky. Az ilyenfajta elvek, írja, „korlátozzák a lehetséges szabályok osztályát, valamint a megalapozott szabályok lehetséges alkalmazásait. Ezért hozzájárulnak a nyelvi elmélet, ennélfogva a (...) tanuláselmélet alapvető problémájának megoldásához, jelesen úgy, hogy korlátozván a ‚megtanulható rendszerek' osztályát lehetővé teszik a kognitív képességeken belüli tanulás gyorsaságának, egyformaságának és gazdagságának magyarázatát." A velünkszületettségi hipotézis tehát azt mondja ki, hogy az embernek a nyelvre vonatkozó tanuláselméletébe foglalt UG elmélete (azaz a nyelv elmélete) az emberi elmének veleszületett tulajdonsága, s hogy „elvben képesnek kell lennünk erről az emberi biológia szerint számot adni" (34.).

A harmadik fejezet utolsó tíz oldalán Chomsky levonja az eddigiek filozófiai-világnézeti következtetéseit. Ebben a *harmadik* részelméletben központi a racionalizmus–empirizmus ellentét megvilágítása és az emberi természet kérdése. Chomsky szerint a nyelv kreatív használata, amely minden ember sajátja, „szabályok és formák rendszerére alapul, s részben ösztönös emberi képességek határozzák meg" (133.). Az ember nem menekülhet bizonyos objektív, „természete által kiszabott határoktól", s ez minden tudati területre áll. Éppen ezek a biológiailag adott korlátok konstituálják az emberi természetet. A racionalizmus és empirizmus nagy ellentéte itt mutatkozik meg: az empirizmus tagadja az emberi természet elméletének lehetőségét, illetve csak annyiban találja elfogadhatónak, amennyiben az a testre és a magasabb mentális funkciókban részt vevő anyagi részekre vonatkozik.

Úgy szokás mondani – kezdi Chomsky –, hogy az empirizmus alapvetően progresszív, a reakciós ideológia és az obskurantizmus esküdt ellensége. S ez valóban így is volt a klasszikus brit empirizmus idején, mikor is a változhatatlan emberi természet által gúzsba kötött, szellemi szolgaságra, anyagi nélkülözésre és mindörökké rögzített elnyomó intézmények viselésére kárhoztatott ember képe helyébe az empiristák a korlátlan fejlődés perspektíváját helyezték. Ám ne felejtsük el – érvel Chomsky –, hogy a késői kapitalizmusban hogyan fonódott össze a hajdani liberális burzsoázia empirizmusa a rasszista ideológiával. „A rasszizmus és az empirizmus kapcsolata történelmi" – idézi a szerző Brackent[2] –, hiszen az empirista személyiség-modellben „a szín, a nem, a nyelv, a vallás stb. lényegeinek számíthat". Bracken kifejti, hogy „az ember racionalista modellje az aktív és az alkotó szellemet igazolja", míg „az empiristáknak a tanulásról számot adó üres lapja manipulatív modell" (130–131.).

Chomsky a racionalista modellhez olyan gondolkodókat vonultat fel, mint Rousseau, Kant, Humboldt – és ide sorakozik Marx is, az elidegenült munkára vonatkozó kritikájával, a szabad tudatos tevékenységről szóló 1844-es passzusával. Ezek után nem csoda, ha Chomsky úgy látja: Gramsci eltorzítja a marxi gondolatot, mikor az empirizmus felé közelíti azt, és az „emberi természetet" kizárólag a történetileg meghatározott társadalmi viszonyok totalitásaként fogja fel, tagadva bizonyos értelmű rögzítettségét, változhatatlan vonásait.

Való igaz, írja Chomsky, hogy a változhatatlan emberi természet fogalmát fel lehetett használni a társadalmi változásokat gátló korlátok, a fennálló kiváltságok védelméül. Ez oda vezet – vezetett –, hogy a reformerek és forradalmárok radikális environmentalisták; de az emberi természetnek gyúrható, plasztikus, strukturálatlan „üres organizmusként" való felfogása olyan meg-

[1] Az UG elméletére ld. még: N. CHOMSKY, „Újabb adalékok a velünkszületett eszmék elméletéhez". In: PAPP M., ed., *A nyelv keletkezése.* Budapest, Kossuth. 1974. Különösen 91–6.; Uő, „A nyelv formális természete". In: SZÉPE GY., ed., *A nyelvtudomány ma.* Budapest: Gondolat. 1973. Különösen 223–33.

[2] H. M. BRACKEN, „Essence, Accident and Race". *Hermathena,* No. 116 (1973). 88–95. Uő, *Berkeley.* London : McMillan and Co. 1974.

gondolásra is joggal konkludálhatott, hogy a döntéshozatalt, a hatalmat, az ellenőrzést a különleges tudású, képzettségű embereknek kell gyakorolniuk a kevésbé felvilágosodott tömegekkel szemben. Erről az oldalról az empirista emberkép ellenfele nem a másíthatatlan, örök korlátok között tengődő ember perspektívája, hanem a marxi és a bakunyini elmélet: korlátok és szabályok ugyan adottak az emberi természetben, de „a kreativitás olyan szabályok és formák rendszerén alapul, amelyeket részben az ösztönös emberi képességek határoznak meg. Ilyen kényszerek nélkül viselkedésünk önkényes és véletlenszerű volna, nem pedig kreatív tevékenység... Hiba lenne ezért az emberi szabadságról pusztán a kényszerek hiánya szerint gondolkodni... Állandó harc szükségeltetik azon autoriter társadalmi formák ellen, amelyek ‚saját természetünk törvényeinek' e halmazát szorítják korlátok közé." (133.)

A könyvnek e fenti igen vázlatos ismertetése nyomán is joggal merül fel az olvasóban a kérdés, hogy vajon e három részelmélet valóban elszakíthatatlan függőségben áll-e egymással? Bizonyos-e az, hogy ha a nyelvész jól működő generatív modellt akar konstruálni, akkor a racionalizmus elkötelezettjének kell lennie? Nem fér-e kétség ahhoz, hogy ha a transzformációs-generatív nyelvészek „nyelvek-közötti általánosításokhoz" el is jutnak, ez Chomsky UG- és velünkszületettségi-hipotézisét fogja alátámasztani? [3] Vajon eleve inkoherens-e az az elmélet, amely az emberi és az állati kommunikáció között áthághatatlanul széles szakadékot lát, de nem ismeri el a Chomsky-féle formális nyelvleírás kizárólagos jogait? A kérdések tetszés szerint szaporíthatók.

Chomsky rendkívüli képességeit mutatja, hogy a három részelmélet között akrobatikus ügyességgel közlekedik. A közönség ezért úgy látja, hogy ezek között nincs is rés, mintha Chomsky mindig biztos talajon állna. Ám semmi okunk elfogadni, hogy egyáltalán szükség van a nyelv elméletének pszichológiai-filozófiai-politikai megalapozására mindaddig, amíg Chomsky ennek ellenkezőjét nem képes cáfolni. S ha Chomskynak ez sikerülne, még mindig feltehető a kérdés: miért ne kellene akkor történetfilozófiai, szociológiai alapvetés is? Ha fel is tételeznénk, hogy Chomsky elmélete helyénvaló, az elméletnek akkor is kötelessége eloszlatni minden gyanút, ami csak folytonosságával kapcsolatban ébredhet. Ez azonban nem történt meg.

Az egyes részelméletek körül is dúltak, dúlnak viták. Fölöslegesnek látszik itt feleleveníteni például a velünkszületettségi és UG-hipotézis elleni régebbi érveket.[4] Az újabbbak közül Chomsky ebben a könyvben jó néhányat felsorol, s ezek valóban elég gyöngék, a hipotézis félremagyarázásából származnak.[5] De az, hogy kevés az igazán találó replika – azért van ilyen, még ha Chomsky nem is idézi –, nem bizonyíték a velünkszületettségi hipotézis mellett.

Rendkívül ingatag alapokon nyugszik az a „racionális rekonstrukció", melynek jegyében Chomsky a „racionalizmust" és az „empirizmust" jellemzi. Noha egy-egy fordulat arról tanúskodik, hogy Chomsky tisztában van a probléma *történeti* mivoltával, amikorra a rekonstrukció befejeződik, a történeti aspektusok tökéletesen kiiktatódnak. Természetes, hogy lehet empirizmusról és racionalizmusról a maga elvontságában is szólni, ahogyan nem habozunk beszélni materializmusról és idealizmusról sem. Ám sohasem szabad úgy elvonatkoztatni, hogy a dolog egy adott állapotát (például a XX. századi empirizmus bizonyos vonásait) általánosítjuk *vissza* a dolog történetére; s így meglehetős logikai bukfenc a dolog adott állapotára vonatkozó értékítéletet az elvonatkoztatásban létező dologra erőszakolni rá. Nyilvánvalóan éppolyan henye és elfogadhatatlan kijelentés az, hogy az igazán kielégítő elmélet *a* (történeti vonatkozásaitól megfosztott) racionalizmus keretei között született csak meg, mint ennek az ellenkezője.

A következő problématömeggel, amely a nyelv formális természetével kapcsolatos, kissé hosszabban kell foglalkoznunk. A Chomsky-féle

[3] G. STEINER, „Tongues of Men". In: G. S., *Extraterritorial.* London: Faber and Faber. 1972. 123–4.

[4] Ld. pl. H. PUTNAM, „A 'velünkszületett eszmék' hipotézise és a nyelvészet magyarázó modelljei." In: PAPP M., ed., *i. m.* 97–110.; N. GOODMAN, „The Epistemological Argument". In: J. R. SEARLE, ed., *The Phylosophy of Language.* London: Oxford University Press. 1971. 140–4.

[5] A hivatkozások: J. L. COHEN, *The Diversity of Meaning.* 2nd. ed. London: Methuen and Co. 1966.; Uő, „Some Applications of Inductive Logic to the Theory of Language". *American Philosophical Quarterly* 7 : 299–310. (1970).; J. R. SEARLE, „Chomsky's Revolution in Linguistics". *New York Review of Books.* 1972. 02. 22.

grammatikaelmélettel szemben talán C. F. Hockett sorakoztatta föl eddig a legrendszeresebb érveket;[6] ezek Chomsky új könyvével kapcsolatban alig valami változtatással elismételhetők lennének. Hockett egész gondolatmenete arra a helyes tézisre épül, hogy a nyelv sem, és semmilyen fizikai rendszer sem *jól-definiált:* nem igaz ezekre, hogy teljesen és pontosan jellemezhetők olyan funkciókkal, amelyek „kiszámíthatók" vagy kiszámíthatatlanságuk az elméleten belül bizonyítható. Mármost Chomsky a nyelvet jól definiált rendszerként kezeli, és elméletének minden hibája innen eredeztethető. Empirikusnak nevezett hipotézisei voltaképpen nem empirikus hipotézisek, hiszen a Chomsky-féle nyelv szélsőséges absztrakciója a valóságos nyelvnek. A generatív grammatikus annyi mindentől tekint el, hogy jószerivel semmi nem marad; ráadásul leírását teljes leírásnak akarja tekinteni, holott a teljesség a rosszul-definiált rendszer esetében abszurd követelmény. Hockett szerint a grammatika vizsgálatát a *nyelv* vizsgálatára kell cserélni, már csak azért is, mert kérdéses – finoman szólva – a grammatika ontológiai státusa.

Hogyan oldható meg hát a formális leírásnak ez a problémája? Olvassza-e magába és számolja-e föl a pragmatika a formális elemzést? Vagy éljen-e mindkét nyelvleírási aspektus autonóm módon egymás mellett? Mondjunk-e le a formális vizsgálatról – hiszen nem jól-definiált „grammatikai" rendszerrel van dolgunk, hanem kizárólag használatban és kontextusban létező, állandóan változó nyelvvel; vagy törekedjünk-e egyrészt a szemantikának és a szintaxisnak lehető legteljesebb formális leírására (ezeknek önállóságot feltételezve), s – másrészt – tegyük-e „teljessé" ezt a leírást pragmatikai aspektusú elemzéssel, amely ugyancsak megőrzi autonómiáját? Ha a nyelvész az előbbi megoldást választja, akkor óhatatlanul szociológusnak, etnográfusnak, antropológusnak, pszichológusnak is kell lennie, s akkor a nyelv tanulmányozása minden emberi tudati terület és emberi tevékenység tanulmányozásába torkollik. Az utóbbi megoldás választása esetében a nyelvészet jobban megőrzi határait.

Chomsky elmélete erről a problémáról egyáltalán nem vesz tudomást. Szerzőnk szerint egy harmadik megoldás a helyes, hogy tudniillik *a* nyelvi leírás nem más, mint a nyelv formális leírása. Ez a veleje annak a vitának is, amelyet e könyv lapjain folytat a „kommunikáció-intenció" teoretikusaival (Strawsonnal, Grice-szal és Searlelel).

Jelenleg mintha minden arra mutatna, hogy Chomsky elméletének legkomolyabb ellenzéke a beszédaktusok elmélete lenne, amely Wittgenstein *Filozófiai vizsgálódásai*nak igen sokat köszönhet; s amely empirikusan adott beszédhelyzeteket, megnyilatkozásokat vizsgál, s nem tekint el a nyelv használatának kezdő- és végpontjaitól: a beszélőtől és a hallgatótól, a szándéktól és a hatástól stb. Ez az elmélet, és általában a pragmatika, meggyőzően igazolta, hogy sem a szemantika, sem a szintaxis kérdései nem oldhatók meg megnyugtatóan a (szűkebb és tágabb értelemben vett) kontextus figyelmen kívül hagyásával.

A beszédaktus-elmélet legnevesebb képviselője, J. R. Searle egy időben[7] amellett tett hitet, hogy a fejlődés csak a „mindennapi nyelv"-típusú megközelítések és a Chomsky-féle generatív grammatika összekapcsolása eredménye lehet (magát az előbbi irányzatba sorolja). Más megnyilvánulásaiban viszont – és Chomsky ezeket idézi[8] – úgy látja, hogy a nyelv lényegi célja a kommunikáció, a nyelv éppen ebből a szempontból érdemes a vizsgálatra; a funkciótól függetlenül tanulmányozni a nyelvi szerkezetet: „céltalan és fonák" dolog. A jelentés problémájának megértéséhez és megoldásához a kommunikáció tanulmányozása visz közelebb; ezért a beszélő intencióját a jelentés alapvető tényezőjének kell tekinteni.

Igaz, mondja Chomsky: a kommunikáció szükségletei befolyásolják a nyelvi szerkezetet. Ám ez olyan általánosság, amelyből nem sok tanulság adódik. Chomsky szerint az is igaz, hogy a szintaktikai tények megértése általában megköveteli a kommunikációban betöltött funkciójuk megértését is. Eddig még rendben is lenne a dolog, ha nem jutna innen Searle a szintaxis autonómiáját tagadó következtetésre. Ténykérdés, hogy van-e vagy nincs a nyelvnek autonóm szin-

[6] C. F. HOCKETT, *The State of the Art.* The Hague – Paris : Mouton. 1968.

[7] J. R. SEARLE, „Introduction". In: J. R. S., ed., *i. m.*

[8] J. R. SEARLE, „Chomsky's Revolution . . ." CHOMSKY idézi még SEARLE *Speech Acts* c. könyvét is (London: Cambridge University Press. 1969), holott ebben gyakoriak az olyan kitételek is, amelyek inkább az „Introduction" „összebékítő" SEARLE-jére vallanak.

taxisa: a priori intuíciók nem támasztják alá, hogy valamely elmélet „fonák"-e vagy sem.

A kommunikáció-intenció elméletét Chomsky ezért látja zsákutcának. Pontosabban: noha a sikeres kommunikáció kérdéseinek megválaszolásában ez az elmélet szerepet játszhat, a jelentés elméletében szerinte reménytelenül semmitmondó. „A kognitív szerkezetek fejlődésének ... tanulmányozása megoldandó problémákat vet föl, és nem pedig – úgy tűnik – áthatolhatatlan rejtélyeket. Ám az ezen struktúrák használatára vonatkozó képességnek és e képesség gyakorlatának vizsgálata megértésünket inkább tévútra vinni látszik." (177.)

Ez a merevség nehezen érthető. Az világos, hogy Chomsky miért utasítja vissza azt a lehetőséget, hogy az autonóm szintaxis és szemantika a pragmatikában oldódjon föl: ekkor a nyelvtudomány feladná magát, hiszen a pragmatikának éppen a formális leírás szab határokat. Ha nem tisztázzuk, hogy a pragmatikus aspektusú leírás *miről* ad számot, akkor *mindent* le kell írnia; pragmatika csak úgy létezhet, ha az a nyelv pragmatikája elősorban, ehhez azonban tudnunk kell egyet s mást magáról a nyelvről, az autonómnak felfogott, formálisan leírható, kontextusából kiragadott nyelvről. Chomsky viszont, mint jeleztük, ezt a következtetést is elutasítja; minden indokolás és – hozzátehetjük – minden ésszerű alap nélkül hajtogatja, hogy a pragmatika aspektusának egyáltalán nincs helye a nyelvészetben.

A szituáció válságosnak látszik. Az egyik legkomolyabb mai nyelvészt látjuk, amint oppozícióba szorulva vaskos gorombaságokat és igazságokat vagdos ellenfelei fejéhez, akik ugyanezt művelik vele. Chomsky hadállásainak egykori hajszálrepedései ma már szabad szemmel látható rések; de az ellenfélnek is számos gyönge pontja van. A támadók között akad olyan is, aki jó pár jogos és találó ellenérv felröppentése után misztikus ömlengésekben tör ki a nyelv szelleméről, az irodalom szentségéről.[9] Azt sem lehet elhallgatni, hogy a pragmatikai-beszédaktus irányzatok sok képviselője elmosódott, definiálatlan kategóriákkal dolgozik, amúgy „common sense"-módra, s ez akkor sem védhető, ha a tudomány tárgya valóban rosszul-meghatározott. Általában: az ellenfél túlságosan bízva erejében sorait nem rendezi; kevesen tisztázzák a generatív grammatikához való viszonyukat olyan pontossággal, ahogyan Hockett tette.

Ne tápláljunk ezért olyan illúziókat, hogy a csatározások eredménye a résztvevő iskolák és irányzatok boldog összeölelkezése lesz. Ennek számos akadálya közül talán a legfontosabb, hogy nem világos: hol illeszkedik Chomsky elmélete a többi – nemcsak grammatikai, hanem filozófiai, pszichológiai stb. – elméletekkel, hol és hogyan korrigálják ezek egymást? Tisztázandó, hogy mit minek kellene meglapoznia Chomsky elméletén belül és erre az elméletre vonatkozóan; magyarán: hogy hogyan vezethet az út az empíriától az elméletig.

[9] I. ROBINSON, *The New Grammarians' Funeral. A Critique of Noam Chomsky's Linguistics.* Cambridge : Cambridge University Press. 1975.

A SZOCIÁLANTROPOLÓGIA ÉS A HATÁROZATLANNÁ VÁLÁS TÜNETEI

BALOGH TIBOR

Leontyev szerint: „A pszichológia fejlődése össze van kötve ilyen vagy olyan elméleti kérdésekkel és a dolog úgy alakult, hogy a filozófia nagy fordulata után, amelyet a múlt században Marx és Engels munkássága hozott, a pszichológia mintegy elment a dialektikus materializmus, a történelmi materializmus, röviden a marxizmus mellett."[1] Ennek a jelenségnek is betudhatóan az utóbbi években a marxista pszichológiában erősödött az elméleti krízis.

A krízis redukcióját nyilván kedvezően befolyásolhatná a marxista filozófia is: ha különböző pszichológiai rendszerek, elméletek, iskolák koherens kritikáját képes lenne megadni. Az a kötet, amelynek bemutatására recenzens vállalkozik, úgy tűnhet, egy az imént jelzett próbálkozások közül.

Heller kötete* a címében feltüntetett két szociálantropológiai tanulmányon túl a másodikhoz kapcsolódó, de tipográfiailag önálló egység-

[1] Leontyev, A. N.: „Világosság", 1974, *15.*, 620.

*Heller Ágnes: „Az ösztönök. Az érzelmek elmélete", Gondolat, Budapest 1978, 419.

ként komponált „Adalékok az érzelmek szociológiájához" című írást tartalmazza.

Szemléletéről, megközelítésmódjáról szólva Heller a következőképpen fogalmazza eljárásának lényegét: „Választásomban – hangsúlyozom: *tudatosan – filozófiai elméletem és értékeim* (s e kettő egymástól elválaszthatatlan) vezettek. Olyan ösztönfogalmat kerestem, mely egyrészt meg is felel az empirikus és kísérleti tudomány *jelenlegi* szintjén felderített *tényeknek*, de ugyanakkor megfelel filozófiai-elméleti és érték-*előfeltevéseimnek* is." (33.) *Heller konceptualizálásának idézett sajátossága az érzelmekről szóló tanulmányára is vonatkoztatható.*

Ö s z t ö n-értelmezésének lényegét a következőképpen summázza: az ösztön „genetikai kóddal öröklött, belső és külső ingerek által kiváltott fajspecifikus és egyúttal akcióspecifikus kényszerítő erejű viselkedési mechanizmus, illetve mozgáskoordináció"; az organizmus fejlődésének egy adott szakaszán vezető szerepet játszik a faj fenntartásában, s e pozitív szelekciós értéket illetően felülmúlja a faj intelligenciáját. (Vö.: 23.) A programszerű definíció leírását követően a szerző számot ad azokról a momentumokról, amelyek definíciója megalkotására késztették. Az ember nyitottsága, plaszticitása, Marx koncepciója az ember lényegéről – a „nembeli lényeg" öt marxi konstituense: preformálták Hellert ösztönfelfogásának kidolgozásában.

A szerző saját kérdéseinek felsorolása előtt a következő iskolák alapkoncepcióinak kritikáját nyújtja: az agresszív ösztönelmélet, a behaviorizmus, a neofreudizmus és a csoportelmélet, s végül a személyiségelméleti naturalizmus bírálata.

Heller szerint az ember nem ösztönök által vezetett lény: pusztán ösztönmaradványai vannak. Az ember önmegvalósítása, individuummá válása tehát antropológiailag nem minősíthető lehetetlennek. Ezeket elismerve az antropológia a következő kijelentéseket tekintheti érvényeseknek: lehetséges (kizárólag antropológiailag vizsgálva) olyan emberiség,

a) amelyre az agresszivitás nem jellemző;

b) amelynek individuumai racionálisan különbséget tesznek a nekik címzett törekvések, normák között (értéküket, funkciójukat ismerve), s nem agresszióval vagy apátiával reagálva;

c) amelynek egyedei olyannyira adekvát önbecsüléssel bírnak, hogy önbecsülésüket nem kell helyreállítaniuk agresszióval;

d) amelyben beépíthetőek az egyedek magatartásába a nembeli értékek.

Ennél többet azonban az antropológia nem tételezhet. A jelzett lehetőségek ugyanis olyan előfeltételeket „írnak elő", amelyek *nem antropológiaiak: a társadalom egészének strukturális átalakítását.*

A másik szociálantropológiai tanulmány az é r z e l m e k elméletét reflektálja. E tanulmány bevezetőjében a szerző egy rövid történeti-tipologizáló rész után a XX. századi érzelemelmélet leglényegesebb problémájaként az érzés és a gondolkodás, érzelem és racionalitás problémáját említi. Jelzi: noha csak kivételként, tendenciaképpen létezik (tehát nem *általános* empirikus tényként), választott értéke mégis „az *egységes, magát a világ feladataiban megvalósító, érzelmekben gazdag személyiség*". (137.)

Heller szerint *érezni* annyit tesz, mint *involválva lenni valamiben.* Az involváltság pozitív–negatív, aktív–reaktív, közvetlen–közvetett lehet; nem kísérőjelensége, hanem inherens alkotóeleme pl. a cselekvésnek, gondolkodásnak. Az érzések differenciálódásához nélkülözhetetlen a konceptualizálás, a kogníció. A szerző megkülönbözteti az akaratot és a vágyat (az utóbbival kapcsolatban azt a kijelentést téve: az ember mint jövőre orientált lény – *vágyódó* lény). Elutasítja azt a Wittgenstein által tett cezúrát, amely szerint az érzés nem akaratlagos és nem is lehet akarat tárgyává. Sokat ígérő, véleményünk szerint, a tudatelőttes és a tudattalan szétválasztása: Freudhoz visszamenve, és átértelmezve is egyben.

Heller úgy véli: az érzés nemcsak a kogníciótól nem függetleníthető, nem választható el a szituációtól sem. Éppen ezért az orientációs érzésektől eltérően (amelyek forrása a tapasztalat, ám valamennyi típusuk legalább csíraformában mindenütt és mindenkor megvan), a voltaképpeni emóciók a kognitív-szituacionális érzések, s ezen utóbbiak idioszinkretikusan különbözőek.

A szerző felfogása szerint az ember tudat nélkül születik, az általános társadalmi tudat a priméren egzisztáló; az érzés azonban velünk született, nem tanult, jóllehet minden egyes konkrét érzés valamilyen formában a tanuláshoz kapcsolódó. Bemutatja Heller az érzés és az emocionális fogalom összeillesztésének az útjait is, figyelmeztetve: érezni megtanulni a tudás duplikálása: „tudni mint ismerni, tudni mint képesnek lenni". (286.) Az érzések elsajátításával együtt jár értékelésük elsajátítása.

A partikuláris és individuális érzések jellemzése zárja e Heller-tanulmányt. Miután a szerző elemezte: mit jelent „érezni", felosztotta antro-

pológiai szempontból az érzéseket, feltárta hogyan tanulunk meg érezni, kapcsolatot teremtett az értékorientáció és az érzések között, arra keres feleletet – ha az érzéseket úgy sajátítjuk el, hogy értékorientációs kategóriákkal hozzuk őket vonatkozásba, hogyan lehetséges az: érzéseket (értékorientációs kategóriákkal együtt) a szokásoknak, normáknak ellentmondóan „élünk meg", értékelünk? A jelzett konfliktus oka a partikuláris és az individuális lehetséges diszkrepanciája. Az *én* mindig partikuláris; a voltaképpeni nembeliséghez azonban, ha mindenképpen partikuláris nézőpontból viszonyulunk is, viszonyulásunknak „tendenciájában két alapformája van: a *partikuláris* és az *individuális* viszonyulás". (312.) Ha választott értékeink következtében kerülünk szembe a puszta önfenntartásra, illetve személyiségünk konfliktusmentes kiterjesztésére való törekvésünkkel, akkor konstatálhatjuk az individuális viszonyulást.

Az érzelmek szociológiájának vizsgálatát az emberi feladatok jellemzésével exponálja Heller. Egyéni feladataikat egy sajátos termelési mód keretében, önmagukat újrateremtve kell realizálniuk az embereknek. Az érzelmek a jelzett feladatok korrelátumaiként jelennek meg.

Történetileg reflektálva a folyamatot, a szerző mindenekelőtt a „primitív" társadalmakban létező *domináló karaktertípus* érzelemképéről ír.[2] A *domináló karaktertípus* a nemek közötti biológiai eltérést manifesztálja. A „primitív" társadalom más tevékenységi kört rajzol ki a férfiaknak, mint a nőknek, az érzelemháztartás kereteit szinte teljesen kitöltve ezzel a rajzolattal valamennyi egyede vonatkozásában.

A természetadta munkamegosztással eltérő értékek, életformák, következésképpen *réteg-* és *rang*érzések szerveződnek. Az osztály- és rétegstrukturáltságú társadalmakban olyan domináns életformákkal találkozhatunk, amelyek már nem a *biológiai* differenciákat manifesztálják – *különböző* érzéskonfigurációkat involválnak. Az érzések történetiségének beható igazolásául Heller a polgári világkorszakot választja példaként: nem az érzések történeti változásának okait, hanem tényét óhajtván érzékeltetni, ideológiailag tudatos művészek irodalmi alkotásait dokumentumokként használva. A természeti-vérségi köteléket nélkülöző polgári társadalomban az egyén szabad lehetőségűvé, egyszersmind véletlen egyedűvé válik. A polgári individuum érzései túlnyomóan reflektáltak, hiszen transzcendálhatja azon lehetőségeket, amelyekbe beleszületett. A polgári érzésvilágot a továbbiakban Heller két szempontból jellemzi: az érzelmi kifejezések valeurje, illetve az individuum viszonya az érzésvilághoz, választott aspektusai (a polgári nyilvánosság kialakulásának és a polgári nyilvánosság megszűnésének reprezentatív időszakait ábrázoló műalkotások elemzésekor). Rousseau, Goethe, Sade, J. Austin elemzett regényeiben általában az érintkezések konvencionális szabályai okozzák a konfliktusokat; az ember természete jó, pusztán arra kellene figyelni, hogy mindenki *saját* jó természetét bontakoztathassa ki, s ne ráerőszakolt normákat kelljen megvalósítania. A polgári nyilvánosság megszűnését Kafka, Musil, Th. Mann egy-egy regényére és Eliot költészetére utalva érzékelteti Heller. Ezen alkotások a szerencsétlen tudatot történelem-kívüli és osztályok feletti természetűként jelenítik meg: a külsőnek és az ember belvilágának, az embernek és feladatának diszharmonikus voltát visszatükrözve.

Heller megkülönbözteti a burzsoá és a citoyen érzelemháztartását – az előbbi érzelmei a mindennapi élet „prózájából" nőnek ki, a hasznos–káros rendezőelve által megszabva a burzsoá magatartását, viszonyait. Az utóbbi érzelmeit az eszme iránti rajongása inspirálja.

A szerző elemzi a *pszichológiai determinizmust.* A társadalom által megkívánt alkalmazkodás igényének közvetítése történhet úgy, hogy betegnek nyilváníttatik az alkalmazkodni nem tudó vagy nem kívánó személyiség; ennek az igénynek az elutasítása pedig olybá tüntetheti fel a dolgokat, a dolgokkal, kapcsolatokkal való bánás normáit, mint az átlag pszichopatológiájának a presszióját. Az ellenkultúra az általa visszahódítani kívánt elidegenedettségtől mentes személyiséget ezért óhajtja a csúcsélmények preferálására ösztönözni (pl. az erotika, a narkotikumok kultuszát sugallva).

Heller szerint az új, a második természetet feladatok megválasztásával, a másoknak való odaadás segítségével, az önreflexió, önismeret és önátalakítás közvetlenségével és spontaneitásával építhetjük ki magunkban. Heller úgy véli: az

[2] Heller felfogása igen határozottan rokonítható Leontyev azon koncepciójával, amelyet „A pszichikum fejlődésének problémái" (Kossuth, Budapest 1964) című kötetében fejt ki. Leontyev szerint a társadalmi tudat az osztálytagozódástól mentes társadalmi időszakban *primitív integrált* jellegű; az osztálytársadalmak periódusaiban *dezintegrált;* az osztályoktól újra mentessé váló társadalmi formációban pedig *harmonikus totalitás.*

ésszerű és az érzelmi összeegyeztetése a probléma lényege. „Lehetséges azonban magában az életben e két polemikus magatartás szép harmóniája? Válhatik-e a filozófiai eszme, melyhez tartozónak magunkat vallottuk, szabályozó gyakorlati eszméből konstitutívvá? Antropológiai szempontból ez lehetséges; azonban, hogy tényleg konstitutívak lesznek-e, az megint nem az antropológia szintjén dől el." (383.)

*

Heller felfogásának elemzésében segítségünkre lehet Poitou kéziratban levő tanulmánya; elismerő-kételkedő észrevételeink természetét pontosabban fogalmazhatjuk meg e tanulmány reflexióival összefonva.

Poitou szerint** a szociálpszichológiai elméletek a behaviorizmus manifeszt vagy latens modelljét reprezentálják. A behaviorizmus szemléletének éltetője az utilitarista-individualista idealizmus. Poitou úgy véli: mély és szükségszerű összhang van az empirizmus és a behaviorizmus között – előbbi minden tudomány forrásaként a pszichológiát nevezi meg, utóbbi az egyént véli a történelmi jelenségek mozgatóerejének. A behaviorizmus társadalmi posztulátuma a *csere* mint magyarázó elv. Ha a gazdaságot a csere felől közelítjük meg: „Minden egyes egyén tulajdonosként – végső fokon az általa cserélt jószág termelőjeként – jelenik meg. Szükségletei viselkedésének indítékai. Társadalmi viselkedésének tehát ő egyszersmind forrása és oka is. Pszichikumának ismerete minden tudás forrása, pszichikuma minden társadalmi tény mozgatója-szervezője." A szociálpszichológia ilyenképpen a magyarázandóval magyaráz. Poitou figyelmeztet: a szociálpszichológia absztrahált embere a valamennyiünk által átélt szubjektív autonómia illúzióját sugallja.

A szociálpszichológiától eltérően a történelmi materializmus a gazdaságilag adott társadalmi korszakon rajzolja ki a társadalmi tényeket: a társadalmi-gazdasági-politikai-ideológiai viszonyokat, funkciókat vizsgálja. „Az egyének csupán e funkciók *ágensei* és e viszonyok *hordozói*. Egy ilyen logikában a viselkedésmódokat nem az ágens tulajdonságaival, hanem azokkal a társadalmi folyamatokkal próbálhatjuk magyarázni, amelyekben részt vesznek." A történelmi materializmus sajátos logikájának elfogadása esetén nem kell lemondanunk a pszichológiairól sem – állítja az aix-en-provence-i kutató –, hiszen léteznek egyéni tények (léteznek a szervezet bizonyos funkciói által, amely funkciók az értelmi és fizikai képességek megszerzését és specifikus-huzamos együtt-tartását idézik elő).

A személyiség által létfeltételeiről, gazdasági és politikai körülményeiről alkotott képzetei sem nem közvetlenek, sem nem pontosak: ez a meghatározási viszony egy imaginárius viszonyként épül ki a személyiségben – olyan *tudatos* folyamat eredményeként, amelynek komponensei maguk *imaginárius*ak. Az imént leírtakat ismerte fel Engels Mehringhez írt levelében (idézi Poitou): „Az ideológia olyan folyamat, melyet az úgynevezett gondolkodó ugyan tudatosan, de fonák tudattal visz végbe. A tulajdonképpeni hajtóerők, amelyek mozgatják, ismeretlenek maradnak előtte; máskülönben a folyamat nem is volna ideológiai. Ezért hamis vagy látszólagos hajtóerőket képzel el."[3]

Poitou szerint az ideológiai folyamat tulajdonképpen *félreismerés*. Az ideológiai mechanizmus egyrészt megakadályozza a valóságosan determináló momentumok tudatba kerülését, másrészt életre hívja azt az illúziót, hogy az egyén gondolatai, tevékenységformái felelős alanya.

Poitou Althusser nyomán az *interpelláció* terminusával jelöli azt a folyamatot, amelynek során az egyén – számára imaginárius – hajtóerőket él meg kényszerítő erőkként.[4] Az a sajátos struktúra, amely lehetővé teszi az *interpelláció* processzusát, a nyelvi hatások döntő szerepének tulajdoníthatóan alakul ki.

** Poitou, Jean-Pierre: „Modèle de l'homme, ou théorie du sujet? ", kéziratban (előkészületben a „Cahiers de Psychologie" sajtó alatt levő számában), 16. – Köszönetet mondunk a szerzőnek tanulmánya elküldéséért.

[3] Engels levele F. Mehringhez Berlinbe, 1893. július 14. Magyarul: Marx és Engels: „Válogatott levelek", Szikra, Budapest 1950, 537.

[4] Az *interpelláció* etimológiai jellemzése, definíciója Althussernél: a mindennapi gyakorlat által elfogadott, világosan megszabott rituálé, amely a rendőri praxisból került a mindennapi gyakorlatba. A rendőri praxis alaptípusa – az interpellációt érzékeltetendő – a „Hé, maga, ott (lenn)!" felszólítás-figyelmeztetés. – Althusser szerint minden egyes ideológia *interpretállja* konkrét individuumait. – Vö. Althusser, L.: „Positions" Editions Sociales, Párizs 1976, különösen a 113.

Lacan alapján vázolhatjuk a nyelvi hatások természetét: „A nyelv mindenekelőtt a termelőerők fejlődésének szükséges feltétele, mégpedig két címen is. Egyrészt – és ez a kézenfekvőbb – lehetővé teszi az együttműködés megszervezését: a munkaerő kiképzését feladatainak ellátására, amikor is a munkaerő a termelőerők konstitutív eleme. Másrészt – és ez az alapvetőbb – a beszédláncolat lehetővé teszi a műveletláncolatok különböző reprezentációit." A nyelv azáltal egyik feltétele a termelőerők fejlesztésének, mert közreműködik a cselekvési, tevékenységi műveleti láncolatok tökéletesítésében.

Poitou szerint minden emberi praxist egy „diszkurzus" kísér: szabályozva a termelést. Az ideológia közvetlenül megjeleníti a praxis különböző formáit, meghatározza a személyiségnek a praxisban elfoglalandó helyét, és előírja az elvégzendő aktusokat. „Az ideológia előidézi az ágens (az egyén) azonosulását azzal a pozícióval, amelyet számára meghatároz."

A tudattalan jelentősége az, hogy megteremti a társadalmi viszonyok és szerepek hordozóinak számára a praxisba történő bekapcsolódásuk feltételeit. A nyelv (a már jelzett módon) determinálja a termelőerők funkcionálását, s emellett a tudattalan működését is.

Poitou konklúziója az, hogy semmiféle ember-modellre sincs szükségünk. A társadalmi folyamatok hierarchiája, az egyén sajátosságai nem antropológiai elmélet segítségével, hanem történetileg ragadhatóak meg. „Az, ami a viselkedésmódokat egységbe foglalja össze, valamint megvalósításukat egyéniesíti, a praxisformákban és nem ezek ágenseiben (alanyaiban) rejlik." „A társadalmi, gazdasági és politikai viszonyok határozzák meg az egyéniség történelmi formáit. Ezek a formák különbözőek az egyes osztályoknak, s ezek ágensei által működtetett eltérő politikai, gazdasági és ideológiai praxisformáknak megfelelően. Végül, minden egyes társadalmi praxisforma megkülönböztető vonásokkal rendelkezik, amelyek megszabják az egyének számára az *én* imaginárius azonosulásai céljára nyújtott szingularitásokat. Pontosan ezt jelenti az ideológiai interpelláció, amely az egyént arra készteti, hogy szubjektív pozíciót foglaljon el praxisa speciális formáiban."

*

Ami miatt hasonló mentalitásúnak hisszük Heller szociálantropológiai fejtegetését és Poitou szociálpszichológia-kritikáját, az a pszichológia, illetve a szociálpszichológia bizonyos fokú negligálása.

Véleményünk alátámasztására Heller motívum-értelmezését említhetjük, mint a jelzett negligálás eklatáns megnyilvánulását. Heller kirekeszti a pszichológia kompetenciájából a *motívumot:* „az a kérdés, hogy 'mi mozgatja az embert' – értelmetlen. Az ember ugyanis *sosem inert lény,* cselekvő jellege lényéhez tartozik. Az ember lényegét 'motívumként' meghatározni: redundancia. Ha pedig arra kérdezünk, hogy 'mi mozgatta *éppen ebben és ebben*' akkor – ha pszichológiai megközelítésünkhöz hűek maradunk – valóban a *regresszió* módszerét kell, hogy válasszuk." (185.) Heller azt állítja: a *motívum* nem értelmes és nem értelmezhető pszichológiai, antropológiai vonatkozásban, pszichológiai-antropológiai relevanciája nincs tehát (csak etikai relevanciával bír).

Úgy gondoljuk, hogy ebből annyi igaz: a motívum nem pusztán pszichikus entitás. Nem pusztán az, de az *is.* Ha pl. valaki a visszatükrözés elvét vallja, ennek motívuma lehet Lenin anyagfogalom meghatározásának ismerete, elfogadása – s ez nyilván rendelkezhet etikai színezettel is. Ám elképzelhető, hogy találkozhatott olyan koncepciókkal, amelyek nem ebbe az irányba ösztökélik elméletalkotását, logikáját. Hogy mégis az említett pozíciót foglalja el, az szerintünk metapszichikus faktorok mellett pszichéjétől is függ: érzelmei, akarata, temperamentuma stb. determinálják. Ezek mint meghatározók persze végső soron szintén a *pszichikumon túlra* utalnak, ám ugyanakkor *magára a pszichikumra is:* a pszichikum, a tudat kreativitására. Ha Heller azt érzékeltetné: a motívum elsősorban nem pszichológiai terminus (az ember lényege valóban nem azonos motívumaival), elfogadnánk véleményét. De teljes egészében tagadni a motívum pszichológiai szerepét: nem tűnik megalapozott észrevételnek.

Lukács szerint: „ ‚A történelmileg cselekvő emberek motívumai mögött rejlő' valóságos ‚hajtóerők' ... a kapitalizmus előtti korszakokban sohasem tudatosulhattak világosan (még tiszta hozzárendelésként sem). A valóságban a történelem vak hatalmaiként rejtve maradtak a motivációk mögött. Az ideológiai mozzanatok nem pusztán ‚eltakarják' a gazdasági érdekeket, nem egyszerűen zászlók és harci jelszavak, hanem a valóságos harc részét és elemeit képezik. Igaz, hogy ha a történelmi materializmus segítségével e harcok *szociológiai értelmét* keressük, kétségtelenül megtalálhatók e gazdasági érdekek, mint végső fokon döntő, *magyarázó mozzanatok.* A döntő különbség azonban az, hogy a kapitaliz-

musban a gazdasági mozzanatok már nem a tudat ‚mögött' rejtőznek, hanem magában a tudat*ban* jelennek meg (igaz, hogy tudattalanul, eltorzítva stb.). Az osztálytudat a kapitalizmussal, a rendi struktúra megszüntetésével, egy *tisztán gazdaságilag* tagozódott társadalom megteremtésével, a *tudatossá válás lehetőségének* szakaszába lépett. A társadalmi harc most a tudatért, a társadalom osztályjellegének elleplezéséért vagy felfedéséért folytatott ideológiai harcban tükröződik."[5] Úgy gondoljuk, hogy a *gazdasági érdek* végső magyarázó mozzanatként fellelhető voltáról tett kijelentés a pszichikus feldolgozás olyan immanens sajátosságaira utal, amely sajátosságok a pszichikum, a tudat viszonylag önálló entitását, törvényszerűségeit láttatják be velünk.

Ismét Lukács szavaival élve: „A tudományos marxizmus . . . felismeri a történelem valódi mozgatóerőinek az ember azokra vonatkozó (pszichológiai) tudatától való függetlenségét."[6]

Tény, hogy a mozgatóerők függetlenek az emberi tudattól; de az rávall az emberre, hogy milyen módon dolgozza fel: képezi le adekvát módon, vagy torzítja el e független hajtóerőket (tehát pl. miképpen alakul osztálytudata). Poitou azt állítja ugyan, hogy a történelmi materializmus sajátos logikájának az elfogadása esetén sem kell lemondanunk a pszichológiáról, ám tanulmányából – Heller kötetéhez hasonlóan – egy kompetenciájától igen-igen megfosztott pszichológia képe bontakozik ki.

Heller szaktudományok eredményeinek felhasználásával kívánja megkomponálni szociálantropológiáját, ám a „nembeli lényeg" öt marxi konstituense túlzott normativitással látszik „rá-nehezedni" a szaktudományokra; mintha a Heller által adott pszichológia-kritika a pszichológia tudományának önállóságát redukálná, illetve bizonyos kérdésekben eliminálná.

Hellert, illetve Poitou-t olvasva az a benyomás alakult ki bennünk, hogy Heller a szociálantropológiának, Poitou pedig a történelmi materializmusnak *rendeli alá* a pszichológiát. A pszichológiának és a filozófiának (szociálantropológiának, történelmi materializmusnak) feladata az ember és a valóság viszonya kérdéseinek elemzése; e szempontból közös érdeklődési területűek tehát. Emellett a közösség mellett azonban olyan (a közös területre vonatkozó) önálló aspektusaik, leíró- és interpretációs eljárásaik vannak, amelyek a *másik* diszciplína által nem negligálhatóak.

Véleményünk szerint Heller és Poitou konzekvens elemzésre való törekvése – szimpatikus és nagyon figyelemre méltó részletek mellett – a pszichológia olyan kritikájához vezetett, amely kritika a pszichológia „megtisztítása" helyett a pszichológia redukciójához vitt el.

Azért tartjuk ezt különösen problematikusnak, mert a marxista igény mindkét szerző esetében releváns: s az a kritikai észrevételek egy része is; az eljárás egésze azonban – normák nem konzisztens applikálása – talán nem a Leontyev által sürgetett kríziscsökkentést, hanem a *pszichológia okkal-móddal respektálható ellenállását idézheti elő.*

Elképzelhető persze az is, hogy Heller kötete vagy Poitou megjelenőfélben levő cikke *azzal, hogy irritálja a pszichológusok szakmai érzékenységét, azzal, hogy határozatlanná teszi a pszichológia tulajdonképpeni feladatainak, kérdéseinek körét, olyan eszmecserét provokál,* amely végül is a Heller és Poitou által adott értékes adalékokat felhasználva *szabatosabban artikulálja a pszichológia és a filozófia viszonyát, kölcsönhatásait.*

[5] Lukács György: „Történelem és osztálytudat", Magvető, Budapest 1971, 288–289.

[6] Lukács György, i. m. 271.

LUKÁCS GYÖRGY: IFJÚKORI MŰVEK

GYÖRGY PÉTER

„A teljes szabadság a legirtózatosabb megkötöttség." Lukács György

Lassan teljes egészében előttünk áll a fiatal Lukács munkássága. Mindössze a „Drámakönyv" vár még kiadásra, s a heidelbergi korszak utóbb fellelt dokumentumainak egy része. (Fekete Éva és Karádi Éva a „Valóság" hasábjain közölt ezekből egy-egy összeállítást. 1974/9–11. szám.) Szintén csak részben jelent meg a korszak beható tanulmányozásához nélkülözhetetlennek tűnő Lukács-biográfia. (Fekete Éva vonatkozó írásainak teljes kiadása még a jövőre vár.)

Az itt tárgyalt kötet az előbb említetteket kivéve, Lukács összes 1918 előtti írását tartal-

*Szerkesztette: Timár Árpád, Magvető, Budapest 1977, 892 oldal.

mazza; mindhárom önmaga által összeállított kötetét és a sajtóbeli cikkeit egyaránt. Kimaradtak belőle – érthetően – a „Történelem és osztálytudat" című kötetben publikált művek, a világnézeti fordulópontot előkészítő, azt megelőlegező írások viszont épp itt szerepelnek. E korszakban már fellelhető – a későbbiektől eltérő filozófiai alapon – a Lukácsot egész életében foglalkoztató esztétikai, filozófiai problémák szinte *teljes egészének* első megfogalmazása.

Maga Lukács e korszakáról – a „Magyar irodalom – Magyar kultúra" című kötetének előszavában (Gondolat, Bp., 1969) – így ír: „Egyrészt kísérleteket tettem a társadalmi fejlődés fő vonalainak tudományos felkutatása és meghatározása segítségével az irodalmi jelenségek lényegének megragadására. Másrészt ugyanakkor megpróbálkoztam az itt felmerült filozófiai problémák gondolati és irodalmi megközelítésével . . . Ez a két ellentmondásos tendencia jellemzi akkori irodalmi kérdésfelteveseimet. Az első kifejezésre jutott A modern dráma történetében, az irodalomtörténet elméletéről írt dolgozatomban, a második a Lélek és a formák című kötetemben, valamint egyes „kísérletekben"." (A probléma felvetését lásd Nyíri János Kristóf: A „Die Seelen und die Formen" esszékötetének fordítástörténetéhez; „M. Fil. Szemle", 1974/2–3. sz.)

Annak ellenére, hogy évek óta örvendetesen népszerű a fiatal Lukács, a tudományos igényű feldolgozásnak mindenképp előtte vagyunk.[1] Ez az a kötet, amely elindíthatja a dokumentálás kezdetei után a tudományos igényű recepciót. A kötet a megjelenés sorrendjében közli az írásokat – ami a leghelyesebb eljárás –, így ugyan elválnak egymástól a gondolati egységeket képező kötetek, a tematikus egészek, de a kötetszerkesztési probléma nyilván csak akképp volt megoldható, hogy vagy a kronológia, vagy az egységek esnek el. Timár Árpád a filológiailag konzekvens eljáráshoz ragaszkodott.

A három kötet – „Lélek és formák", „Esztétikai kultúra", „Balázs Béla és akiknek nem kell" – mellett alapvető és elkülönítendő egységet adnak a drámai műfaj kérdéseivel foglalkozó írások, de mindezzel szorosan összefüggnek, s így ide sorolandók a formaproblémával kapcsolatos tanulmányok is. (Nevezetesen: „A dráma formája", „John Ford", „August Strindberg hatvanadik születésnapja", „Shakespeare és a modern dráma", „A tragédia metafizikája", „A nem tragikus dráma problémája", „Két út – és nincs szintézis". Továbbá egyes vonatkozásaiban a „Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez" is.) A századelő szellemi aurájában a formaproblémák központi jelentőségének megértésével Lukács nem áll egyedül. Elegendő talán Hildebrandra, Paul Ernstre vagy épp Fülepre emlékeztetnem. Ám egyedülálló az a *jelentőség*, amit Lukács tulajdonít a problémának. (Mindenképpen érdemes megjegyezni, hogy a Lukácshoz szellemileg és emberileg közel álló Popper Leóról nekrológjában így ír: „. . . gondolata a forma . . . világában a forma megkötő és rögzítő, s a feloldó és a megváltó". 560.)

A külső meghatározottságok megszűnésének problémáját Lukács teljes súlyában megérti, a forma önállósodásának folyamatát, s ezáltal azt is, hogy filozófiai súlyú, világnézeti kérdésről van szó. A „Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez" című tanulmányban így fogalmaz: „A forma lenne az összekötő, az egyetlen egyszerre szociális és esztétikai kategóriája az irodalomnak." (393.) Az „egyszerre" élménye lesz tehát alapvető és döntő.

Ugyanez a gondolat kiteljesedve jelentkezik a „Drámakönyv" gondolatmenetében is, de legalábbis azzal szoros összefüggésben áll, s ezen tanulmányok jelentős része azt mintegy megelőlegezik, vagy épp annak eredményeként jöttek létre. E kérdések különös élességgel merülnek fel a dráma kapcsán. Így például a „Dráma formájá"-ban így ír: „Az elbeszélésnek a tartalma adja meg az egyetemességet, *a drámának a formája*, ez a világ képét tárja elénk, *az a szimbólumát.*" (Kiemelés tőlem – *Gy. P.*) Annak, hogy e két kérdés, dráma és forma, ily szorosan összetartozik Lukácsnál, filozófiai és világnézeti súlya van. Tehát ezért is játszik a „Tragédia metafizikájá"-ban kulcsszerepet a forma: „Az élet legfőbb bírája, ítélőerő, etikai valami a megformálhatóság, az értékelés van minden megformáltságban."

[1] A korszakkal foglalkozó írások jelentős része Lukács későbbi filozófiai, világnézeti fordulatára koncentrálnak. Így például Márkus György: A lélek és az élet: a fiatal Lukács és a „kultúra" problémája; „M. Fil. Szemle", 1973/5–6.; Vajda Mihály: „A dialektika nyomában", kézirat. Továbbá lásd az egy-egy különös részletkérdést feltáró Fehér Ferenc és Radnóti Sándor tanulmányokat a Balázs Béla kiadás három kötetének élén. Itt kell még megemlíteni Heller Ágnes írásait, melyek inkább az esszé műfajában közelítették meg a kérdést. (Heller Ágnes: „Portrévázlatok az etika történetéből", Gondolat, Bp. 1976.)

(516.) Összefoglalva tehát: a külső meghatározottságok elvesztésével, megszűnésével a formátlanság, az esetlegesség világában – amelyet Lukács az impresszionizmus filozófiailag értelmezett vádjával illetett –, nos, ebben a világban a forma etikum, ugyanakkor érték, azaz mindenképp mérték a mérhetetlenségben, arány ebben a világban, amely alapvetően arány nélküli. E kérdés tehát nemcsak esztétikai, hanem mint világnézetileg és szociológiailag egyaránt releváns probléma merül fel. A forma az a „fogalmi élmény", amelynek révén világossá válhat, hogy a „Lélek és formák" és a „Drámakönyv" gondolatvilága a lényegkeresés mozzanatában azonos, a meghatározó világnézet iránti igényben, mely igény Lukács e korszakában a 'kultúrával' való válságos viszony eredményeként jelentkezik. Az az affinitás, ami Lukácsot a formához és a drámához egyaránt vonzza, abból ered, hogy számára a dráma maga a forma, a formáltság, ezért az az alapvető kérdése, hogy lehetséges-e dráma a polgári korban, egyben annak a kérdése, hogy lehetséges-e, s ha igen, úgy miképp a forma. Ez az a nézőpont, amely által mérhetővé lesz a mérhetetlen, a lényeg nélküli: az a világ, amelynek lényege centrumtalansága és céltalansága. Erre utal az „Utak elváltak" című írás ismert gondolata is: „A dolgok lényege! Ezekkel a polémiát kerülő egyszerű szavakkal meg van jelölve a vita anyaga, meg van jelölve a pont, ahol az utak elváltak. Mert az a világfelfogás, amelyben mi felnőttünk, az a művészet, amelytől mi első benyomásainkat kaptuk, nem ismert dolgokat, és tagadta, hogy valaminek lehet lényege." (281.) Az értékek keresésének nevében való elutasítás a súlypontja tehát Lukács „kultúrával" szembeni álláspontjának.

„Mert korunk nem marad meg a hitnél és ama csodájánál, amely a vizet borrá változtatja, hanem továbbmegy és a bort változtatja vízzé" – írja Kierkegaard. (S. Kierkegaard írásaiból, 283.) Ennek a gondolatnak mintegy továbbvitelével, parafrázisával találkozunk Lukácsnál az „Esztétikai kultúra" című írásban: „A kultúra egysége tehát még meg lett volna; az egység hiánya, megvolt középpontja: a teljes periférikussága, megvolt mindennek a szimbolikussága, az, hogy semmi sem szimbolikus, minden csak annyi, amennyinek átélésének pillanatában látszik, sehol semmi, ami ennél talán több lehetne." (424.) Talán fontos, hogy Lukács számára ez az ellényegtelenedés egyaránt történetfilozófiai és civilizatorikus probléma. Azaz a külső meghatározottságok megszűnésének esztétikailag is megfogalmazódó kérdése egy másik, mélyebb szinten, mint az apokaliptikus világlátás jelentkezik és ennek meghaladása Lukács későbbi, fő gondolati törekvése. Azt hiszem, a „Nyugattal" szembeni szkepszisének mélyén a perspektívátlanságának ez az egésze áll, antikapitalizmusa pedig arra a szociálisnál mélyebb összefüggésre vezethető vissza, ami számára a 'kultúra' tévút és csapda jellegében áll. A meghaladás iránti igény miatt fontos Kierkegaard hatása Lukácsra: „. . . egész filozófiájának tartalma volt ez: fix pontokat megállapítani az élet szüntelenül mozgó átmenetei között, és abszolút minőségi különbségeket az összeolvadó árnyalatok káoszában". („Kierkegaard és Regina Olsen", 291.) Az a *gesztus,* amelyet Lukács a Regina Olsenhez fűződő viszonyban fejt ki – ad analogiam saját életének egzisztenciális problémáival –, a fiatal Lukács számára a történelemfilozófia mélységében az Ábrahám-probléma kérdése. Lukács e korszakában tehát mintegy összekeveri az üdvtörténetet a történelemmel. (Kierkegaard, i. m. 266., Félelem és rettegés. Lukács egzisztenciális problémájához lásd „Mídász király legendája", 188. és „A lelki szegénységről", 537.) Ennek a kapcsolatnak az értelmezése túlmutat egy recenzió keretein, azonban döntőnek tartom Kierkegaard hatását, annak ellenére, hogy ezt filológiailag nem támasztja alá kellő számú adalék. (Hasonlóképp van ez a probléma a Nietzsche-hatás esetében is.) Vagy épp a feltűnő azonosságok, a gondolatok tudatos beépítése ellenére való hallgatás kellő érv lehet?

A centrumtalanságnak, a kor értelmetlenségének, a történetfilozófiai szkepszisnek, azaz a kultúrpesszimizmusnak szinte minden mozzanata tettenérhető az egyes drámatanulmányokban. Így például a centrumtalanság problémája az említett Strindberg írásban, a motiváció fogalmának kérdése pedig a Shakespeare és John Ford írásokban kerül előtérbe. Ha tehát azt a formakeresési igényt, megformáltság iránti vágyat akarjuk megmagyarázni, ami állandóan jelenlévő e korszakban, akkor a történelem kiúttalanságának teljes súlyában való felfogása válhat *konceptuális sémává,* amelyben érthetővé válnak az egyébként primer összefüggéseket nem mutató kérdések, melyek minduntalan visszatérnek 1902 és 1918 között. A kiúttalanság érzésének két irodalmi forrása a Dosztojevszkij- és Flaubert-élmény. Ugyanakkor kettejük különbsége – *a hitkeresés manifesztált jellege* – egyértelműen Dosztojevszkijhez vezeti el. „Dosztojevszkij nem regényeket írt, és a műveiben láthatóvá váló megformáló érzületnek sem igenlő, sem tagadó értelemben nincs köze a tizenkilencedik századi európai romantikához és

az az ellen irányuló sokféle, ugyancsak romantikus reakciókhoz. *Dosztojevszkij az új világhoz tartozik.*" (Kiemelés tőlem – *Gy. P.*) Tehát Lukács előtt – ebben a korszakban – az individuális feloldás igénye merült fel, azaz az *„als ob"* magatartása. A *„Haltung"* kérdéséhez adalékul szolgálhat a kötetbeli Thomas Mann tanulmány. (Thomas Mann második regénye, 268.) „A *‚Haltung'* a gesztus, csak jele volt a dolgokhoz való viszonynak az első regényben, itt, tudniillik a Királyi fenségben, az élet tartalma lesz." A lukácsi magatartás tehát az *„als ob"* tartásának lehetőségeit keresi, s erre mutatnak az esszék, s még egy döntő momentum: az etika lehetségességének vagy inadekvát jellegének a kérdése. Ez az alapja a Sterne-esszében tételezett Goethe–Sterne ellentétnek, de az 1918-as írások is az etika kérdéseinek lehetségességéhez kapcsolódnak. Lukács világosan látja ennek a magatartásnak a történelmi kiszolgáltatottságát. A Gauguinről szóló írásban ezzel kapcsolatban így ír: „A mai misztikusnak nincs hol formát találnia, neki magának kell magából megteremtenie mindent: az Istent, az ördögöt, a Földet és túlvilágot, a Megváltót és az Antikrisztust . . ." (251.) Világosan látja tehát, hogy különös paradoxonnal állunk szemben, mely a következőképpen is megfogalmazható: a modern művészet külső meghatározottságoktól *mentes,* de épp ezért, önnön formájának létrehozásáért *önmagából* kiindulva kell az ideológiai alapot megteremtenie, azt a bázist imitálnia, amelynek nevében fellép, melyre támaszkodik, azaz Münchausenként önnön haját megragadva kell kihúznia magát a mocsárból. E művészetfilozófiailag megfogalmazott, ám alapjában világnézeti problémát Lukács 1918-ban mint világnézetit, gyökerénél fogva oldotta meg, azaz egyszer s mindenkorra elutasította az individuális megoldást egy kollektív, mindezeket a kérdéseket *érvénytelenítő* megoldásért.

Ebben a korszakában a szocializmust ismert módon így értékeli: „A szocializmusnak úgy látszik nincsen meg ez az egész lelket betöltő vallásos ereje, amely megvolt a primitív kereszténységben." (428.) Ez a kérdés azért válik az egész életmű szempontjából kardinális jelentőségűvé, mert figyelmünket arra összpontosítja, hogy 1918 után miként alakul át a világnézeti változásnak megfelelően Lukács esztétikai ítéletrendszere, azaz miképp *mutatkozik meg* az a – formaként megnyilvánuló – erő, bizonyosság, amelyet Lukács megértett a bolsevizmusban. (Másképpen fogalmazva a probléma az, hogy miképp jelentkezik a világnézeti változás hatása a formaprobléma felfogásában.)

Külön tanulmányt igényelne a „Lélek és formák" egyes darabjainak elemzése. (Így a „Levél egy kísérletről", „Rudolf Kassner", „Theodor Storm", „Novalis", „Richard Beer – Hofmann", „Soren Kierkegaard és Regina Olsen", „Stefan George", „Beszélgetés Laurence Sterne-ről".) Szoros összefüggésben az eddigiekkel itt csak két nagy problémakörre világíthatok rá. A Novalis-eszszé épp azért nagyon izgalmas, mert a későbbiekben többek között Lukács által kialakított marxista esztétika e kérdésben elfoglalt álláspontját módosíthatja. Nevezetesen a német romantika „reakcióssá" szímplifikálásának meghaladásához épp ez a tanulmány nyújthat segítséget, segít ugyanis túljutni egy politikai prekoncepción nyugvó s ma már mindenképp meghaladandó romantikaképen. Lukács ekkor már világosan látja, hogy a romantika – a polgári korszak kezdete – az utolsó lehetőség, az utolsó nagy stílus, amikor a kultúrateremtés illúziója még megragadható. A Novalis-esszében így ír: „A romantika világlátása pánpoetizmus." Ugyanis még elérhető közelségből látszott a teremtés lehetősége („kultúrát akartak teremteni"), és világosan láthatták önnön bukásukat, azt, hogy kultúrájuk „köddé foszlott". A „Levél a kísérletről"-ben fogalmazódik meg talán a legplasztikusabban élet és mű, „lélek és kultúra" esztétikailag értékelt, formailag meglátott kettőssége, mint a kritika és költészet kettőssége. „Talán a legrövidebben úgy fejezhetném ki a kettősséget, hogy a költészet motívumokat vesz az életből (és a művészetből), a kísérlet modellül használja fel a művészeteket és az életet. És úgy érzem, hogy ennek a hasonlatnak a segítségével majdnem megjelöltem azt, amiről most beszélni akarok, a kísérlet viszonyát ahhoz, amit tárgyául választott magának." (315.) Itt jelentkezik a fogalmi élmény erősségének vagy gyengeségének a kérdése, amely által a forma lehetségessé válhat a kísérletből. Lukács tehát az esszét az „élőség", az „életszimbólum" alkotás kritériumával méri: az érzékletessé vált gondolat igénye az, amely az esszében kifejeződik, azaz megintcsak az a meghaladási kísérlet, amelyről feljebb már szó esett, költészet és tudomány szétválásának meghaladása, e kettő új minőséggé alakításával – lévén a költészet a priori evidenciákra épül – kell és lehet formát létrehozni.

A „Lélek és formák" esszéivel, s a Babitscsal folytatott vitával („Arról a bizonyos homályosságról") kapcsolatban – Nyíri János Kristóf emlí-

tett cikkében – felvet egy ide tartozó alapkérdést: miért fogalmazódtak az esszék lényegesen gyengébb magyarsággal, mint például a Drámakönyv" vagy a „Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez". „Azt hiszem, 1910 körül két lélek lakott Lukácsban, egyrészt a bécsi impreszszionizmus és platonizmus filozófusa volt, amennyiben az általános érvényű értékek széthullását az impresszionista irodalomban és filozófiában impresszionista és platonista eszközökkel – formateremtő esszékkel, filozófiai és irodalmi gesztusokkal igyekezett legyőzni és ez a filozófus németül gondolkozott... ugyanakkor megfigyelte ezt a kultúrát, amelynek közvetlen közelében élt, ám mégis kívül azon." (I. m. 404.) Nyíri tehát teljes joggal innen származtatja Lukács szociológikus attitűdjét, a probléma azonban annyival bonyolultabb, hogy a „Lélek és formák" Lukácsán *valóban* ítélkezik bizonyos fokig az „Esztétikai kultúra" Lukácsa, ám az a különös, hogy ennek a „kívülálló" szempontnak a következményei minduntalan jelentkeznek a „Lélek és formák"-ban *is*. Különösen a „Stefan George"-esszé egyes részeiben és a „Novalis"-ban, vagy például az említett etikai probléma a „Sterne"-esszében is e kérdéssel áll szoros összefüggésben. Különösen erős az említett kettősség a dráma formai kérdéseivel kapcsolatos tanulmányokban. Azt hiszem, a „Lukácsban élő két lélek" valójában szinte antagonisztikus volt. 1918-ban a kívülkerülés általi meghaladásra szavazó Lukács döntött: lemondván az *„als.ob"* magatartás individuális jellegéről. Még egy, mai napig el nem döntött kérdést is felvet Nyíri – nevezetesen a Babitscsal való vita igazságtartalmának kérdését (lásd „Irodalomtörténet", 1974/3, Dokumentumok). Lukács – nyilvánvalóan – azt állítja, hogy Babits stílusbeli és „Bécs-ellenes" kifogásai *valójában* a német filozófiából való kiindulásra visszavezethető problémák, amelyek csak egy filozófiailag nem művelt, a kategóriákat nem ismerő kultúra álláspontjáról nézve homályosak. Azonban amit Babits „affektált németterminológiának" tekint („Nyugat", 1910/11.), s amelyet elutasít, az a „Lélek és formák"-ra vonatkozik, s Babits nem észleli mindenütt. Így például a „Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez" megjelenésekor – az „Alexander emlékkönyv" megjelenésének alkalmából – Babits így fogalmaz: „Egész más oldalról láttam Önt, mint az előbbi köteténél." („Irodalomtörténet", 1974/4, 611.) S itt is épp a Nyíri által kiemelt, és úgy tűnik, hogy már Babits által is felfedezett kettősségről van szó, ugyanarról a Lukácsban meglévő és nyelvileg is kifejeződő kettősségről.

Az „Előadás a festészetről" című mű egész problémaköre külön figyelmet, feldolgozást igényel. Lukács egyik fő kérdése a kedély, lélek, szellem hármasságának képzőművészet-esztétikai vonatkozása. Ez egyfelől visszamutat a lényegkeresés mozzanatára – hierarchikus és nem hierarchikus képszerveződések –, másfelől pedig épp a mai napon az ágazati esztétikák autonómiájának és létrejöttének megteremtéséhez szolgáltathat döntő adalékot.

Lukács itt alkalmazott kategóriarendszerének – eltekintve e kategóriák kidolgozatlanságától – az a fő erénye, hogy nem az irodalomesztétika kérdésfeltevési módjait és lehetőségeit transzformálja a festészet területére, hanem autonóm megközelítés kidolgozására tesz kísérletet, ebben a megközelítésben is megtartva a filozófiai indíttatásból eredő fajsúlyt. Ugyancsak e tanulmányban merül fel egy, a későbbi kidolgozott katarzis-elmélethez adalékot szolgáltató gondolat: „Mindenki, aki foglalkozott már nagyobb és jelentősebb művekkel, egészen biztosan érez bennük valami riasztó hidegséget, valamilyen megváltó nagyságot és emelkedettséget, egy olyan világérzést, ahová mi nem juthatunk el." (813.) Nem foglalkozhattam – többek között – a személyes vonatkozású írásokkal („Mídász király legendája", „A lelki szegénységről"), s a már valamelyest feltárt Balázs Béla kérdéssel, nevezetesen azzal, hogy Lukács pozitív értékelése nem túlzott-e, s ha igen, úgy ennek okai mire vezethetők vissza. Milyen ideális lehetőségeket vesz észre Lukács Balázsban – helyenként szinte teljesen függetlenül attól, hogy megvan-e benne vagy sem.

„A legmélyebb vágy az, hogy a világ, ahogy van, egységes." (Lukács Popper Leóhoz, 1910. Berlin: „Valóság", 1974.) Ez az az igény, amely szinte minden kérdésben visszatér, amely Lukácsot – más formákban, más minőségekben – egész életében foglalkoztatta.

NARSZKIJ, I. SZ.: KANT*

CSÖRÖGI ISTVÁN

Kant születésének 250. évfordulójára a Szovjetunióban is számos kisebb-nagyobb terjedelmű tanulmány[1] látott napvilágot. A tanulmányok méltatják Kant filozófiatörténeti jelentőségét, a XVIII. századi filozófiában betöltött szintetizáló szerepét, ugyanakkor élesen bírálják rendszerének azokat a mozzanatait, melyek az idealista filozófiák újabb irányzatainak alaptételeivé váltak.

A marxista–leninista filozófiatörténet-írásban a Kant-kutatás simára taposott ösvényen halad: a kritikai filozófia kritikájának alapjait még Hegel dolgozta ki[2], s eredményeinek felhasználásával Marx, Engels[3] és Lenin[4] jelölte ki Kant-kritikánk arányait és irányait.

Narszkij 1976-ban megjelent könyve a klasszikusok útmutatásait követi, s inkább mondható népszerűsítő olvasmánynak, mint problémafelvető elemzésnek. Egy alig 200 oldalas kis méretű könyvecskében nem lehet áttekinteni Kant teljes életművét – a szerző már ezért is szelekcióra kényszerül. Az ismertetés hangsúlyviszonyait jól érzékeltetik az egyes pályaszakaszokkal, illetve művekkel foglalkozó szerkezeti egységek terjedelemarányai.

Kant prekritikai korszakának felvázolására 10 oldal jut (ebből is három oldalt foglalnak el az életrajzi adatok). A szerző könyvének legnagyobb részében a kritikai korszak nagy műveit tárgyalja. A vallásfilozófiai kérdésekről az etikát tárgyaló fejezetben ejt néhány szót Narszkij, s az alkalmazott etika, vagyis az állam- és jogfilozófia, valamint a történetfilozófia problémáinak csupán egy rövidke fejezetet szentel. A könyv szerkezeti súlypontjai tehát marxista Kant-kritikánk tradicionális arányait követik.

A könyvecske elsőrendű célja a kanti életmű ellentmondásos egységének bemutatása, ezért az egyes művek tárgyalásakor a szerző a filozófiai rendszer dualizmusának indiciumait helyezi fejtegetéseinek középpontjába.

„A tiszta ész kritikájá"-nak elemzésében a Ding an sich fogalmának értelmezésekor Kant ismeretelméleti dualizmusára hívja fel a figyelmet. A magánvaló dolog egyik jelentése félig materialista, amennyiben úgy fogjuk fel, mint a jelenségek világában létező objektumok megismeretlen részének szimbólumát. Kant akkor lesz dualista – folytatja Narszkij –, amikor ezt az ismeretlent megismerhetetlennek tartja. (41.) A szerző – Leninre hivatkozva[5] – azt állítja, hogy Kant szerint az objektumok részben megismerhetők, amennyiben a jelenségvilágban léteznek. Maga Kant viszont sohasem állította, hogy a tárgyak a jelenségek világában léteznek. Éppen ellenkezőleg: „. . . a tárgyat mint jelenséget meg kell különböztetnünk önmagától, mint magánvalótól".[6] Tehát Kant szerint a magánvaló tárgy nem azonos a jelenségek konkrét totalitásával, s a magánvaló fogalma nem e konkrét totalitás kimeríthetetlenségét jelenti. Kantnál a jelenség nem objektív ontológiai fogalom, következésképp a magánvaló tárgy a jelenségeken keresztül nem ismerhető meg. Ennek megfelelően a tapasztalás sem tekinthető Kantnál materialista megismerésfogalomnak. „A tiszta ész kritikájá"-nak Bevezetésében ezt olvashatjuk „minden megismerésünk a tapasztalással kezdődik . . . mi egyéb ébresztené a megismerő-képességet működésre, hacsak nem a tárgyak, melyek érzeteinket megilletik (afficiálják), s részint maguktól keltenek képzetet, részint értelmi erőnket hozzák mozgásba, hogy e képzeteket összevesse, egybekapcsolja vagy széjjel-

*Moszkva 1976. 207 oldal.

[1] Aszmusz, V. F.: „Immanuel Kant", Moszkva 1973.; Narszkij, I. Sz.: Szootnosenie „dvuh logik" v teorii ponanija Kanta; „Filoszofszkie Nauki", 1974/2.; Uő.: Dialekticseszkaja problematika Kanta; „Filoszofszkie Nauki", 1974/5.; „Filoszofija Kanta i szovremennoszty", Moszkva 1974.

[2] Hegel, G. W. F.: „Előadások a filozófia történetéről", 3, Budapest 1960.; Uő.: „A logika tudománya", 1–2, Budapest 1957.

[3] Marx és Engels: A német ideológia; MEM 3, Budapest 1960.; Engels: Anti-Dühring. A természet dialektikája; MEM 20, Budapest 1963.; Engels: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége; MEM 21, Budapest, 1970.

[4] Lenin: Filozófiai füzetek; LÖM 29, Budapest 1972.; Uő.: Materializmus és empiriokriticizmus; LÖM 18, Budapest 1964.

[5] Lenin: „Materializmus . . .", 181–182.

[6] Kant, I.: „A tiszta ész kritikája", 2. kiad., Bp. (1912), 67.

válassza, s az érzéki benyomások nyers anyagát a tárgyak ama megismerésévé dolgozza fel, amelynek tapasztalat a neve".[7] Mindezek után természetes, hogy Kantnál a tiszta megismerés tárgya nem a jelenség, hanem a tapasztalást lehetővé tevő értelmi erők, amelyek mintegy megalkotják, konstituálják a megismerés tárgyát. A jelenség anyaga ugyan a posteriori, tehát materialista értelemben „objektív", formája azonban a priori.[8] Következésképp egyáltalán nincsenek elgondolható objektív tárgyak a megismerési viszonyon kívül. A dolgok az ismeretviszonyban alakulnak, itt válnak azzá, amik. A jelenségek anyaga – káosz. A Ding an sich nem ennek státusát jelöli, hanem lehetséges formáinak összességét. A magánvaló fogalma tehát nem materializálható oly módon, hogy azt mondjuk: a magánvaló az a képzeteinknek megfelelő valami, amely megismerő tevékenységünkön kívül, attól függetlenül létezik. Az sem igaz, hogy Kant ismeretünk egyetlen forrásának a tapasztalatot, az érzeteket ismeri el, hiszen ezt írja: „ha minden ismeretünk a tapasztalattal kezdődik is, azért nem mindegyik ered a tapasztalatból".[9]

Minthogy a Ding an sich nem azonos az érzékeinket afficiáló tárgyakkal, sem a tapasztalás érzéki alapját képező jelenségek anyagával, semmiképp sem fogható fel materialista értelemben. Ebből két állítás következik: 1. Kant nem materializmus és idealizmus között ingadozik, hanem legjobb esetben is objektív és szubjektív idealizmus között. (Narszkij könyve végén már ezzel rokon értelemben utal a lenini meghatározásra, v.ö. 198.) 2. Nem ismeretelméleti, hanem ontológiai dualizmusról van szó; a jelenségek anyaga és formája különböző ontológiai státussal rendelkezik.

Forma és anyag egyesítése, az elgondolható tárgyak „megkonstruálása" az a priori szintetikus ítéletekben történik meg. Ezért az a kérdés, hogy miképpen létezhetnek a priori szintetikus ítéletek, tulajdonképpen így is feltehető: miképpen létezik az elgondolható világ?

Ismeretelmélet és ontológia eme egybemosódásának határán tűnik fel a tapasztalat fogalma. A transzcendentális analitika második fejezetében írja Kant: „A tapasztalat a jelenségek szintetikus egységén alapszik, azaz a jelenségek tárgyának fogalmak szerinti szintézisén, mely nélkül nem volna ismeret, hanem csak az észrevevések rapszódiája . . ."[10]; néhány sorral lejjebb pedig ezt olvashatjuk: „a tapasztalat lehetőségének föltételei általában egyúttal föltételei a tapasztalati tárgyak lehetőségének".[11] Narszkij helyesen veszi észre, hogy a transzcendentális világ „ontológiájának helyét a tiszta értelem analitikája foglalja el, mint a konstruktív gondolkodás anatómiája". (60.) Viszont nincs igaza akkor, amikor ezt a „helycserét" az ismeretelmélet agnoszticizmusából vezeti le. Épp fordítva lenne igaz: az agnoszticizmus a feloldatlan ontológiai kettősség eredménye.

A kanti ontológiai dualizmus valóságos megoldásának irányát már Feuerbach kijelölte: „. . . ha már az ember tapasztalatokat gyűjtött és ezeket általános fogalmakban összefoglalta, akkor természetesen képes ‚szintetikus a priori ítéleteket' alkotni. Ami tehát egy előbbi kor számára tapasztalat volt, egy későbbi kor számára ész dolga . . ."[12] Hegel is azért marasztalja el Kantot, mert a tapasztalás spekulatív fogalom marad nála, s nem egy valóságos tevékenység történelmileg progresszív szintézis-folyamatát jelöli.[13] Narszkij elsiklik a praxis-fogalom ontológiai funkciójának kérdése mellett, amikor a szintetikus ítéletek analitikussá válásának folyamatát tisztán logikai kérdésnek tekinti. (34–35.)

A kanti etika elemzésekor azonban – „A német ideológia" útmutatása[14] alapján – a XVIII. sz.-i német polgárság társadalmi gyakorlatának hiányát helyezi az értelmezés középpontjába. Ez a praxis-hiány az oka az ontológiai dualizmusnak, és az etikai szféra diszharmóniájának – írja könyvének tizedik fejezetében. „Az, hogy Kant az embert ontológiailag megkettőzött lénynek, két különböző – a jelenség- és a magánvaló – világ részesének tekintette, szükségképp vezetett az emberi viselkedés szférájának etikai hasadásához." (127.) Ez a hasadás a legális és a morális cselekedetek különbözőségében jelenik meg, és a gyakorlati ész antinómiájában a legélesebb. A feloldás transzcendens síkra kényszerül: a kategorikus imperatívusz megvalósítása és az emberi boldogság csak a túlvilág és isten posztulálásával szin-

[7] Uo. 28.
[8] Uo. 47–48.
[9] Uo. 28.
[10] Uo. 137.
[11] Uo. 138.
[12] Feuerbach, L.: Leibniz filozófiájának ismertetése, elemzése és kritikája: „Sämtliche Werke", IV, 191–192., idézi Lenin: „Filozófiai füzetek", 63.
[13] Hegel, G. W. F.: „Előadások a filozófia történetéről", 413–414.
[14] MEM 3, 179–181.

tetizálható. Narszkij itt hívja fel a figyelmet arra, hogy Kant vallásfilozófiája a teológiai dogmarendszert és a Bibliát morális allegóriának tekinti, s isten fogalmát a tiszta moralitás szimbólumaként fogja fel. (160–162.)

A szerző a kanti etika érdemének tudja a naturalizmustól és a dogmatikus vallásosságtól való mentességet; külön kiemeli, hogy itt az ember magáért való cél, s ez Kant humanizmusának legfőbb bizonyítéka; ugyanakkor élesen bírálja formálisságáért és kompromisszumos szelleméért, amely Kant egész alkalmazott etikáját és történetfilozófiáját is áthatja. (140–141., 166–168.)

A kanti filozófiai rendszer kettőssége egy harmadik értelemben is felbukkan Narszkij könyvében: „Kant kettős feladatot tűz maga elé: egyrészt ‚korlátozni a tudást, hogy felszabadítsuk a helyet a hit számára', másrészt megmutatni, hogy ‚az ész kritikája végül is szükségképp vezet a tudományhoz'." (25.) A szerző e megállapításban valószínűleg Lenin Hegel-konspektusára[15] támaszkodott, mely így szól: „Kant: korlátozni az ‚észt' és erősíteni a hitet... Kant filozófiájának eredményei... ‚hogy az ész nem képes megismerni igaz tartalmat, s az abszolút igazság tekintetében a hithez kell utalni.'..." Lenin azonban nem jegyzetelte ki a hegeli mondat közvetlen környezetét.

Hegel „A logika tudományá"-nak Bevezetésében[16] indokolja, hogy miért veszi tekintetbe oly gyakran a kanti filozófiát. Méltatva ennek filozófiatörténeti érdemeit, utal arra, hogy a Kant utáni filozófusok kevésbé ügyeltek a logika „határozottabb mozzanataira", s „gyakran csak durva – bár nem jogtalan – megvetést tanúsítottak vele szemben". Ez után következik az a szövegrész, amely a Lenin által idézett tagmondatot tartalmazza: „A nálunk legelterjedtebb filozofálás *nem* lép ki ama kanti eredmények köréből, hogy az ész nem képes megismerni igaz tartalmat..." stb. Később ezt írja: „A kanti filozófia így párnául szolgál a gondolkodás restségének...". A hegeli szakasz legalábbis kétértelmű: nem zárja ki azt az értelmezést, hogy nem maga a kanti filozófia, hanem ellenkezőleg, a kanti filozófia torzítása, inadekvát felfogása az, amely szerint az ész az abszolút igazság megismerése tekintetében a hit segítségére szorul.

A szóban forgó tétel Kantnál sem egyértelmű: „Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen..."[17] Az interpretáció az „aufheben" jelentésének értelmezésétől is függ. A közvetlen kontextusban pedig arról a hagyományos, dogmatikus metafizikáról beszél Kant, amelyben a tiszta ész gyakorlati bővítése a spekulatív ész „bitorolt korlátlan ismeretei"[18] miatt nem lehetséges. E spekulatív ész alaptételei csak a tapasztalat tárgyaira érvényesek. Minthogy isten, a szabadság és a halhatatlanság az empírián túl vannak, a spekulatív ész a vallást és az etikát illetően inkompetens. A kritikai metafizika tehát megfosztja a spekulatív észt korlátlan hatalmától, és ezzel teszi lehetővé az empírikumon túli területek vizsgálatát. (Az már más kérdés, hogy később a gyakorlati ész a tiszta észnél magasabb rendűnek bizonyul-e.) E szövegrész tehát nem a hit és a tudás kettősségére, hanem a metafizika „kopernikuszi fordulatára" utal.

Narszkij Kant esztétikájában is kimutatja a dualizmust. A szép analitikájában egy helyütt ezt írja Kant: „Az esztétikai ítéletek akár csak az elméletiek (logikaiak) empirikusakra és tisztákra oszthatók fel. Az előbbiek azok, amelyek kellemességet vagy kellemetlenséget, az utóbbiak pedig, amelyek valamely tárgynak vagy elképzelésmódjának szépségét mondják ki; amazok érzéki ítéletek (anyagi esztétikai ítéletek), emezek (mint formálisak) egyedül a tulajdonképpeni ízlésítéletek."[19] E szakaszban Narszkij az esztétikai formalizmus alaptételét véli felismerni. (188.) Ám rögvest hozzáteszi: Kant nem a l'art pour l'art zászlóvivője, hiszen a szép analitikájának többi mozzanatából kitűnik, hogy a szép „a cél nélkülien célszerű formák létrehozásához kötött, a priori jellegű, közvetlen és teljesen önzetlen, általános és szubjektíve szükségszerű élvezet". (190.) A szép – folytatja Narszkij a kanti esztétika interpretálását – az emberi erkölcs esztétikai szemléletének közvetítésével kapcsol bennünket a magánvaló világához. Kant maga is kimondja: „a szép az erkölcsi jó szimbóluma".[20] Kant esztétikájának humanista pátosza abban is kifejeződik,

[15] Lenin: „Filozófiai füzetek", 82.

[16] Hegel, G. W. F.: „A logika tudománya", 1, 37. (lábj.)

[17] Kant, I.: „Kritik der reinen Vernunft", hrsg.: Vorländer, K., Halle (1899), 30.

[18] Uo.

[19] Kant, I.: „Az ítélőerő kritikája", ford. Hermann István, Budapest 1966, 189.

[20] Uo. 321.

hogy a tiszta formák szabad játékaként értelmezett szépség kategóriáján kívül a szépség egy másik fajtája is megjelenik – a fenséges erkölcsiség szépsége. Az erkölcsiséggel azonosuló fenséges egyre inkább eltávolodik a széptől, szakadás következik be a szép és a fenséges analitikája között. A szakadás, a kettősség a szép elméletében is megfigyelhető: a tiszta esztétikai ítéletek formaiak, a művészi eszmény pedig tartalmi. (192.) A kanti művészi eszmény tartalmasságának állításával Narszkij azonban önmagának mond ellent, hisz korábban formálisnak nevezte Kant etikáját is.

Mindezek után úgy tűnik, Narszkij nem találta meg a kanti filozófiai rendszer specifikumát. Könyve a kanti filozófia ellentmondásos egységének bemutatása helyett az interpretáció ellentmondásos sokféleségét nyújtja.