

SZALAI SÁNDOR

**TÁRSADALMI VALÓSÁG
ÉS
TÁRSADALOMTUDOMÁNY**

BUDAPEST
ÚJ IDŐK IRODALMI INTÉZET R. T. (SINGER ÉS
WOLFNER)
KIADÁSA

*Copyright by Új Idők Irodalmi Intézet R. T.
(Singer és Wolfner), Budapest, 1946.*

Felelős kiadó; Harapó József igazgató.
„Szikra” Irodalmi, Lapkiadó és Nyomdai Rt., Budapest.
Felelős nyomdavezető; Nedeczky László.

*BARÁTAIMNAK,
AKIK MÁR NINCSENEK*

*Bálint György, Kásztel András,
Mónus Illés, Radnóti Miklós,
Sachs János, Vázsonyi Sándor
emlékének.*

TARTALOM

ELŐSZÓ	9
I. A SZOCIOLÓGIA EREDETE	15
Vita a szociológia létjogosultságáról. – Társadalomtudományi «melléktermékek». – Szaktudomány és filozófia. – A polgárság krízise. – A «Grande Révolution» felszámolása. – Comte ideológiája. – Szociológia és szocializmus. – A fiatal Marx és a forradalom. – Comte és Marx. – «Nemzeti» szociológiák.	
II. TERMÉSZET ÉS TÁRSADALOM	35
Az állati társadalmak problémája. – A társadalom természeteti szabálya. – Az elveszett és az elnyert paradicsom. – Az egyén a természetben. – Az állat-szociológia kritikája. – Történelem és fejlődéstörténet. – Természeti és társadalmi erők. – A kegyetlenség renaissancea. – A háborúzó kedv története. – Civilizáció és természet-veszteség. – A tömeg mint természet-pótlék. – A «zóon politikán». – Dialektika és tudomány-hierarchia. – A szociológia feladatköre. – A természet, a társadalom és a termelés. – A termelés mint létfeltétel. – A történelmi materializmus argumentuma. – Marxizmus és materializmus. – Marxizmus és ökonomizmus.	
III. EMBERI VISZONYOK, TÁRSADALMI VISZONYOK	79
A matematika mint relációs tudomány. – Konkréción és absztrakción. – A társadalom objektív realitása. – Szubjektívizmus, individualizmus, pszichologizmus. – Szociális redukció a pszichológiában. – A formális szociológia. – A csoportelmélet problémái. – A kollektívum misztikája. – Egyén és csoport. – Csoport és típus. – A szociálpszichológia problémája. – A «contrat social» és a biologizmus. – Biologizmus és organicizmus. – Biológiai és szociológiai differenciálódás. – Munkamegosztás, tudat és tulajdon. – A szociológiai fogalomalkotás veszélyei. – A tömeglélektan ellentmondásai. – A	

beszéd mint társadalmi realitás. – «Ösmeri»
beszéd-elméletek. – Kaspar Hauser, Robinson, és
társai. – Társulás és életképesség. – Nyelv-szocio-
lógiai megfontolások. – A rész, az egész és a cél-
szerűség. – Az összhatás problémája. – A «rész
és egész»-viszonylat a szociológiában. – Az össz-
hatás dialektikája Kantnál és Hegelnél. – Az elemi
összetétel kérdése és a materializmus.

IV. A SZOCIOLÓGIAI TÖRVÉNYSZERŰSÉGEK.....137

A törvény fogalma. – A törvény a szociológiában,
— Szaktudományi imperializmus. – Típus és ten-
dencia. – Tendencia és törvény. – A társadalom
mint folyamat. – Az osztály fogalma. – Lenin és
a parasztság osztály-tagozódása. – Osztályharc és
osztályháború. – Társadalom és történelem. – Szoci-
ológusok és történészek vitája. – Elméleti állás-
foglalás és politika. – Mozgalom és szervezet. – Tör-
ténelem és társadalom függőségei. – Hogyan «csinál-
ják» a történelmet? – A történelem szeszélye. –
A társadalmi folyamatok irreverzibilitása. – Irre-
verzibilitás és kölcsönhatás. – Irreverzibilitás és
dialektika. – Irreverzibilitás és történelmi entrópia.
— Megismerési határok. – Megismerés és praxis.

V. AZ IDEOLÓGIÁK TUDOMÁNYA 181

Az idealizmus minimális követelései. – Az objektív
idealizmus radikalizmusa. – A történelmi materia-
lizmus és az eszmeiség. – Perspektivizmus és rela-
tivizmus. – Az ideológia-alkotás módozatai. – A
tudásszociológia kritikája. – A tudásszociológia és
a délibáb. – A «Novum Organon» és az ideoló-
giák. – Bacon, Pareto, Max Weber, Scheler. –
Termelési és társadalmi technika. – Ideológia és
utópia. – Eszmék, ideológiák, illúziók. – Társa-
dalmi konfliktus és eszmei konfliktus. – A szo-
ciológus feladata.

NÉVMUTATÓ 215

Előszó

E könyv címében a társadalmi valóság szemben áll a társadalomtudománnyal. Úgy hangzik ez, mintha a társadalmi valóság nem volna közvetlenül azonosítható azzal, amit a társadalomtudomány megjelenít.

Ebből a szem-pontból a cím igen híven tükrözi a szerző elvi állásfoglalását. Arról van itt szó, hogy a társadalomtudomány mai állapotában nem a társadalmi valóság tudománya: nem a valóságos társadalomból indul ki s nem mindenben alkalmazkodik a valóságos tudomány standardjaihoz.

A könyv célja mindenekelőtt a társadalomtudomány uralkodó eszméinek, irányzatainak és iskoláinak szembe-sítése a társadalmi valósággal s ennek keretében az egyes szociológiai felfogások ideológiai, társadalmi kötöttségekből eredő gyökereinek feltárása. A bírálat módszere tehát nem immanens a szó logikai értelmében, mert nem a szociológiai rendszerek szerkesztési hibáit, belső tökéletlenségeit kutatja, de immanens a szó szociológiai értelmében, mert a társadalomtudományi gondolkodás társadalmi függőségeiből, a társadalmi valóságban megmutatkozó ellentmondásokból igyekszik megmagyarázni a társadalomtudomány elméleti nehézségeit. Korántsem valamennyit, hiszen már a könyv terjedelme is nyilvánvalóvá teszi, hogy csak bizonyos alapproblémákat tárgyalhat s szakmai részletkérdések megvitatása csupán az elvi állásfoglalás demonstrációjára szolgálhat.

De nem pusztán polémiáról van itt szó. E könyv szerzője maga is bizonyos meghatározott elméleti álláspontot képvisel a szociológiában s innen igyekszik bemutatni a társadalmi valóságot, amelynek egyik része a szociológiai gondolkodás is. Hiszen a társadalomtudomány létezése önmagában is társadalmi jelenség. Akik a társadalomtudományt űzik, maguk is részei a társadalomnak és mesterségük is egyike a társadalmi fejlődés bizonyos fokán szükségszerűen jellépő foglalkozásoknak. Ilyen értelemben a szociológia uralkodó eszméi, irányzatai és iskolái e könyv számára a társadalmi valóság egyik (korunkban igen fontos) tényezőjének: a tudományos ideológiák képződésének példászerűen elemezhető megnyilvánulásai.

A szerző a Marx és Engels által megalapozott dialektikus materializmus hívének vallja magát. Ennek a tannak alkalmazása a történelmi jelenségekre, a historikus létű emberi társadalomra, mint történelmi materializmus ismeretes. (Legalább is névszerűen így ismeretes. Tartalmilag – mint a későbbiekben látni fogjuk – rendkívül sok téves képzetet tapasztaltak a történelmi materializmus jogalmához, «marxisták» és «antimarxisták» egyaránt.)

Az a történelem, amelynek anyagi megnyilvánulásaiból Marx és Engels a társadalmi szervezés és az emberi szellem mozgató erőit, hatásait és visszahatásait megmagyarázták, magában foglalja az ember által a materiális létfeltételek produkciójában és le produkciójában folyamatosan megváltoztatott természetet is, amelynek e változásai ismét visszahatnak az emberi létre. így ez a szemlélet – akár helyesnek tartják, akár tévesnek – mindenesetre univerzális, úgy-hogy szükségképpen kihat a társadalomtudomány egész körére.

Tudott dolog azonban, hogy Marx és Engels, vala-

mint tudományos életművük legitim folytatóinak, közöttük Leninnek, elméleti munkássága elsősorban a közgazdaságtan, a történettudomány és bizonyos (a történelmi helyzettel és a napról-napra felmerülő praktikus politikai problémákkal összefüggő) szűkebbkörű filozófiai, szociológiai és történelmi szakkérdések területére korlátozódott.

Ne felejtjük el, hogy Marxnál, Engelsnél és Leninél – a szocialista mozgalom gyakorlati szükségszerűségénél fogva – a konkrét ideológiai veszélyek elleni harc volt a tudományos munka motorja: a közgazdaságtant kivéve, amelyre a «Das Kapital» zárt doktrínája mérvadó, majdnem minden átfogóbb munkájuk polemikus jellegű, így tehát elsősorban azzal foglalkoztak, amivel ellenfeleik. Mivel pedig a nagyobb veszély (ideológikus síkon) mindig a közélet állók részéről fenyegette a mozgalmat, mert itt adódott a legtöbb csábítás «elhajlásokra», tehát a témakör még jobban korlátozódott. Marx Proudhon ellen írt és nem Comte ellen, Engels Dühringgel küszködött és nem Diltheyvel, Lenin Bogdanovval hadakozott és nem Nietzschevel. Ennél fogva a bölcsélet, a természettudomány és a társadalomtudomány bizonyos egészen nagy problémáival írásaikban egyáltalán nem foglalkoztak.

A marxista szociológusok számára a mércét csak a történelmi materializmus elvi állásfoglalása és néhány, aránylag kis hatókörű, klasszikus példa adja meg. Bár Engels család- és vallás-elmélete vagy Lenin vizsgálata a parasztság osztály-szerkezetéről kétségkívül nagy fontosságúak a marxista szociológia szempontjából, mégsem lehet azt mondani, hogy olyan széles alapot nyújtanának, mint Marx «Das Kapital»-ja a közgazdászok számára. Ez a nagy mű egyébként éppen ott szakadt félbe, ahol Marx az «osztály»-fogalom szociológiai analizését kívánta megadni.

Mindez persze nem lehet ok arra, hogy a feladattól: a marxizmus tudományos elgondolásainak a szociológia egész területén való érvényesítésétől, ellenőrzésétől és kifejlesztésétől visszariadjunk. Ilyen értelemben ez a könyv kísérletet tesz a marxizmus rendszeres és metodikus társadalomtudományi alkalmazására. Azonban mindvégig elvi kérdéseket tárgyal és nem egy bizonyos társadalmi forma analízisével vagy bírálatával foglalkozik.

A feladat még így is túlméretezett. És senkinek sem lehetnek súlyosabb kételyei, mint magának a szerzőnek, afelől, hogy mennyire sikerül a társadalmi valóság és a társadalomtudomány szemléltetése és szembeállítása során még a valóságos társadalom szociológiai-lag helyes fogalmát is kialakítani az olvasó számára.

Sok minden – alighanem minden – vázlatos és hiányos marad. De annyit talán mégis sikerül elérni – s ha sikerül, ez már nagy eredmény volna! – hogy a könyv a szociológiai gondolkodás bizonyos fegyelme, önkontrolljára szoktassa az olvasót, akinek ezzel módot ad, hogy önálló szempontjait helyesen alakítsa ki olyan kérdésekben, amelyekre a könyv választ nem ad.

Az ilyen gondolkodás azután megkönnyíti az ember számára azt, hogy felismerje társadalmi helyzetét, amelyet nem szándékai vagy vágyai szabnak meg, hanem maga a társadalmi valóság jelöl ki, ridegen. S akit ez a helyzet nem elégít ki, az – ugyancsak e szigorú diszciplína hatása alatt – valószínűleg le fog mondani arról, hogy a maga egyéni helyzetének megváltoztatásával próbáljon enyhíteni helyzetének ridegségén. S ráeszmél arra, hogy a társadalom megváltoztatásával kell segítenie magán. Mert végső fokon ez a szociológia tanulása: Könnyebb a társadalmat megváltoztatni, mint valaminek a helyét a társadalomban. Pontosabban: Ha

valaminek a helyét meg akarod változtatni a társadalomban, akkor ezzel és ezért meg kell változtatnod! a társadalmat is. Ami csak egy földi variációja a bibliai példázatnak, amely szerint könnyebben fut át a teve a tűfokán, mint a gazdag a mennyországba.

S itt találkozik az elmélet a gyakorlattal. Marx szavaival: «A bölcselők a világot csak különbözőképpen magyarázták. Ami azonban a lényéig: meg kell változtatni!»

Sz. S.

I.

A SZOCIOLÓGIA EREDETE.

A szociológiai irodalom jelentékeny része nem a társadalommal foglalkozik, hanem *önmagával*. Nem azt kutatja, milyen a társadalom, hanem azt vitatja, milyennek kellene lennie a társadalomtudománynak, vagy – rosszabb esetben – tudomány-e a társadalomtudomány. A XIX. és XX. század kiváló szociológus-elméinek egész sora annak szentelte életművét, hogy ismeretelméleti, tudományelméleti vagy éppen tudománypolitikai fejtegetésekkel bizonyítsa a szociológiának, mint önálló tudománynak lehetőségét, létezését, érdemességét. Sőt: a legnagyobb rendszer- és módszer alkotók szinte számításba sem vették azt az eshetőséget, hogy tudományuk létjogosultságát kézzelfogható kutatási eredmények felmutatásával is bebizonyíthatnák. Inkább prolegomenákat, előszavakat és tervezeteket írtak minden elképzelhető fajtájú és irányú, de pusztán szellemileg megkonstruált (egyébként a valóságban ki nem vitelezett vagy csak! töredékesen, próbaszerűen alkalmazott) társadalomtudományhoz.

Vita a szociológia létjogosultságáról.

Hogy a szociológia ennyit «magyarázza a bizonyítványát», annak az az oka, hogy e fiatal tudományt rendkívül sok támadás érte: kétségbe akar-

ták vonni – nem az eredményeit, hanem a létezését. Oppenheimer összegyűjtötte e vita legfontosabb dokumentumait, amelyeket most meg kell vizsgálnunk.

Van der Reft 1888-ban, mint a brüsszeli egyetem rektora, nagy beszédet mondott, amelyben megindokolta, miért nem hajlandó a filozófiai fakultás tanszéket állítani a társadalomtudománynak. «Roszszul definiált tudományszak ez – nincs éles határa a morális és politikai tudományok felé. Mindenféle kérdéssel foglalkozik – de csak olyasmivel, ami már létező tanszékek munkaterületébe tartozik». A szociológia «morális és politikai tudományaink összességének chimérikus, képzelt egysége», vagy pedig semmi más, mint történetfilozófia. (Ezzel a problémával kínlódik – néhány évtizeddel van der Reft után – Paul Barth; a «formális szociológusok», Wiese, Vierkandt és Simmel hevesen elutasítják azt a gondolatot, hogy a szociológia enciklopédisztikus jellegű «Uni versai Wissenschaft» volna. Oppenheimer is hevesen polemizál a «Wissenschaft der Sammelsuriums» ellen.)

Ernst Grünfeld még 1910-ben azt írja, hogy a társadalomtudomány minden fáradozás ellenére «egyre inkább a szellemtudományok filozófiájává vagy a társas életet élő emberrel foglalkozó szaktudományok kivonatává zsugorodik össze».

Below 1920-ban, a német főiskolai reformról szóló tanulmányában ezeket mondja: «A társadalomtudomány létjogosultságáról folytatott vita *lényege* az a kérdés, vajjon el lehet-e ismerni a szociológiát, mint *speciális* tudományszakot. Mert ha ez nem lehetséges, akkor egyáltalán nem számíthat tudománynak. Univerzális tudományok ugyanis nem léteznek. Csak dilettánsok fecsegnek univerzális tu-

dományról, például *általános* kultúrtudományról vagy *általános* művelődéstörténetről, amely a matematikai és természettudományos szakmákon kívül a tudományok összességét magában foglalná. Ilyenfajta univerzális tudomány először nem szükséges, másodszor nem lehetséges.» Grünfeld végül idézi Alfred Dove gúnyos megállapítását, amely szerint a szociológia tudományos «szó-jelmezkölcsönző». (E támadásra nem kisebb tekintély, mint éppen Tönnies választott a formális szociológia koncepciójának felfejtésével, amelyre később még visszatérünk.)

A társadalomtudomány kritikussai (és önkritikusai) minduntalan utalnak arra, mennyire nem kész, mennyire nem konstituált tudománnyal van dolguk. Itt az egész skála: Wyrouboff «embriónális»-nak nevezi a szociológiát, de Greef «une science en gestation»-nak, Durkheim «une science en train de naître»-nek, vagyis olyan tudománynak, amelynek még meg kell születnie; Letourneau szerint gyermekkorát éli, Litt szerint most nevelik!

Ilyen körülmények között érthető, ha a szociológusok sokat foglalkoztak tudományuk konstitúciójával, megalapozásával. Mindazonáltal súlyos károk is keletkeztek abból, hogy a nagy szisztematikusoknak és metodológusoknak aránytalanul több mondanivalójuk volt a társadalomtudomány eljárási szabályairól, mint a társadalmi élet törvényszerűségeiről. Perrendtartást írtak egy alapelveiben is alig ismert és semmiképen sem kodifikált joghoz. S amikor konkrét kutatásokat végeztek, ezeknek eredményeit rendszerint kutatómódszerek leírásában bujtatták el. Még a páratlanul nagy tényanyaggal dolgozó Pareto is szívesebben használja fel a valóságot módszere helyességének bizonyítására, mint módszerét a valóság megismerésére. Precíziós mér-

leget épít, pontos súlyokat készít hozzá, de ha megmér valamit, ezt nem azért teszi, hogy megtudja a súlyát, hanem hogy bemutassa, milyen kiválóan működik a mérleg.

Nagy szociológiai szisztematikák és metodikák tanulmányozása közben gyakran úgy érzi magát az ember, mintha használati utasítást kapna egy géphez, amelyet senkinek sincs eszéágában működésbe hozni, mert nem is igen ismeretes, hogy tulajdonképpen mire való és kifizetődik-e az üzembentartása. Karinthy híres «ál-találmányára» is lehetne hivatkozni: az automatára, amelyen van egy gomb, azt meg kell nyomni, s akkor kiugrik egy másik gomb – amelyet szintén meg lehet nyomni...

Ebben a hasonlatban persze sok a túlzás és semmi sem áll távolabb tőlünk, mint az általános szisztematikai és metodológiai kutatások szükségességét kétségbevonni, vagy éppen a szociológia nagy rendszer- és módszeralkotóinak érdemeit, szellemi teljesítményeik jelentőségét alábecsülni. Az elől azonban aligha térhetünk ki, hogy megállapítsuk: az immár évszázados vita a társadalomtudomány mibenlétéről és tulajdonképpeni feladatairól nem vitt sokkal közelebb bennünket a társadalom tényeinek, tényezőinek, belső törvényszerűségeinek megismeréséhez. A szociológiai tanok története olyan nagy és olyan bonyolult, mint az alkémiáé – a tanok alkalmazásával előállított produktum pedig nem sokkal nagyobb.

Társadalomtudományi «melléktermékek».

Amit tényleg tudunk a társadalomról, azt java-részt nem szakmabeli szociológusoktól tudjuk, hanem etnológusoktól, történészekről, közgazdászoktól,

biológusoktól, pszichológusoktól statisztikusoktól, akiknek gyakran eszükágában sem volt szociológiát fizni, hanem társadalomtudományi felismeréseiket szakkutatásaik «melléktermékeként» kapták.

Bouglé, amikor védelmébe veszi a társadalomtudományt a történészek támadásai ellen, kimutatja, mennyi «sociologue malgré lui», mennyi botcsinálta szociológus járkal a világban, aki nem veszi észre, hogy tulajdonképpen szociológiát űz – akárcsak Molière híres Monsieur Jourdain je, aki a legnagyobb megdöbbenéssel veszi tudomásul, hogy amit írni szokott, az egy műfaj, t. i. *próza*.

Egyébként ebből az öntudatlan szociologizálásból sok kár is származik. Bouglé polémiája a történészek ellen, amelyhez Herbert Spenceré is csatlakozik, kimutatja, hogy még a legjelentékenyebb történetíróknál is, sőt olyanoknál, akik (mint Froude és Kingsley) egyenesen tagadják az általános történelmi és társadalmi törvényszerűségek létezését, mennyi öntudatlan s ezért metodikusan zavaros, tévesen kifejtett szociológiai generalizációval találkozunk.

Ettől független áll az, amit már fentebb kifejtettünk: hogy t. i. a tradicionális szociológiai szisztematika és metodológia önmagába mélyed s nem a társadalomba. Képviselői általában idegenkednek a konkrét társadalmi viszonyok behatóbb elemzésétől.

Akik viszont, mint tudatos szociológusok, célirányos, konkrét munkálatokkal előbbrevitték a társadalmi valóságáról való ismereteinket, azok többnyire ösztönösen riadoztak a rendszeralkotástól és a módszertani elmélkedéstől.

Szaktudomány és filozófia.

Elmélet és gyakorlat, elv és alkalmazás ilyesfajta hasadása a tudománytörténetben nem ismeretlen jelenség. A biológia az antik sztoicizmus virágzása idején élte meg egészen hasonló krízisét. Évszázadokon át dúlt a vita, hogy mi az élet, lehetséges-e a megismerése és önálló tárgya-e a tudománynak; közben pedig orvosok, bábák, állattenyésztők, kertészek és szakácsok egyre-másra tették a fontosabbnál fontosabb élettani felfedezéseket.

De nem csak olyan «gyanús» tárgyú tudományszakok önállósulásánál feszül meg tudományelmélet és tudományos kutatás viszonya, mint a szociológiánál vagy a példaként említett biológiánál. A fizika, a csillagászat, sőt a matematika «őstörténete» is egészen hasonló jelenségekre utal. És alighanem szabályszerűen megismétlődik ez minden olyan esetben, amikor egy-egy tudományág leszakadni készül ősfájáról, a filozófiáról.

Ennek a leszakadásnak általános társadalmi feltételeit önmagában is érdemes volna egyszer szociológiai szempontból kivizsgálni. Kétségtől eltekintve elementáris emberi szükségletek konkretizálják a problémákat és alakítják ki a praxist, amely aztán magához vonzza, majd kitépi a metafizikus spekuláció anyagát. A csillagszférák; zenéjén csak addig lehet merengeni, amíg tengeren járó, kincseket hordozó gályák számára nem kell megtalálni a pontos csillagászati iránymeghatározást. Ez azután destituálja a filozófiát és konstituálja a szaktudományt. A mítikus megoldás kizárása pedig egyaránt javára válik a bölcselőnek és a kutatónak.

A szociológia esetében nem is nagyon nehéz demonstrálni azt a társadalmi folyamatot, amely

egyrészt a társadalomtudománynak a társadalombölcseletről való lehasadását, másrészt – társadalomtudomány keretén belül – az elméleti alapvetés és a tényleges kutatómunka közötti feszültséget létrehozta.

A polgárság krízise.

Nem kétséges, hogy a szociológia – mint autonómiára törekvő vagy önálló tudomány – a polgári osztály belső krízisének folyamán született meg a XIX. században. A társadalom problematikus volta elméleti síkon ugyanakkor vetődött fel, amikor a társadalmi gyakorlatban kézzelfoghatóvá váltak az emberek egymásközötti viszonyának ellentmondásai. A polgári osztály, amely az abszolutisztikus uralom, az arisztokrácia és a gentry elleni harcában az emberi haladás, az emberi jogok kiterjesztésének képviselőjévé vált, ekkor már – birtokon belül – stabilizálta uralmát és mint uralkodó osztály (a politikai hatalom és a termelő eszközök birtokában) most pozitíven érdekelt fél lett a társadalmi elnyomatás újformájú rendszerének fenntartásában. E *funkcióváltás* révén természetes feszültség keletkezett szociális ideológia és szociális praxis, progresszív elvek és retrográd hatások közt. Ennek következményei megmutatkoztak a polgárság közmoráljában, magatartásában, ideológiájában. A *polgárember és a polgári szerep elkülönült*. A polgári osztály már nem azonosíthatta magát minden további nélkül a társadalommal vagy legalább is a jövő társadalmával, amint ezt a polgári társadalom megvalósításáért vívott történelmi felszabadító harc során tette. Lorenz v. Stein idézi Sieyès mondását: «Le Tiers embrasse tout ce qui appartient à la

nation; et tout ce qui n'est pas le Tiers ne peut se regarder comme étant de la nation». Szóval a francia polgári forradalom szemléletében a harmadik rend még azonos a nemzettel – rajta kívül nincs nemzet. Lajos Fülöp vagy III. Napóleon polgárából, aki maga *alatt* érzi a negyedik rendet, már szükségképpen hiányzik ez a büszke tudat. S ebből szinte önmagától adódik a szociológiai alapkérdés: Mi hát a polgár és a társadalom viszonya? Hogyan alkotja a polgár a társadalmat?

E vázlatos demonstrációval szemben joggal felvethető: Ha valóban az osztályfunkciók megváltozása konkretizálta a XIX. században a társadalom problémáját, miért nem történt meg ez alkonkretizálódás már előző történelmi korszakokban, például amikor az arisztokrácia vagy a gentry (egykor szintén a haladás és a jogkiterjesztés élharcosa!) stabilizálta uralmát s vált elnyomottból elnyomóvá? A válasz erre a kérdésre igen egyszerű: Akkor is konkretizálódott a társadalmi problematika, akkor is megmutatkozott ez a hasadás az egzisztencia és az ideológia között – a társadalom- és az állambölcselet történetének éppen ezek a csúcspontjai, a modern értelemben vett szociológia előfutárait itt találjuk meg! A társadalomról való elmélkedés intenzivitása és extenzivitása nagyjából párhuzamos a társadalmi krízisek intenzivitásával és extenzivitásával. *A krízis utolsó nagy kiélesedése és terjeszkedése – amelyben még tenne élünk – létrehozta a szociológia mai formáját.*

Hogy a társadalomtudomány a polgárság történelmi funkcióváltozásából, a haladási és jogkiterjesztési ideológiának az osztályuralmi érdekekkel való összeütközéséből, tehát egy krízis-érzésből, krízis-tudatból eredt, ezt *így* általánosságban köny-

nyebb kétségbevonni, mint hogyha megvizsgáljuk egy-egy nagy szociológiai irányzat keletkezésének körülményeit.

A «Grande Révolution» felszámolása.

A huszonhat éves Auguste Comte (tizenhat évvel a «Cours de philosophie positive» és huszonhét évvel a «Système de politique positive» megjelenése előtt!) egy kis tanulmányt ír «Plan des travaux scientifiques pour réorganiser la société» címen. Tudományos munkásságát tehát már jóelőre a társadalom újjászervezésének szolgálatába állítja. A felismerés, hogy ilyen újjászervezésre *szükség van*, (éspedig éppen azért van szükség, *mert* a francia forradalom eredménye, a polgárság felszabadítása ellentmondásokra vezetett a polgári társadalom belső szerkezetében!), *előbb* van meg nála, mint az a sokkal későbbi felfedezés, hogy *éppen a szociológia* hivatott e feladat megoldására. A krízis-tudat primátusa egészen nyilvánvaló.

Ebben az összefüggésben azonban egészen megdöbbentő, hogy a francia polgári ideológia a társadalombölcselet vonalán milyen gyorsan hajtja végre azt a funkcióváltozást, amely a történelem során mindig együttjárt azzal, hogy a felszabadult osztály uralkodó osztállyá válik. Saint-Martin és de Maistre számára a forradalom még istenítet a hitetlen emberiség felett. De Bonald már szeméretveti a felvilágosodásnak, amely a forradalmat előkészítette, hogy túlértékelt az ész szerepét az igazság felismerésében és a társadalom megreformálásában. Eszerint a társadalom nem építhető fel az egyének kedvtelése szerint: az észnek nincs autonómiája – a szellemi élet a történelmi tradíció

produktuma. A szellemi élet a nyelvben gyökerezik: a nyelv az élő hagyomány. S de Bonaldnak innen már csak egy lépést kell tennie a «testté lett ige» felé: a nyelv a beszéd az isteni kinyilatkoztatásból ered, az isteni ige hagyományainak hordozója az egyház. S az ember, aki fellázadt a kinyilatkoztatás ellen, megbűnhődött *a társadalom széttölése* által! Az örök talajon most újra fel kell építeni a t társadalmat, *«contre-révolution spirituelle»*-re, *szellemi ellenforradalomra van szükség* – s ezzel (mint Windelband és Oppenheimer oly szépen kimutatja) rövid pár évvel a francia forradalom után s e forradalom egyenes *következményeként* benne vagyunk a klerikális-legitimista restaurációban, a francia tradicionalizmusban. összefoglalva: a polgári osztályt felszabadító forradalom után a történelem továbbhalad – míg azonban addig (Saint-Martinnál és de Maistre-nél) a forradalom volt a büntetés a történelmi bűnökért, most már (de Bonaldnál) a történelem büntet a forradalom bűneiért.

[Mint Goldstein a «Rasse und Politik»-ban bebizonyítja, a de Bonald-féle tradicionalizmus eszméje, az isteni eredetű társadalmi rend *természetes* realizálódásának gondolata adta meg a tulajdonképeni impulzust Gobineau ellenforradalmi fajelméletéhez, amely a történelemben nem *keletkezett* osztályok, hanem *teremtett* fajták harcát látja. Gobineautól veszi át Renan a faj és a vallás kapcsolatát s ebből a renani gondolatból származik Houston Stewart Chamberlain mitikus árja-kultusza, amely azután a nemzeti szocializmus vezér-ideológiájának, Alfred Rosenbergnek «Der Mythus des XX. Jahrhunderts»-ében csúcsonylik ki. Így ölelkeznek – szociológiai elméleteken át – az európai ellenforradalmak.

Comte ideológiája.

A francia polgárság átértékelt krízis-tudatából válik csak igazán érhetővé Comte magatartása: Saint-Simon e tanítványa számára szinte *kész adottság* az a megállapítás, hogy a társadalom *totális reformra* szorul – ami mindenesetre meglepő *ily röviddel* a mégis csak igen mélyreható reformokat végbevivő francia forradalom után. De az a krízis-tudat, amely a reformtörekvések mögött áll, *retrogradem* hat, vagyis nem azon progresszív impulzusok irányában, amelyek előzőleg a forradalomhoz és a polgárság felszabadításához vezettek. Az új tradicionalisztikus hierarchiával stabilizálni kell a polgári társadalmat! Most már nincs értelme harcot vívni – az osztály birtokon belül van: az új eszmény a munka megszervezése az *adott* társadalmi keret kiépítésével, az általános ember-testvériség jegyében.

Comte szerint a szociológia feladata az, hogy «véget vessen a modern társadalmak *ijesztően* forradalmi állapotának». Csak ez a pozitív filozófia szüntetheti meg az intellektuális anarchiát (krízis-tudat!), mert eddig a *rendről* csupán az esszenciálisán maradi szellemiség, a *haladásról* pedig csupán a radikálisan forradalmi eszmény gondoskodott. Ezért nem lehetett a rendet és a haladást összegezteni !

Saint-Simon, Comte tanítómestere számára még nem ilyen «ijesztő» a forradalom. 1798-tól 1815-ig tíz különböző alkotmány uralmát élte meg Franciaországban anélkül, hogy a társadalom szerkezete döntően megváltozott volna. S le is vonja ebből következtetését a nevezetes parabolában, amelyből még a forradalmi úton uralomra jutott polgárság

büszke tudata (s nem a birtokon belül bizonytalanná vált polgár krízis-tudata) szól hozzánk: Franciaország társadalmi élete – szerinte – mitsem változna, ha valamiféle katasztrófa elpusztítaná az uralkodópárt, az egész királyi családot, az arisztokráciát és a felső papságot. Óriási változás történék azonban, ha egy ilyen katasztrófa a *gazdaság* vezetőit (vagyis a kiváló polgárokat) pusztítaná el.

Comte nem játszadozik a katasztrófa gondolatával. Nyíltan kimondja: A felvilágosodás együtt bukott meg gyermekével, a forradalommal! Az egyén túl nagy autonómiára tett szert, a vélemények anarchiája zűrzavarra vezetett; most minden élettevékenységet a tudás uralma alá kell állítani, a pozitív filozófia, a tudomány eszménye szerint kell berendezni a társadalmat, mint ahogy a középkorban a skolasztikus teológia szabta meg az emberség rendjét. A szociológia, a társadalomtudomány azért kerül a tudományok hierarchiájában a legmagasabb helyre, mert ez testesíti meg magában a legbonyolultabb viszonylatok felőli tudást s ez biztosíthatja a tudás uralmán alapuló, örökérvényű társadalmi rendet.

A tudás birtokán belül természetesen – társadalmi funkciói révén – a polgárság van. S itt már könnyű felismerni a comtei szociológiai rendszeralkotás ideológiai szerepét: A harmadik rendnek az ész-uralom jegyében kivívott felszabadulását úgy kell kiértékelni, hogy további felszabadító mozgalmakra (a negyedik rend részéről) ne kerülhessen sor, mivel az összes emberi szükségletek úgyis kielégíthetők a szociológiai tudás jegyében, a polgári rendszer keretein belül, szeretetteljes,

haladó eszmeiséggel. «L'amour pour principe, Tordre pour base, le progrès pour but!»

Saint-Simonnál eredeti kezdeményezésében még együtt is járt a szociológia a szocializmussal, összekapcsolódott a tudományos és a mozgalmi igény. Comténál a szociológia függetlenedik a szociális mozgalmától, sőt szembeszáll vele: feleslegessé óhajtja tenni a tudományosan indokolt politikai rendszer keretében – bölcs, felülről alkalmazható szociálpolitika által.

Szociológia és szocializmus.

A comtei ideológiai örökség az egész XIX. és XX. századbeli polgári szociológiában tovább hat. *Egyenesen meglepő, hogy a négy rendszer- és módszeralkotók majdnem kivétel nélkül teljesen közömbösek voltak e korszak hatalmas szociális mozgalmával szemben s a legnagyobb szociális összeütközések és átalakulások idején is hajlamosak úgy számolni a társadalommal, mint valami löbbékevésbé szilárd struktúrával.* Vagy pedig -Is ez még jellemzőbb! – élesen állást foglalnak a szocialista mozgalmakkal és a szocialista eszméssel szemben. így Herbert Spencer, Simmel, Wiese, Le Play, Pareto, Sorokin. (Ebből a szempontból mindenesetre figyelemreméltó, hogy a marxizmus nagy politikai befolyása ellenére e század első három évtizedében alig akadt a kontinensen szociológiai katedra, amelyet marxista foglalt volna el. Visszont ugyanakkor a Szovjetunióban, ahol rendkívül aktív társadalomtudományi *kutatómunka* folyt, Bucharin balsikerű kezdeményezése tőli eltekintve huszötzár ideig nem jutott szóhoz a szociológiai *szisztematika*.)

A rendszeralkotók antiszocializmusával és anti-marxizmusával szemben rendkívül nagy volt Marx és Engels eszméinek hatása az egész világon, a konkrét társadalmi jelenségek kutatóira, akár mint szűkebb értelemben vett szak-szociológusok, akár mint közgazdászok, történészek vagy éppen szel-lemtörténészek működtek.

Úgy látszik, mintha a krízis idején végső ufókon mindössze két magatartás volna lehetséges: megkísérelni a töredező társadalmat egy rendszer eszmei keretében összetartani – vagy pedig *materiálistan* szétbontani s így megváltoztatott formában újjáépíteni. Comte, sőt már az öreg Saint-Simon is nyilvánvalóan az eszmei rendszer, a felsőbbrendű egység felé látja a kiutat a krízisből, amely tudományukat létrehívta. Az «association universelle», a «grand-êtré», a «comité occidental» mind ebbe az irányba mutat! Van azonban a társadalomtudo-mányi gondolkozásnak egy másik iránya is, amely finem iá konzervatív ideológiája rendszerépítés szolgálataiba állítja a szociológiai gondolkozást, hanem éppen ellenkezőleg: a társadalmat megváltoztató cselekvés előfeltételének tekinti a kutatómunkát.

A szociológiának ez az iránya – a valóság hermeneutikája, amelyet lehet empirikusnak vagy materialistának is bélyegezni, bár ez önmagában keveset mond – eredetében legszebben a fiatal Marx gondolatmeneteiben ismerhető fel s mint már ebből is kitűnik, kifejezetten progresszív irányzatú, sőt a későbbiekben is szoros kapcsolatban marad a XIX. és XX. század szociális mozgalmaival.

A fiatal Marx és a forradalom.

Lényegében a fiatal Marx is hasonló helyzet előtt áll, mint Comte. Érti, hogy saját osztálya, a polgári osztály s az egész polgárisult német társadalom kritikus helyzetbe került: morálja bomlik, ideológiája nem illik valóságos helyzetéhez, funkciói megváltoztak.

1843 márciusában, huszonöt éves korában, ezt írja barátjának, Arnold Rugenak: «Egy bolondokkal telt hajót a szél jó ideig hajt maga előtt, de sorsától meg nem menekülhet, éppen mert ezt a bolondok nem hiszik. S ez a sors: a »forradalom!«

Ruge azonban kételkedik a német polgárság sorsszerű biztonsággal bekövetkező forradalmában. Ha a belső hasadás már ilyen mélyre terjedt, honnan vennék a forradalmi erőt? Hölderlint idézve így válaszol: «Nem ismerek még egy népet, amely bensejében ennyire széjjel lenne szaggatva, mint a német. Kézműveseket látsz, de nem embereket; gondolkodókat, de nem embereket; urakat és szolgákat, ifjakat és véneket, de nem embereket... És mi éljünk meg egy politikai forradalmat? Mi, e németek kortársai?»

A feleletet erre a kérdésre Marx egy évvel később adja meg, «Zur Kritik der Hegelischen Rechtsphilosophie» című művében. Itt már világosan látja, hogy a német középosztály valóban nem lesz képes saját krízisét megoldani, inert éppen belső tépettsége folytán nincs erre elég ereje. De most alakul Németországban egy új osztály, amely már nem; a polgári társadalom szerves része s csak úgy szabadulhat fel, ha az *egész* társadalmi rendszert forradalmasítja: az ipari proletariátus,

amely politikai harcában magáhozvonhatja város és falu szegényeit s a nagy, az átfogó forradalom keretében természetesen likvidálja a polgári lét krízisét is.

Comte és Marx.

Mint tehát elemzésünkben kitűnik, a közös Comtenál és Marxnál az, hogy mindkettő megtagadja a polgári társadalomnak polgári forradalom által való megreformálását. Míg azonban a polgári lét krízis-tudata Comteot arra készíti, hogy, egy eszmei megoldást keressen az *általános* szociológiai rendszerben és ebből vezeti le a (társadalmi formákat *megszilárdító* politikáját, addig Marx a konkrét történelmi helyzet szociológiai *elemzéséből* vonja le a politikai konzekvenciákat s így jut a polgári lét kereteit meghaladó *forradalmi változás* szükségességére. Ideológiai szempontból nézve *Comte számára a társadalomtudomány eszköz a történelmi folyamat közömbösítésére; Marx számára a társadalomtudomány a történelmi folyamat aktíválására szolgál*

Persze nem szabad túlhajtani ezt az antiparalelizmust. Comte szeme előtt a francia társadalom áll, mely átment a harmadik rend polgári forradalmán, míg a német filiszter-polgárság az abszolutizmus uralma alatt izzadta ki fokozatosan a maga részleges szabadságjogait. Így nem is mehetett át sem olyan éles forradalmi változáson, sem azt követően olyan éles funkcióváltozáson, mint a francia. Ezért írja Marx: «Németországban az emancipáció a középkortól csak úgy válhatik valóra, ha egyidejűleg a középkortól való *részleges* felszabadulás maradványaitól (értsd: a filiszter-szabadság jogoktól) is emancipálódnak. Német-

országban az elnyomatás egyetlen formáját sem! lehet megszüntetni anélkül, hogy *valamennyi* formáját meg ne szüntetnék. Az alapos Németország csak alapjaitól kezdve forradalmasodhatik. A német-ség emancipációja egyesegegyedül a teljes emberi emancipáció által válhatik lehetségessé. Ennek az emancipációnak a feje a filozófia, a szíve a proletariátus.» És filozófián itt Marx azt érti, amit utóbb – Engelsszel együtt – a történelemszemléletben és a közgazdaságtanban szociológiaiilag realizált.

Nyilvánvaló mindebből, hogy a krízis-tudat, a forradalom szükségességének tudata Marxban előbb volt meg, mint az a politikai felfelismerési, hogy a társadalmi változások keresztülvitelére a proletariátus hivatott. Ez utóbbi már konkrét tudományos felismerésként szerepel nála. Nyilvánvaló azonban az is, hogy a tulajdonképpeni impulzust a társadalmi szerkezet vizsgálatára, a szociológiai kutatásra – éppúgy mint Comtenál – a (polgárság belső krízise adta. S hogy a modern értelemben vett szociológia, a XIX. és XX. század szociológia ideológiai eredetében a polgári osztály kritikus funkcióváltozására vezethető vissza – ez volt az alaptétel, amelyet Comte és Marx példáján demonstrálni óhajtottunk.

«Nemzeti» szociológiák.

A szociológiai iskolák mind a mai napig magukon hordják annak a társadalomnak ideológiai bélyegét, amelyek krízis-tudatából eredtek. Nem egészen alaptalan az, hogy ma is még (más és más értelemben) angol, francia, orosz, német és amerikai szociológiáról beszélünk; más tudományoknál az

ilyesfajta nemzeti (lényegében persze *társadalmi!*) differenciálás nem éppen szokásos. De például Brinkmann, aki felállította a szociológiai irányok «családfáját», jogosan utal azokra a jelentős különbségekre, amelyek az angol és a francia társadalomtudomány megfogalmazása, «a győzelmes és a várakozó polgárság szociológiai igényei» között fennállnak. S éppen Marx sorai a német emancipáció sajátosságairól világítottak rá a filiszter polgárjogokat élvező német polgárságnak egészen másfajta krízis-tudatára, mint amely a francia forradalmat likvidáló Comtenál megnyilvánul.

A társadalomtudomány Németországban még a legújabb időkben is erősen történeti jellegű, a történetfilozófia uralma alatt áll. Dilthey egyenesen azt állítja, hogy a szociológia angol-francia találmány és természettudományi mintára készült; ezzel szemben a történetfilozófia német eredetű és teológiai, ill. metafizikus orientációjú. Ez ilyen formában túlzott állítás, de mindenesetre figyelemre-méltó, hogy Marx a maga *történelemszemléletét* nagy, szisztematikus írásokban fektette le – hasonlóképen Hegel és Feuerbach is – viszont a marxi *szociológiát* történelmi és gazdasági tanulmányokban elszórt megjegyzésekből és rövid eszmetuttatásokból kell rekonstruálni. (Erre vonatkozóan Cunow kutatásai igen tanulságosak.) A «Geschichtsphilosophie» Németországban mindig keresett cikk volt; Angliában a «philosophy of history» majdnem ismeretlen, illetőleg leggyakrabban «sociology» álnéven fut. Paul Barth, amikor be óhajtotta bizonyítani, hogy a társadalomtudomány tulajdonképpen nem más, mint történetfilozófia, méltán hivatkozhatott angol szociológus-szerzőkre, akiknek művében az egész történelemszemlélet bennefoglaltatik.

Mannheim Károly «Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus»-jának egy évtizednyi londoni tartózkodás után megírt teljesebb, angol verziója, a «Man and Society», egészen jellemzően bizonyítja, mennyire mást jelent Angliában szociológiát üzni, mint Németországban.

A szociológiának, mint önálló tudománynak létjogosultságáról és érvényességéről ez a megállapítás természetesen mit sem mond. Hiszen – mint már fentebb mondtuk – *minden* tudomány szak önállósulásának megvoltak a maga történelemadta társadalmi feltételei. Magyarázatul szolgálhat ez azonban arra, hogy fiatal tudományunkban mind a mai napig miért játszanak annyival döntőbb szerepet ideológiai befolyások – mint a tények...

Ugyanis az a krízis, amelyből a szociológia megszületett, még nem ért véget. Továbbhat a tudomány művelőiben is. Míg egy csillagásznak) már valóban elvakulnak kell lennie ahhoz, hogy úgynevezett világnézeti elemek befolyásolják az üstökösök pályájának kiszámításánál, sőt alighanem a biológusoknál is egyre jobban erejét veszti a mitikus gondolkodás, addig a szociológusnak rendkívüli önkontrollra van szüksége ahhoz, hogy társadalmi létfeltételei ne relativizálják objektív tudományos felismeréseit s amit mond, az több legyen, mint egy optikai csalódásról tett önvallomás.

Helyzete rendkívül nehéz, hiszen tudományának egyik legfőbb tárgya az, ami egyben a tárgyi-lagos kutatás egyik legfőbb megzavarója: az emberi ideológia.

II.

TERMÉSZET ÉS TÁRSADALOM.

Az állatok általában képtelenek arra, hogy létüket egyéni életük minden szakaszában önállóan fenntartsák. Ezért időszakosan (pl. gyermekkorukban, párzási, vándorlási periódusokban) vagy tartósan *társas kötelékekben* élnek. Az ilyen társas kötelék lehet egészen laza csoportosulás, mint az egy fán ülő, egyszerre felrebbenő s ugyanoda visszashálló verebeiké, vagy az igen célszerű elrendezésben «padokra» települő osztrigáké, tehát valamiféle lakás-közösség. Lehet célközösség, mint a ragadozó farka. Igen gyakori biológiai eredetű társas kötelék a család és a csorda, a szervezetség legkülönbözőbb fokán, pusztán faj fenntartási, önellátási, önvédelmi vagy munkamegosztásos és egyéb összműködést igénylő célok szolgálatában. Lehet végül a társas kötelék az egész életformára kiterjedően rendezett, «állam»-jellegű, mint bizonyos tengeri medúza-telepeknél, hangyáknál, méneknél látjuk.

Az állati társadalmak problémája.

Persze nagymértékben kérdéses, hogy az ilyen állati társas kötelékeket (amelyekhez hasonlókat egyébként a növények! világában is találunk) jogosan nevezhetjük-e társadalmaknak s bármely szempontból is egybevetethetjük-e közvetlenül az ember

társas együttélési formáival s általában az emberi társadalommal.

A csábítás a legszervezettebb kötelekeknel, a méh-államoknál a legnagyobb. Már a különféle egyedek elnevezése (dolgozó, here, királynő) is ezt mutatja. A rajzás csodálatos tüneményeit, a herék legyilkolását, a minuciózus munkamegosztást a méhkasban, a készletgazdálkodást párhuzamba szokták állítani az emberi társadalom bizonyos jelenségeivel, sőt nem egyszer még szociális példaképként is emlegetik. Közelebről szemlélve azonban a hasonlóság metaforikussá válik. Nem szabad ugyanis elfelejteni, hogy az «állam» szervezetét itt teljesen az élettani adottságok (s nem az uralmi viszonyok!) határozzák meg: a herék nem haszontalan élösködők, nem is kizsákmányolók, hanem pusztán élettanilag a fajfenntartásra specializált egyedek s az egész társas berendezkedést, a termelő munka megosztását a méh-állam lakóinak élettani funkciói határozzák meg. *Az állat-társadalom szervezettségét maga az állati szervezet determinálja; az organizáció itt az organizmus függvénye.*

Igazi társadalomról (antropomorf értelemben) a méh-állam esetében épp oly kevésbé beszélhetünk, mint például némely alacsonyabbrendű tengeri állat-telepnél, ahol ugyanazon fajta más és más egyedei vannak ivarszervek és emésztőszervek birtokában. Még kevésbé célszerű a *szociológiai* értelemben vett társas viszony fogalmát kiterjeszteni a *különböző* állatfajták szimbiózisának ismert jelenségeire: a mélytengeri rák hátára telepedő virágállat kétségkívül hasznos biológiai érdekszövetségben él gazdájával táplálékszerzés céljából, de – még tágabb értelemben – tulajdonképen

az egész állat- és növényvilág; ilyen többé-kevésbé harmonizáló egységeket alkot. A társadalmi együttélés kritériumainak! ilyen nagymértékű kitágítása helyénvaló bizonyos állat- és növénytani kutatásoknál, de szociológiailag használhatatlanná teszi a fogalmat.

Társadalomtudományi szempontból célszerű a társas kötelék fogalmát inkább csak *azonos fajtához tartozó s egymástól legfeljebb nemből vagy életkorban különböző egyedek* többé-kevésbé szervezett csoportjaira alkalmazni. A természet formagazdasága révén még így is éppen elég kétes határeset adódik, mint például annál a pókfajtánál, amelynek hímje a nőstény belében élősködő parányi parazita; ennek «családi» relációi mindenestre igen különösek.

A társasélet természeti szabálya.

De ha a társas kötelék fogalmát az itt körülírt szűkebb, szociológiai értelemben használjuk, még mindig igaz marad alaptételünk: *Az állatok, legalábbis életük bizonyos szakában, társas kötelékekben szoktak élni s ez a társulás a létfenntartás szolgálatában áll, mivel az egyedek pusztán egyéni biológiai adottságaikkal, önmagukra utaltan, egyáltalán nem, vagy csak igen tökéletlenül tudnák minden szükségletüket fedezni.* Ez a társas élet természeti szabálya.

Fokozott mértékben érvényesül a társas életforma szükségszerűsége a növényvilágban. Individuális, szoliter életet élő növények még sokkal ritkábbak mint a magányos vagy csupán párosan élő állatok. A legtöbb növényfajta már testalkatánál fogva is csak magához hasonlók között tud meg-

élni: a magányos búzagalász halálra van ítélve, akárcsak a fenyőerdőbe tévedt tölgyfa. Megélési esélyei a megtermékenyülés és szaporodás lehetőségeitől függetlenül rendkívül csekélyek: az egyedülálló kalász szára hamar megtörik, az egyedülálló tölgyfát a szó szoros értelmében kiközösíti 's elzárja életforrásaitól a fenyőerdő.

Egészen más kérdés az, hogy a növényvilágban (az állatvilággal ellentétben, ahol az ilyesmi ritka) igen gyakoriak a teljesen *különböző* növényfajták szoros társas kötelékei. Ilyen, különböző fajták társas együttéléséből származó egység maga az erdő, fáival, páfrányaival, moháival, gombáival s az avar penészflórájával. A társas élet természeti szabálya – mint Raoul France részletesen kimutatta – itt egészen átfogó célszerűséggel érvényesül. Ez a harmónia, az egyedeknek és fajtáknak ez a minden réstől mentes illeszkedése, a Woltereck, Reswoy és Uexküll által oly behatóan elemzett biocönózis, amely a nem domesztikált, nem szelídített természetben (magasabb fokon) az *egész* flóra es fauna viszonyában is jelentkezik, nemhogy megkönnyíténé, hanem éppen megnehezíti, sőt lehetetlenné teszi a természeti és a társadalmi élet párhuzamba állítását. Minél *nagyobb* egységeket állítunk szembe egymással, annál ríkítóbbak a különbségek: egy tigris-család társas szerkezete még némileg hasonlít egy emberi családra, de a dzsungel élettörvénye kétségkívül más, mint a nagyvárosé. S ha Szent-Györgyi Albert helyesen azt írja, hogy «a tigris úgy illik a dzsungelhez, mint a dzsungel a tigrishez», akkor nyilvánvaló, hogy ez az illeszkedés – az élő és a holt környezethez – a természetben *adottság*, a társadalomban az emberek által fáradságos küzdelemmel realizálható *cél*. (Hogy a ter-

mészeti adottságok nem örökérvényűek, hanem maguk is állandóan fejlődnek, az közismert. De a dzsungel együtt fejlődik a tigrisekkel, majmokkal, liánokkal, ősfákkal s a természetes szelekció, ha nem is szabja meg – mint még Darwin vélte – a fejlődést, de mindenesetre gondoskodik az *illeszkedésről*, amennyiben elpusztítja azt, aki nem alkalmazkodik fejlődésében az összesség fejlődő adottságaihoz.)

Az elveszeti és az elnyert paradicsom.

Mint az elmondottakból következik, az elveszett paradicsom legendájának ez a mélyebb értelme: Az első emberpár *előbb* üzetett ki a paradicsomból, semmint ott társadalmat alapíthatott volna. Az emberi társadalom számára a paradicsom nem múltjának történeti ténye, hanem – ha úgy tetszik – jövőjének történelmi célja. S amikor ez a paradicsom a *tökéletes* illeszkedés, vagy – modernebb szóval élve – az «osztály nélküli» társas együttélés formáiban realizálódik, akkor véget is ér az *eddig* értelemben vett történelem, az «osztályharcok» története, vagy – mint Marx mondja – az emberiség elő-története («die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft»).

A tökéletes illeszkedésű társadalom eschatológikus, történelmi *végállomást* jelző volta egyébként korántsem a marxi elmélet sajátja. Jellemző módon *minden* történelmi szemlélet, amely egy jövőbeli ponton teljes kiegyenlítődésre, harmonikus megoldásokra vezet, ugyanott – az elnyert paradicsomban, a földi mennyországban – meg is szünteti az addigi értelemben *vett*, reálisan megélt és leírt történelmet. Ami ideológiailag már

önmagában is bizonyítéka annak, mennyire ki-
 egyenlítősen, mennyire nem harmonikus, mennyire
 nem osztatlan, résmentesen illeszkedett a konkrét,
 a történelmi társadalom. S ezt alighanem Marx látta
 a legvilágosabban, akinek – az utópistáktól eltérő-
 röleg – volt viszont annyi ideológiai önkontrollja,
 hogy *nem vállalkozott* a történelem céljaként és
 eredményeként meglátott, de éppen mint cél és
 eredmény az «elő-tört. énet en» túli osztály nélküli
 társadalom szerkezetének, belső felépítésének fel-
 vázolására. Hegel, aki korának porosz államában
a tökéletes társadalmi formát vélte felismerni, logi-
 kusan kifejtette, hogy itt *véget ér* a történe-
 lem Θ megszűnnek a saját történelemfilozófiájá-
 ban kifejtett dialektikus törvényszerűségek. Kier-
 kegaard ehhez – illő gúnyjal – csak annyit
 jegyzett meg, hogy katasztrofális, ha a professzor
 úr önmagát képzei a világtörténelem végzetének.
 De a paradicsom fogalma még más vonatkozás-
 ban is rámutat a természeti és a társadalom egy-
 ségek egészen eltérő, párhuzamba nem állítható
 voltára. Ugyanis a természeti harmónia éppen a
 természetes szelekciónak – emberi mértékkel mér-
 ten – páratlanul kegyetlen, minden tekintet nélküli,
 korántsem erkölcstelen, de erkölcsmentes voltára
 vezethető vissza. Ami nem illik és nem illeszkedik,
 az megsemmisül: a bölény a vadaskertben és a
 tehén az őserdőben. A paradicsomi természet *nem*
 természet: a vadállatok szelídek, a rózsáknak nincs
 tüskéjük – ilyen körülmények között az ember
 megél, de mit eszik az oroszán és mivel foglal-
 kozik a tuberkulózis-bacillus?

Az egyén a természetben.

Visszatérve az állati társas kötelékek kérdéséhez, a társasélet természeti szabályának értelmezésénél két tévedésre van alkalom:

Először is hiba volna az állati társulást általában mint valami szándékos akarati vagy ösztönös elhatározást értelmezni. Az ilyesmi az állatvilágban aránylag ritka, még leginkább a párválasztás és a párokért való viadal formáiban észlelhető. A legtöbb társas kötelékbe egyszerűen beleszületik az állat s ő maga, mint a kötelék minden egyes tagja, csak úgy és csak azáltal létezhetik, hogy ez a kötelék fennáll.

A második tévedési lehetőség abból adódik, hogy tételünket úgy is értelmezhetnők, mintha ott, ahol a szabad természetben társulási formákkal találkozunk, az elsődleges tény az egyedek létezése és önfenntartása volna, míg a társas kötelék csak másodlagosan, az egyéni élet biztosítására szolgál. Ennek éppen az ellenkezője igaz: Az egyén a természetben semmi különös funkciót nem tölt be. Még ott is, ahol társas kötelékeken kívül áll, a szó szoros értelmében *kollektív termék* s az egyes fajtáknál észlelhető társas kötelékek megteremtése a fajta kreációjával egyidejűleg történt, nem pedig úgy, hogy előbb megteremtődtek bizonyos fajtabeli egyedek s ezek azután – szükségleteikhez képest – társas kötelékeket alkottak meg. Nem a hangyák alkotják a hangyabolyt, hanem a hangyaboly a hangyákat! S aki a hangyát feltalálta, annak vele együtt fel kellett találnia a hangyábolyt is, mert másként a hangya – éppen biológiai adottságainál, «természeténél» fogva – nem lehetséges és nem fenntartható állatfajta. (Ha itt

a fajták «kreációjáról» beszéltünk, ezzel nem kívántuk a fokozatos, átmenetes fajtaképzés tényeit kétségbevonni. Fokozat és átmenet a fajtákra jellemző társas kötelékek kialakulásában is van. Előfordul azonban kreációs jellegű, ugrásszerű – rautatív – fajtaképzés is, amellyel párhuzamosan «ugrás» észlelhető a társas kötelék formaváltozásában is. Ez a parallelizmus «isteni előrelátást» feltételezne, ha az egyén biológiai adottságai primerek és szociális adottságai szekunderek volnának, mert ebben az esetben valóban különösnek tűnhetnék, hogy megváltozott biológiai adottságaihoz mindjárt megtalálja a megfelelő új társas megélhetési formát. Ha viszont az individuumot a kollektívum termékének tekintjük, akkor magátólértelődővé válik az egész jelenség!)

A természetet szemlélve az egyén – s még inkább az egyéniség – egészen késői, derivált, szinte absztrakt fogalomnak tűnik, akárcsak a társulás eszméje *mellett* a magányossága. *Fejlődéstani szempontból nem is annyira a társas lét, mint inkább az egyéni lét eredete problematikus.* (Ezzel nem kívánjuk tagadni állati egyéniségek, még kevésbé az egyéni változatok létezését s kétségkívül vannak állatok, amelyek lényegileg mindenféle társas köteléken kívül élnek. Itt inkább a XIX. század polgári szociológiájára igen jellemző ideológiai hangsúlyeltolódással szállunk szembe, amelynek következtében mindenkor a társadalom léte tűnt problematikusnak, míg az egyéni létet természetes adottságnak vették.)

Az állat-szociológia kritikája.

A szociológia történetében számos kísérlet történt arra, hogy az állatvilág természetes társas

kötélékeinek tanulmányozása révén betekintést nyerjenek az emberi társadalom mélyebb törvényszerűségeibe. Espinas hallatlan anyaggyűjtése az állatok társas életéről döntő hatást fejtett Ski a szociológusok egész sorára. Giddings, Ward, Müller-Lyer szociológiáinak egyes fejezeteit mintha csak egy zoológiai könyvből vágták volna ki. Újabban főleg Alverdes iskolája űzi nagy szenvedéllyel az állat-szociológia nemes mesterségét.

A «természeti» párhuzam keresése közben Herbert Spencer, amikor Darwinnak az állat- és növényvilág fejlődéstörténetéből levont tanulságait az emberi társadalom fejlődésére óhajtotta alkalmazni, rábukkant a természeti népekre. Ezek, például a néger-társadalmak vagy az ősember megkövesült nyomokból ismeretes közösségei alkották szátnára az állati és emberi társas kötélekek «tertium comparationis-át. Spencer hatására némely szociológia Afrika-utazók emlékirataira kezdett hasonlítani. Ennek megállapításával természetesen egyáltalában nem akarjuk kétségbevonni az összehasonlító néprajzi kutatások nagy szociológiai és szociálpszichológiai értékét. Bachofen és Morgan (nélkül Engels család-elmélete éppoly kevésbé képzelhető el, mint Frazer nélkül Freud «Totem und Tabu»-ja.

Kellő óvatossággal, *inkább a részletekben* (például a társadalmi ösztönök elméletében) *s nem a nagy egységeknél*, (legkevésbé az államalkotás elemzésénél) az állati társas kötélekek körében szerzett tapasztalatok valóban hasznosíthatók az ember társadalmi életformáinak kutatásánál.

Arról azonban, hogy az állati társas kötélekek fejlődésének tanulmányozása közvetlenül rávezetne

az emberi társadalom *eredetének* feltárására, szó sincsen.

Mégpedig három okból:

Az első ok az, hogy az állatok társas léte és az állatoknak a társas lét szempontjából lényeges ösztönei egyáltalában nem fejlődnek párhuzamosan magával az állatvilággal. Szó sincs arról, hogy a legprimitívebb állatoknál találhatnák a legprimitívebb társas kötelékeket. A korallok, a hangyák, a «termeszek társulásai igen fejlettek, a békáké, a pillangóké és a macskáiké igen fejletlenek. Ami pedig a társas lét szempontjából igen fontos, Jibár Tarde által kétségkívül túlbecsült tanulékonytságot és utánozóképeséget illeti, erre vonatkozólag Buyten-dijket idézhetjük: «A tények ellentmondanak a darwini felfogásnak, amely szerint a tanulékony-ság (az «intelligencia») a gerincesek körében a zoológiai fejlődéssel párhuzamosan növekszik és az embernél éri el tetőpontját. A *vadászó* állatoknak azonos általános ösztöneik vannak, akár a rovarok, akár a rágók, a madarak vagy az emlősök csoport-jába tartoznak.» Vagyis a létfenntartás *módja* jobban meghatározza az ösztön-struktúrákat, mint a biológiai fejlettség!

Bizonyos ösztön-teljesítmények a *vadászó* állatokra jellemzőek, mások a *leselkedő*, ismét mások a *fákon élő* vagy a *csordás* fajtákra. A majmok, a mókusok és a papagájok bizonyos, a társas alakulatok szempontjából nagyfontosságú életszokásai és ösztönei egymás között sokkal hasonlóbba, mint például a majmoké és a páviánaké, a mókusoké és az egereké vagy a papagájoké és a verebeké. (Pedig a *zoológiai fejlődés* szempontjából a majom sokkal közelebb áll a páviához, a mókus az egerhez, a papagáj a verébhez!)

A második ok, amiért az emberi társadalom oly nehezen vezethető vissza az állati társas alakulatokra az, hogy a jelenkorból vagy a történelmi időkből ismeretes legprimitívebbnek látszó társadalmak is a sajátosan *emberi* társadalomfejlődés igen-igen magas fokán állanak. Egy pápua-, törzs társadalmi szervezete éppen olyan messze áll egy majomcsordáétól vagy egy hangyabolyétól, mint Nagybritanniáé. Nem sokkal másképp áll a dolog az ősember fejlődéstörténetének különböző korszakaiból fennmaradt leletekkel: ezek javarészt eszközök, célszerű termékek, amelyeknek már a pusztá létezése is egészen másfajta társulási formákat feltételez és tesz lehetővé, mint amelyek az állatvilágban fellelhetők. Nincs meggyőzőbb adat erre, mint Köhler híres kísérletsorozata az emberformájú majmok «szerszámhasználatával». Itt mérhetetlen úr tátong! Annyi bizonyos, hogy a társadalmi formák fejlődésánál még sokkal több láncszem hiányzik a feltételezett állatösök és az emberek között, mint az összehasonlító anatómiában.

Van azonban még egy egészen alapvető különbség az emberi társas alakulatok és mindenfajta állati társas kötelék között. Ez a különbség kihatásaiban és következményeiben olyan jelentőségteljes, annyira konstitutív az egész emberi nem számára, hogy végkép problematikussá teszi, vajjon szabad-e ugyanabban az értelemben ember- és állattársadalmakról, ember- és állat-szociológiáról beszélni.

Nevezetesen a következőről van szó:

Az állati társas kötelék mindenkor kiegészítője, korrelátuma az illető állatfaj élettani adottságainak s természeti elhelyezkedésének. Ha az élettani adottságokban s a természeti elhelyezkedésben változás

nem történik, az állati társas kötelék sem változik. A hangyabolyok társadalmi berendezkedése ma alighanem ugyanolyan, mint ezer vagy tízezer évvel ezelőtt s ha évmilliókkal régebben más volt, akkor abban az időben másfajták voltak a hangyák is. A hangyabolyban semmiféle erő nem hat, amely a hangyákat a boly-szervezet megváltoztatására készítetné! Az európai bölények! csorda-szervezete ugyan valószínűleg megváltozott, amikor az üldözés elől éghajlati és táplálkozási szempontból eltérő vidékre menekültek és ismét megváltozott, amióta vadaskertben őrzik őket – de belső indítékokból bizonyára sokkal hosszabb bölénytörténelmi periódusok alatt sem fejlesztették sajátos bika-uralmi formáikat.

Ezzel szemben kétségtelen, hogy az emberi társas alakulatok nem csupán, sőt nem is első-sorban az ember élettani adottságainak és természeti elhelyezkedésének hatása alatt változnak meg, hanem magában az emberi társulásban, az emberek társas viszonyában, a cselekvő emberi társadalomban olyan erők olyan törvényszerűségek érvényesülnek, amelyek a társadalmi helyzet folytonos változását vonják maguk után. Ezt a változást közönségesen történelemnek nevezik.

Aristoteles a Nikomachosi Etikában ezt írja: «Ta théria... praxeós mé koinónei». S ezt – Gehlen nyomain – így fordíthatnánk: Az állatok nem *cselekszenek!* A történelem a cselekvő emberiség története. S ebben a meghatározásban már bennefoglaltatik az az állandó autokatalízis, az a társadalmon *belüli* okokból, az emberek társas viszonyának sajátos lényegéből eredő folytonos változás, amelyre az előbb utaltunk. S ezért reménytelen a társadalom-

fejlődésnek a természeti fejlődésre való közvetlen visszavezetése, amelyet Spencer kísérelt meg.

Történelem és fejlődéstörténet.

Összefoglalva az argumentumot:

Az emberi társadalomnak történelme van, az állati társas alakulatoknak csak fejlődéstörténetük. Az «állati társadalom» csupán a fajta biológiai adottságaival arányban (tehát generációs mértékkel mérve igen lassan: a nemzedékek százai és ezrei alatt) változik, egyébként pedig csupán a természeti helyzet behatásaira (tehát a társadalom szervezetén kívülálló, külső okokból) alakul át. Az emberi társadalomra mindennek a fordítottja áll.

Ezt a gondolatot – talán Kant állatra nem alkalmazható «szabadság»-fogalmának hatása alatt – Schiller is kifejtette, persze idealisztikus formában. Az «über Anmut und Würde»-ben ezeket írja: «Bei dem Tiere und der Pflanze gibt die Natur nicht bloss die Bestimmung an, sondern *führt sie auch allein aus*. Dem Menschen aber gibt sie bloss die Bestimmung und überlässt ihm selbst die Erfüllung derselben... Der Mensch allein hat als Person unter allen bekannten Wesen das Vorrecht in den Ring der Notwendigkeit, der für blosse Naturwesen unzerreissbar ist, durch seinen Willen einzugreifen und eine ganze frische Reihe von Erscheinungen *in sich* anzufangen. Der Akt, durch den er dieses wirkt, heisst vorzugsweise eine Handlung». – Szóval a természet meghatározza, mi történjék az állattal és a növényvel s egyben kivitelezi is vele elhatározását. (Fejlődéstörténet.) Az embernél viszont csak a rendeltetést adja meg: egyebekben az ember a *cselekvéssel* a jelenségek

egészen új sorát indítja el. (Történelem.) S itt megint felmerül Aristoteles tétele: az állat nem cselekszik.

Gehlen, aki filozófiai antropológiájában («Der Mensch – Seine Natur und »eine Stellung in der Welt») egybegyűjtötte az ember természeti különállására vonatkozó s általunk itt a társadalomalkotás elméletének szempontjából felülvizsgált adalékokat, ebben az összefüggésben Herderre is utal, aki szerint az ember már nem csalhatatlan eszköz a természet kezében, (mint a növény vagy az állat), hanem «önmagát dolgozza fel». Idevág Nietzsche szava is, aki szerint az ember «das nicht festgestellte Tier», – a meg nem állapított és meg nem állapotodott állat, értsd: a természet nem definiálta, nem határozta meg teljesen, hanem önmaga alakítja ki rendeltetését. Ez különben anatómiai alkatán is meglátszik: semmilyen irányba nem specializált. Fogazata mindenevő; mozgásrendszere univerzális: tud járni, futni, ugrani, mászni, kapaszkodni, úszni; mind az öt érzéke széles skálán működik; az egyenlítőől a sarkvidékig mindenütt életképes. Ilyen állat nincsen. Gehlen nézetünk szerint igen figyelemreméltó sikerrel kísérte meg, hogy éppen ebből a specializálatlanságból vezesse le az ember szellemi és társadalmi teljesítményeinek biológiai szükségszerűségét: ha az ember nem tudna főzni, fűteni, öltözködni, szerszámot, fegyvert gyártani és – gondolkodni, menthetetlenül életképtelen volna.

Az argumentáció, amely szembeállítja a csupán biológiai adottságaival arányban és természeti helyzetének behatására változó állati társulási formákat az emberi társadalommal, olyan erős, hogy ezen a fokon még nem is kell figyelembevennünk

azt a másik, szintén nem elhanyagolandó differenciáló faktort, amely az emberi települési és termelési technikának a természeti környezetet *megváltoztató* hatásában nyilvánul meg. (Ha az elefántcsorda állandó itatóhelyet és utat tapos magának a dzsungelban, ezzel *beleilleszkedik* a dzsungel természetében s a változás, amelyet okozott, a *dzsungelban* zajlik le. Ha az embercsorda tör magának utat a folyóhoz, akkor ezzel *magát a dzsungelt* változtatja meg.)

A naturalista, «zoomorf» társadalomszemlélet elutasítása természetesen nem vezethet arra, hogy az élettani adottságokban és a természeti elhelyezkedésben történő változások hatását az emberi társadalomra kétségbevonjuk. A népesedési viszonyok például rendkívüli mértékben függenek az egyes népfajok biológiai alkalmazkodó- és ellenállókéességétől, valamint termékenységétől is. (Voltak kétségkívül népfajok, amelyek biológiailag degenerálódtak és kihaltak anélkül, hogy akár külső, akár szociális helyzetük erre okot szolgáltatott volna. Az ilyen tiszta biológiai effektus azonban nagy ritkaság, mert a társadalmi erők e fajta pusztításokat általában sokkal gyorsabban és határozottabban végeznek el, nem beszélve arról, hogy a társadalmi helyzet rendszerint közrejátszik a biológiai degenerálódás kiváltásában és felfokozásában.) Még kevésbé lehet a természeti helyzet megváltozásának hatását a társadalomra kétségbevonni. Nem is kell itt az ősember világának jégkorszakbeli átalakulására visszautalni, elegendő, ha a termőföldek kimerülésére, a hegyvidékek karsztosodására, a folyómedrek eliszaposodására vagy akár csak a bibliai hét szűk esztendő aszályaira gondolunk.

Természeti és társadalmi erők.

Mellesleg megjegyezve, azokról a természeti erőkről, amelyek az emberi együttélés formáit kívülről befolyásolják, (például az átöröklésről, a fajról, a földrajzi, geológiai, éghajlati adottságokról, mint szociológiai tényezőkről), sokkal többet tudunk, mint azokról az összehasonlíthatatlanul hatékonyabb *belső* társadalmi erőkről, amelyek a szociális fejlődés menetét *megszabják*. Pedig kétségtelen tény az, *hogy az ember számára az emberi környezet a primer s a természeti környezet csupán szekundér*, – ez különbözteti meg az állattól és ennek köszönhető a történelem alakulásában a *társadalmi erők primátusa a természeti erők felett*.

Notabene: Uexküll kimutatta, hogy az állati érzékelés számára a *természetadta* óriási inger-tömegből (színekből, formákból, szagokból, hangokból, stb.) csak az a speciális «kivonat» létezik, amely számára vitális jelentőségű. Figyeljük meg ezzel szemben, hogy az emberi, sokkal kevésbé specializált szenzóriumnak milyen jelentős részét tölti be az *emberadta* inger. Az ízlés, a szaglás, a tapintás egyre jobban háttérbe szorul, mert nem az emberek közötti kommunikáció eszköze.

A természeti erők társadalmi hatását azért is ismerjük olyan jól, mert a XIX. századbeli polgári szociológiában sorra keletkeztek olyan kutatóirányok, amelyek a társadalom *belső* mozgatóerőinek felismerése elől ideológiai okokból elzárkózva – egy-egy *külső*, természetes tényezőre igyekeztek visszavezetni a társadalmi változásokat. Ratzel emberföldrajzi iskolája, Gobineau fajelméleti irányzata, Coste népesedéstani kutatómunkája, Lillienfeld biológizmusa, Spencer fejlődéstani elmélete,

Kovalevsky, Bourne darwinizmusa s a többi klimatológiai, agrobiológiai, fiziológiai teória mind egy-egy a társadalmi fejlődést kisebb vagy nagyobb mértékben kívülről befolyásoló tényező számára keres szociológiai monopóliumot.

Amilyen hasznosak az ilyen kutatások a társadalmi és természeti kölcsönhatások egy-egy részletének feltárására, annyira káros az a természeti részhatásokat társadalmi Összhatások helyébe állító «pars pro toto»-tendencia, amelyre az ilyen naturalista szociológusok hajlamosak. Ez a szemlélet ugyanis mentesíti az embert társadalmi kötelezettsége alól – a társadalom hibái, bűnei természeti tüneményekké válnak, amelyeken az ember nem tud és hiába is akarna változtatni. Kidd és a hozzá hasonlók mélységes pesszimizmusa is ebből a naturalista szemléletből ered: ha a háborúkat az ember természetes kegyetlenkedési hajlama, harci ösztöne okozza, akkor a béke ügye valóban elveszett.

Az emberi társadalomba való beilleszkedés bizonyos természet-veszteséggel jár. Nagy távlatban kétségkívül igaz, hogy a társadalmi fejlődés során az ember környezetét egyre inkább a *többi* ember. az ember szociális, technikai és szellemi produkciója *s az ember által megváltoztatott természet* alkotja.

A *denaturalizációs folyamat* szociális következményei néha egészen különlegesek. Egy sajnos igen időszerű vonatkozásban e könyv szerzője «A kegyetlenség renaissanceá»-ról írt tanulmányában (Szocializmus, 1946, 45-50. 1.) foglalkozott ezzel a problémával s talán nem célszerűtlen, ha fejtegetéseire itt röviden kitérünk.

A kegyetlenség renaissancea.

A haditechnika fejlődése általában megnövelte a harcoló felek közti távolságot, személytelenebbé, sok esetben láthatatlanná tette az ellenséget s az egyéni kezdeményezés helyébe összedolgozó specialisták szakszerű együttműködését állította. S már-már úgy látszott – legalább is elméletben –, hogy a gyilkoló ösztön a modern háborúban nem találja meg a számítását. Többezer méter magasságban megnyomni egy gombot, hogy bomba zuhanjon egy gyufaskatulyára, bonyodalmas számolási műveleteket végezni egy messzehordó ágyú irányítókészüléke mellett, vagy egy hernyótalpas páncélszekrényben üldögélve kis hasadékon keresztül szemlélni, amint a kattogó géppuska ritmusára nyolcszáz vagy ezer méter távolságban felbuknak a figurák – mindebben nem sok a harcias elem.

De különös módon éppen a mostani háborúban éltük meg, és pedig nem is annyira a fronton, mint a front mögött, egy igen archaikus, civilizatórikus szempontból szinte túlhaladottnak látszó ösztönmegnyilvánulás, a *véres emberkínzás* renaissanceát.

A lüneburgi és nürnbergi per, a majdaneki, auschwitzi, bergen-belseni haláltáborokról, az ukrainai munkásszázad-parancsnokok és keretlegények kihallgatásáról szóló tudósítások szükségképpen ráterelik a figyelmet az *organizált kegyetlenségnek*, mint szociális megnyilvánulásnak a problémájára.

Egyáltalán nem volna újszerű és meglepő az itt felmerülő kérdés, ha fel lehetne tételezni, hogy egyes beteglelkű emberek patológikus tevékenységével állunk szemben. Ilyenek természetesen mindig, minden korszakban akadtak. Nem okozna különösebb fejtörést a pszichológus és a szociológus

számára a probléma akkor sem, ha fanatizált tömegek hirtelen dühkitörése nyilvánult volna meg, hiszen erre is mindenkor akadt példa. Az azonban tényleg feltűnő, hogy minden különösebb kiválogatás (önkéntes jelentkezés, beteglelkű emberek számára csábító, például regényes feltételek, stb.) nélkül meg lehetett nyerni aránylag nagyszámú embert arra, hogy embertársait a legválogatottabb kínzásokkal – *egyéni* eljárással! – halálra sanyargassa.

Nem a kivégzések mennyisége a megdöbbentő; elvégre egy tetszés szerint meghatározott embercsoport megsemmisítése lehet «normális» politikai cél. Nem is a kivégzés módja a riasztó; a gázkamra nem kevésbé humánus, mint a gépfegyver. A probléma az, hogyan lehet több ezer vagy több tízezer volt iparost, középiskolai tanárt, úrilányt, csaposlegényt és földművelőt rávenni arra, hogy minden különösebb felindulás nélkül heteken, hónapokon, éveken át sajátkezüleg véresre korbácsoljon védtelen embereket, tüzes vasrudakkal döfködjön öreg asszonyokat, húszfokos hidegben vizes dézsából öntözgessen vigyázzban álló meztelen férfiakat, emberbőrből készült lámpaernyőt tűrjön meg az íróasztalán. S ami elképzelhető és elképzelhetetlen rémség még feltárult a vizsgálatok során...

A közfelfogás szerint az emberiség fejlődése, a civilizatórikus haladás egyre jobban háttérbe szorítja az ősi vérengző ösztönöket. A természeti népeket – joggal vagy jogtalanul – vadaiknak szokás nevezni. Ezt a felfogást támogatják Novicow és Vaccaro nagy történelmi összehasonlító művei. De ugyanezt vallják azok a Darwin utáni szociológusok is, akik egyébként a létért folytatott küzdelem maradandó törvényszerűségeit állították vizsgálódásaik tengelyébe (Tarde, Kovalevsky, Bourne

és mások). Nem csekély azonban azoknak a száma sem, akik éppen ellenkezőleg, úgy találják, hogy a vérengzés, az emberkínzás a történelmi fejlődés folyamán egyre monstruózusabb, egyre válogatottabb formákat ölt. A. N. Engelgardt orosz szociológus nagy anyaggyűjtő munkájának már a címe is jellemző: «A haladás mint a kegyetlenség evolúciója»; a nagytekintélyű Kidd pedig a XIX. század uralkodó elméleteinek, ideológiáinak és hitének gondos analizésével kimutatta, hogy a «művelt nyugat» eszméinek mélyén egyre brutálisabb, harciasabb és zsákmányhesebb tendenciák húzódnak meg.

A háborúzó kedv története.

A századforduló tájékán, amikor Európa már évtizedek óta nem látott nagyobb háborút, Jakob Burckhardt baseli egyetemi előadásai során szűkeségesnek látta óva inteni hallgatóit, ne higgyék, hogy – hála a civilizáció és a kultúra haladásának – most már beköszöntött a béke aranykora. Ha talán nem is lesznek többé olyan, egész világrészekre kiterjedő tömeghadjáratok, mint Napóleóné vagy Nagy Sándoré, azért háborúkkal mégis számolni kell... Burckhardt intelmei a röviddel utóbb bekövetkezett 1914-1918-as és 1939-1945-ös világháborúk távlatából szinte ironikusaknak tűnnek. De vajjon nem ad-e ugyanennyi okot az iróniára az, hogy előrelátó nemzetközi jogászok kötetekre menő érvényes megállapodásokat létesítettek a gázháború kiküszöbölésére (de nem számoltak a gázkamrákkal!), pontosan megszabták az ellenséges polgári lakossággal szemben való bánásmódot (de nem gondoltak a saját állampolgárokkal való elbánással!). S vajjon magyarázatul szolgálhat-e a bekövetkezett

eseményekre, a túlon túl ismert borzalmakra az «szító és fertőző propaganda?» Mert ha a propaganda következménye volt az iparosok, középiskolai tanárok, úrilányok, csaposlegények és földművelők hóhérkodása, akkor meg éppenséggel magyarázatra szorul az, hogyan alakulhatnak át nemzeti érvényesülésről, faji felsőbbiségről és történelmi jogokról szóló *általános* kijelentések ilyen *nagyon speciális*, gátlásmentes, vérgőzös, ősen kegyetlen; emberi magatartásokká.

«Ősen kegyetlen?» Vajjon tényleg úgy van-e, hogy az emberiség fejlődése, helyesebben az egyre összetettebb és bonyolultabb civilizációformák kialakulása közben csökkenő tendenciát mutat a kegyetlenség és mai fogalmak szerint emberségesebbé válik a legyőzött ellenféllel való bánásmód?

E. Westermarck egészen átfogó néprajzi adatgyűjtése az erkölcsi eszmék eredetéről *mintegy 300 különböző fejlődési jón álló természeti nép háborús szokásait összegezve* a következő képet mutatja:

Természeti népek háborús szokásai:

	Legyőzötteket		Csak férfiak ölnék	Asszonyt, gyermekot rabosolt-gyáva teszik	Foglyokat	
	megölik	rabosolt-gyáva teszik			szeszimilálják	nem ölnék, kicserélik, elbocsátják
Fejletlen vadásznép. . .	6	1	3	5.5	1	1
Fejlett vadásznép. . .	23	11	17	10	9.5	7.5
Fejletlen parasztnép. . .	15	4.5	6	1	12	—
Fejletlen pászternép. . .	—	2	—	—	1	—
Fejlett parasztnép. . .	44	15	7	8	14	7.5
Fejlett pászternép. . .	1	1	1	1	—	1
Igen fejlett parasztnép	16	35	7	6	2	1.5

(A táblázatban szereplő néptípusok adatai magától értetődően *természeti* (nem civilizált) emberközösségekre vonatkoznak, amelyeket Westermarck főfoglalkozásuk – vadászat; földművelés, állattenyésztés – és társadalmi szervezetségük mértéke szerint osztályoz. – Kilenc nép egyáltalán nem ismerte a háborút.)

Egységes tendenciát a táblázatból kiolvasni meglehetősen nehéz. Mégis feltűnő, hogy az aránylag magasfokú társadalmi szervezetségű és kétségkívül jelentős munkaerő-szükséglettel bíró fejlettebb és igen fejlett földművelő népeknél semmiivel sem kedvezőbb a fogolyegyilkolás és a fogolyrabszolgotartás aránya, mint például – primitív vadászjordáknál, akik valóban nem sokat kezdenének hadifoglyaikkal. A vérengző hajlam erőesebbnek bizonyul a manifeszt szükségleteknél, pedig az agrárgazdaság valósággal csábít a rabszolgotartásra, amint azt a feudalizmus és a jobbágyság világtörténete ékesszólóan bizonyítja.

Ha már a civilizatórikus fejlődés és a vérengzésre való hajlam összefüggéseit vizsgálgatva a számszerű összehasonlításokhoz jutottunk el, érdemes ismertetni Bodart *háborús indexszámain* is, amelyek meglehetősen bonyolult számítások alapján kifejezik az egyes korszakok háborúinak *terjedelmét* (időtartamát, területi kiterjedését, a hadviselő felek által bevetett tömegek s a kölcsönös veszteségek nagyságát *egyetlen* jelzőszámban). Ez a Sorokin nyomán közölt táblázat sem nyújt reményteljes képet.

Az európai háborúk terjedelme:

Évszázad: XII. XIII. XIV. XV. XVI. XVII XVIII XIX. XX. (első negyed).
 Indexszám: 0.2 0.21 0.68 1.04 1.86 2.1 1.8 1.1 8.12

(Összehasonlításként említsük meg, hogy az antik Görögország indexe a Kr. e. V. században 2.9, a Római Birodalomé a Kr. e. I. században 0.3. A második világháborúval a XX. század első felének átlagindexe körülbelül 25-30-ra ugrik; emellett természetesen eltörpül a múltbeli maximum: a Kr. e. IV. század Görögországának 6-os és a Kr. e. III. század Apennin-félszigetének 6.3-es indexszáma.)

Hasonlóan kedvezőtlen arányszámokra jut (ugyancsak Sorokin szerint) Woods is, amikor igen hosszú történelmi időszakon át követi a háborús kedv váltakozását. Az ő táblázata (kivonatossan) ilyenformán fest:

Az egyes európai államok háborúskodásban eltöltött éveinek száma évszázadonként:

	XII.	XIII.	XIV.	XV.	XVI.	XVII.	XVIII.	XIX.
Anglia	54	36	65	57	54.5	43.5	55.5	53.5
Franciaország . .	56.5	49	43	52.5	60.5	46.5	40.5	35
Ausztria	—	—	—	—	75.5	73.5	48.5	13.5
Osztrák-Magyar								
Monarchia . . .	—	—	—	—	—	77	59	25
Oroszország . . .	—	—	—	—	78.5	57.5	49.5	53
Törökország . . .	—	—	—	—	80.5	89	23	39.5
Spanyolország . .	—	—	—	—	73	82	48.5	53.5
Dánia	—	—	—	—	32.5	30.5	12	15
Poroszország . .	—	—	—	—	—	58.5	31	13
Svédország . . .	—	—	—	—	50.5	50	29.5	6.5

Ha módszertani szempontból el is ismerjük, hogy a különböző országok különböző háborúit számszerű adatok alapján nehéz összehasonlítani, annyit mégiscsak megmutat ez a táblázat, hogy a nyolc évszázad alatt – bár az európai civilizáció

sokat fejlődött – valamilyen úttörő vagy áttörő háborúellenes tendencia mégsem érvényesült. Meglátászik mindenesetre, hogy a technikai és gazdasági fejlődés folytán a kisebb államoknak egyre kevésbé állt módjukban hadat viselni – a nagyoknál a harci kedv nem csökkent!

Persze mindezen összehasonlításokkal szemben kézenfekvő az az ellenérv is, hogy a hadviselésnek semmi köze nincsen az emberek harciasságához, vérengző hajlamához, hiszen a háborúkat általában igen konkrét materiális erők, gazdasági és társadalmi viszonyok okozzák. Ez tagadhatatlan. Ne felejtjük azonban el, hogy ilyen óriási történelmi anyagot, évszázadokat és világrészeket felölelő összehasonlításoknál már a nagy számok s a nagy adathalmazok kiegyenlítő hatása érvényesül. *Ha volna* valamilyen erős *emberi* fejlődési vonal vagy valamelyes kölcsönhatás a civilizációs fok és a vérengzési hajlam között, akkor ennek kifejezésre kellene jutnia. Végre is a hadviselés minden fokon *embereket* kíván, akik több-kevesebb kényszernek engedve vagy akár önként is *hajlandók* a véres munkára.

Civilizáció és természet-vesztesség.

A civilizációba való beilleszkedés – ezt Freud óta bizonyítani is tudjuk! – lemondást jelent bizonyos természetes, közvetlen ösztön-kiélési formákról. A direkt úton ki nem egyenlíthető ösztönök szublimálódnak, társadalmilag elviselhető vagy éppen hasznosítható energiákként vezetődnek le. Ha most mégis azt látjuk, hogy a civilizatórikus fejlődés során éppen az eminensen társadalomellenes, kegyetlen destrukciós ösztön-megnyilvánulások olyan

nehezen vezethetők át más csatornába, olyan nehezen szublimálódnak, olyan könnyen áttörik a gátakat, akkor fél kell tétéleznünk, hogy *a civilizáció gátlásképző hatásával szemben* itt egy ellentétes erő, egy ellentétes tendencia is érvényesül.

Ha közelebbről megnézzük a mostanában oly sokat idézett rémtetteket («partizánvadászat», újvidéki mézszárlás, Lidice, Bergen-Belsen, Majdanek, «keret»-gyilkosságok, «nyilas-házak» stb.), akkor mindenekelőtt szemünkbe ötlik, hogy a szörnyűségeket *nem egyének, de nem is a tömegpszichológia sajátos törvényszerűségeinek aláveteti nagy, összeverődött sokaságok* hanem nagyságrendben közepes, laza kötelékű csoportok, röviden: *horda-jellegű alakulatok* tagjai követték el. Amennyiben katonai formációkról volt szó: *nem csapatostek, hanem osztások!* Többnyire éppen igen szigorú fegyelem alatt álló szervezetek (SS, csendőrség, pártszolgálat stb.) kivetett, «öntevékennyé» vált részlegei.

Jellemzőnek látszik az is, hogy mindezen hordák kihelyeztetésük, szolgálatuk vagy éppen áldozataikkal való összezártáguk (és a világtól való elzártáguk) révén tulajdonképpen elveszítették érintkezésüket az igazi tömegekkel egyrészt, otthonukkal és munkahelyükkel másrészt. (Még a reguláris hadsereg is bizonyos szempontból «munkahely» – egészen speciális termelési folyamatokkal.)

A termelés, a tömeg és a természet a modern civilizációban valóban igen különleges viszonyban áll egymáshoz. A társadalmi munkamegosztás megbontotta az ember viszonyát a természethez. Aki maga ejtette el a vadat, amelynek bundáját csontszilánkból csiszolt tüvel tüzte össze a testén, aki maga döntötte ki a fát, amelynek törzséből csónakot vájt magának, az nyilván egészen más vi-

szonyban volt a természethez, mint aki kis kerek fémlelapokat «stancniz» ismeretlen célra egy prés mellett. S bár a cipő semmiképpen sem természeti produktum, kétségkívül természetesebb munkát végez, aki az *egész* cipőt maga csinálja, mint aki mindig csak a felsőrész bőrszeletkéit illesztgeti össze.

A munkamegosztás, a technikai fejlődés s végeredményben az egész civilizáció absztraktabbá» elvontabbá teszi a termelési folyamatot s egyre jobban eltávolítja a természet *egész-funkciótól*. Ez is a társadalmi fejlődés *természet-vesztéséhez* tartozik, melyről már szólottunk. (Erre a problémára az ember és a termelés viszonyának marxi interpretációjánál még visszatérünk.)

A tömeg mint természet-pótlék.

Az ember a civilizációban természet-pótlékokat kérés magának. Ilyen természet-pótlék – hasznos formában – például a turisztika, a sport. (A természeti népek ezt éppoly kevésbé ismerik, mint a repülőgépet vagy a gramofont. *Nemcsak technikai differenciák* vannak köztük és közöttünk!) *A természettől és a természetes termelési egész-funkcióktól elszakadt ember számára azonban természet-pótlék – a tömegben való részvétel is!* A nagyvárosi tömeg-képződéseknél egészen világosan megfigyelhető, hogy *a tömeg úgyszólván mesterséges természet*. Az ember-erdőben úgy él, úgy jár, úgy viselkedik *ösztönszerűen* a természettől elszakadt ember, mintha *az igazi erdőben* volna! (Természeti viszonyok között a tömeg-képződések ritkák, ahol mégis előfordulnak – például természeti népeknél vagy falvakon, tanyákon –, ott a tömeg funkciói

egészen mások, de a tömegképződés jellege is egészen más. Ugyancsak más bizonyos forradalmi tömegképződések elve.) Azonban kétségtelen, hogy az itt vázolt értelemben a természet-hiányban, vagyis pszichológiailag tekintve: bizonyos ösztön-torlódásban szenvedő ember számára a tömeg természet-pótlékká, mesterséges természeté válik. Megnyilatkozik ez egyébként abban a sajátos «felszabadulásban», ami a katonai bevonulásoknál látható: a nyomasztó gond, a félelem, a családtól való elszakadás és a különleges fegyelmezés keretében is kitör a teljesen szabados beszéd, a «káromkodási műnyelv» átvétele, a mindennapos ott-honi bajoktól való mentesség pántlikás toborzóhangulata, amely korántsem egyszerűen «csinált» dolog.

Hogy a tömegben való részvétel mentesít a felelősség alól és felszabadít bizonyos ösztönöket, hogy a magatartás archaikus vonásokat ölt fel – ez valóban tömeglélektani közhely.

A miáltalunk közelebből szemügyre vett *hordákra* azonban éppen az a jellemző, hogy egy ilyen *természetpótló* tömegeből szakadtak ki. Megtartottak bizonyos *preorganizált* formákat («keret», «capo» stb.), megőrizték a felelőtlen felszabadultságot, az ösztön-lendületet; ugyanakkor azonban – éppen a fentebb említett kirekesztettség és elzártság, az «osztagszerűség» révén – elvesztették a tömegben meglévő *természeti* kontaktust.

Most már semilyen természetben nem élnek, még a tömegadta mesterséges természetben sem. A romboló ösztönöknek integrálódása a tömegindulatokban lehetetlenné válik, viszont a «szabadság» (éppen a horda autonómiája folytán) teljes mértékben megvan. S az eredmény? A destruktív ösztön

gyilkos kiélése – a kegyetlenség bámulatos renaissance a XX. században. Európa kellős közepén. A természetből kizáródott, még a tömeg-természetből is kivetett ember új természetkiélést keres: hús- és vér-valóságot – a mások húsában, a mások vérében... A mások kinja, halála így válik «természeti tüneményé»!

Aki látta vagy hallott róla, hogy a lüneburgi per elítéltjei – ezek a fenevadakká vált fiatal emberek, fiúk és lányok – vagy akár a Budapesten halálraítélt leggonoszabb «keretesek» hogyan mentek a bitó alá, mennyire megbánás nélkül, mennyire *természetesnek* érezve azt, hogy – függetlenül minden «ideológiától» – most *rajtuk* az a sor, amit ők kezdtek meg másokon, az hajlamos lesz arra, hogy ne csupán *politikumot* lásson, a kegyetlenség európai renaissanceában, ne *m kórlelektani* adalékot, hanem *egy egész társadalmi életforma teljes szétesését ismerje fel benne*.

Mindebből kár volna azonban arra az ismét csak naturalista következtetésre jutni, hogy a természeti állapot – vagy éppen a Rousseau-prédikálta «Vissza a természethez!» – a helyes út a társadalmi együttélés problémáinak megoldására. A természeti paradicsom végleg elveszett, amikor az ember, mint társadalmi lény, megszületett. Az *a paradicsom, amelynek elnyerését az ember – mint már fentebb kimutattuk – a történelem végére tervezi, nem az őstermeszet, hanem a társadalmi ember természetének, adottságainak, képességeinek egyenlő, harmonikus kifejtésén, végső] fokon tehát az igazságosságon alapszik*.

Az igazságosság pedig sajátosan emberi és nem természeti kategória.

A «zóon politikon».

Rámutatunk arra, hogy az emberi társadalmi Változásainak legfőbb motorja maga a társadalom, és pedig nemcsak és nem is elsősorban tudatos, célszerű reformátori tevékenység révén, hanem a társadalmat fenntartó és a társadalomban működő belső erők által. A társadalom összehasonlíthatatlanul gyorsabban változik, mint a természet. Más formulázásban: az ember összehasonlíthatatlanul gyorsabban változtatja meg a társadalmat és a természetet, mint a természet a társadalmat és az embert.

Miután így megkülönböztettük a természeti és az emberi társulás változásainak jellegét, egészen új lehetőség adódik arra, hogy Aristoteles híres meghatározását az emberről megfelelően kiértékeljük.

Az, hogy az ember «zóon politikon», társas, helyesebben társadalmi állat, egyáltalában nem jellemző rá, ha csupán a társas kötelék *formai* ismérveit tekintjük. Hiszen láttuk, hogy a legtöbb más állat is időszakosan vagy állandóan társas kötelékekben él. (Már Aristoteles sem mulasztja el a hangyákra utalni!) Ha viszont a «politika»-szó modern értelméhez közeledve – a társadalmi létet úgy értelmezzük, mint amely önmaga folytonos megváltoztatásának *belső* szükségszerűségét rejt magában, akkor valóban jellemzővé válik a görög definíció. Akkor Aristoteles «zóon politikon»-jának «politikon»-szavában vagy még inkább Aquinói Tamás «animal sociale»-jának «sociale»-szavában megkapjuk a *szociológia sajátos tárgyát: a társadalmat alkotó és alakító tényezőket*. Ezek között magától értetődően ott szerepelnek az ember

állati természetének és állati eredetének megfelelő biológiai és természetes faktorok is. A specifikus szociológiai problémák azonban ott kezdődnek, ahol a természetben általában érvényes fizikai vagy biológiai törvényszerűségek megszokott kombinációikban önmagukban már nem elégségesek a társadalmi jelenségek és változások megmagyarázására! – ahol az ember sajátos hatásköre, a társadalom sajátos törvényszerűsége kezdődik.

Dialektika és tudomány-hierarchia.

Hiba volna azonban azt a belső mozgást, azt a természeti változásokon túlmenő, sajátos önalakító tevékenységet, amelyet az emberi társadalomban (szemben az állati társas kötelékekkel) észlelünk, idealisztikusan átinterpretálni, mintha az ember és az emberiség történelme *kivételnek* azon törvényszerűségek alól, amelyek a világ minden történéseiben – a fizikai és a biológiai létberc egyaránt – megnyilvánulnak. *A folyamatok logikus struktúrája, a mozgás, a fejlődés dialektikája a természetben és a társadalomban egyaránt érvényesül.* Kétségkívül lehetséges volna például a szociológiát mint az általános biológia egyik ágát felfogni, mert egy percig sem kétséges, hogy az ember élőlény s *végző fokon* pusztán életfeltételeinek és egész biológiai alkatának különlegessége) okozza azt, hogy más élőlényektől eltérően beszélni tud, verseket ír és pénzt keres. Ilyen értelemben *az embert és a társadalmat kétségkívül biológiai erők, az élettan által elvben meghatározható okok és okozatok hosszú láncolata hozta létre.* S ebből a szemszögből tekintve, a funkcióknak az a különce kombinációja, amely az emberben és az emberi

társadalomban megnyilvánul, semmivel sem rejtélyesebb és kitüntetőbb, mint például az a sajátosság, hogy a tigris húsból és nem fából van, sávos a bundája, meg tud élni a dzsungelban, viszont a víz alatt csak rövid ideig bírja ki. Míg azonban a tigris eme sajátosságainak kutatása jól egybekapcsolható és összeegyeztethető más állatok és élőlények hasonlóan rejtélyes sajátosságainak kutatásával, az ember nevű élőlény úgynevezett társadalmi szereplése annyi különös (bár az általános élettörvények keretében nyilván jól megindokolható) jellegzetességgel bír, hogy ezeknek kikutatására célszerű volt egy külön tudományt létrehozni. A biológusok jelentős része is tisztában van azzal, hogy az életfolyamatok *alapja* az ismert és még nem ismert fizikai folyamatok sajátos kombinációja és «az élet titka» éppen e kombináció belső törvényszerűségeiben rejlik – mégis úgy tartják, hogy célszerűtlen volna a tengeri nyulat mint különleges elrendezésű molekulák halmazát tekinteni, mert ez nyilván nem egyszerűsítene, hanem mérhetetlenül bonyolulttá tenné az életműködések vizsgálatát, – egészen eltekintve attól, hogy válasz nélkül hagyná a főkérdést: miben áll ama fiziko-kémiai kombináció *sajátossága*, amely például a tengeri nyúl «működését» megkülönbözteti a főzölombik, a kályha és a gőzgép működéséből ismert fiziko-kémiai folyamat-kombinációktól.

Ebben az összefüggésben nem érdektelen, hogy a modern szociológia alapeszméjének megfogalmazásánál éppen ilyen tudomány-hierarchikus elképzelések játszottak szerepet: Comte a szociológiát a biológiára, a biológiát pedig a fizikára és a kémiára építette rá, persze ő sem tételezte fel, hogy a magasabbrendű az alacsonyabbrendűből, a

bonyolultabb az »egyszerűbből közönségesen «levezethető».

A szociológia feladatköre.

Így a szociológiának kétségekívül megvan a maga, természettantól és élettantól független! feladatköre: *a társadalom és az egyes ember, a társadalom és a természet, valamint a különböző társadalmi jelenségek (folyamatok, intézmények, eszmék) egymáshoz való viszonyának s e viszonyok változásának törvényszerűségeit kell kutatnia.* Benne foglaltatik természetesen a társadalmi jelenségek, sőt az egész társadalom keletkezésének (s ezzel: mibenlétének) problémája is, hiszen éppen itt van a kutatás tárgyát képező viszonyok kezdőpontja. (Hogy ebben a meghatározásban a «viszony»-szót annyira kihangsúlyoztuk, ez nem a Wiese vagy Simmel értelmében vett «formális szociológia» melletti állásfoglalást jelenti, amely csak a társadalmi tényezők *összefüggését* kívánja vizsgálat tárgyává tenni, a szociális jelenségek *tartalmát* pedig elvileg nem tekinti a szociológia legális tárgyának. A «viszony»-ra való többszörös utalás itt a *törvény* fogalmát húzza alá. Minden törvény relációkat, funkciókat állapít meg s ha a szociológia eltér a társadalmi *törvényszerűségek* kutatásától, akkor elveszti tulajdonképpeni létjogosultságát: vagy leírás lesz! belőle, szociográfia – vagy bölcselet, szociálfilozófia. Mindkét műfaj létezése hasznos, sőt szükséges számára; egyik sem pótolhatja. Műfaji tévedések, stílustalanságok viszont tagadhatatlanul gyakoriak a tudományos irodalom történetében is.)

Hogy a szociológia a maga hatalmas feladatkörét a mai napig nemcsak hogy nem töltötte be, hanem úgyszólván fel sem mérte egészen, ez senkit

sem készíthet csodálkozásra egy tudománynál, amely – mint láttuk és látni fogjuk – az összes többi tudományt feltételezi s nehezen tudja eldönteni, vajjon minden tudományok királynőjének vagy szolgálóleányának tekintse-e magát.

A természet és a társadalom dialektikája egyébként végigkíséri az egész szociológiai kutatást, úgyhogy a «Természet és társadalom» című fejezetet tulajdonképpen sehol sem lehet lezárni. Visszatér az organizmus és az organizáció, valamint a természeti és a társadalmi törvény problémájánál, a család keletkezésének kérdésénél, a természeti erők technikai hasznosításának kutatásánál, s általában mindenütt, ahol – József Attila költői szavával élve – az ember társadalmi műve aktualizálja «a véges végtelent – a termelési erőket odakint s az ösztönöket idebent...»

A természet, a társadalom és a termelés.

A naturalista szociológia bírálata, amelyet a természet és a társadalom viszonyának tisztázásánál *eddig* keresztülvittünk, nem volt teljes, mert csupán az emberi és állati teljesítmények *különbözőségének* kimutatásán alapult. *Elkülönítettük* az emberi társadalmat a természeti (állati) társas kötelékektől s általában úgy beszéltünk a természetről, mintha az emberkéztől érintetlen, szüzi őstermészetnek valamiféle kítüntetett, örök realitása volna.

A vizsgálat e fokán túlhaladva, most helyre kell állítanunk a természet és a társadalom reális, történeti egységét, amely az emberi *tevékenységben*, a *praxisban* megnyilvánul. Hiszen az igazság az, hogy minél inkább *van* emberi társadalom, minél jobban *fejlődik* a szociális produkció, annál

kevésbé létezik embertől független, emberkéztől érintetlen, szüzi őstermészet. Annál jobban *belevatkozik* az ember a természetbe s tulajdonképpen ez a beavatkozás, a *termelés* az, amiben – kölcsönhatás magasabb fokán – helyreáll a természet és a társadalom dialektikus egysége.

Ma már az Uraitól az Atlanti-óceánig egyetlenegy fa, egyetlenegy bokor nem található, amelynek helyét ne az ember határozta volna meg, a maga szükségletének megfelelően – akár aktívan azzal, hogy maga ültette, akár passzívan azzal, hogy meghagyta, mert nem volt más okból a helyére szüksége. Nincs növény- és állatfaj ezen a területen, amelynek elterjedtségét ne az emberi tevékenység (a tenyésztés, az irtás, a nemesítés, az elvadás stb.) szabta volna meg. Nincs folyó vagy patak, amelynek medrét valahol nem emberkéz alakította volna – ha másként nem, hát azzal, hogy lepusztította az őserdőkét a hegyekről és ezzel megváltoztatta a geológiai és klimatikus adottságokat. Többé-kevésbé így van ez a világ minden más részén is. S ahol a térképen szüzi fehér foltok láthatók, ott is sajátosan társadalmi kritérium határozza meg számunkra a természetet: az, hogy *lakatlan!* Az embertől független őstermészet alighanem¹ a tengerből újonnan kiemelkedő korallzátonyokra és lávaszigetekre vonulhatna vissza, de ezek – amíg hajó nem jár arrafelé, hadirepülő-bázist nem építenek rajtuk vagy amíg valamiféle végeredményben emberi környezetből nem eredő növényi magvacs-kát nem sodor oda a szél – egyrészt nemigen adnak otthont a természetnek, másrészt kívülesnek minden emberi reláción, tehát nem használhatók fel természet és társadalom viszonyának elemzésénél.

Közönségesen nem is gondolunk rá, mennyire emberalkotta, emberidomította természetben élünk. Hiszen a «szabad» természetet – mint az imént kimutattuk – nem is ismerjük. Főleg azért nem, mert az emberi megismerés emberi *praxist* feltételez és ez a praxis megváltoztatja tárgyát – az adott esetben a természetét.

Mindenesetre ez az illúzió az általunk ismert természet «szabadsága» felől az oka annak, hogy aZ ember viszonyát a természethez többnyire ideális és morális kategóriák szerint és nem a *termelés* szemszögéből nézik.

A termelés mint létfeltétel.

Mi a termelés természeti jelentősége?

Az ember, ez a gyenge fogazató, gyenge karmű, fáradékony, rosszul futó, bundátlan, nyers táplálékot csak nehezen emésztő állat – Freud szavával élve – olyan felszerelést kapott földi útjára, mint egy északsarki utazó, akinek a dél-italiai baedekert adták útmutatóul.

Amivel pedig ez a rosszul adaptált lény áthidalja a létét veszélyeztető szakadékokat önmaga és a természet között: az a termelés!

Marx a «Deutsche Ideologie» első részében igen nagy elmélyedéssel vizsgálja meg a termelésnek ezt az áthidaló szerepét:

«Az embereket sok mindennel meg lehet különböztetni az állatoktól: tudatuk van, vallásuk van és a többi. Az emberek *maguk* azonban akkor kezdtek az állatoktól különböző lényekké válni, amikor nekiláttak, hogy az életükhöz szükséges dolgokat (értsd: főzés, fűtés, ruházat, fegyver stb.) *előállítsák.*» A termelést tehát az ember természetes

(élettani) adottságai tették szükségessé, egyben azonban a termelés maga már az embernek a természethez való viszonyát (s ilyen értelemben – az állathoz képest – a természettől való elkülönülését) fejezi ki.

Az állatok nem cselekszenek – mondotta Aristoteles. Marx ezt a kritériumot a metafizikus és pszichológiai sikról átviszi a materiális és szociológiai síkra, mondván: *az állatok nem termelnek*.

A termelés, mint az emberi lét kritériuma, a termelés mint emberi szükségszerűség, az ember *természeti* (élettani) adottságaiból ered. Ezt Marx egyáltalában nem tagadja s ennek az állításnak semmi közije a társadalmat természeti tüneménnyé redukáló szociológiai naturalizmushoz. Sőt Marx tovább megy egy lépéssel a természet szociológiai értékelésében: a termelés módja szerinte függ attól, *milyen* hasznosítható dolgokat talál az ember a környező természetben és *hogyan* tudja ezeket hasznosítani. S itt már belépünk a *társadalomalkotás* körébe. Mert az ember egész *életmódja*, embertársaihoz való *viszonya* is ezektől a termelési szükségszerűségektől függ. Más lesz ez az életmód, más lesz ez a viszony, ha nagy a természeti bőség és ismét más, ha gondoskodni kell róla, hogy a fogyasztott javakat a természet utánapótolja vagy tovább kell vándorolni; más lesz a kollektív hajtóteljesítményekre ráutalt bölényvadászoknál és más lesz a magányos boggyógyűjtőknél. S változik, amint a népesség növekszik.

Minél mélyebbre nézünk bele a termelési folyamat struktúrájába s minél bonyolultabbakká válnak a termelés relációi, annál jobban függetlenednek a termelési szükségletekből fakadó emberi viszonylatok (társadalmi erők) az emberi, vagy

– ha jobban tetszik – az egyéni *akaratától*. Annál objektívabb tényé válik a társadalmi kötöttség. Annái erősebb függőségbe kerülnek az ösztönök «idebent» a termelési erőtől «odakint»... Marx a továbbiakban ezt írja: «*Bizonyos* egyének, akik *bizonyos* módon termelő tevékenységet folytatnak, *bizonyos* (akaratuktól független) társadalmi és politikai viszonylatokba kerülnek. Az eszmék, a képzetek, a tudattartalmak, amelyeket kitermelnek, kitermeltetésük során eleinte közvetlenül belefonódnak materiális tevékenységükbe es materiális emberi viszonylataikba...» Ez a belefonódás, az ideológia begyökerezése a társadalom materiális adottságaiba, igen bonyolult lehet *már* olyan korszakokban is, amelyekben még a szellem-történet és a pszichologizmus rajongói sem mernének az ideológiák öntevékeny, termelési és társadalmi viszonyoktól többé-kevésbé független fejlődéséről beszélni. A totem-állatnak például – mint Freud «Totem und Tabu»-jából tudjuk – számos kíváncsolomnak kell megfelelnie. De a legfontosabb kíváncsolom vele szemben nyilván az, hogy *létezzék* és *szerepet játsszon* (akár leölve, akár megkímélve; akár hasznosan, akár kártékonyán) a néptörzs állati környezetében, amely a maga totemjévé avatta.

A történelmi materializmus argumentuma.

Az ifjú hegelianusok német ideológiája elleni vitáirátában Marx így foglalja össze argumentumát:

«Az emberi létnek s így a történelemnek is első feltétele az, hogy az embereknek élniök kell, sőt meg kell élniök – enélkül semmiesetre sem «csinálhatnak történelmet». Az élethez azonban enni-valóra, innivalóra, lakásra, ruházatra és még némely

más dologra is szükség van. *Az első történelmi cselekedet tehát az életszükségletek fedezésére szolgáló javak megszerzése a materiális élet produkciója.* Ez a szó szoros értelmében történelmi cselekedet, minden történelem alapfeltétele, amelynek ma is, akárcsak évezredek előtt, eleget kell tenni minden nap és minden órában, ha azt akarjuk, hogy az emberek egyáltalán életben maradjanak. Mindenféle történelemszemlélet *első* dolga az, hogy ezt az alapvető ténytet egész jelentőségében és egész terjedelmében szemügyre vegye és kellőképpen értékelje. – *Másodszor* figyelembe kell venni, hogy a *kielégült* szükséglet, sőt: maga a szükséglet kielégítésének *folyamata* s az a tény, hogy az erre való eszközöket megszerezték, *újabb* szükségleteket teremt. (Notabene: a szükségleteknek ezt a dialektikáját az ösztönenergiák ökonómiájában Freud fedezte fel. A «Wiederholungszwang» és a «Lustprinzip» mélyén ez rejlik.) – De az emberek, akik naponta újjáalkotják saját életüket, más embereket is alkotnak, szaporodnak – férfi és nő, szülők és gyermekek viszonya mindjárt kezdettől fogva mint *harmadik* (materiális) tényező szerepel a történelmi fejlődésben. – Az élet-termelés – a saját élet kitermelése a munkában és az idegen élet kitermelése a nemzésben – tulajdonképpen *kettős* viszonylatot statuál: egyrészt kifejezi a *természethez* való viszonyt, másrészt azonban *társadalmi* viszonynak is tekintendő, mert több ember együttműködésén alapul. S ebből a szempontból nézve mindegy, hogy ezek az emberek milyen feltételek közt, milyen módon vagy milyen célra állnak össze. Mindebből pedig az következik (s *negyedszer* ezt kell figyelembe venni!), hogy egy bizonyos termelési mód vagy termelési fokozat mint

dig az emberi együttműködés bizonyos módjával, vagyis a társadalom bizonyos fejlődési fokával kapcsolatos. Az együttműködés módja maga is «termelőerő» s a rendelkezésre álló termelőerők összessége határozza meg a társadalom állapotát. - Ezek szerint tehát *már kezdettől fogva* materiális összefüggéseket láthatunk az emberek között s ezeket az összefüggéseket a szükségletek és a termelési módok határozzák meg. Ezek az összefüggések olyan régiek, mint maga az emberiség s folytonosan változó formáik «történelmet» alkotnak anélkül, hogy valamifajta politikai vagy vallási nonszenenek külön is össze kellene tartania az embereket. »

(Közbevetőleg megjegyezve: az együttműködés *módja* mint «termelőerő» – ez a marxi fogalmazás igen áttetszővé teszi a «társadalmi technika», vagyis a társadalomalkotás módszereinek fogalmát, amely többek között Mannheimnek és iskolájának oly sok gondot okoz, amikor a termelési és társadalmi technika «párhuzamos» fejlődésének okait keresi. A két technika marxi szempontból nem párhuzamos, hanem egy és ugyanaz.)

Amint látjuk, *a termelés egészen centrális fogalom a marxi szociológiában: természeti és társadalmi lét antitézise ebben oldódik fel.*

Marxizmus és materializmus.

Közismert a termelési viszonyok akcentusa a dialektikus materializmus történelemszemléletében is. S ennek téves interpretációjából ered a történelmi materializmussal szemben felhozott két legfőbb «vádpon» is:

1. materializmusa mindent az *anyagra* vezet vissza, tagadja a szellemiség létét;

2. *ökonomisztikus*, vagyis a közgazdasági tényezők javára háttérbe szorít minden egyéb történelmi és társadalmi faktort.

Mielőtt belemélyednénk a társadalmi viszonyok behatóbb elemzésébe, előbb e két félreértéssel kell szembeszállnunk, különben a «vadász» következő vizsgálataink során újra meg újra szembe szegeződnének velünk.

Ami a materializmus *marxi* fogalmát illeti, a dialektikus materializmus disztanszírozását a filozófiai idealizmustól és a vulgáris, metafizikus materializmustól – a döntő vizsgálatot ebben a kérdésben Lenin végezte el «Materializmus és empiriokriticizmus» című művében.

A közhiedelemmel ellentétben Lenin a valóságban sokkal élesebben állítja szembe a dialektikus materializmust a vulgáris materializmussal, mint a filozófiai idealizmussal. Az utóbbi érvényességét *limitálja*, de még e limitáció segítségével is *tagadja* a közönséges «anyagelvűséget».

A döntő passzus így hangzik:

«Az egyetlen úgynevezett *tulajdonsága* a materiának az, hogy *objektív valóság*, amely érzék-lésünktől függetlenül is létezik. Ú. n. «változhatatlan elemek», «minden dolgok alapanyagának» feltételezése nem *igazi*, hanem metafizikus, antidialektikus materializmus. – A filozófiai idealizmus csak a nyers, egyszerű metafizikus materializmus szempontjából értelmetlen. A dialektikus materializmus szerint a filozófiai idealizmus mindössze a tudás egyik *jellemző* aspektusának vagy határának egy-

oldalú, túlzott, túlhajtott kifejlesztése az istenítt abszolútum irányába – valamivé, ami elszakadt az anyagi valóságtól, a természettől.»

A dialektikus materializmus különleges történelmi doktrínájának, a történelmi materializmusnak materialisztikus jellegét a lenini *helyes* értelmezésben tehát az adja meg, hogy a társadalmi tényezőket – akkor is, ha a szellemiségben jelentkeznek – *objektív, materiális realitásoknak* tekinti; az úgynevezett «emberi természet» pedig *nem mml Változhatatlan elem*, hanem dialektikus társadalmi funkcióiban szerepel. (Sem a szellemiség tagadása, sem a társadalomnak az ember egyedi tulajdonságaira való redukciója nem felel meg a dialektikus materializmus tanainak.)

Marxizmus és ökonomizmus.

Részben a tudatlanságnak, részben a tudatos ferdítésnek, részben a dialektikus materialista történetírás szükségadta polemikus jellegének, részben pedig a rossz népszerűsítésnek köszönhető, ha ma sokan azt hiszik, hogy a marxista szociológiának tisztán ökonomisztikusnak kell lennie – s éppen ebben állana (most már a szó közgazdasági értelmében vett) materializmus. E felfogás szerint, amelyet «vulgáris marxistának» is szoktak nevezni, minden társadalmi jelenséget és az ember társadalmi funkcióiból eredő társadalmi produktumot (ideológiát, művészeti, jogi, vallási alkotást) egyoldalúan a termelési viszonyok *quasi-autonóm*, minden kölcsönhatás körén kívül eső változásaiból kellene levezetni.

A perdöntő ezzel szemben a hetvenéves Engels levele Blochhoz:

«A történelmi materializmus koncepciója szerint a történelem menetét determináló elem *végső fokon* a való életben lezajló produkció és reprodukció. Ennél többet sem Marx, sem én sohasem állítottunk. Ha tehát valaki ezt a tételt úgy csavarja ki, hogy az ökonómiai tényező az *egyetlen* determináló elem, akkor ezzel értelmetlen, absztrakt és abszurd frázissá alakítja át tételüket. A gazdasági helyzet az alap, de a felépítmény különböző elemei (az osztályharc politikai formái és következményei, a győztes osztály által sikeres küzdelem után felállított alkotmányok, törvényes formák, sőt mindezeknek az aktuális harcoknak reflexei a harcolók agyában, továbbá politikai, jogi, filozófiai elméletek és ezeknek dogmatikus rendszerbefoglalása) – mindezek szintén kihatnak a történelmi küzdelmek menetére és számos esetben *túlsúlyba* is kerülnek e küzdelmek formáinak meghatározásánál. Lényeges azonban, hogy *ezek az elemek mind kölcsönhatásban állnak egymással*. S e kölcsönhatás közepette, amelyhez még a véletlenségek (vagyis a dolgok és események túlságosan távoli vagy bizonyíthatatlan s ezért számításba nem vehető, elhanyagolható összefüggései) is hozzájárulnak – végülis a gazdasági fejlődés kerekedik szükségszerűen felül. Ha ez nem így volna, akkor a történelmi materializmus elméletét könnyebb volna a történelem bármely korszakára alkalmazni, mint egy egyszerű elsőfokú egyenletet megoldani. – Részben Marx és én is hibásak vagyunk abban, hogy fiatalabb szerzők néha jobban aláhúzzák a gazdasági oldalt, imint kellene. Nekünk persze ki kellett hangsü-

lyoznunk ezt a fő elvet ellenfeleinkkel szemben, akik tagadták, s nem mindig volt időnk, helyünk vagy alkalmunk arra, hogy a kölcsönhatásban szereplő többi elemet jogos szerepéhez juttassuk. Természetesen más volt a helyzet, ha egy-egy történelmi korszakot kellett konkrétan prezentálnunk, vagyis ha az elmélet gyakorlati (politikai) alkalmazásáról volt szó: itt nem lehetett tévedni! Sajnos azonban túi gyakran történik meg, hogy emberek azt hiszik, amint valamely elmélet *alapelveit* jól-rosszul elsajátították, már tökéletesen meg is értették és minden további nélkül alkalmazásba is vehetik; ... Megillet ez a szemrehányás sok újabb «marxistá» is, mert az ő körükben is a legbámulatosabb badarságok kerültek ezzel kapcsolatban felszínre»

A társadalom anyagi és szellemi produkcióinak dialektikus viszonya nem kevésbé bonyolult, mint a társadalom alkotóelemeinek, az embereknek egymáshoz való relációja és ezeknek az intézményekben, csoport-struktúrákban materiális és ideális társadalmi jelenségekben objektíváló viszonylatoknak visszahatása az emberekre. Mondhatnók így is: *logikailag (a csoportok formális összetételét tekintve) az emberek alkotják a társadalmat; a történelmi valóságban (az emberi exisztencia tartalmában) a társadalom alkotja az embert.*

A társadalmi törvények helyes megfogalmazásban nem ok és okozati lineáris összefüggéseiben, hanem kivétel nélkül kölcsönhatások konstataációs formáiban jelennek meg – akár ember és természet, akár egyén és közösség, akár anyagi és szellemi jelenségek viszonyára vonatkoznak.

Mint a későbbiekben látni fogjuk, a társadalmi elemek kölcsönhatásának dialektikus felismerése igen messzemenő következtetésekre ad módot. Lényegében ez magyarázza meg a társadalmi folyamatok irreverzibilitását, a történelem dialektikus menetét – s ebben rejlik minden aktuális nyomorúságon túl, végső fokon az emberiség fejlődésébe, boldogulásába vetett reménységünk.

III.

EMBERI VISZONYOK, TÁRSADALMI VISZONYOK.

A társadalmat alapjában emberi viszonyok teremtik meg és tartják fenn. Természetesen nem csupán – sőt nem is elsősorban – *egy* emberek egymás közötti viszonyai, hanem emberek relációi embercsoportokhoz, embercsoportok kölcsönös relációi.

Ezek a relációk – akár szándékosak, tudatosak, akár függetlenek az akarattól, a tudattól – nem elvontan léteznek, hanem konkrét valóságok: társadalmi intézmények és technikai alkotások, alkotmányok és szokások, egyházak és szakszervezetek képében jelentkeznek, begyökerezve a természetbe és beágyazva a szellemiségbe, amely szintén a társadalom relációs struktúrájába tartozik.

Már ebből a *hozzávetőleges* áttekintésből is kitűnik, hogy a «viszony» fogalma beható szociológiai analízisre szorul. Ez egyáltalán nem meglepő. Végre is minden akció, minden praxis viszonyt tételez fel és viszonyt létesít. A valóság primeren mindig *közvetett* s a romantikus szemlélet által oly nagyra értékelt közvetlenség csak szekundáren vezethető le a közvetettség tagadásából. Erre először Hegel mutatott rá, amikor – nyelvi példával – arra utalt, hogy az «Unmittelbarkeit» a

«Mittelbarkeit» negációjaként keletkezik, akárcsak a magyar nyelvben a «közvetlenség» a «közvetítés» negatív derivátuma.

Feladatunk most az, hogy megállapítsuk a «viszony» kritériumait a szociológiában, mint a konkrét emberi relációk tudományában.

A matematika mint relációs tudomány.

A matematika a tiszta relációk tudománya. A «4»-nek önmagában nincs tartalma, csupán egy viszonylatot jelez, amelyben a négyesség realizálódik: négy almán, négy hegycsúcson vagy négy csillagon.

A «4»-viszonylatról számos megállapítást tehetünk anélkül, hogy kilépnénk a tiszta relációk köréből. Így elmondhatjuk róla: kétfelé osztható oly módon, hogy a két rész között azonos szám-szerű relációk állnak fenn, mint a részeken belül ($2 \times 2 = 4$) a «+2» elnevezésű műveletet végrehajtva rajta, vagyis a «+2»-viszonyba beállítva, «6»-ot ad ($4 + 2 = 6$) és így tovább. Mindez az almákra, hegycsúcsokra és csillagokra való tekintet nélkül érvényes, bár tudástörténetileg nyilván szükség volt almák, hegycsúcsok és csillagok megszámlálására, a négyesség *anyagi* felismerésére, mielőtt a «4» fogalma kialakult. (Amikor itt *tiszta* relációkról s a matematikai törvényszerűségekről a tárgyi valóságtól függetlenül érvényességéről beszélünk, ez még nem jelenti, hogy a kantianizmus mellett foglalunk állást. *Nincs* bizonyítva, hogy ezek a tiszta relációk *megalkotásukban* is tiszták, apriorisztikusak; kétségtelen csak az, hogy az absztrakció időlegesen el *tudja* vonatkoztatni őket a tárgyi valóságtól. Ezen absztrakció azután – mint a továbbiakban kifejtjük – *konkretizálódik.*)

Mindenesetre ma már bizonyos vulgáris értelemben *konkrétumnak, kézzelfogható valóságnak* tekinthető a «4» és az összes többi szám is; különösen nem érezzük ki belőle, hogy tiszta, elvont viszonylat. A matematikában is érvényesült a emberi elmének az a sajátossága, hogy *az absztrak-tumok a tartós használat által konkretizálódnak szántára, autochton tárgyias létezésre tesznek szert tárgyi valóság jellegét öltik.* Az ideológiák fejlődésében és társadalmi kihatásaiban is fontos szerepet tölt ez be: így nyernek bizonyos elvont fogalmak (társadalmi szükségletből eredően) fétis-jelleget s konkretizálódásuk (nem ritkán anyagba öntve vagy intézményekké szervezve) azután ismét visszahat} a társadalomra. A francia forradalomnak ideolo-gisztikus szempontból talán legjellegzetesebb ese-ménye: az Ész szobrának felállítása és megkoszorú-zása.

Hogy a számnak, mint tiszta viszonylatnak, konkretizálódása mennyire késői jelenség, az köz-ismert. A mi számtani műveleteink legnagyobb részét a görögök még mint geometriai műveletet végezték el (valóságos vonalas szerkesztéssel vagy a lényegében geometriai konstrukciójú abacuson), bár éppen az ő pythagoreusaiknak és platonistáik-nak köszönhetjük a számok ideális tulajdonságainak felismerését. Mint Max Wertheimernek a termé-szeti népek számtani képességeiről írott tanul-mányából kitűnik, ma is élnek törzsek, amelyek arány-lag nehéz számtani műveleteket hiba nélkül elvé-geznek, amíg a tárgyi valóság támaszul szolgál, azonban nemcsak hogy elvont számokat nem alkot-nak, de számolási készségük is megakad, amint lát-szólag összeütközésbe kerülnek a legkonkrétabb tárgyi adottságokkal. Például meg tudják mondani,

hogy ha egy tizenkéttagú láncot kétfelé osztanak, akkor két hattagú láncot kapnak, ha háromfelé osztják, akkor három négytagú láncot, de a «12:12»-műveletet már nem végzik el, mert ez egytagú láncokat adna eredményként és az egytagú lánc nem lánc. Ezzel szemben a mai elemista ugyan az ujjain tanul meg számolni, de hamarosan nemcsak a szám, hanem a számtani művelet kalkülszerű absztrakciója is szinte kézzelfogható természetességgé válik számára. Így egyáltalában nem csodálkozik azon, hogy a szorzásnál helyes eredményt kap, ha egyszerűen «a második sort egy jeggyel jobbra» kezdi.

Konkrécio és absztrakció.

Konkrécio és absztrakció viszonya az emberi gondolkodás minden ágában dialektikusan alakul. A kiindulópont a konkrétum; ennek gyűjtése, feldolgozása absztrakciós munka segítségével történik, majd *az absztrakciók függetlenednek tárgyuktól és használatuk révén maguk is konkrétumok jellegét öltik.*

Amikor Newton a szabad esés és más természeti jelenségek tanulmányozása alkalmából szükségesnek látta a gravitáció fogalmának bevezetését (tisza relációs fogalom két test térbeli viszonya alakulásának leírására!), még gondosan megállapította: ezzel az absztraktammal számolni lehet anélkül, hogy az ember megkérdezné, *hogyan* hat egyik test a távolból (minden anyagi kapocs nélkül) a másikkra, *miben áll* tulajdonképpen a gravitáció. «Hypotheses non fingo!» – mondotta s valóban el is kerülte a csábító hipotéziseket a távhatás megmagyarázására.

Csak aki ismeri a kor tudományos irodalmát, tudja megítélni, milyen forradalmian abszurd feltételezésnek tűnt ez a megfoghatatlan, távolbaható gravitációs erő; mennyire elutasító volt a «józan emberész» álláspontja azzal szemben, hogy valóságot tulajdonítsanak egy elvnek, amely szerint minden test – bármilyen távol is van egymástól és bármennyire hiányzik is mindenfajta anyagi összekötetés – hatást fejtson ki egymásra.

Ámde a gravitáció fogalmának pusztá haszná-lata, a vele való számolás, nem is hosszú idő multán arra vezetett, hogy az absztrakció testet öltött, konkretizálódott, tárgyi valóságra tett szert s így átment a köztudatba. Ma már egyetlen gimnazista sem tartja furcsának azt a feltételezést, hogy a csillagok a távolból vonzzák egymást s az a törvény, amely a naprendszer mozgásában érvényesül, ugyanaz, mint amely a feldobott követ visszavonzza a földre.

Tulajdonképen a gravitáció fogalmának konkretizálódása szülte a józan emberész ellenállásával szemben a minden anyagot átható, minden űrt betöltő, végtelenül rugalmas és végtelenül szilárd világ-anyag, az éter elméletét – sa józan emberész e percben már az ellen tiltakozik, hogy a megszokott, konkrétta vált absztraktumot, a gravitációt s a belőle derivált (tulajdonságaiban ugyan-csak absztrakt) éter objektív létezését kétségbe le-hessen vonni, mint azt a relativitás elmélete teszi, a «gömbült tér» elgondolásával, amely ugyanolyan el-képzелhetetlennek tűnik, mint a XVII. században a távhatás.

A társadalom objektív realitása.

E tudományelméleti eszmefuttatás megfelelő háttérrel nyújthat a szociológia sajátos fogalomalkotási nehézségeinek megértéséhez.

Szinte minden társadalomtudományi megállapítással szembeszegezhető a kérdés (sőt szembe is szegezük): Vajjon milyen alapon lehet a társadalom létezéséről, társadalmi folyamatokról beszélni? Hiszen a társadalom egyes emberekből áll és a társadalomban csak az nyilvánulhat meg, ami az egyes emberekben megvan!

Ez a szkepszis a maga látszólagos empirizmusával nem veszélytelen és nem is maradt hatás nélkül a szociológia fejlődésére. Arra vezethet – sőt: bizonyos társadalomtudományi irányzatoknál arra is vezetett –, hogy a társadalmi jelenségeket az egyéni lét vagy éppen az egyéni lélektan tényezőire vezessék vissza s a társadalom objektív létezését, a társadalmi erők sajátlagos megnyilvánulásait tagadják. E szubjektivistá felfogás mind a mai napig hatékony – főleg azért, mert megfelel a polgári ideológiának, amelynek számára a társadalom reális problémáinak «egyéni», «emberi» megoldása (felvilágosítás, jótékonyosság, szociálpolitika stb. által) természetszerűleg rokonszenves. Az ellentétes szemlélet, amely a társadalmi megnyilvánulások *objektív realitásában* látja megtestesülni a problémákat, niagátólrétetődőleg ezen reális társadalmi struktúra *megváltoztatásával* (s nem¹ az egyének «jólétének» emelésével) véli leküzdeni a nehézségeket.

Subjektivizmus, individualizmus, pszichologizmus.

Célszerűnek látszik, ha a szociológiai *individualizmust*, amely a társadalom jellegzetességeit

az ember egyéni létének kritériumaiból kívánja levezetni, megkülönböztetjük a szociológiai *pszichologizmustól*, amely – még szűkebbre vonva a korlátokat – az egyén lelki adottságaira (ösztöneire, akaratára stb.) redukálja a társadalmi erőket. *Mindkét irányzat szubjektivista*: az egyént tekinti a társadalom elemének, akinek számára az összesség csupán szubjektíven létezik.

Az individualista irányzat az utóbbi évtizedekben kissé háttérbe szorult; legjellegzetesebb képviselői Max Nordau és Remy de Gourmont voltak. A pszichologizmus irodalma viszont szinte áttekinthetetlenül nagyra nőtt: az angolszászok között (főleg a voluntarizmusnak a társadalmi összefüggéseket az emberi akaratra visszavezető vonalán) Ward és Giddings, a franciák között Lacombe és bizonyos mértékű Comte, a németek között (főleg az egyéni életérdekek érvényesítésének többé-kevésbé misztikus közösségeket teremtő relációban) Wundt, Tönnies, Ratzenhofer és Spann vetették meg az alapjait.

A pszichologizmus veszélye a polgári szociológiában rendkívül nagy s a lélektan kiterjesztésével a tudatról a tudattalanra még meg is növekedett. Elvégre: «senki sem tehet arról, ami lelkének tudattalan rétegeiben történik».

A tudattalan ösztönvilág «aszociális», agresszív, közvetlen vágyteljesülésekre törekvő jellege – amelyre Schopenhauer, Nietzsche és utánuk elsősorban Freud utalt – ideológiai síkon a korlátlanul támadó uralmi vágyak mentsvárává válik. Freud hiába hadakozott az ellen, hogy elméletét (amelyből éppen az ösztönök szociabilizálásának, a közvetlen vágykiélésnek közvetett, társadalmilag posszibilis és hasznos formáival való felcserelésé-

nek szüksége következik!) a polgári világban félremagyarázzák és jellemző módon valamiféle furcsa szexuál-hedonisztikus apológiává torzítják. Ez karikatúrisztikus formában *utal* a pszichologizmus tényleges veszélyeire!

Persze, kár volna ezt a pszichológia és a pszichoanalízis bűnéül felróni. A társadalomtudományi problematika azonban lélektani úton kétségkívül nem oldható meg, inert a szociológia feladatköre éppen ott kezdődik, ahol a pszichológiáé végződik. Az ösztönelmélet esetében például a következő jellegzetes határkérdéseknél: Melyek azok a feltételek, amelyek egy ösztön megnyilvánulást az adott körülmények között társadalomképesé tesznek? Mely ösztön-szublímáció éri el célját, az egyén beleilleszkedését a társadalmi valóságba, amelyen kívül csak mint lelkibeteg élhet? Ami végső fokon megkülönbözteti a kényszerneurotikus rituáléját a vallásos szertartástól, ami megkülönbözteti Savonarolát egy szkizofrén elmebetegétől, ami megkülönbözteti a pubertásos mázolyományokat Leonardo da Vinci remekműveitől, nem a pszichológiai, hanem a szociológiai effektus. (Nota-bene: Scheler és a nyomában keletkezett fenomenológiai *értékelő* iskola a pszichologizmus elleni vitájában ilyen és hasonló esetekben mindig az «érték»-re vagy az «érvény»-re utal, mint a pszichológia körén felülemelkedő kritériumra. Tehát az érték vagy az érvény különböztetné meg például Savonarola vad fanatizmusát a szkizofrén elmebetegétől. Világos azonban, hogy az értékelésnek és az érvényesítésnek ez a fogalma pusztán elálcázza a szociológiai tényezőt: mert az érték és az érvény *valakinek a számára* – vagyis az *emberek számára* – van meg. Ha ezt a tényt úgy kerüljük

meg, hogy «reine Werte»-ket és «reine Geltung»-okat, önmagukban való értékeket és érvényeket posztulálunk, akkor valóban nincs szükség a szociális faktor számbavételére, de akkor már mélyen benne vagyunk a metafizikában, amellyel – ha úgy tetszik – nemcsak a szociológiát, hanem a pszichológiát is megtakaríthatjuk magunknak.)

Szociális redukció a pszichológiában.

A pszichológusok általában arra hajlanak, hogy igen kicsiny, redukált szociális egységekkel számoljanak és *szó sincs arról, hogy bármely modern lélektani iskola eredményeit közvetlenül ki lehelne értékelni a szociológia szempontjából*, bár bizonyos társadalmi tényezők hatásainak elemzésénél erre kétségkívül szükség volna. (Többet is tudhatnánk például az osztályöntudat egyéni kialakulásáról, a gyermekkor szociális értékeléseiről vagy – hogy mindjárt a leglényegesebbet mondjuk – arról, *hogyan*, milyen lélektani folyamatok által transzformálódnak a termelési viszonyok változásai ideológiai változásokká egy-egy vallásalapító, költő vagy bölcselő szellemi produkciójában.) Ilyen vizsgálatokra a pszichológia *mai* állapotában semmiképpen sem használható fel és bátran elmondhatjuk, hogy a szakmai szociológia és a szakmai pszichológia között az érintkezési felületek manapság minimálisak. A szociológusok – ha szükségük van rá – rossz pszichológiákat alkotnak magunknak, a pszichológusok pedig – ha szükségük van rá – rossz szociológiákat. Jó megoldásokat tulajdonképpen csak a szakmákon kívül, a nagy írónál találunk: a valóságos produkcióra például Thomas Mann biblikus sorozatában.

A nagy írók sorába tartozik ebből a szempontból Freud is, aki egy-egy mesterien összefoglalt körtörténetében a motiváció egész szociális körét át tudja fogni (mint például a «Wolfsmann» esetében); az elméletben azonban az ember társadalmi körét lényegében a tágabb értelemben vett családra (ebbe beletartozik a nevelő és a játszótárs!) redukálja. Ez a szociális redukció – mint említettük – a pszichológusokra egyenesen *jellemző*. Ahol a nagy szociális egységeket próbálják meg pszichológiailag analizálni, például az úgynevezett néplélektanban, ott a lélektani apparatúra kicsúszik kezükből és észrevétlenül szociologizálni kezdenek, meg nem felelő eszközökkel. (Lásd Wundt sajnálatos példáját!)

A pszichoanalízisre vonatkozólag e könyv szerzője «Philosophische Grundprobleme der psychoanalytischen Psychologie» (Octava Verlag, Zürich, 1936.) című művében igyekezett kimutatni, hogy a lélekelemzés fogalomrendszerének társadalomtudományi érintkezési felülete mennyire a periférián fekszik; tulajdonképpen csak a konkrét «élményanyag» vezeti itt be a szociológiai tényezőt a lélektanba s nyilván innen ered az, hogy Freud *körtörténeteinek* szociális anyaga sokkal nagyobb, mint a pszichoanalitikus *elmélete*. S innen ered – ideológiai síkon – az, hogy Freud a társadalmi állapotok megjavulását lényegében az egyénenként beteg emberiség meggyógyulásától várja s nem fordítva: az összességében beteg emberiség meggyógyulását a társadalmi állapotok megjavulásától. Bár – mint fontos elméleti állásfoglalásai: «Das Unbehagen in der Kultur» és «Die Zukunft einer Illusion» mutatják – az egészség jóvátevő hatalmában és a társadalom megjavulásában *egyaránt* inkább csak humanista érzésénél fogva bízik.

Azt a vulgáris pszichoanalitikus nézetet, amely szerint a társadalmat meg lehetne változtatni, ha az emberek mind pszichoanalitikus átneveltetésben részesülnének, Freud természetesen nem osztja. Régebben a vallásos nevelésnek tulajdonítottak ilyen társadalmi gyógyhatást. Ezzel szemben áll Marx «Thesen über Feuerbach»-jának híres 3. pontja: «A körülmények és a nevelés megváltozásáról szóló materialista tan elfelejti, hogy a körülményeket az ember változtatja meg és a nevelőt magát is nevelni kell. Ezért a társadalmat két részre kell osztania – az egyik a másik felett áll.» A vulgáris pszichoanalitikus felfogásnál a két rész: a-gyógykezeltek és a gyógykezelők. A hiba csak ott van, hogy a gyógykezelőt is gyógykezelní kell; a beteg, az orvos (és az orvos orvosa) valamennyien egy társadalomnak a részei. Aminek megállapításával természetesen korántsem a pszichoanalitikus gyógykezelés egyéni jótéteményét kívántuk kétségbevonni, hanem pusztán társadalmi megváltó effektusát. S ez a praktikus szociológiai kritika megáll, éppúgy, mint a teoretikus, *minden* pszichológisztikus megoldással szemben.

A formális szociológia.

A társadalom objektív vagy pusztán szubjektív létezésének problémája – amint láttuk – nem mentes igen konkrét ideológiai, sőt mondhatnók *politikai* vonatkozásoktól.

A társadalmat emberek alkotják. Van-e, lehet-e ebben az «ember-konglomerátumban» olyan tényező, amely ne volna levezethető az alkotórész, az ember egyéni (elemi) tulajdonságaiból? A szub-

jektivista szociológia szélsőséges képviselői egyszerű nemmel válaszolnak erre a kérdésre. De van a (modern polgári szociológiának egy igen hatalmas iskolája, amely igenlő választ ad, vagyis állítja, hogy a társadalom objektív valóság – és mégis kitér a társadalom *konkréciója* elől.

Az úgynevezett *formális szociológiának* két nagy irányzata van. Az egyik azt a feladatot ezánja a társadalomtudománynak, hogy általános «keret-tudomány» legyen, amely úgyszólván kivonatolja a történettudományból, a néprajzból, az antropológiából, a jogtudományból és a társadalmi jelenségekkel foglalkozó szaktudományokból mindazt, ami «társadalmi» s így alkotja meg a maga sajátos tanait. (Ez de Greef, Littré, de Roberty ú. n. klasszifikáció szociológiájának alap gondolata.) Eszerint a szociológiának specifikus kutatási területe a tárgyi valóságban nincsen s tulajdonképpen nem is a társadalom tudománya, hanem a társadalmi vonatkozású szaktudományok szintetikus elmélete. A formális szociológiának ezzel az irányzatával itt nem kell bővebben foglalkoznunk; a társadalomtudományi kutatás nem engedte tudományelméleti megfontolások által bilincsbeveretni magát: messze túlhaladt e tiszta formalizmus büvkörén s ma már nincs, aki azt követelné, hogy csak a szaktudományok által felkérődzött anyagon filozofálgasson. Az ilyen szigorúan formalizált szociológiai ismeretszisztematika legtisztább képviselője Simmel lett volna, ha tárgyismerete és tárgyszeretete nem kényszerítette volna minduntalan leszállani a szaktudományok felett megalkotott szférából a társadalmi valóságok világába. *Elvileg* azonban ő és nyomában részben (az általános szociológiáról szóló fejtegetéseiben) Oppenheimer a szociológiát mint

a társadalmi szaktudományok ismeretelméletét (logikáját, metodológiáját) definiálta.

A formális szociológia másik, számunkra ebben az összefüggésben igenis releváns irányzata az, amely ugyan objektív realitásnak tekinti a társadalmat s olyan strukturális viszonyokat ismer fel benne, amelyek nem vezethetők le összetevőinek (az embereknek) alkatából, ugyanakkor azonban teljesen elvonja ezeket a struktúrákat a konkrét létezésről.

Ez a csoportelmélet a szó szélsőséges (Vierkantd nevéhez fűződő, de Wiese formális viszonylatkutatásain alapuló) értelmében.

A csoportelmélet problémái.

A kiindulási pont a csoportelméletben egészen evidens; a fejtegetéseink elején felvetett matematikai relációelmélet analógiájával könnyen demonstrálható;

Igaz, hogy a «4» fogalma aligha léteznék, ha nem volnának a világon dolgok (almák, hegycsúcsok, csillagok), amelyek éppen négyen vannak, négyes csoportba foglalhatók – ennyiben tehát az egyedek létezése a «4»-es csoport létezésének előfeltétele. De vannak a «4»-nek *specifikus tulajdonságai*, amelyek semmiképpen sem vezethetők le a négyes csoportba foglalható egyedek tulajdonságából. A társadalom: embercsoport vagy különféle embercsoportok csoportja. A sajátos csoporttulajdonságok, sajátos csoportstruktúrák kutatása a szociológia tulajdonképpeni célja. E csoporttulajdonságokban, csoportstruktúrákban objektiválódik az emberek egymáshoz való viszonya. S az emberek egymáshoz való viszonyának összességét nevezzük társadalomnak.

A csoportelmélet kétségkívül jelentős mértékben előbbrevítte a szociológiát, mert a csoportalkotással összefüggő társadalmi jelenségek elemzésénél mindinkább ráterelődött a figyelem olyan tényezőkre, amelyek csupán az ember *társadalmi* létében (s nem egyéni existenciájában) nyilvánulnak meg s amelyeknek törvényszerű hatásai éppoly kevésbé vezethetők le az egyedek létezéséből, mint ahogy egy melódia jellege semmiképpen sem vezethető vissza a benne szereplő hangok önálló sajátosságaira. Pszichológiai síkon Le Bon tömeglélektana népszerűsítette a leghamarább azt a felfogást, hogy az egész (a tömeg) több és más, mint részeinek (az embereknek) összege; azóta a «Ganzheitslehre» és a «Gestalttheorie» a modern pszichológia és biológia egyik legcentrálisabb problémája lett – érdekes módon azonban a «Ganzheitsforschung» és a «Gestaltforschung» legradikálisabb élettani és lélektani képviselői (egyrészt Driesch, másrészt Köhler, Wertheimer, Goldstein) úgyszólván tökéletesen közömbösek maradtak a társadalmi problematika iránt.

A kollektívum misztikája.

Amilyen hasznosnak mutatkozott a formális szociológia csoportelméleti irányzata a társadalom objektív létezését tagadó társadalomtudományi szubjektivizmus elleni harcban, annyira káros volt azonban az, hogy az általa kimunkált csoportstruktúrák hamarosan önálló életre kaptak – az ideális absztrakcióban. Nemsokára megtelt a világ (s tele van még ma is!) az egyéni létüket nyugodtan továbbfolytató emberek *felett* lebegő, existenciájuktól többé-kevésbé *független*, kollektív csoport-

tényezőkkal. A csoportelmélet (eredetileg: az emberi társasviszonyok formáinak elmélete) valósággal a pythagoreusok idealizmusának magasságaiba emelkedett. S ahogy valamikor a «7»-nek és a «3»-nak megvolt a maga külön misztikája – függetlenül attól, hogy mindig *dolgok* vannak heten! -, úgy most a *legformálisabb* csoportstruktúrák megteltek szociálmetafizikai tartalommal: Bubernél a «két ember»-csoport a páros lét, a «te»-viszony, a szeretet és a gyűlölet bélyegét viseli; Weininger-nél a «három ember»-csoportban a két peres 'fél és a bíró viszonyának struktúrája realizálódik. Coste, Durkheim és Waxweiler, akiket általában realistáknak tekintenek, a legnagyobb lelki nyugalommal operálnak a «kollektív szellem», «kollektív képzet», «társadalmi tudat» fogalmaival. Ma már a szociológián kívül is olyan metafizikus autonómiát kaptak az *emberfelettivé* vált kollektívstruktúrák, hogy méltán felmerül a szociológiában is ember és kollektívum viszonyára vonatkoztatva a test-lélek-viszony szörnyűséges probléma-történetéből oly jólismert *dualizmus-kérdés*: Vajjon mi hordozza a kollektívumot s hogyan hat az autonóm kollektívum az individuumra? Parallelizmus áll-e fenn az individuum és a kollektívum fejlődése között vagy kölcsönhatás? (Körülbelül ezekkel a «reductio ad absurdum »-kérdésekkel szállt szembe Freud a C. G. Jung-féle «kollektív tudattalan» misztikájával.)

Az objektív valóságában felismert kollektívum absztrakciója és abszolútumként való *deklarálása* metafizikus és mitikus spekulációk által ideológiai kihatásaiban ugyanoda vezet, mint a kollektívum objektív létének *tagadása*: mivel az ember így is, úgy is függetlenné válik egyéni létében a tár-

sadalom erőitől, tehát a «látszólagos» társadalmi problémák *egyéni* s az egyénre haté akciókat tesznek csupán szükségessé – s nem társadalmi változásokat ... Politikai síkon szépen megmutatkozott ez a fasizmus elvont közösség-mítoszaiban (Gentile, Rosenberg, Darré), ahol a kollektívum (nép, faj, vér, nemesség stb.) teljesen absztrakt, emberfeletti létezésének feltétlen kihangsúlyozása arra vezetett, hogy a konkrét társadalmi problémák megoldását többé-kevésbé individualista kategóriák jegyében állították («Bewährung», «Führer-Prinzip», «Elit-Schöpfung», «Aufnordung» stb.).

Egyén és csoport.

A csoport-fogalom nagy jelentősége a szociológia szempontjából onnan ered, hogy a társadalom tagjai általában *nem egyenként* állnak egymással relációban, hanem kisebb-nagyobb csoportokat alkotva. A társadalmi viszonylatok javarészt ilyen *csoportközi* relációkra vezethető vissza. Természetesen minden egyénnek megvan a maga viszonya ahhoz a csoporthoz, illetőleg azokhoz a csoportokhoz, amelyeknek tagja, de ez a viszony nem szükségképpen *egyéni*, hanem – kivételes esetektől eltekintve – *tipikus*. És a csoportok *egymás között* viszonyát már semmiképpen sem a csoport tagjainak *egyéni* akarata (vagy ezen *egyéni* akaratok átlaga), hanem objektív adottságok szabják meg.

Ennek illusztrálására szolgáljon a következő példa:

Tegyük fel, hogy valaki beletartozik az olcsóbbtarifájú háztartási villanyáram fogyasztóinak csoportjába (h. v. f.). Villannyal süt, főz, fűt oda-

haza. Ez a csoporttagság – mint ilyen – közönségesen nem tudatos számára, nem is felel meg valami különleges akarati ténynek, hiszen amikor bevezette lakásába az olcsóbbtarifájú háztartási villanyáramot, ezt semmiesetre sem azért tette, hogy belekerüljön a h. v. f.-csoportba. A h. v. f.-csoport tagjai közé juthatott egyéni gusztusból is, általában azonban *tipikus* okai lesznek annak, hogy valaki a háztartási villanyáram fogyasztójává válik: a villany olcsóbb, könnyebben kezelhető, takarékosabb, mint a gáz; abban a városrészben nincsen gázvezetékek stb.

Hogy a h. v. f.-csoportba való tartozás *társadalmi* relációt teremt, az menten kiderül, amint például a város csökkenteni kívánja deficitjét és arról tanácskoznak, vajjon emeljék-e a háztartási villanyáram árát. Vagy – megfelelő mennyiségű gázzsén hiányában – a gázfogyasztók (g. f.) csoportját hozzá kellene adni a h. v. f.-csoporthoz s ezért a gázfogyasztóknál is be kellene vezetni a háztartási villanyáramot, ami viszont a régi villanyfogyasztók terhére menne, mert (a villanytelepek korlátolt teljesítőképessége miatt) korlátozni kell a fogyasztást. *E percben* már nyilvánvalóvá válik, hogy tulajdonképpen egy csoportközi reláció áll itt fenn (*a csoporttagok akaratától teljesen függetlenül, objektív és materiális adottságoknál fogva*) a h. v. f.-csoport és a g. f.-csoport között: érdekellentétek, kompromisszum-szükségletek keletkeznek stb. A vitában kiderülhet, hogy a h. v. f.-csoport tagjai «régijogon» igényelhetik a teljesen szabad áramfogyasztást és csak a g. f.-tagokból átvedlett új h. v. f.-tagok szorítandók korlátozott fogyasztásra. A látszólag teljesen formai, véletlen, arbitratív h. v. f.-csoporthoz ha vonnám és igaz-

ság asszociálódik, tehát valósággal alkotmányos létezésre tesz szert.

De a h. v. f.-csoportnak nem csupán a g. f.-csoporthoz van relációja, hanem a háztartási villamosberendezéseket gyártók és az ilyen gyártmányokkal kereskedők csoportjához is. Ismét más viszony áll fenn a h. v. f.-csoport és az általános villanyfogyasztók csoportja között: *általános* tarifaemeléseknél általában közösek lesznek az érdekeik, *speciális* tarifaemeléseknél – amelyek egyes fogyasztócsoportokra, például éppen a h. v. f.-csoportra kívánják hárítani az új terheket – általában ellentétes érdekek fognak mutatkozni.

A h. v. f.-csoport szociális struktúrája más, mint a g. f.-csoporté, mert háztartási villamosberendezések többnyire a jobbmódú, modern lakónegyedekben vannak. Eszerint a h. v. f.-csoport esetleg kevésbé érzékenyen reagál pusztán pénzügyi terheket jelentő tarifaemelésekre, viszont érzékenyebben reagál a kényelmét befolyásoló általános áramhasználati korlátozásokra. Ez – most már városközi viszonylatban – politikai relációkat is teremthet a h. v. f.-csoport és a különböző osztály érdekeit képviselő pártok között; például amikor megindul a vita, hogy büntetőtarifával vagy pedig ideiglenes áramkikapcsolással csökkentsék a hálózat túlterhelését.

A h. v. f.-csoport «programmja» a pénzbeikerülő büntetőtarifa lesz és nem a kényelmi kereteket szűkítő áramkikapcsolás, sőt – még radikálisabban – azzal fog érvelhetni, hogy nem a *túlfogyasztás* tarifájának drágításával, vagyis büntetőtarifával, hanem *általános* tarifaemeléssel lehet legjobban lecsökkiesíteni az áramfogyasztást, hiszen ez a nagyobbtömegű *kisfogyasztórétegre* is kihat. Mindez

azután már nyilvánvalóan a politikai ideológia és a pártharc, sőt egyenesen az osztályharc körébe visz át. Ez a primitív példa is fogalmat adhat arról, hogy a csoportalkotói és csoportközi viszonyok tanulmányozása mennyire nem csupán formalisztikus játék, hanem mennyire lényeges szempontokat vet fel az egész társadalmi folyamat megítélése szempontjából.

Csoport és típus.

Végtelenül bonyolítja a csoportelméleti kutatást az a tény, hogy egy-egy ember a társadalom keretén belül számtalan csoport tagja és így a csoportviszonylatok valóságos szövedékében él. Sajátos csoportérdekei vannak, mint egy ország, egy város, egy kerület, egy utca lakójának, egy villamosvonal állandó utasának, mint rádióhallgatónak és újságelőfizetőnek, mint tanárnak, sörivónak, kerttulajdonosnak és könyvvásárlónak. *Látszólagosan egyéni jellegzetességei kivétel nélkül társadalmi viszonylatokat, társadalmi kötöttségeket teremtenek számára, csoportokba sorolják és egyéni tevékenysége így szükségképpen társadalmi tevékenységgé válik.*

Igaz, különböző viszonylatokban más és más időpontban aktíválódik, aktualizálódik s válik tudatossá a csoporttagság. (A h. v. f.-tagság például főleg az elektromos áram fogyasztási feltételeinek) és az elektromos berendezések árának változásánál!) De egyrészt nem *csak* az aktívált, aktuális és tudatos kötöttségek szabják meg az ember magatartását és ideológiáját – ezt minden jó regényíró tudja és La Rochefoucauld, Gratianus, Schopenhauer, Nietzsche s legfőképpen Pareto vizsgálatai óta alighanem tudományosan is megdönthetetlen

igazság; másrészt azonban az egész relációs hálózat olyan szövevényes, a hatások annyira végigrezegnek minden láncszemén, hogy a teljes nyugalom és az egyes viszonylatoknak a többiektől való izolálása lehetetlen – a kölcsönhatások folyatóságosak.

A különböző csoporttagságok nem egyenértékűek a társadalmi folyamat szempontjából; vannak fontosabb és kevésbé fontos viszonyok. Az, hogy valaki villannyal vagy gázzal főz-e, nyilvánvalóan kevésbé határozza meg szociális aktivitását és helyét a társadalomban, mint az, hogy mi a foglalkozása és mennyi pénzt keres.

A szociológiai kutatás rendszerint egy lehetőleg *tipikus*, azaz állandóan aktív és aktuális relációt emel ki s *ezzel* határozza meg azt a csoportot, amelynek funkcióit a társadalmi folyamat törvényszerűségeinek feltárása céljából elemzi.

Ilyen nagymértékben *tipikus*, állandóan aktív és aktuális reláció az, ami az ember anyagi létének fenntartása által konstituálódik, vagyis meghatározza helyét a *termelésben*. Nyilvánvaló, hogy itt a viszony alapjául szolgáló érdek *egészen existenciális*, *alapvető fontosságú* s ennek megfelelően az azonos érdekek csoportalkotó ereje, a csoport belső *kohéziója* rendkívül nagy.

S innen ered a marxi *osztály-fogalomnak* ki-tüntetett szerepe, mert az osztály-hovatartozandóságot éppen az egyénnek a termelési renden belül elfoglalt *tipikus helyzete*, vagyis *teljes gazdasági életfunkciója* határozza meg. S ez a magyarázatai annak is, hogy Marx szerint, miért éppen az osztályok – s nem más csoportok – egymáshoz való viszonyának alakulása olyan döntő a történelmi változások szempontjából.

Az osztály-hovatartozandóság *tipikus*. Elvben például lehetséges, hogy valaki «kályhafűtőből bíboros» lesz – csak ez a kályhafűtők helyzetére egyáltalán nem jellemző s nem szünteti meg annak az osztálynak típus-fogalmát, amelyhez a kályhafűtők tartoznak.

(A figyelmes olvasónak feltűnhetett, hogy csoportelméleti fejtegetéseinknél minduntalan visszatért a típus fogalma. Mint Lukács György «Stendhal, Balzac, Zola» című művében esztétikai síkon kimutatta, *a típus-fogalomban az «egyéni» és az «általános érvényű» ellentéte dialektikus egységbe forr össze*. Mert a típusnak *van* általános érvénye, de *ezt* az *általános érvényességét* – a típushoz tartozók körén belül – éppen azáltal kapja meg, hogy *egyének* individuális kvalitásaikban tipikusak tudnak lenni. Végző fokon ez teszi lehetővé a szociológiai csoportalkotást is: a *tipikus* csoporttag-ság az, amelyben az egyén individuális aktivitása a társadalom szempontjából a leggeneralizáltabb hatást fejt ki. Mint előző példánkban láttuk: ott kezdődik a dolog, hogy valaki – esetleg úri szeszélyből – áttér a villannyal való főzésre és ott végződik, hogy pártpolitikát csinál a városházán.)

Vannak egyébként más, a marxi koncepciótól eltérő megállapítások arról, milyen csoport-karakterisztikum *dominál* a társadalmi folyamat motivációjában. Igen elterjedt nézetek szerint a *nemzet* volna a domináns, Le Play szerint a *család*, Gobineau szerint a *faj*.

A helyes szociológiai szemléletben természetesen nincsen *exkluzív* csoport-dominancia. Marx például sohasem állította, hogy az osztályhelyzet az egyedüli determinánsa a társadalmi aktivitásnak: már a «Kommunista Kiáltvány»-ban is kellőfokú

relatív dominanciájában szerepel a nemzet. Leninnek a történelmi materializmus eszközeivel keresztülvitt történelmi helyzetelemzéseire még stilisztikailag is jellemző, hogy a domináns osztály viszonyok felvázolása után a relatív dominanciája egyéb csoport-viszonylatokat a fontosság sorrendjében egyenként letárgyalja, hogy végül – a kölcsönhatások vektorait egyesítve – kialakítsa a prognózist arról, hogy a forradalmi cselekvés milyen irányban érheti el a legnagyobb társadalmi hatást.

A szociálpszichológia problémája.

A pszichologizmus természetesen a csoportelméletet is kikezdte. Nyilvánvaló ugyanis, hogy *a csoport-hovatartozásnak és a csoportalkotásnak pszichológiai kritériumai is vannak* s ezek számos esetben *igen szembeszökőek*. Például vallásos csoportoknál a közös *hit*, bizonyos politikai csoportoknál a szolidaritás *tudata*.

Tönnies nevezetes csoportelméleti kutatásainál, a közösség és a társaság szembeállításánál, elsősorban lélektani megkülönböztetések merültek fel (a közösség reális, organikus *ösztönössége*, a társaság ideális, mechanikus *szándékoltsága* stb.). Részben éppen az ő nyomában a formális szociológusok egy része egyenesen arra a meggyőződésre jutott, hogy a csoportalkotás *formáit* analizáló társadalomtudomány mellé oda kell állítani – egyenrangú társként – a csoportalkotó viszonyok *tartalmát* elemző társadalomlélektant. Park például ezt írja: «A szociológia, ha nem csupán arra korlátozza a maga feladatkörét, hogy *leírja* a társadalmi életet magábanfoglaló csoportosulások for-

máit, hanem arra vállalkozik, hogy ezeket a formákat ős a társadalmi életet magát *megmagyarázza*, szükségképpen *szociálpszichológiává válik.*» Hasonlóan vélekedett Krüger és Messer is s volt idő, amikor a szociálpszichológiai rendszerek valósággal kisajátították a maguk számára a szociológia egész területét – mintha csak a társadalmi problémák lelki problémákká redukálódtak volna körünkben.

Természetesen nem tagadjuk, hogy a szociológiának a lélektannal is van közös határterülete, akárcsak a többi antropológiai, történeti, politikai és szociális szaktudománnyal. Itt, a határszélen valóban felmerülhet az a kérdés, hogy egy-egy problémát elsőbben szociológiai vagy pszichológiai szempontból célszerű-e taglalni. Nem tagadjuk azt sem, hogy még igen «szaktudatos» és egyáltalában nem pszichologisztikus beállítású szociológusok részéről is történtek határtúllépések a lélektan irányába, aminek főleg az a magyarázata, hogy a modern pszichológiai rendszerek – mint már fentebb kimutattuk – meglehetősen «aszociálisak», rendkívül *redukált* szociális egységekkel dolgoznak, *nagyobb* egységekről pedig igen kevés mondanivalójuk van. A valóságban ma a szociológia és a pszichológia között amolyan «senki földje» terül el.

A nevezetesebb határtúllépések közül érdemes megemlíteni McIver vizsgálatait az emberi érdekek strukturájáról, amelyek kétségkívül átvezetnek erre a pszichológiai «senki földjére». Hasonló a helyzet Oppenheimer ösztönméleténél. Notabene: Az ösztön az emberi motiváció tanában mindinkább a «deus ex machina» szerepét tölti be. Ha valamely cselekvés oka ismeretlen – mindjárt szabad a hely egy ösztön számára. McDougall 18 alapösztönt

ismer, Watson körülbelül 50-et; Oppenheimer sematikus ösztöntáblázata három nyomtatott oldalt foglal el. Ennek ellenére nyilvánvaló, hogy úgy az érdek, mint az ösztön helyesen megfogalmazott *pszichológiai* kritériumai valóban nagyjelentőségűek – bár korántsem döntőek – a csoportalkotásnak és az emberek közötti egyéni és csoportviszonylatok kialakításánál. Ugyanez áll Scheler kutatásaira, amelyekben nagy sikerrel demonstrálta a rokonszenv *társadalmi* megnyilvánulásait – és aligha kétséges, hogy a szimpátiatünemények ugyanakkor igen hálás objektumai a lélektannak.

Mindez azonban távolról sem jelenti azt, hogy bármijeit társadalomlélektan, bármilyen vonatkozásban, pótolhatná vagy helyettesíthetné a társadalomtudományt.

A pszichológusoknak igazán nincs okuk panaszkodni, hogy a modern szociológia elhanyagolja a lelki tényezőket. Sőt: gyakran túlértékeli okét. Annál jogosabb azonban a szociológusoknak az a panasz, hogy a modern pszichológia a legelemibb lelki relációkról sem nyújt kielégítő felvilágosítást, amint azok *több ember* tudatát (s nem csupán az egyéni tudatot) érintik.

Stoltenberg ebben az összefüggésben utalt arra, hogy például a hazugság, a harag, a felkínálkozás, az egyetértés csupa olyan lelki tünemény, amely egy ember tudatát feltételezve egyszerűen értelmetlen. Hazudni csak valaki *másnak* lehet, egyetérteni is csak valaki *mással*. Ha a szociológusok részéről minduntalan felmerül a szociálpszichológiának mint *segédtudománynak* a gondolata, akkor ezt éppen a modern lélektani rendszereknek ilyesfajta tematikus hiányossága okozza. Ha a pszichológia *ne töltené* a maga körét, akkor valóban nem

volna szükség; külön szociálpszichológiára. Körülbelül ez az igazság a társadalomlélektan körüli vitában.

A «contrat social» és a biologizmus.

Az egyed és a csoport viszonyának konkrét szociológiai problematikájától függetlenül, maga az alapkérdés, (tudniillik az, hogy az emberé vagy a társadalomé-e a *primátus* s mennyiben van a társadalom *egészének* autonóm realitása) igen-igen régi s a filozófia-történet valószínűleg kimeríti az összes elképzelhető válaszokat. Hogy a társadalom csak emberek közötti megállapodás, konvenció, ezt az álláspontot igen hevesen védték egyes görög szofisták. Platónnál a «Politeia»-ban Thrasymachos foglalja el ezt az álláspontot és mindjárt rá is mutat a «társadalmi szerződés» ideológiai konzekvenciáira: *legalizálja* a fennálló állapotokat, *jogot* ad tehát az erősebbnek arra, hogy kizsákmányolja a gyengét. Hobbesen, Rousseau és Adam Smithen át a modern liberalizmusig a «contrat social» elméletének töretlen tradíciója húzódik.

De ugyanígy megvan az ősi hagyománya a másik szélsőségnek is, amely a társadalomnak a szó szoros értelmében *ember-feletti* létet tulajdonít – s mint minden emberfeletti létezőnek, emberalakot is hajlandó adni. E gondolat magva megvan Platónnál, aki az emberi tulajdonságokat és képességeket kivetíti az államra s akinél a három rend, az uralkodók (archontes), az örök (phylakes) és a dolgozók (démourgoi) rendje pontosan megfelel a három erénynek, a bölcsességnek (phronésis), a bátorságnak (andreia) és a mértékletességnek (sóphrosyné), valamint a lélek három rétegének, a szellemnek (nous), a kedélynek (thymoeides) és a

kívánságnak (epithymétikon). S megvan a párhuzam a testtel is: a szellem a fej, a kedély (a mell és a kívánság) az altest lakója. Ezekután nem meglepő, ha Nicolaus de Cusa a törvényeket a társadalom idegrendszerének és az alkotmányt a társadalom agyának tekinti s modern gondolkodók, mint Novicow vagy Bluntschli úgy vélik, hogy megtalálták a társadalom tüdejét, veséjét.

I

Biologizmus és organicizmus.

Szelíd, inkább csak metaforisztikus, művészi elgondolás formájában Pascalnál is szerepel a biologisztikus alapgondolat, amely az egész; társadalmat *egyetlen* élőlényhez hasonlítja s az általános élettörvényekből kívánja levezetni a társadalmi folyamatok törvényszerűségeit: «Az egész emberiséget egyetlen embernek tekinthetjük, aki örökké él és állandóan tanul.»

Mint munkahipotézis – megfelelő óvatossággal s a kellő korlátok közé szorítva – a biológiai párhuzamok figyelembevétele érdekes szempontokat vehet fel a társadalomtudományi kutatásban. A darwini fejlődéstani gondolat bizonyos elemeinek alkalmazása Marx és Engels kezében igen hasznosnak mutatkozott és Spencernél – túlzásaitól eltekintve – legalábbis néhány termékeny probléma felmutatására vezetett. Persze ennek a magyarázata is inkább abban rejlik, hogy a darwini biológia a társadalomtudomány köréből *kölcsönözte*, számos fontos kategóriáját, így a «struggle»-t és a «selection»-t, a harcot és az «elitképző» természetes kiválasztódást.

Igen veszélyes azonban a biologizmusnak az a fajtája, amelyet organicizmusnak nevezünk s amely

egyszerűen az élő (emberi, állati, növényi) szervezet felépítésének törvényszerűségeit kívánja ráerősokolni az emberi társadalomra. Jellemző erre az irányzatra Schäffle annak idején nagy port felvert könyvének a címe: «Bau und Leben des sozialen Körpers» – a társadalmi *test* felépítése és élete! Valóságos misztikus méreteket ölt ez a tendencia Lilienfeldnél, akitől Oppenheimer a következő mulatságos passzust idézi: «A Theseus előtti tizenkét athéni demos zavaros tömege a tömlőállatok típusának felel meg. A római nép primitív szervezete – a három tribus, mindegyike tíz curiára osztva, a Forum körüli három dombon – a tuskésbőrűek et jeleníti meg. Végül a régi Egyiptom nomosainak lineáris sora, ez a szegmentált (centralizáláshoz közelálló) társadalom a gyűrűsférgék típusát reprezentálja.» Az ilyen szemléletnek nyilvánvalóan éppoly kevés köze van a szociológiához, mint – a zoológiához.

Worms, aki az organicizmus legkövetkezetesebb hívének tartja magát, legalább elismeri, hogy a társadalom nem közönséges, hanem «supra-organizmus». Hogy azonban ez a «supra», ez az organizmus-felettség miben rejlik – ezt nem képes elemezni. Pedig *ha* elfogadnák az organicista elméletet, akkor éppen ennek a «supra»-nak a kifejtése volna a tulajdonképeni szociológiai feladat – s a többi a biológusok dolga. Az organicista Fouillé azt a koncessziót teszi, hogy a társadalmat «organisme contractuel»-nek, szerződéses organizmusnak nevezi s e (kifejezés biológiai és szociológiai abszurditásával ki is fejezi, hova vezet az organicista elmélet.

Egyébként a biologisztikus és különösen az organicisztikus nézetek igen mélyen beivódtak a

népszerű szociológiai gondolkodásba («a család a társadalom sejte»), aminthogy a népszerű biológiai gondolkodás is szívesen használ fel társadalmi képzeteket («az emberi test sejtek állama»). Ideológiailag a biologizmus és az organicizmus ugyanazt az értelmet nyeri, mint az emberi társadalmat állati társas kötelékekre visszavezető naturalizmus, amellyel már előzőleg foglalkoztunk: a természetesség mélységet és vigasztalást nyújt a társadalom belső ellentmondásaira, igazságtalanságaira; szóval az állapotokon változtatni: a természetes fejlődés dolga!

Biológiai és szociológiai differenciálódás.

A biologizmus és az organicizmus ama tendenciájának, hogy metaforisztikus analógiákat képezzen a természet és a társadalom között, valamint a «szervezet»-szó kettős (élettani és társadalmi) értelmének, «organizmus» és «organizáció» közös szógyökének természetesen *megvan a maga igen reális alapja is*: a rész és az egész, az elemi alkatrész és a strukturális egység viszonyának belső dialektikája, a kölcsönhatások során kialakuló specializálódás, a *differenciálódás* törvényszerűsége a *valóság egész körében* elvben azonos és ha a tudomány fogalomalkotási technikája nem tudja követni ezt a dialektikát, akkor kénytelen metaforisztikus kölcsönöket venni a «rokonjelenségek» világából. Nyilvánvaló, hogy amikor Spengler a kultúrák fiatalságáról, érettségéről, öregedéséről és haláláról beszél, fogalmi kölcsönt vesz – analógiák alapján – az élettanból, amely e jelenségek okait jobban ismeri, mint a történettudomány. Ott, ahol sikerül ezt a szociális folyamatot *társadalmi* tényezőkből

okszerűen megmagyarázni – mint Marxnál és Engelsnél, akik a kultúra alapjául szolgáló termelési rend belső ellentmondásainak kifejlődésére vezetnek vissza a kultúrák váltógazdaságát – az analógiaszerű biológiai terminológia feleslegessé válik. Hogy a biológisztikus és organicisztikus analógiák kísértése valóban a differenciálódás dialektikájának a valóság egész területén azonos alapvető törvényszerűségeiből erednek, ezt igen szépen bizonyítja Comtenak – Oppenheimer által megvitattott – gondolatmenete az emberi munkamegosztásról:

«Az állati szervezet növekvő tökéletessége mindenekelőtt abban mutatkozik meg, hogy különböző funkciói mindinkább különválnak. Egyre több funkciót vesznek át különálló szervek, amelyek azonban megőrzik szolidaritásukat. Mind több és több eszköz áll az egységes cél (a szervezet fenntartása) szolgálatában.» S ugyanez áll a társadalomra: «Nincs csodálatosabb, mint számtalan egyén tevékenységének ez az állandó, rendszeres konvergenciája. Fáradhatatlanul kooperálnak, a legkülönbözőbb eszközökkel, az általános fejlődés érdekében – anélkül, hogy közölnék egymással céljukat. S mindegyikük azt hiszi, hogy csak a maga ösztöneinek útmutatását követi!» így tartják fenn a társadalmat. Ez a differenciálódás, ez a munkamegosztás, az erőnek ez az egyesítése «a társadalom tulajdonképeni kritériuma, elementáris alapelve».

Tudott dolog, hogy a munkamegosztás a *biológiai* alkalmazkodás elvi kereteiben már Lamarcknál is szerepel; a közgazdaságtanban és a társadalomtudományban (Careynél és Durkheimnél) a múlt század *harmonisztikus* társadalom-elképzeléseiben egyenesen *centrális* szerepet játszott. Goethe

(Carey szerint) a differenciálódás általános törvényét, a társadalmi fejlődésre is alkalmazhatóan, így fogalmazta meg: «Minél tökéletlenebb valamely teremtmény, annál jobban hasonlít egyik része a másikhoz és annál jobban hasonlít minden része az egészhez. Minél tökéletesebbé válik valamely teremtmény, annál kevésbé hasonlítanak már egyes részei... Minél hasonlóbba a részeik egymáshoz, annál függetlenebbek. *A részek kölcsönös függősége (a munkamegosztásban) a magasabb' rendű szervezet ismertetőjele.* »

Munkamegosztás, tudat és tulajdon.

Igen érdekes a társadalmi munkamegosztás *levezetése* a biológiai munkamegosztásból (tehát *nem* a kettő azonosítása!) Marxnál, az ifjú. hegelianusok elleni, többször idézett vitájában. Igen jellemzően, itt már az emberi *tudhat* is a munkamegosztás eredményeként adódik, akárcsak a *magántulajdon*:

«Az ember számára a tudat nem kezdettől fogva «tisztá» öntudat. A «szellemnek» eredendő átka az, hogy anyag «tapad» hozzá s ez az anyag (a dolgok kezdetén) mint mozgó légréteg, hang, röviden: mint *beszéd* tapad hozzá. A beszéd olyan régi mint a tudat. A beszéd nem más, mint a praktikus, mások számára létező, tehát számomra is létező, igazi öntudat és a beszéd – akárcsak az öntudat – csupán a más emberekkel való *érintkezés* szükségleteiből (tehát: társadalmi szükségletből) fakad. Ahol viszonyok léteznek, ott számomra léteznek – az állat semmihez sem áll *viszonyban*, egyáltalán nem viszonylik. Helyesebben: az állat számára másához való viszonya egyáltalában nem viszony. Így tehát *a tudat már kezdettől fogva.*

(a viszonyok differenciálódásából eredő) társadalmi termék és az is marad, amíg csak emberek léteznek. A tudat eleinte természetesen csak a legközelebbi környezet és a más személyekkel és dolgokkal való korlátozott összefüggés *érzéki tudata*. Ugyanakkor pedig a természet tudata, amely az ember számára kezdetben teljesen idegen, mindenható és támadhatatlan hatalom. A kezdet tehát éppoly állati, mint maga a társadalmi élet ezen a fokon: pusztá csorda-öntudat – s az ember a birkától itt csak azáltal különbözik, hogy tudata ösztöneit pótolja, vagyis *tudatos* ösztönei vannak. – Ez a csorda-öntudat a növekvő produktivitás, 4 szükségletek fokozódása s a mindkettő alapjául szolgáló *népesség-szaporodás* által fejlődik tovább, így alakul ki azután a *munkamegosztás*, amely kezdetben nem volt más, mint a nemi aktus munkamegosztása, *tnafd a természetes alkaton* (például a testi erőn) alapuló munkamegosztás s ez fejlődik a *szükségleteknek, véletlenek és egyéb adottságoknak megfelelően magától* vagy «természetesen» tovább. A munkamegosztás igazi megosztássá csak attól a perctől kezdve válik, amikor a *materiális (testi) és szellemi munka is megoszlik*. Ettől kezdve tényleg beképzelteti magának a tudat az, hogy nem csupán a létező praxis tudata, hogy valóban képzeteket alkothat anélkül, hogy a *valóságról* alkotna képzeteket – ettől a perctől fogva képes a tudat arra, hogy emancipálódjék a világtól és «tiszta elméletbe», teológiába, filozófiába, morálba és hasonlóba menjen át. De még akkor is, amikor ez az elmélet, ez a teológia, filozófia, morál stb. ellentétbe kerül a társadalmi viszonyokkal, ez csak azt jelenti, hogy ezek a társadalmi viszonyok ellentétbe kerültek a fennálló termelőerőkkel. A munka-

megosztás, amelyből az ellentmondások (a termelő-erők síkján, tudat és valóság, elmélet és gyakorlat között stb.) adódnak, tulajdonképpen a *családi* munka természetes megoszlásán és a társadalomnak egyes, egymással szembenálló családokba való szétosztásán alapszik. Vele egyidejűleg azonban a *munkatermeknek* mennyiségi és minőségi megosztása is adódik – vagyis a *tulajdon*, amelynek első formája, magja a családban található, ahol az asszony és a gyermek a férfi rabja.»

Marxnak ez a fiatalkori kísérlete, amelynek egyes pontjai vitathatók (Morgan óta tudjuk, hogy az emberi család *derivált* és nem *eredendő* társadalmi egység; a beszéd eredeti szociális funkcióit ma teljesebben át tudjuk tekinteni, stb.) egészében jó példa arra, hogy a biológiai és szociális differenciálódás dialektikájára rámutasson s ezáltal önmagában is bebizonyítsa a kettő *azonosításának* abszurditását.

A *biologizmus* minden formájának megtagadása természetesen nem jelenti azt, hogy a *biológia* hasznát a társadalomtudomány szempontjából megtagadjuk. Az öröklés, az alkalmazkodás, az éghajlat hatása az emberre és a többi élettani tényező kétségkívül igen jelentős szerepet játszik a társadalom életében, ami még nem jelenti azt, hogy ezeknek a tényezőknek az *összjátéka*, a *kölcsön-luitása* ezernyi más, részben sokkal hatékonyabb társadalmi tényezővel s az egész belső motívumoktól hajtott társadalmi folyamat a biológiai törvények uralma alatt állna.

A biologizmussal szemben elfoglalt álláspontunk tehát párhuzamos a pszichologizmussal szemben kifejtett kritikánkkal. Hogy az ember társadalmi szerepét lelki tényezők is meghatározzák, ez még ko-

rántsem jelenti azt, hogy elismernők a társadalmi fejlődés párhuzamosságát az egyén lelki fejlődésével (mint Karl Lamprecht állítja) vagy azt mondanók, amit Comte: hogy a *társadalmak* gyermekkorukban teológikusak, ifjúkorukban metafizikusak és felnőttkorukban pozitivisták, mert (állítólag) az emberi *egyén* is ezen a fejlődésen esik át.

A szociológiai fogalomalkotás veszélyei.

A polémia, amelyet a szubjektivizmus és a kollektívum misztikája, egyben pedig a naturalizmus, a biológizmus és a pszichologizmus minden fajtája ellen lefolytattunk, azt a célt szolgálta, hogy alaptételünket a társadalom objektív realitásáról, a társadalmi folyamatok *immanens* dialektikus törvényszerűségeiről, megvédelmezzük két támadás ellen: az egyik a társadalmat alkotó *egyének* sajátóságaira kívánja visszavezetni a társadalmi jelenségeket (individuális redukció), a másik a társadalmi lét *főlé* helyezett, a materiális egzisztencia kölcsönhatásaitól függetlenített, elvont struktúrákban keresi a társadalom létezésének magyarázatát (szociálmetafizikai absztrakció).

A nehézség, amelynek leküzdésére az individuális redukció és a szociálmetafizikai absztrakció vállalkozik, tulajdonképpen abban rejlik, hogy a társadalom lényegileg emberi viszonyoknak folytonos reális mozgásban levő csoportstruktúráit foglalja magában s – mint a matematika példáján kimutattuk – a tudomány reláció-fogalmában állandóan érvényesülnie kell konkréciónak és absztrakciónak dialektikájának. Mondhatnók: az általános fogalmakat is állandóan tárgyi valóságukban kell vizsgálni, aminthogy a tárgyi valóságban is

állandóan fel kell ismerni a fogalmi általánosságot – különben csak a spekulatív idealizmus és a vulgáris materializmus, illetőleg a szociológiában a szociálmatafizikai absztrakció és az individuális redukció tudományosan (ki nem elégtő eredményeit kapjuk.

A társadalmi viszonylatok elemzésére szolgáló fogalomképzésben éppúgy érvényesülnie kell a konkréciónak és az absztrakciónak dialektikájának, mint a tiszta viszonylat-tudományban, a matematikában. A szociológiai dialektika természetesen összehasonlíthatatlanul bonyolultabb, éppen mert nem tiszta formális relációkról van szó. (Ha a «4» mindig másként viselkedne, aszerint, hogy a «2 X 2»-ből vagy a «3+1»-ből keletkezett-e, szomszédságában egy nyolcas áll-e vagy egy hármas, ezenfelül pedig meg kellene élnie, erkölcsé volna és jövője, s meg lehetne ölni, akkor bizonyára nehezebb volna négy almát megszámlálni.)

Amennyire hátrányos a matematika tudományos fejlődésére az olyan ideológia, mint Wertheimer vadembereié, akik a tizenkéttagú láncot nem képesek tizenkét egytagú láncra felosztani, mert a számtani műveleteket csak egynemű tárgyaikra definiálták és az egytagú lánc nem lánc – szóval nem hajlandók a számképzetek objektív létezését realizálni, annyira káros a szociológiában minden felfogás, amely csupán úgy hajlandó társadalmi tényezőket létét elismerni, ha visszavezethetők az egyéni (egyedi) lét – rosszabb esetben: az egyén lélektanának – feltételeire.

S amennyire megzavarja a matematikai gondolkodás természetes menetét minden mítosz, amely az egyszerű számokat függetleníti a megszámlálható

dolgok valóságától, fölébük helyezi őket, önálló létet ad nekik, akik csak a tiszta tárgyi *viszonyok* kifejezői (az imaginárius számok is *reális* interrelacionális viszonyokból adódnak!) – ugyanannyira tévútra vezet a szociológiai gondolkodásban objektív társadalmi struktúráik függetlenítése a társadalmi valóságtól, a társadalmat alkotó emberektől. (Így például eszmei kölcsönhatások feltételezése eszmenyesített kollektív fogalmak között anélkül, hogy állandóan figyelembevennék: a kollektívum csak a kollektáltakon és a kollektívum materiális vagy intézményes produktumain át hathat más kollektívumokra. Az úgynevezett «szellemtörténeti» irányzat követőinél például minduntalan találkozunk ilyenfajta mondatokkal: «Az olasz renaissance hatása a spanyol barokkra...» Mintha a «szellem» hatna a «szellemre» és mintha ilyen kollektív művészeti hatásoknak *más* közegük is volna, mint az; a konkrét társadalmi folyamat, amelynek keretében művészek, mesteremberek és műtárgyak egyik országból a másikba vándorolnak, hercegek és mecénások «nemzetközi házasságokat» kötnek és a többi. S mintha a szellemi mozgalom *elválasztható* volna ettől az igen materiális mozgalomtól, teljes mértékben függetlenedhetnék tőle, s nem volna alávetve a materiális mozgalom törvényeinek *is*. A szellemtörténészek erre rendszerint azt felelik, hogy ők ezeket a tényezőket «beszámítják» s az idézett mondathoz hasonlót megállapítások tulajdonképpen a tényállás abbreviatúrái. Ezzel szemben tudvalevő, hogy az ilyen absztraktív «abbreviatúrák» nagyon is hajlamosak arra, hogy az anyagi valóságtól, független «szellemi életre» keljenek. Másrészt ha valóban megtörténik a «beszámítás», akkor miért tiem jelenik meg a *fogalmazásban*? A szellemtör-

ténet stílus-fogalma egészen sajátyszerűen eltekint attól, hogy stílusa mindig a *produktumnak* van.)

A tömeglélektan ellentmondásai.

A kontrollálatlan tudományos gondolkodásnak már említett tendenciája, hogy tudniillik az absztraktumokat használat közben fokozatosan fétis-szerűvé konkretizálja, különösen veszélyesnek mutatkozik a társadalmi jelenségek elemzésénél.

Amióta a tömegek lélektanának fogalmát megalkották, egyre gyakrabban találkozunk a «tömeglélek» fogalmával és funkcióival. McDougall szociálpszichológiájának központjában a «group mind», a csoport-elme realitása áll. Népakarat, közösségi jellem, tömegpszichózis – mindmegannyi vulgáris fogalomátvitel a lélektanból.

Pedig jól tudjuk, hogy az a jelenségcsoport, amelyet «lelki»-nek szoktunk nevezni, elválaszthatatlanul összefügg bizonyos testi funkciókkal: az ember, akit megfosztanak; pajzsmirigyétől, lusta, elfásult, tompalelkű puhánnyá változik. Az akarat, a jellem, az elme állapotai a központi idegrendszer és a belső szekréciós mirigyek működésétől annyira nem függetlenek, hogy mindenesetre nehezünkre esnék elképzelni egy lelket, amelyhez nem tartozik megfelelő mennyiségű pajzsmirigy-hormon és agykéreg. (Ha a lélek túléli a testet – mint egyesek állítják -, akkor mindenesetre egészen másfajta valamiként létezik! a túlvilágon, mint aminek itt a földön ismertük!, úgyhogy problematikus, vajjon helyes-e ugyanazzal a szóval illetni. A recehártya és szemlencse nélküli látásnak például nyilván egészen mások a törvényei, mások a perspektíva-viszonyai, optikai csalódásai; szívdobogás nél-

kuli izgalmak, hőfejlődés nélküli haragok kétségkívül a mieinktől teljesen eltérő lelki szenzációk.)

Mivel pedig nyilvánvaló, hogy tömegeknek (s általában: embercsoportoknak) sem tömeg-idegrostjuk, sem tömeg-pajzsmirigyük nincsen, tehát nép-akaratról, közösségi jellemről, tömegpszichózisról, éppúgy mint tömegelekről csupán metaforikusan lehet beszélni – bár ennél a beszédmodornál mindig fennáll az a veszély, hogy a metaforák fétiszekké válnak. (Lásd McDougall csoport-elméjét, Novicow és Bluntschli társadalmi tüdejét és veséjét.) A lélektan «lélek»-, «akarat»-, «jellem»- és «pszichózis»-fogalma tudományos szempontból kétségkívül csak egyénekre – és nem tömegekre vagy csoportokra – definiáltatott.

A tömegek lélektanának és minden csoportlélektannak egyedüli *legális* meghatározása ez: lelki jelenségek vizsgálata, amelyek önmagukban vagy összehatásukban az embereik tömeges vagy megfelelő csoportban való szereplésénél nyilvánulnak meg.

Amint látjuk, a tömegek lélektanának fogalmával igen jól összefér az, hogy tömegelektani jelenségek *objektív létezését* elfogadjuk; e realitás felismeréséhez és tudományos feldolgozásához éppen olvan kevésbé szükséges az, hogy a tömegek lélektanát az egyéni lélektan derivátumának tekintsük, mint az, hogy valamely egyének felett lebegő tömegeket feltételezzünk.

S így van ez magában a társadalomtudományban is, ahol a szociológiai kutatás ösvényének mindkét szélén mély szakadék tátong: egyik oldalt a társadalom objektív létezésének tagadása, másik oldalt a társadalom «felemelése» az emberi lét és az emberi szükségletek fölé.

Elméleti definíciók keretében egyébként sok-

kal nehezebb a társadalomnak az emberek közti egyéni és csoportos viszonylatokban megalapozott, de nem az egyénből és a szubjektumból levezethető, viszont nem is emberfeletti (absztrakt, ideális, metafizikus vagy mitikus) objektivitását meghatározni, mint *egyszerűen felmutatni azokat a realitásokat, amelyek csakis mint társadalmi jelenségek értelmezhetők* s amelyek kétségkívül nem deriválhatók sem az egyes ember existenciájából, sem pedig az egyes ember lététől és szükségleteitől független formális csoportstruktúrákból. Ilyen társadalmi jelenség például *a művészet, a termelés, a jog, a nyelv* s (eszmetörténetileg jellegzetes módon) mindaz, amit Hegel az «objektív szellem» (megnyilvánulásainak tekintett). (Ne higgyük azonban azt, hogy *csak* az «objektív szellem» tényeihez kell feltételeznünk az emberi társadalom adottságait. A járás, az evés és általában *minden* magasabbrendű, a *neveletés* során elsajátított szenzomotorikus tevékenységnek sajátlagos társadalmi előfeltételei vannak.)

Miután már előző fejtegetéseinkben rámutattunk az állattársadalom fogalmának szociológiai tarthatatlanságára, érdemes arra utalni, hogy éppen ezek a par excellence társadalmias, az emberközi viszonylatokban megalapozott megnyilvánulások, amelyeket most említettünk, az állatvilágban teljességgel hiányoznak. A méhkas sejt-építészete kielégítheti szépérzékünket, mégsem állíthatnánk, hogy *művészi* alkotás. Az oroszlán nagy fáradsággal üldözi az antilopot, de hogy a vadállat zsákmányszerző tevékenysége *termelés* volna, ezt éppoly kevésbé állíthatnánk, mint azt, hogy a hangyaboly szigorú rendjének betartásánál valamiféle alkotmányos *jogérzet* nyilvánul meg.

A beszéd mint társadalmi realitás.

A nyelv, helyesebben: a beszéd (mint a nyelv alapvető szociális praxisa), egészen különleges méltatást érdemel, hiszen az emberi társaslét számára a beszédadta közlési és közlekedési lehetőségek valóban konstitutív fontosságúak. A beszéd funkciói pedig a társadalmi realitás valóságos paradigmáját szolgáltatják.

Itt nem is gondolunk mindjárt az artikulált hangbeszédre. Igen kiváló modern kutatók (Marr, Cushing, Lévy-Bruhl és mások) úgy vélik, hogy a jelbeszéd, sőt elsősorban a kézbeszéd fejlődéstörténetileg megelőzte a hangbeszédet és hosszú időn át *egyedüli* közlésmód volt akkor is, amikor az ember már képes lett volna megfelelő hangokat hallatni – sőt: hallatott is, de *nem* beszéd-célokra. A jelbeszéd, a kézbeszéd már megalkotta a maga grammatikáját, amikor a hangképzés fokozatosan, egyre nagyobb mértékben bekapcsolódott a közlési technikába s részben kiküszöbölte, részben átvette, részben átalakította a jel- és kézbeszéd grammatikáját. (A jel- és kézbeszéd ősgrammatikájának maradványai a mai nyelvekben is kimutathatók.)

Lévy-Bruhl ebben a vonatkozásban utal az ausztráliai varramunga-törzsrre, ahol az úgynevezett «özvegyeknek!» néha egy álló évig tilos hangosan beszélni. Közben annyira megszokják a jelbeszédet, hogy már a tilalommentes időkben is ezt használják. Amikor a nők a mezőn dolgoznak, teljes csend uralkodik, de ujjakkal, karjukkal; könyökükkel szemmeláthatóan vidáman trécselnek, ami legkevésbé sem zavarja munkájukat.

Indián törzseknél ismeretesek szavakból és

mozdulatokból kevert nyelvek s Marr megállapításai szerint, a hangbeszéd fejlődésének: kezdetén olyan állapotokat találunk, ahol a többé-kevésbé fejlett jelbeszéd-technika mellett egy-egy embercsoport (család, horda, törzs) *egyetlen* jellegzetesen artikulált hangcsoportot tudott képezni. Ez a hajg-csoport volt – beszéd-igénytől függetlenül – a segélykiáltás, a hívás, a munkát koordináló felszólítás (ősi «hórukk»). Értelmileg elhatárolt, beszélt «szó»-vá a hangcsoport csupán akkor lett, amikor a törzs összeköttetésbe került (harc, uralom, együttélés, kereszteződés stb. útján) más törzsekkel s az általa feltalált, csupán általa birtokolt artikulált hang-komplexus most már *megkülönböztető értelmet* kapott, mint törzs-név, a fétis elnevezése, a törzs által birtokolt sajátos eszközök vagy az általa kifejtett speciális tevékenységek elnevezése.

Hogy egy-egy artikulált hangcsoport felfedezése vagy elsajátítása milyen nehéz, azt világosan láthatjuk, amikor valamely idegen nyelv helyes kiejtését próbáljuk megtanulni vagy megfigyeljük, milyen nehezen bővül a beszélni tanuló kisgyermek artikulációs hang-készlete. Ebből a szempontból *igen plauzibilis* Marr elmélete, amely szerint egy-egy ősi hangcsoport, egy-egy törzs «kincse» volt s az eredetileg egyetlen hangcsoportból álló «szókészlet» csak úgy bővült s csak úgy vált beszélhető nyelvvé, amint a törzsek; keveredtek és eltanulták egymás jellegzetes artikulált hang-megnyilvánulásait. S végül minden ilyen hangcsoport *érthetően utalt* arra a törzsre, amelytől először tanulták és – metonimikusan – azokra a sajátosságokra (fétisekre, szokásokra, szerszámokra, foglalkozásokra stb), amelyek eredetileg ugyancsak a hangcsoport feltalálójának kizárólagos birtokában

voltak. Ha például a «hum»-hangot azoktól hallották először, akiknél a madáralakú fétist, a tűzkövet, a kecskebőr lenyúzását először látták, akkor – a «hum» kiejtését elsajátítva – így nevezték! az illető törzset, a madarat, a fétist, a tűzkövet, a kecskebőrt, a nyúzást. Az összavak többértelműsége mögött ilyfcépen bizonyos társadalmi tények! asszociatív ereje állana.

Marr, aki főleg a jafetita ősnyelveket kutatta, vagyis a kaukázusi (grúz, mingrel), balkáni (pelaszg), appennini (etruszk, ital) és ibér (baszk), nyelvek közös eredeteit, azt állítja, hogy a jafetita nyelvcsalád egész szókincese 7 vagy 5 alap-hangcsoport kombinációira vezethető vissza s ez a 7 vagy 5 alap-hangcsoport eredetileg *egyenként* a 7 vagy 5 egymással keveredett jafetita ős-néptörzs tulajdona volt. («Über die Entstehung der Sprache.» Unter dem Banner des Marxismus. 1926. 558-599. 1.)

Bármint lenne is ez, annyi kétségtelen, hogy a nyelv, a beszéd, mint emberek közötti közlési és közlekedési forma annyira *konstitutív* a társadalmi lét számára s egyben annyira jellegzetes objektív *szociális* jelenség, hogy már pusztán léte is élő cáfolatul szolgálhat mindenféle szociológiai szubjektívizmusra, amely az *egyedek* individuális sajátosságaiból és belső adottságaiból óhajtja levezetni a társadalmi tényezőket.

«Ösemeri» beszéd-elméletek.

Figyelemreméltó ebben az összefüggésben, hogy valamennyi számottevő beszéd-elmélet – bármennyire eltérő módon magyarázza is az emberi beszéd keletkezését – *társadalmi* folyamatokra vezeti vissza a szó-struktúrák keletkezését. Például Noiré, aki

utal arra, hogy az ember (a csecsemő is) mennyire hajlamos tevékenységét hangkísérettel ellátni (munka közben zümmögni, ritmikusan szuszogni, gögicsélni stb.), a *Beszédei* – amely több mint pusztán «hang-gesztus» – a közös aktivitást kísérő, *emelkedett közösségérzést* kifejező, közös hangformálásból vezet le. Ez az «ej uchnyem»-elmélet (Gehlen szerint) megvan Vosslernél is: «Tegyük fel, hogy valamilyen hang, például «mar», az ősidőkben valamilyen monoton cselekvés, például a dörzsölés vagy köcsiszolás kíséretével szolgált. *Értelme* ekkor még nem volt; közönséges reflex- vagy szokáshangként szerepelt. A nyelv kritériumai tehát hiányoztak belőle. De ha egyszer az egyik ilyen mar-üvöltő, aki éppen nekiindult, hogy követ csiszoljon, felkiáltott: «mar!», hogy ezzel jelezze, mit fog csinálni vagy mit kellene a többieknek is csinálniuk, akkor ezzel a «mar» nyelvi tüneményé változott át: mert most már a csiszolni-akarást vagy a csiszolás szükségletét fejezte ki – vagyis a csiszolásra *utalt* – csiszolási tevékenység nélkül – a csiszolást közönségesen kísérő természeti vagy szokáshang által. – Látni és hallani lehetett, hogy a «mar»-mondás más, mint a «mar»-csinálás. »Ammann, a Vossler-féle példából kiindulva, kimutatja, hogy ez a «mar!» felkiáltás egyrészt arra szolgál, hogy a múlt cselekvést (a köcsiszolást) felidézze – vagyis a jelentőmód múlt idejének első személyét jeleníti meg; másrészt hívás, felszólítás parancsolómódban. Ilyen szociál-grammatikai elemek foglaltatnak minden más, látszólag *individuális* feltehető tevékenységet feltételező beszéd-elméletben is, akár a hangutánzásra, akár másfajta nyelv-költészetre hivatkozik. Hiszen minden ilyen megnyilatkozás csak az intencionális (utaló) jelleg felvételé-

vel válik beszéddé – az intenció (az utalás) pedig *közlési*, tehát *társadalmi* relációkat feltételez. (Hogy az *egyéni* tudat keretein belül is van intencionális lehetőség – mint Husserl állítja – például az egyéni *múltba* visszautaló emlékezésnél, ez a mi szempontunkból nem releváns, mert ebben a fenomenológiai vonatkozásban a nyelvi forma nem szükségszerű, egyszerű képzetalkotásról lévén szó.)

Jespersen utal arra, hogy a nyelv *szociális hagyományt* is feltételez s ezzel még aláhúzza társadalmi realitását. Ha ez a szociális hagyomány nem volna, akkor a szót nem lehetne *megismételni*, mert senkisémet értené meg a második alkalommal, amikor már nem produkálnának azok a körülmények, amelyek eredetileg a hangsoport kialakítására vezettek. A Vossler-féle «mar» beszédszerű használatához szükséges, hogy értelme tradicionálissá váljék, különben mindig csak köcsiszolás *közben* lehetne mondogatni s nem *utalna* arra a tevékenységre.

Gehlen mindezen általa szisztematizált «ős-emberi» beszéd-elméletekkel kapcsolatban igen helyesen utal arra, hogy itt nem az a lényeges, *valóban* úgy játszódtott-e le a történelmi múltban a beszéd keletkezése, mint Noiré, Vossler, Ammann, Jespersen feltételezte; mi sémi azért idéztük Marr elgondolásait, mintha valamiféle kizárólagos érvényt tulajdonítanánk a jafetita ősnyelveiken szerzett tapasztalatoknak. Igen tanulságos azonban az, hogy egyáltalán nem konstruálható olyan *elementáris* beszéd-elmélet, amely megkerülhetne a beszédben kifejezésre jutó *társadalmi realitást* és a materiális viszonyoktól *elvonatkoztatott* szellemi produkcióvá absztrahálhatná vagy pusztán egyéni, szubjektív teljesítményre vezethetné vissza.

Kaspar Hauser, Robinson és társai.

Miután a beszéd-elméletet így felhasználtuk a társadalmi folyamatok objektív realitásának bemutatására, most módunkban áll az is, hogy demonstráljuk, milyen döntően hat vissza ez a nyelvben megjelenített társadalmi valóság az *egyénre*, és pedig nemcsak a szellemiségére, hanem egész individuális existenciájára, sőt testi alkatára is.

Comtenak: teljesen igaza van, amikor azt mondja, hogy az ember – ha nem alkotott volna társadalmat – állat maradt volna. Ezt a gondolat-kísérletet ugyanis az emberi gonoszság néhányszor a valóságban is végrehajtotta, mindig azonos eredménnyel! Pszammetich fáraó, IV. Jakab skót király és még néhány más uralkodó dinasztikus okokból megtette, hogy egy-egy embert csecsemőkorától kezdve teljesen elkülönített minden humánus és társadalmi kontaktustól; a szerencsétlen lény néma, elhülyült emberállatként szabadult ki börtönéből. McIver megírja, hogy Kaspar Hausernál, (aki hasonló körülmények között «nevelkedett», mielőtt 1828-ban betámolygott Nürnberg városába, hogy megkezdje tragikus társadalmi pályafutását), halála után a boncolásnál megállapították, hogy agya súlyra és nagyságra nézve egyaránt messze átlagon alul maradt, szóval a társadalmon kívül helyezés nem csupán a szellem és a lélek, hanem a test régióit is az embertelenségig blokkolja. Joggal mondja Spann: «Az egyes ember – emberi kontaktus nélkül – nem Robinson, hanem Kaspar Hauser sorsára jut.» S talán itt említhetjük meg, hogy Defoe Robinsonjának példaképe, Selkirk, a skót tengerész, hiteles történelmi feljegyzések szerint elfelejtette az anyanyelvét s majdnem a

beszélőképességét is elvesztette, miután öt évig élt magányosan Juan Fernandez szigetén. Rauber, aki gyűjtötte az ilyen Kaspar Hauser- és Robinson-eseteket, külön kórképet figyelt meg: a «dementia ex separatione»-t, az elkülönítésből eredő hülyeséget. A társadalmi valóságban ez a kórkép a különböző börtön-pszichózisoknál s (igen hasonló formában) a megsiketülésből eredő elmebajoknál jelentkezik. Érdekes módon megfigyelték ezt a börtön- és süketnéma-pszichózisokhoz igen hasonló «dementia ex separatione»-t az első világháború során is, amikor különböző ismeretlen kaukázusi és ázsiai nyelveken beszélő orosz hadifoglyok éltek éveken át az Osztrák-Magyar Monarchia fogolytáboraiiban. Itt még a tábori élet szociális kontaktusa sem tudta semlegesíteni a *nyelvi* érintkezés hiányát. Nem hiába állította a pszichiáterből filozófussá lett Jaspers a «kommunikációt», az emberi közlekedést egzisztenciálfilozófiája középpontjába.

Közismert tény, hogy az emberi beszéd az agyban kialakítja a maga (anyagi létükben is felismerhető, mikroszkopikus szövet vizsgálattal is kimutatható) központjait: a Broca- és a Wernicke-féle beszédcentrumot. Annál érdekesebb, hogy Goldsteinnek a háborús agysérülteknél éppen *szociális jellegű terápiával* sikerült pótolni a Broca- és a Wernicke-centrum pusztulásából eredő hiányokat. S idevágna Jaspersen megfigyelései, amelyek szerint magukra hagyott gyermek-csoportok *saját nyelvet* alakítanak ki, szemben az *egyéni*leg izolált Kaspar Hauser-jellegű állat-emberekkel, akik – mint Barth írja – látszólag normális testi fejlődésük ellenére sem képesek, többé rendesen elsajátítani az emberi beszédet, amikor elkésve bekerülnek a társadalomba.

Társulás és életképesség.

Nem szorul különösebb bizonyításra, hogy a társadalmi fejlődés mennyire megváltoztatta az ember testi habitusát: izomerőnk, fogazatunk, gyomrunk, hajzatunk mennyire átalakult annak következtében, hogy az ember maga alkotta meg környezetét, létfeltételeit. A skót nemes urak, amikor a múlt század végén álarcosbálra óhajtottak menni ükapjuk páncéltözetében, nem tudták felvenni, mert egyől-egyig kinőtték.

Giddings igen érdekesen mutatja be, hogy a csoport-alkotás (vagyis a társadalmi folyamat) milyen mélyrehatóan beavatkozik! a látszólag csupán biológiai törvényszerűségek alatt álló organizmus fejlődésébe:

Rámutat a tenyésztőknek arra a tapasztalatára, hogy a természetben előforduló biológiai variációk csak akkor szilárdulnak meg, csak akkor konszolidálódnak új fajok képében, ha azok, akiknél ezek a variációk felléptek, *nem* keverednek korlátlanul más, nem variált egyedekkel. Így tehát bizonyos csoportok keletkezése, az asszociáció, a *társulás* az alapfeltétele annak, hogy egyes jellemző, testi tulajdonságok kifejlődhessenek.

Giddings – a darwinista szemlélet keretén belül maradván – arra is rámutat, hogy a társulás milyen hatalmas eszköz a létért való küzdelemben. «A társas élet legfontosabb eredménye az agy és az idegrendszer kifejlődése volt (az állatnál, de még inkább az embernél!) – ettől kezdve az intelligencia (a társ *megértése!*) többet számított, mint a nyers erő. A társulásra való hajlamosság biztosítja a legnagyobb előnyöket a fennmaradásért folytatott harcban.» Ezzel egybevág az is, hogy az

ember – nagy általánosságban – a csordában élő növényevőket domesztikálta és így (tenyésztés útján) biztosítja fennmaradásukat, míg az «egyéni» utakon járó, nehezen szelídíthető húsevőket mindinkább kiirtja.

Giddings polemizál Fiske ellen, aki azt állította, hogy az ember aránytalanul hosszú gyermek-kora készítette a családot arra, hogy feltűnően sokáig együttmaradjon s ez a hosszú családi élet erősítette meg a társadalomalkotó szociális ösztönöket. (A nagyobb emlősök már életük második huszadában önellátóak, öntevékenyek – az ember csak életének második ötödében képes családon kívüli életre.) Giddings ezeket mondja: «Szerintem Fiske elmélete ok és okozat viszonyát a feje tetejére állítja. A valóságban *a társadalmi élet bővítette és fejlesztette ki a szellemi életet, amíg végül megteremtette a beszédet és a fogalmi gondolkodást.*

A beszéd és a fogalmi gondolkozás segítségével az asszociációk rendszere mindjobban meggyorsította a szellemi tevékenység kialakulását, míg végül a szellemisség az ember legmagasabbrendű s mindenekfelett uralkodó tevékenységévé vált. Így alakult ki az ember bonyolult agya és idegrendszere. *S ebből* adódott az egyén lassúbb fejlődése és a meghosszabbított gyermekkor». (Hogy az ember aránytalanul hosszú gyermek-kora, organikus specializálatlansága – az, hogy meg kell *tanulnia* enni, járni, életét fenntartani – milyen további szociális következményeket van maga után, erre már Gehlennek Bolk és Schindewolf fejlődéstörténeti vizsgálataira alapozott antropológiai megállapításai kapcsán rámutattunk.)

Nyelvszociológiai megfontolások.

Visszatérve a nyelvi kérdésekhez, meg kell állapítani, hogy a beszéd-formák elemzése valóban «via regia», királyi út a szociológiához.

Gondoljuk meg, a természetes csoport-felismerés milyen vívmányait foglalja magában az ige-ragozás: a «te», «ti» és az «ők» világos disztinkciója, vagy az «egy birtokos több birtok» és a «több birtokos egy birtok» sajátos grammatikai formáinak kifejlesztése. Gondoljuk meg azt is, milyen hatalmi lehetőségeket adott a fejlettebb hangbeszéd birtoka az őskorban egyik törzsnek a másik felett: például éjszakai támadásnál, amikor a jelbeszéd nem használható. S egyáltalán: milyen munkamegtakarítás, mennyi koordinációs lehetőség adódik abból, ha valamit nem kell megmutatnunk, hanem elég elmondani. A szó-fogalomképzés fölénye a kép-fogalomképzés felett az emberi elme és az általános emberi teljesítőképesség szempontjából egyaránt döntő jelentőségűinek bizonyult.

Nem hiába *ma is a közös nyelvi birtok a legerősebb kapcsolat az egyes ember-csoportok (népek, törzsek, osztályok, sőt sokkal kisebb közösségek) keretén 'belül* s éppen a nyelv a leghatározottabb válaszfal az egyes embercsoportok egymásközi viszonyában. Shaw «Pygmalion»-jának professzora, aki első hallásra megmondja, hogy valaki hol született, kik nevelték s melyik iskolába járt, az angol társadalom egyik igen reális tagozódási tényezőjét elemzi. («BBC-English», «Oxford-English», «Cockney» stb.) Nem hiába őrizték uralkodó népek és uralkodó osztályok olyan féltékenyen saját nyelvüket: a nyelvbe tényleg «bele kell születni», hogy az ember biztonságosan, «anyanyelvi tudattal» mo-

zoghasson a társaságban, amely beszél. A gyermekkorban meg nem szerzett anyanyelvszerű latinudás hiánya nagyobb akadálya volt annak, hogy a latinul író, latinul olvasó és jogait latinul megfogalmazó magyar nemesi társadalomban a pórból valaha is úr lehessen, mint bármi más származási előírás. S most, amikor a nemzeti nyelv egységesen Ca magyar – (de van-e egyáltalán ilyen egységes, osztály- és csoport-különbségektől mentes nyelv?) –, az alsóbb rétegekből a felsőbbekbe felkerült embert, aki már régen pantallót hord és megtanulta az «úri modort», még mindig megismerni – a nyelvé! Ennyire objektiválja a társadalmi csoportviszonyokat és ennyire meghatározza az embert: a nyelv!

Itt természetesen ismét utalni lehetne arra, hogy az állatoknak is van nyelvük: jel-beszédük és hang-beszédük egyaránt. A jól mézelő virágtelepet felfedező méh hívó-tánca a kasban, a szarvasbika bögése erre mutatna. Eszerint mégis vissza kellene térni a társadalom naturalista elméletéhez, az «állat-társadalom» fogalmához, amelyet elvetettünk? Azt hisszük: nem! A beszéd, mint objektív társadalmi megnyilvánulás, *intencionális* tartalmú (a szó Husserl adta értelmében) és semmi sem kényszerít bennünket arra az antropomorfisztikus feltételezésre, hogy például a táncoló méh közmunkára «hívja» társait. A gazdag táplálékforrás felfedezése ösztönösen kondicionálhatja a mozgásbőséget s a szokatlan mozgás-kép ismét kondícióként hathat a méh társaira abban az ösztön-megnyilvánulásukban, hogy kövessék visszafelé röptében a mezőre. Hogy pedig az ösztönök mindenféle állati kötelékben célszerűen koordináltak, ezt senkisé tagadja – sőt ez teszi az ilyen állati társas kötelékek fennmaradását le-

tövé. (Célszerűen koordinált ösztön a kotlós tyúk anyaszeretete és a csibe ragaszkodása is – mind-ebben *maga a természet* s nem! a 'társadalom ereje nyilvánul meg.)

A rész, az egész és a célszerűség.

Amikor társadalmi jelenségeknek, csoportstruktúrák megnyilvánulásainak s általában az emberek közötti viszonyoknak objektív realitást tulajdonítunk, sőt azt állítjuk, hogy az *egyes* embernek is csupán a társadalmi lét adja meg emberi mivoltát – akkor valóban közel fekszik az a gondolat, hogy a társadalmat most már idealisztikusán, mint az emberi egzisztencia eszmei (vagy éppenséggel Isten által adott) kritériumát interpretáljuk.

De szükség van-e erre a szociológia szempontjából?

Az ismeretelméleti probléma itt ugyanaz, mint a biológiában. Aminek struktúrája van, az a szemléletben kétségkívül tagoltságának megfelelő részekre, végső fokon elemeire bontható. Az organizmus szervekre, a szervek szövetekre, a szövetek sejtekre. Viszont nyilvánvaló, hogy az organizmus *több*, mint szervek, szövetek, sejtek summája.

Valamiféle *rend* van a dologban. Az *egész* működik, a *tagolt egész*. Mi tartja össze? Mi ad irányt a tagok együttműködésének az összességben, az egészben? (S itt újra felmerül a biologisztikus szemlélet veszélye a szociológiában, hiszen a társadalom is tagolt egésznek tűnik, aminek valamiféle rendje van s *több* mint csupán egyes embereknek halmaza, összessége.)

A biológia – amióta túltette magát a naiv-mechanisztikus elképzeléseken – szakadatlanul ezzel

a problémával küzdök. (Lásd Bertalanffy könyvét: «Das Gefüge des Lebens».)

A teológiai megoldásoktól eltekintve – amelyek önmagukban zártak és támadhatatlanok, de kívülesnek a tudomány körén – mindenesetre kiemelkedő szerep jutott a vitalizmus típusához tartozó elméleteknek. Ezek szerint az organizmus működésében egy sajátos életnyelv nyilvánul meg: az entelechia, a célszerű, *célirányos* együttműködés hatóereje igazgatja az organizmust, áthatja minden részét és összműködésében realizálódik.

Hogy ez az életelv *miféle* energiát hasznosít és *honnan veszi* ezt az energiát, erről még a legkonzekvensebb, legmélyebben gondolkodó vitalisták sem nyilatkoznak, sőt éppen ők – mint például Driesch – kijelentik, hogy a kérdés ilyen formában *nem legitim*: az entelechia, a «vis vitális» nem redukálható semmi másra, hiszen éppen *ez* adja meg az életfolyamatok specifikus jellegét.

«Entia non sunt creanda praeter necessitatem» – mondja a skolasztikus alapelv. Vagyis: ne tételizzünk fel több létezőt, mint amennyi szükséges. A vitalizmus fordítva jár el: kauzális szükségletből, az organizmusnak részeket egységes, célszerű működésre készítő volta megmagyarázására tételizi fel az entelechia, a «vis vitális» létezését. így a probléma megoldatlanságának ténye – a probléma megoldásává válik!

Az összhatás problémája.

A döntő támadás az ilyen vitalisztikus típusú elméletek ellen egészen váratlan oldalról indult meg. A pszichológiai «Gestalttheorie» képviselői, akik az érzéklésben kutatták a részműködés és az

összhatás lélektani törvényszerűségeit, megállapították, hogy nem csupán a lelki életben találkozzunk azzal a sajátos, «értelmes» tüneménnyel, hogy az «egész» olyan funkciókat tölt be, amelyek nem vezethetők le részeinek sajátosságaiából, például kiegészíti, regenerálja önmagát, mint ahogy egy melódia is bizonyos (egyes hangjaiból le nem vezethető) nyugvópont felé tör. Nem is csak az életfolyamatokra és ennél magasabbrendű megnyilvánulásokra jellemző ez az; önmozgató, önkiegészítő, önrendező célszerűség – mint a vitalisták hitték –, hanem megvannak ezek a «Ganzheitsfunktion»-ok, ezek az *egészekre* jellemző működési formák a holt anyag világában is: elektromos töltések eloszlásában s általában minden működő fizikális rendszerben.

De ha ez így van, akkor az entelechia és a hozzá hasonló fogalmak egyáltalán nem alkalmasak az élet *specifikus* tényeinek magyarázatára, hiszen eszerint ismét csak *fokozatos* különbségek adódnának a holt és az élő világ között, amennyiben a részek viszonya az egészhez egyre bonyolultabbá válik – önálló életelv azonban nem mutatható ki.

Amikor Köhler először utalt (s nem is egészen megfelelő módszerekkel) a *fizikai* struktúrák pusztá sommás összegeződésén túlmenő «Ganzheitsfunktion»-jaira, elemi részeknek az összességtől függő magatartására, amelyet (ha nem holt anyagról volna szó) «célszerű»-nek vagy «értelmes»-nek neveznének, még nem is voltak szélesebb körben ismeretesek azok az atomfizikai kutatások, amelyek az energiamegoszlás törvényszerűségeit ugyancsak strukturális összhatásoktól függő, nem *egyszerűen* kauzális, hanem *valószínűségi* relációkra vezetik vissza, szóval a részecskék viselkedését végső fokon az összesség magatartásától teszik még számszerűen

is (valószínűségi arányszámokban) függővé. Ezzel egyúttal a fizikai világban is reprodukálódott az az egyéni kiszámíthatatlanság, amely a biológusoknak és a pszichológusoknak oly sok gondot okoz. Röviden: itt is kiderült, hogy a pszichológiai és biológiai determináció közismert gyengesége csupán fokozatilag különbözik a fizikai determináció gyengéitől. Itt is, ott is a csoporttevékenység az, ami szigorúan meghatározható.

A «rész és egész»-viszonylat a szociológiában.

Ezekután igazán nincs okunk arra, hogy a társadalomtudomány számára valamiféle különleges egység-statútumot állítsunk fel. *Nincs szükség valamely különleges, a társadalmi valóság körét transzcendáló elvre, amely a társadalom elemeit összetartsa s a társadalmi folyamatot célszerűen irányítsa. A rész és az egész, az elemi összetétel is a funkcionális egység szociológiai problematikája csak egyik esete a «rész és egész» viszonylat általános, a valóság minden területén megnyilvánuló dialektikájának.* A szociológiának tehát nem feladata, hogy valamely külön értelmességi és célszerűségi elvet állapítson meg az emberi társadalom számára, ellenben igenis feladata az, hogy a konkrét társadalmi valóságban kimutassa a struktúráknak és funkcióknak azt a sajátos többletét, amelyből a társadalmi folyamatok autochton törvényszerűségei erednek s amelyeknek eredményeként a társadalmi valóság nem deriválható többé a maga egészében sem a fizikális, sem a biológiai, sem a pszichológiai adottságokból.

A társadalom elemeit senki és semmi nem «tartja össze» vagy «irányítja» – kívülről, felülről.

Ellenkezőleg: ezek az elemek a legprimitívebb csoport-egységek *differenciálódásából* keletkeznek.

Az összhatás dialektikája Kantnál és Hegelnél.

Kant abban vélte felfedezni az organizmus sajátosságát, hogy minden része (szerve) eszköz és cél *egyben*. Minden rész (szerv) az egész organizmus fenntartásának *eszköze*. Mivel pedig az egész organizmus magában foglalja részeit (szerveit), sőt konkrétan *semmi mást* nem foglal magában, mint éppen csak *összes* részeit (szerveit), tehát az egész organizmus fenntartásának *célja* tulajdonképpen a részek (szervek) összességének fenntartása.

Ez a kanti megfogalmazás a rész és az egész, az elemi összetétel és a funkcionális »egység¹ említett *általános* (tehát korántsem csupán a biológiára korlátozott, hanem – amint rámutattunk – a fizikában, a pszichológiában és a szociológiában *különböző* konkrét formában egyaránt megnyilvánuló) dialektikáját fejt ki.

Nem Valami *különös*, a társadalom létén kívül vagy felül álló célszerűség irányítja azokat az emberi viszonyokat, amelyek a társadalmi folyamatokban megmutatkoznak: ez a mozgás *maga* a társadalom és ezen a mozgáson kívül a társadalom egyszerűen *nem* létezik.

Hegel – a jogbölcseletben – a társadalom fogalmának meghatározásánál éppen ebből indul ki: a *viszonyok* dialektikájából. Abból, hogy az ember létét még öncélúságában is másokhoz való viszonya (a társadalmi tényező) konstituálja.

«Die konkrete Person, welche sich als *besondere* Zweck ist, als ein Ganzes von Bedürfnissen und eine Vermischung von Naturnotwendigkeit und

Willkür, ist das *eine Prinzip* der bürgerlichen Gesellschaft». Vagyis: a konkrét személyiség¹, aki önmagában (egyénileg szemlélve) összes szükségleteivel, ösztöneivel és akaratával együtt csupán önmagaért él, öncélú, a társadalom *egyik* princípiuma – az: *elemi* princípium.

De: ez az öncélúság is csak más, hasonlóan öncélú lényekhez való viszonyában, vagyis a társadalom *általános* formáiban realizálódhatik. S az emberi létnek ez a szükségszerű *társadalmi közvetítettsége* a társadalom *másik* princípiuma – a *funkcionális* princípium. Hegel szavaival: «Die konkrete Person ... ist das *eine Prinzip* der bürgerlichen Gesellschaft, – aber die besondere Person als *wesentlich in Beziehung auf andere solche Besonderheit, so(!)* dass jede durch die andere und zugleich schlechthin nur als durch die Form der *Allgemeinheit*, das andere Prinzip, *vermittelt* sich geltend macht und befriedigt. »

Ez a dialektikus fejtegetés azután egyben megszabja a társadalomtudomány feladatát: fel kell kutatni, *hogyan* konkretizálódik ez a másokon keresztül, a társadalmon keresztül *közvetített* emberi egzisztencia (vagyis a társadalmi lét) s melyek azok a specifikus törvényszerűségek, amelyekben az elemi összetétel és a strukturális funkciók társadalmi dialektikája a maga fizikai, biológiai és pszichológiai tényezőkön túlmenő objektív realitásában megnyilvánul.

Az elemi összetétel kérdése és a materializmus.

E feladat alól az idealizmus, amely a társadalom specifikumát az emberek felett uralkodó eszmékben keresi, felmentést ad. Ezzel azonban tulaj-

donképen feleslegessé is teszi az egész szociológiai kutatást.

Éppen az ellenkező irányban – a vulgáris materializmus irányában – jár el (hasonló eredménnyel) az, aki a társadalmat semmi másnak nem tekinti, mint önmagukban változatlan, kezdettől fogva minden lehetőséget magukban hordozó ember-egyének elemi életmegnyilvánulásaiából eredő szummatív-kombinatív jelenségnek.

A változatosság kedvéért ezt a pszichológiai elmélet-alkotás köréből vett példával illusztrálhatjuk:

A hagyományos metafizikus jellegű lélektannal szemben az amerikai behavioristák egy része igen radikális pozíciót foglalt el. Így azután pszichológiai jelenségek leírásánál olyasfajta formulákra jutottak, mint A. Weiss a «Theoretical Basis of Human Behavior»-ban: «Az elektronok és protonok halmazata, amely mint *hangszó* ismeretes, megváltoztatja azt a másik elektron-proton-halmazatot, amelyet *gyermeknek* nevezünk. Ezt az egészet (vagyis: a harangszót halló gyermeket) vizsgálja az a harmadik elektron-proton-halmazat, amely mint behaviorista kutató szerepel.»

Sándor Pál, aki ezt a példát elemzi, idézi a dialektikus materializmus álláspontját, amelyet a behaviorizmus vulgáris materialista verziójával szemben az orosz Luria fejtett ki:

«Világos, hogy a lelki jelenségek sajátos lényege a fiziko-kémiai elemekre való; szétbontással elvész. Az a megállapítás, hogy az emberi viselkedés fizikai és kémiai folyamatok kombinációja, csupán általános szólam. Nem tisztázza azt, amire tulajdonképpen kíváncsiak vagyunk: hogy tudniillik miféle *speciális* tulajdonságok jellemzik az *ember* viselkedését s milyen törvények alapján cselekszik.

Nyilvánvaló, hogy a behaviorizmus, amikor ezt a viselkedést a legegyszerűbb elemekre való *redukció* útján igyekszik megmagyarázni, naiv-mechanisztikus tévedésbe esik.»

Ceteris paribus ugyanez áll a társadalom elemi összetételének kérdésében is!

IV.

A SZOCIOLÓGIAI TÖRVÉNYSZERŰSÉGEK.

Amint megállapítjuk, hogy a szociológia feladata a társadalmi valóság sajátos törvényszerűségeinek felmutatása, menten beleütközünk a «törvény» fogalmába. S ezzel már meg is indul a beláthatatlan vita: milyen értelemben lehet egyáltalán törvényeiről beszélni ott, ahol a jelenségek nem különíthetők el egymástól (tehát ok és okozat összefüggése nem vizsgálható lineáris izolációban), ahol a jelenségek nem ismétlődnek és nem ismételtetők meg szükségképen (tehát az ismételt megfigyelés és a kísérleti bizonyítás lehetősége nincs feltétlenül adva), ahol nem tiszta, összevethető mennyiségekkel dolgozunk (tehát csak igen korlátozott mértékben lehet szó kvantitatív összefüggések meghatározásáról). És a többi.

Ezzel szemben latbavethetnénk azt az érvet, hogy ilyen szigorú törvények a legexaktabb módszerrel dolgozó természettudományokban sem ismeretesek; például a kvantitatív meghatározások pontosságának a fizikában az elemi hatáskvantum (a Planck-féle állandó) végleges számszerű határt szab; a csillagászati törvények nagyrésze kísérletileg egyáltalán nem, ismételt megfigyelés által nem (minden esetben igazolható; ok és okozat lineáris összefüggése izoláltan az elvont – geometriai jellegű – dinamikán és kinematikán kívül egyáltalán

nem állítható elő. Utalhatnánk arra is, hogy a természettudományok egész seregében – nem csak a «gyanús» biológiában, hanem a holt anyag bizonyos megjelenési formáit kutató geológiában, meteorológiában vagy oceanográfiában is beszélünk törvényszerűségekről, amelyek semmiképpen sem alkalmazkodnak a természettudományi törvény-fogalomnak inkább csak a közhiedelemben létező exakt, kvantitatív, kauzális standardjához.

Rá lehetne mutatni arra is, hogy a törvény fogalma tulajdonképpen egyáltalán nem természettudományos, hanem társadalmi eredetű. Az emberek sokkal előbb hoztak és követtek törvényeket, semmint természeti törvények létezését feltételezték volna s a természettudományos törvényekről alkotott fikciókat levezethetnők igen konkrét szociális eredetű hatalmi ideológiákból.

A törvény fogalma.

Mint Cyrano híres monológjában, úgy variálhatnók – különböző filozófiai temperamentumok szerint – a témát: Pszichologisztikusan Hümet idézhetnők, aki szerint a törvények hasonló megfigyelések osztályai, amelyeknek gondolatársításaink és szokásaink erejénél fogva kötelező jelleget kölcsönzünk. Formalisztikusan Dinglerre hivatkozhatnánk, aki szerint a törvények önkényesen felvett alapfogalmakat teregetnek ki a valóságra; logikus szempontból általános és kötelező érvényűek, de ilyen formában nem alkalmazhatók a valóságra. Fenomenologisztikusan – Husserlrel – a dolgok lényegéből eredő meghatározásoknak tekinthetnők őket, de tudnunk kellene, hogy e lényeg csupán felmutatható, de nem kimutatható. Leibniztől Kanton, Rickerten, Vaihingeren és Cohenen át levezet-

hetnők a törvény-fogalom meghatározásának egész óvatossági skáláját: az emberek és dolgok magatartásának örök normáira a tiszta észnek a tapasztalást lehetővé tevő elvei következnek, majd egyforma okszerű kapcsolatok halmozásában nyilvánul meg a törvényszerűség, míg végül kutatási hipotézissé és célszerű fikcióvá redukálódik.

De ezzel még korántsem értük el a törvény-fogalom szigorúságának alsó határát. Scheler például ismer olyan törvényeket, amelyeknek *ok* és *okozat összefüggéseihez semmiféle közük sincsen*, csak a valóságból (*nem* a gondolati konstrukcióból) vezethetők le s feltétlenül kötelező érvényük van. Ilyen törvényszerűség például ez: «Sziklák nem élnek». Szerinte törvény az is, ha az ember a valóságból megállapítja, mely tények összeférhetők és melyek nem. így például ember és ravasz, víz és hullámos, szín és világos összeférhető, de ember és világos, víz és ravasz, szín és hullámos nem. összeférhetőségi és összeférhetetlenségi törvényeket állít fel például Scheler a kultúra szociológiájában bizonyos eszmék és társadalmi formák között.

Max Weber érdekes módon rámutat arra, hogy a szociális törvényszerűségek körében a törvény logikus zártága, értelmessége és konzekvens volta nagyon jól összefér azzal, hogy reális megjelenési formája a pusztán valószínűség vagy eshetőség (és nem a szigorú okszerűség) jegyében áll. Ugyanis minden törvény, amit az emberi magatartásról felállítanak, végső fokon valakinek a gondolati produktuma. Mennél zártabb a logikája, mennél értelmesebb és mennél konzekvensőbb, annál több eshetőség van arra, hogy emberek, akik gondolkodnak arról, mit kell cselekedniük, hasonló követ-

keztetésekre fognak jutni, mint a törvény szerzője, amikor gondolatmenetét megalkotta. Mennél logikátlanabb, értelmetlenebb és inkonzekvensebb a törvény, annál kisebb a valószínűsége annak, hogy mások ugyanezen logikai hiányok, értelmetlenségek és inkonzekvenciák által fogják vezetetni magukat – tehát annál kevesebben viselkednek: majd a törvénynek megfelelően.

Míg Max Weber ezeket a megértési törvényszerűségeket keresi, Nelson rámutat arra, hogy a klasszikus természettudományi törvényfogalom – tehát az, amely Kant értelmében a matematika standardjait igyekszik megközelíteni – tulajdon – képen egyáltalán nem szolgálja a *megértést* s korántsem adja a *teljes* bizonyosságot. Hiszen minden ilyen szigorúan kauzális törvény hipotetikus ítélet formájában hangzik el: *ha* A történik, *akkor* S következik be. De hogy A történik-e, erről a törvény semmiféle felvilágosítást nem ad, illetőleg esetleg egy újabb törvény (hipotetikus ítélet formájában) közli, mikor lép fel A. Ezenfelül a »természeti állandók *határt Saabnak* az értelemnek: hogy a víz bizonyos légköri nyomás mellett száz fok celsiusnál gőznemű állapotba kerül, ez törvényszerű, de éppúgy megtörténhetnék ez kilencven foknál is. Aminek magyarázatául utalni lehetne ennek a természeti állandónak más állandókkal való összefüggésére, sőt talán minden állandót vissza lehetne vezetni egyetlen egyre is, de akkor fennmaradna az a végső értelmetlenség, hogy ez a «világállandó» miért éppen ekkora és nem másmekkora.

Amint látjuk, a törvény-fogalom analízise itt már belevész a metafizikába s veszélyesen közeledik Heidegger alapkérdéséhez: «Miért van egyáltalán valami és miért nincs semmi?»

A törvény a szociológiában.

A törvény-fogalomnak ez a csalóka, délibábos, szivárványos játéka talán érzékelteti az olvasóval, mennyire laza, kötetlen talajon járunk, amikor társadalmi törvényszerűségeket kutatunk. Hiszen a társadalomnak már a «matériája», az emberi viszonylatok összessége is sokkal sikamlósabb, változókegyebb, nehezebben megfogható, mint a természeté. Vajjon lehetséges-e egyáltalán a törvény-fogalmat ezen az anyagon realizálni?

Ezekután egyenesen meglepőnek tűnhetnék az, hogy a társadalmi valóság nemcsak hogy nem tér ki a törvényszerűségek elől, hanem valósággal felkínálja magát arra, hogy törvényeket konstata-
lunk rajta. Szinte minden fajtájú törvény-fogalom demonstrálható a társadalmi valóságon: a szigorúan matematikai megfogalmazású funkcióstörvényektől kezdve a pusztán időrendi konzekvenciákat megállapító vagy célszerűségi összefüggéseket felmutató, deskriptív és értelmező törvényszerűségekig. Legalábbis ezt bizonyítja a társadalomról alkotott elméletek története.

Hogy például a társadalmi formák bizonyos meghatározott, okszerű rendben követik egymást, ez az elképzelés egyenlő korú a legrégebb irodalmi forrásokkal s mitologikus magyarázatokban sincs hiány, akár az Ótestamentumot, akár a régi görök auctorokat vesszük elő. Aristoteles egészen magától értetődően beszél az egymásra következő államformákról és Ovidius kész tradíciót elevenít fel a «Metamorphoses»-ben az arany- és ezüstkorról. S Augustinustól Spenglerig sehol sem szakad meg ez a «kultúrmorfológiai» sor.

Seneca az erkölcsöt a természeti szükségszerű-

ségből vezeti le s ezzel törvényszerű összefüggéseket konstituál természet és társadalom között, teljesen a modern szociológiai naturalizmus szellemében. A szociálpszichológiai törvények típusát megtaláljuk Mandeville egoizmus-elvében és Montesquieu környezet-elméletében.

A tulajdonképpeni szociológiai kutatás kezdetétől, tehát a polgári társadalom hatalomra jutásától fogva azután az összes törvénytípusokat több-kevesebb szerencsével alkalmazzák a szociológiában.

Comte hevesen polemizál Quételet ellen, mert szószerint értelmezte pozitivista fejtegetéseit, amelyek szerint a társadalomtudománynak tulajdonképpen «szociális fizikának» kellene lennie s megkísérelte, hogy szigorú matematikai törvényszerűségeket fedezzen fel a társadalmi folyamatokban. Nem lehet azonban azt mondani, hogy Quételet vállalkozása teljesen reménytelennek bizonyult volna: a nagy számok matematikai törvényének felfedezője például megalkotta a ma már közhasznúvá vált «átlagember» fogalmát s ez igen fontosnak bizonyult a szociálstatisztikai törvényszerűségek kimutatásánál. Kétségtelennek látszik, hogy a társadalmi folyamatok *bizonyos* törvényszerűségei valóban igen precízen megfogalmazhatók *matematikailag*, (így különösen a népesség-szaporulattól függő szociális funkciók.)

Se szeri, se száma azoknak a kísérleteiknek, hogy a fizikából (különösen a mechanikából) ismeretes nagy törvényeket alkalmazzák a társadalomra. Carey a gravitáció tüneményeit véli felfedezni a társadalmi valóságban, Holbach a vonzás és a taszítás erőit látja működni. Comte, Spencer, sőt Pareto is foglalkozik hasonló gondolatokkal; Sorokin szociológia-történetében tucatjával ismerteti a

részben már szinte komikus szociálmechanikákat. Mindazonáltal *bizonyos* vonatkozásokban mechanisztikus törvényszerűségek is kétségkívül kimutathatók a társadalmi valóságban. Nem egészen érdektelenek például azok a településméleti kutatások, amelyek kimutatják, hogy a nagyvárosok; népesség- és áruvonzása különböző utánpótlási területekre miként aránylik tömegükhöz és az említett területeik távolságához. Itt a szó szoros értelmében vett mechanisztikus tényezők is érvényesülnek: például a közlekedési távolságok és sebességek. Ezek képezik például akadályát annak, hogy a nagyvárosok háttartalan nagyságúvá nőjenek.

A biológiai és pszichológiai törvényeknek a társadalmi valóságra való alkalmazását a szociológia biológisztikus és pszichológisztikus irányzatainak elemzése közben már részletesen taglaltuk. Ennek a törvény-típusnak is kétségkívül van *bizonyos* relációja a szociológiához, habár ez a viszonylat korántsem olyan exkluzív, mint a pszichológizmus legjelesebb képviselői vélik. Például Tarde, aki úgy találja, hogy az utánpótlás a társadalmat összetartó erő, vagy Waxweiler, aki bizonyos érzés-affinitásokra vezeti vissza a társadalmi élet törvényszerűségeit. A teoretikus helyzetét itt ismét az «is» szócska menti meg, mert hiszen nincs oka tagadni, hogy biológiai és pszichológiai törvények is közrejátszanak a társadalmi valóság megmintázásánál.

Szaktudományi imperializmus.

A furcsaság persze az, hogy bármelyik szakma oldaláról közelednek is a társadalmi valóság törvényszerűségeihez, mindjárt az egész területét óhajt-

ják birtokbavenni, valami egészen különleges szak-tudományi imperializmus jegyében. Nem csak a biológusok és nem csak a pszichológusok, hanem sokkal kevésbé centrális fekvésű tudományos bi-rodalmak képviselői is! Brooks Adams, a közgaz-dász számára a pénz mozgásának törvényszerűségei irányítják a társadalom összes nagy folyamatait. Costenál egyszerűen minden a népesedési statisztikán múlik, Durkheimnél a munkamegosztás fej-lődésén. Tulajdonképpen ebből a tudomány-elméleti helyzetből vonják le konzekvenciáikat Troeltsch, Dilthey és Rickert, akiknek számára az általános szociológiai szemlélet egyáltalában nem létezik - s ezért tagadják az (általános szociológiának mint tudománynak a lehetőségét is. Számukra a társa-dalmi valóság mint ilyen nem is létezik; a ter-mészet, a történelem, a kultúra, a szellem külön-féle felosztású, leíró és törvényalkotó tudományai legfeljebb *filozófiai síkon* egyesíthetik eredményei-
ket; a reális, anyagi egység a *jelenségek* körében - vagyis a társadalomban - *a tudományos kutatás számára* nincs meg. Ezzel salamoni döntést hoztak: az ország, amelyet mindenki meg akart hódítani, a békeség kedvéért megszűnt létezni!

Dehát szükség van-e erre az ítéletre? Valóban nincs-e a szociológiának lehetősége arra, hogy meg-engedje és elismerje a törvényszerűségek legkü-lönbözőbb fajtáinak és formáinak létezését a tár-sadalmi valóságban? S nem éppen jellemző-e a társadalmi valóság törvényeire ez a sokoldalúság, a ezaktudományi törvény-típusoknak ez a *kölcsönös limitációja*, amelyre utaltunk, amikor mindegyik-nek *bizonyos* korlátolt érvényességét is elismerjük?

Típus és tendencia.

Azt hisszük, hogy ezekre a kérdésekre *van* válasz. S ez a válasz a társadalmi strukturákat kapcsolatosan kifejtett dialektikus típus-fogalomban rejlik: a *tendencia* fogalmában.

A típus – mint láttuk – nem egyszerű átlag, hanem az egyéninek és az általánosnak reális szintézise. A *tendencia* fogalmában benne rejlik a szűkszerűség és az esetlegesség (vagy ha úgy tetszik: a véletlen) egésze.

A társadalmi tendenciák egymásból következő változatai a szigorú törvényszerűség jegyében állanak s ugyanakkor igen tág teret engednek annak a rendkívül komplex, szinte áttekinthetetlen variátnak, amely a realizálódás *módjában* (a történelemben) megnyilatkozik.

Kísérjük meg a *tendencia* fogalmát egy paradigmatis példán tisztázni:

Kétségtől a legszigorúbb, matematikailag is levezethető törvényszerűség az, hogy két pont között a legrövidebb út az egyenes. Ebből egyúttal következik az is, hogy a repülőgépek, amelyek légvonalban teszik meg az utat két város között, általában lényegesen rövidebb utat tesznek meg, mint a vonat, amely kénytelen a talaj Adottságaihoz (hegy- és vízrajzi alakulatokhoz), történeti, földrajzi, gazdasági tényezőkhöz (fontos állomások fekvéséhez) igazodni.

Ugyanakkor fizikai (a technikában realizálódó) tényezőkből szükségképpen adódik az, hogy a repülőgép sebessége nagyobb, mint a vonaté.

Mindebből az következne, hogy az ember, ha utazik, repülőgépen gyorsabban ér céljához, mint vonaton.

Ámde a praktikus életben csak az áll meg, hogy a gyorsabb közlekedés *tendenciája* a vonattól a repülőgép felé vezet. A repülőgép, mint a közlekedési eszköz *típusa*, gyorsabb, mint a vonat. A valóságban előfordulhat, hogy az ember vonaton gyorsabban ér célhoz, mint repülőgépen. Mert: a vonat számára kisebb indulási terület szükséges, mint a repülőgép számára s ezért a pályaudvarok a városon belül és a repülőterek a városon kívül fekszenek, ami rövid közlekedési távoknál megsemmisítheti a nagyobb közlekedési sebesség előnyét. Vagy: a repülőgép ugyanazon előnyöknél fogva, amelyek gyorsabb haladását lehetővé teszik (t. i. hogy a levegőben közlekedik és nem a földön) másfajta közlekedési törvényszerűségeknek van alávetve, mint a vonat: nincs kötött pályája, tehát köd és viharok következtében kerülőutakra kényszerülhet, nem tud az időjárási körülményektől függetlenül pontossággal elindulni. És a többi.

Ennek ellenére nem kétséges, hogy a repülőgép-közlekedésnek az a *tendenciája*, hogy a gyorsaság terén győzzön a vonat-közlekedés felett, szükségszerűen s (minden esetlegességet is magában foglalva) *teljes mértékben érvényesül*.

A tendencia a társadalmi folyamatok törvényszerűségeinek típusa. A tendenciák mögött – mint a repülőgép példáján láthattuk – állhatnak igen szigorú fizikai, sőt matematikai törvényszerűségek is, amelyek a valóság eshetőségei közepette éppen ezekben a tendenciákban realizálódnak. Végső fokon – mondhatnók így is: *hosszú távon* – a tendenciák megvalósulása *nem kétséges*. (Ez a megvalósulás természetesen abban is megmutatkozik, hogy ellentétes tendenciák megsemmisítik vagy kiegyenlítik egymást. Az egyensúlyban is erők működnek.)

Tendencia és törvény.

Érdekes, hogy minden átgondolt szociológiai tipológia a társadalmi valóságra alkalmazva a tendenciák elméletébe torkollik.

Mátrai László, aki «Élmény és mű» című könyvében áttekintést nyújt az összes mérvadó kultúr-tipológiákról és saját szintetikus elmélete keretében előállítja a különböző kultúr-tipológiák közös nevezőjét, észrevétlenül maga is *tendenciákat* vezet le típusok helyett. Amikor tipológiai egyensúlyok eltolódásáról beszél, nyilvánvaló, hogy *tendenciák* egyensúlyának eltolódására gondol, hiszen típusoknak szigorú értelemben (a történeesen *kívül* helyezve) nincs és nem is lehet egyensúlyuk.

A típus fogalmát az átlag fogalmától éppen a típus-fogalomnak ez a feloldása, az aktualitásukban rögzített típusoknak történeti tendenciákká való dialektikus átalakulása határozza meg. Ilyen értelemben, vagyis a típus-reprezentáció dinamikája szerint fogalmazza meg a típus kritériumait Kornis Gyula «Az államférfi»-ről írott művében.

Az átlag és a típus fogalmi különbségét még egy igen egyszerű példával is megvilágíthatjuk:

A közismert számár a bogáncskórók két halma között áll, pontosan középen. Tulajdonképpen éhen kell vesznie, mert éppen annyi szől amellet, hogy a baloldali bogáncskóró-halmot falja fel, mint amellet, hogy a jobboldalinak lásson neki.

A bogáncskórú-halmok közé állított szamarak cselekvésének *átlaga* a középvonal – az éhenhalás. Cselekvésüknek *típusa* pedig az, hogy az *egyik* bogáncskóró-halom felé fordulnak. Ebben nyilvánul meg *a szükségszerűség és az eshetőség egysége: a tendencia.*

Egészen más kérdés az, hogy a tendenciák a társadalmi valóságban természetesen korántsem izoláltak. Sem aktualitásukban, sem konzekvenciájukban nem állnak egyedül. Éppoly szigorú törvényszerűségek szabják meg azt, hogy milyen tendenciák ütköznek össze, egészítik ki egymást és működnek együtt, mint azt, hogy az egyes tendenciák milyen időrendben követik egymást, alakulnak ki egymásból.

A tendencia-elmélet nem holmi «pons asinorum», tetszés szerint beiktatható számár-híd. A társadalmi tendenciák megállapítása konkrét tudományos munkát követel, amelynek keretében az összes társadalmi tényezők elemzésére szolgáló módszerek alkalmazásra kerülnek. Amint erre egyébként repülőgép-példánk is utal.

Semmiképpen sem szabad arra az alapra helyezkednünk, hogy a típus- és a tendencia-fogalom arbitrárv, *szemléleti* kérdés. Bár erre éppen a tipológiai gondolkodás opalizáló, színjátzó relativizmusa hajlamossá tesz. A tendenciák felismerése nem «lényeglátás», «megértés» vagy más hasonló kontrollálhatatlan és vitatható szellemi folyamat eredménye. Ha más nem, hát Pareto megtaníthatott arra, hogy ne bízunk meg túlságosan az emberi motiváció racionális voltában. Polányi Károly cinikus szellemességével élve: «Semmi sem olyan megtévesztő, mint egy tény!»

Társadalmi tendenciák mögött vas-törvények és statisztikák állanak. S ha törvényszerűségek helyett tendenciákról beszélünk, akkor ezzel korántsem vállalunk kisebb kötelezettséget, csak realizáljuk az eshetőség és a szükségszerűség találkozását a társadalmi valóságban. Konkréten: minden reális, esetlegesnek látszó ténynél bizonyítanunk kell, hogy

megvalósulásában a szükségszerűség jelentkezett – a maga egyszeri, történelemalkotó erejében.

Erre a problémára következő fejtegetéseink során, a társadalom és a történelem viszonyának taglalásánál még visszatérünk.

A társadalom mint folyamat.

A tendencia fogalma magában foglalja az *időt* is, a társadalmi folyamatokra jellemző történeti faktort, amelyet eddig a társadalmi struktúrák elemzésénél nem vettünk figyelembe. Pedig ebben a tényezőben rejlik a szociológiai fogalomalkotás egészen sajátos nehézsége.

A társadalomtudománynak, amelynek alapanyagát emberi viszonylatok képezik, számolnia kell azzal, hogy nemcsak a társadalom *aktuális* tényezői (emberek, intézmények, termelőerők, ideológiák stb.) között állanak fenn kölcsönhatások, hanem minden ezen faktorok egészen specifikus kapcsolatban állnak az egész társadalom *múltbeli* állapotaival. Képezzük csak el, mennyire bonyolulttá tenné a gravitáció törvényét, ha két test kölcsönös vonzását nem csupán távolságuk és tömegük határozná meg, hanem régebbi helyzetük és nagyságuk, eredetük és kopásuk, röviden: egész múltjuk kihatna mostani mozgásukra.

A szociológiában ez pontosan így van! Egyetlen jelenlegi hatékony társadalmi tényező sem elemezhető anélkül, hogy eredetét, kialakulását számitásba ne vennők, sőt: meg ne határoznék pontos helyét a társadalom fejlődésmenetében.

Minden aktuális csoport-kutatásnál, akár társas

együttélési formák (nemzeti, törzsi vagy családi alakulatok), akár társadalmi osztályok, akár intézményesített gazdasági érdekközösségek vagy vallásos szekták belső szerkezetét vizsgáljuk, fennáll az a veszély, hogy a strukturális elv elfedi a (történeti elvet: a társadalmi formák merev vázakká lesznek s törvényszerű felépítésük és egész tartalmuk érthetlenné (esetlegessé, értelmetlenné) válik.

A társadalom ugyanis nem állapot, hanem folyamat. Egyetlen eleme, egyetlen tényezője sem változhatatlan, időtől, keletkezéstől, fejlődéstől és elmúlástól független valóság. (A legkevésbé változhatatlan persze az, ami örökérvényűnek tűnik: a társadalmi ideál, a társadalmi eszme!) Minden csoport, minden viszonylat, minden társadalmi alakulat csak egy-egy történés pillanatnyi formája.

Tudvalevő azonban, hogy éppen *folyamatok, történések egymásközi és belviszonylatainak leírása, elemzése és törvénybefoglalása* a legnagyobb fogalomalkotási nehézségekkel jár.

A matematika évezredekken át küzdött ezzel a problémával s közben szinte megoldhatatlannak látszó ellentmondásokba keveredett, amíg a függvény fogalmának megalkotásával s az infinitezimális számítás felfedezésével szert tett a megfelelő leíró és elemző módszerekre, végül pedig a differenciál-egyenletekben megtalálta a megfelelő kifejezési formát strukturált folyamatok relációs törvényszerűségeire. A XIX. és XX. század hatalmas eredményei a természeti törvények exakt megfogalmazásában, nem a réginél élesebb természetmegfigyelésnek, hanem ennek a módszertani (helyesebben: kifejezési) vívmánynak köszönhetőek.

Az osztály joga.

A szociológia mind a mai napig ilyen formulázási problémákkal küzdök. Egyes kivételes tehetségeknek sikerül kutatómunkájuk közben az alkalmazott strukturális kategóriákat kölcsönhatási dinamikájukban és történelmi folyamatosságukban fenntartaniuk; a későbbi használat rendszerint vulgarizálja ezeket a nagyon érzékeny, nagyon rugalmas fogalmakat és vagy merev szerkezetekké válnak (ideológiailag: a társadalmi állapotok fixálására), vagy teljesen szétfolynak a történelmi szemléletben (ideológiailag: a társadalmi fejlődésből eredő kötelezettségek relativizálására).

Ez történt például – a vulgáris használat során – a marx-engelsi «osztály»- és «osztályharc»-fogalommal.

Az osztály eredetileg a termelési viszonyok alakulása által gazdasági (s ezzel együtt politikai és ideológiai) érdekközösségbe foglalt emberek csoportját jelentette. Nyilvánvaló volt e meghatározásból, hogy osztályok keletkeznek és elmúlnak, határaik (a termelési viszonyok és felépítményük alakulásának megfelelően) tágulnak vagy szűkülnek. Nincs osztály, amely a történelem folyamán mindig megvolt vagy örökké megmarad.

Amikor Marx és Engels felismerték az ipari munkásság osztállyá formálódását s meghatározták azokat az erőket, amelyek az osztályképződéshez hozzájárultak, egyben pedig politikai és ideológiai síkon is kifejtették az ipari munkásság osztály-funkcióit, természetesen eszük ágában sem volt, hogy egyezzen s mindenkorra (vagy éppen a történelem minden korszakára visszamenően) lerögzítsék a munkásosztály társadalmi határvonalait.

Ennek ellenére a vulgáris marxizmusban (és a politikai gyakorlatban) a munkásosztály fogalma meglehetősen fixálódott, függetlenül attól, hogy a termelési viszonyok változása a kapitalizmust fejlődése során jelentős mértékben megváltoztatta az osztályhatárokat és az osztályfunkciókat – például az értelmiség felé. Egyes marxista politikai szekták a «proletár-kizárolagosság» eszméjét kezdték hirdetni, azaz csak az ipari proletariátusból *származó* tagokat fogadtak be. Az ipari munkásság és az értelmiségi rétegek között még ma is hatékony bizalmatlanság ideológiai síkon egyebek közt az osztály fogalom megmerevedését tükrözi. (Másképpen persze következménye annak, hogy az osztályöntudat csak bizonyos tehetetlenséggel követi az objektív osztályhelyzet változását, amint ezt a «Stehkrägen-Proletarier» típusa bizonyítja.) Mellesleg a lényegében *ipari* jellegű szakszervezeti mozgalom is hozzájárult a munkásosztály fogalmának megmerevítéséhez; a szakszervezetek tevékenységi köre sokkal lassabban tágult (például a tisztviselő-réteg felé), mint ahogy a proletariátus osztályhatárai tágultak. Mivel pedig a «szervezett munkás» fogalma a XIX. század nagy munkásmozgalmai során valósággal összenőtt az «osztályöntudatos proletár» fogalmával – ez is akadályozta a történelmi határváltozás felismerését.

Lenin és a parasztság osztály-tagozódása.

Így azután a szó szoros értelmében forradalmian hatott (magára az ipari munkásságra is!), amikor Lenini a történelmi funkcióváltozások helyes felismerésében hirdetni kezdte a munkások és parasztok érdekközösségét s az osztály-határvonalat az agrárnépességben még csak nem is a bérért

dolgozó földmunkás és a saját földjén dolgozó paraszt, hanem feljebb: a lényegében saját magának termelő (esetleg – földje elégtelensége révén - családi munkaereje egy részét még áruba bocsátó) szegényparaszt és a középparaszt között vonja meg. A szegényparaszt pedig odakerül – teljes osztály-szolidaritásban – az ipari munkás mellé.

Leninnél teljes mértékben érvényesül az osztály-hovatartozandóság típus-fogalmának dialektikus feloldása a történelmi *tendenciákban*. A szocialista építőmunka céljául jelöli ki a középparasztság semlegesítését a proletariátus forradalmával szemben s *ebből következően* a proletariátus és a középparasztság *tarlós szövetségének* lehetőségét vallja. (Lásd Sztálin tanulmányait: «A párt három fő jelszava a parasztkérdésben» és «A proletariátus és a szegényparasztság diktatúrájának jelszava október előkészítése periódusában. »)

Sztálin ebben az összefüggésben hivatkozik Leninnek a Szovjetunió Kommunista Pártja VIII. kongresszusán elmondott beszédére:

«A régi idők szocializmusának legjobb képviselői – amikor még hittek a forradalomban s elméletileg és eszmeileg szolgálták – *a parasztság semlegesítéséről* beszéltek, azaz arról, hogy a középparasztságot olyan társadalmi réteggé tegyék, amely ha nem is nyújt aktív segítséget a proletariátus forradalmának, legalább nem akadályozza, legalább semleges, nem áll ellenségeinek pártjára. A feladatnak ez az elvont, elméleti kitűzése teljesen világos számunkra. *De nem elegendő*. A szocialista építőmunka olyan stádiumába léptünk, amikor konkrétan, részletesen, a falusi munka tapasztalatain kipróbáltan kell alapvető szabályokat és utasításokat kidolgozni, amelyekhez tartani kell ma-

gunkat avégből, hogy *a középparasztság, illetőleg a tartós szövétség talajára jussunk.*»

A Kommunista Internacionálé II. kongresszusán Lenin így definiálja a középparasztságot:

«Gazdasági értelemben «középparasztságon» kis földműveseket kell érteni, akiknek tulajdon vagy bérlet formájában szintén kicsiny telkeik vannak, de mégis olyan telkeik, amelyek, a kapitalizmus alatt, rendszeren nemcsak a család és a gazdaság szükös ellátását biztosítják, hanem bizonyos fölösleget is nyújthatnak s ez a fölösleg, legalább is a jobb esztendőekben tőkévé változhatik – olyan földművesekről van itt tehát szó, akik elég gyakran vesznek igénybe idegen munkaerőt.» (Egészen jellegzetes típus-meghatározás!)

A parasztság osztály-funkcióinak ez a felismerése még sokkal döntőbb volt történelmi kihatásaiban, mint a proletarizálódott értelmiség helyzetének modern szocialista értelmezése, bár ezen is csak azok csodálkozhattak, akik a marx-engelsi «Verelendungstheorie»-t egyoldalúan a gazdasági létszínvonalra és nem az *egész* társadalmi struktúrára vonatkoztatták. Mindenesetre csak a lenini interpretáció tette lehetővé a Szovjetunióknak, nűnit a munkások és parasztnok országának megvalósulását. Egy kolhoz-tag és egy nehézipari munkás között a Szovjetunióban lehet – csoportelméletileg nézve – társadalmi differenciálódás, de osztályhatár semmiképpen sem vonható meg.

Az osztály-fogalom helyes, dialektikus alkalmazása a konkrét történelmi szituációban nem mindig könnyű. Sztálin még évekkel Lenin halála után kénytelen a teoretikus cikkek egész sorában hadakozni a középparasztsággal való megegyezés elvét a kulákokra kiterjesztő jobboldali és a parasz-

ságot a proletariátussal való szolidaritásból kizáró baloldali «elhajlás» ellen. «A leninizmus kérdései»-ről írott tanulmánykötetének jelentős hányada erről szól.

Hasonló teoretikus nehézségekre utal az is, hogy a kiskereskedő- és kisiparos-réteggel szemben mindmáig igen kevésbé alakult ki a marxista munkáspártok állásfoglalása. (A parasztsággal szemben is tulajdonképpen csak a legutóbbi évtizedekben vált egyértelművé!) Mindenesetre az osztály-fogalom története például szolgál a szociológiai struktúra-fogalmak megmerevedésének káros következményeire. *Amint a tipologikus fogalmakat kiemelik a reális történeSBől, a tendenciák megvalósulásának körében, elméletileg és gyakorlatilag egyaránt használhatatlanná válnak.*

Osztályharc és osztályháború.

Éppen a fordított «kórfolyamatot» észlelhetjük a marxi osztályharc-fogalom vulgarizálódásánál. Marx, amikor az osztályharcot a történelem mozgási elvének deklarálta, nagyon specifikus strukturális kritériumokhoz kötötte, milyen rétegek között, milyen társadalmi megnyilvánulásoknál lehet tulajdonképpen osztályharcról beszélni. Azonban nemcsak a köznapi, hanem a «tudományos» használat is az idők során teljesen kivetköztette a fogalmat eredeti mivoltából, végül már minden harci megnyilvánulás az osztályharc bélyegét kapta, tekintet nélkül arra, hogy konkrét társadalmi feltételei révén mennyire szoros kapcsolatban állt a megfelelő történelmi korszak konkrét osztály ellentétével. (Tudvalevőleg osztályokon *belül* is vannak történelmi harcok, amelyek nem közvetlenül, hanem

csak közvetetten kapcsolatosak a tényleges osztályharcokkal.) Az osztályharc fogalmának a reális osztálystruktúráktól való elszakadása odáig ment, hogy végül a fasiszták meghirdették a nyersanyag-szegény, területihiányban szenvedő proletárnemzetek «osztályharcát» a gazdag nemzetek ellen.

Az osztályharc-elmélet ellenfeleinek így könnyű dolguk volt a «cáfolat»-tal. Még több-kevesebb marxista nevelést kapott tömegek elképzeléseiben is az osztályharc úgy szerepel, mint fellángoló forradalmak, barrikádharcok, sztrájkok története, nem pedig Marx és Engels szigorú, nemcsak történelmi folyamatok, hanem társadalmi struktúrák dialektikáját is magábanfoglaló szociológiai értelmezése szerint: állandó fejlődésben lévő konfliktus az elnyomott és elnyomó osztályok *egész* érintkezési felületén, nemcsak dramatikus harci epizódok láncolatában, hanem ár- és beralakulások, termelési rendszabályok, vámrendszerek, jogalkotások, oktatási reformok stb. szürke, mindennapi, de az osztályérdekeket nem kevésbé hatékonyan szolgáló megnyilvánulásaiban. Harc az egész fronton – alulról felfelé és felülről lefelé. Ilyen értelemben szerepel az *osztályháború* fogalma Justus Pál igen fontos könyvében: «A szocializmus útja. – Az osztályháború új feltételei.»

Társadalom és történelem.

Elméleti szempontból nézve, a szociológiai fogalomalkotásnak itt vizsgált nehézségei a történelem és a társadalom viszonyának tisztázatlanságával függnek össze.

Látszólag egyszerű volna azt mondani, hogy a társadalom a történelem állapota egy adott pillá-

natban. Ámde – mint láttuk – a társadalom egyáltalán nem definiálható állapotként, mert struktúrái *folyamat-struktúrák* s ennek megfelelően a szociológia helyesen megfogalmazott kategóriái is *folyamat-kategóriák*. A társadalom nem valami szilárd forma, amint átömlik az amorf történelmi folyamat. A társadalom ugyanabból az «anyagból» teremődik, mint a történelem: emberek produktív és reprodukív tevékenységéből, szabadon alakuló, hagyományokban, vagy együttélési formákban, intézményekben realizálódott, materiális és ideális emberi viszonylatokból.

Ha a társadalmat mintegy a történelmi folyamat keresztmetszetének tekintjük, ezzel csak kitérünk a tulajdonképpeni probléma elől. Mert akkor ez a csupán formailag meghatározott, de tartalmilag üres társadalom-fogalom megjelenik a történelem definíciójában – ott, ahol felvetik a kérdést: mi a történelem? mit nevezünk történelmi Folyamatnak? És vice versa: ha a történelmiét társadalmi állapotok egymásból való kialakulásaként definiáljuk, akkor egyszeribe problematikussá válik az állapot fogalma, mert hiszen *egy* állapotnak nincsen egymásutánja s ha az állapotok *egymásból* alakulnak ki, akkor a kialakulás fogalmába bujtattuk bele azt az állapoton túlmenő tényezőt; amely tulajdonképpen definiálandó volt. S ismét benne vagyunk a *circulus vitiosus*ban.

A kérdés irodalma szinte felmérhetetlenül nagy, ami – nem jogtalanul – azt a gyanút ^kelti, hogy ennél a történelemfilozófiai alapproblémánál jellegzetes ál-problémáról van szó – az ideológiák kedvenc táptalajáról.

Nem vállalkozhatunk arra, hogy ezt a számkra most nem centrális problematikát val a-

mennyire kimerítően tárgyaljuk, csupán a kérdésnek néhány, gondolatmenetünk szempontjából lényeges aszpektusát óhajtjuk kifejezni.

Szociológusok és történészek vitája.

Mindenekelőtt figyelemreméltó az, hogy a szociológia léte ellen indított támadások elsősorban éppen történészek és történetfilozófusok oldaláról indultak meg. Utaltunk már van der Reft 1888. évi brüsszeli rektoravatási beszédére, amelyben tiltakozott egy szociológiai tanszék felállítása ellen, mert ez az univerzális társadalomtudomány chiméra – vagy pedig «közönséges» történetfilozófia. Troeltsch, Dilthey és Rickert szkepszise a szociológiával szemben szintén a történettudomány fogalmán orientálódik. Talán Oppenheimer volt az első, aki rámutatott arra, hogy *a szociológia e történettudományi ellenzékének pontosan megfelel a történettudomány szociológiai ellenzéke, sőt: a támadást a szociológusok indították meg.* Comte indulatosan hangsúlyozta, hogy mindenféle történelem-szemlélet lényegében teológiai és metafizikai spekulációkba torkollik bele, vagypedig belevész az *egyszeri* jelenségek *specialisztikus* feltárásába s képtelen bármiféle általános törvényszerűségeket felismerni. (Ez a tükörképe a történészvadásznak, amelyek a szociológia univerzális jellegét bírálják és «Sammelsurium-Wissenschaft»-nak csúfolják – mint például Below.) Megjegyzi Comte, hogy a történettudomány igen távol áll attól, hogy tudománnyá lehessen, mert gyermekdeden túlbecsüli azt, ami csupán egyszer tűnik fel és nem ismétlődik: az «eseményt», vagy – még

naivabb formában – a hőst és a zsenit. Egyebekben pedig a történelem «tények összefüggéstelen kompilációja». Ami pedig a történetfilozófiát illeti: «Az a ködös panteizmus, amelyre a mély metafizikusok (főleg Németországban) olyan rettenetesen büszkék, semmi más, mint általánosított és rendszerezett fetisizmus, tudós köpenybe burkoltan. Ezzel vezetik (történeti célok érdekében) orránál fogva a tudatlan népet.»

Spencer sem barátságosabb a történészek iránt, írják le az eseményeket – más dolguk nincsen! Szerinte a történettudomány ágy viszonylik a szociológiához, mint a biográfia a fiziológiához. S ennek szinte már mulatságos antiparallele az, hogy Diltheynél, aki a szociológia tudományos lehetőségeit rendkívül korlátoztnak látja, éppen a biográfia szerepel mint tudományos módszer. S állítsuk itt szembe – Oppenheimer nyomán – Wieset, a szociológust, Richárdal, a történésszel. A szociológus ezt mondja: *«Spencer ideje óta élénk bizalmatlanság él a szociológusokban a történetírók által szállított anyaggal szemben.»* A történész pedig megállapítja: *«Spencer, Comte, Marx és Tarde szociológiai rendszere szerzőik saját bevallása szerint történelmi alapokon nyugszik. De a történettudományi kritika rajtakapta őket, hogy pontatlanul dolgoznak. Szeleburdi módon összehordott néprajzi ismeretek alapján spekuláltak és az események mindenkor megcáfolták jóslataikat. Ez a sok balfogás arra a belátásra birt bennünket (történészeket), hogy a szociológiának, mint tudományos vállalkozásnak, nincs létjogosultsága.»*

Elméleti állásfoglalás és politika.

Az az egészen szokatlan szenvedély, amely ebben a vitában megnyilvánul, amikor szuverén döntéseket hoznak tudományszakok létéről és nemlétéről (többnyire – így van der Reft és Below esetében – egyetemi katedrák felállításával kapcsolatban) egyrészt utal a könyvünk első fejezetében elemzett polgári krízis-tudatra, másrészt igen szépen megmutatja, hogy a történelmi és a társadalom valóban ugyanabból az «anyagból» készült, tehát *a társadalomszemlélettől függetlenített történelemszemlélet és a történelemszemlélettől függetlenített társadalomszemlélet konkurrenciába kerül egymással a matéria feldolgozásánál.* S ez már átvezet az ideológiai kötöttségek körébe! Mert ne felejtjük el, hogy *ha* a történész nem függetleníti magát a társadalomszemlélettől, hanem a számára valóságosan adott, *jelenlegi* társadalomra alkalmazza a történelmi aktivitás elveit, akkor magának is – tudományos kényszerből – fel kell lépnie *praktikusan*, mint cselekvő embernek, aki e társadalom része, a társadalom megváltoztatása érdekében. Szóval aktív részt kell vállalnia a történelem jelenidejében. S ha a szociológus nem függetleníti magát a történelmi szemlélettől, akkor vállalnia kell a társadalmi aktivitást, hiszen pozíciójának történelmi funkciói vannak s ezek ismét csak a *praxisban* realizálhatók. Történelemszemlélet függetlenítése a társadalomszemlélettől ideologikusan lehetővé teszi a *passzív*, a társadalmat jelenlegi történelmi formájában eltűrő vagy fenntartó állásfoglalást, tehát szigorúan megfelel a birtokon belül levő s birtokukat veszélyeztetettnek látó osztályok érdekének.

A történelemnek a társadalomtól és a társadalomnak a történelemtől való többé-kevésbé meezszemenő izolálása ideológiailag igen jellemző a XIX. századbeli nagy polgári történettudományi és társadalomtudományi rendszerekre s szintén hozzájárul ahhoz, amire Comte tanainak analízisénel már utaltunk: hogy tudniillik e rendszerek megalkotói általában közömbösek vagy ellenségesek voltak a kor nagy szociális tömegmozgalmaival szemben. Egyúttal bizonyítékul szolgál ez arra az ideologisztikus alaptételre, hogy a legelvontabb elméleti állásfogalások igen konkrét praktikus konzekvenciákkal járnak: például *nem* lehetséges az, hogy valaki az extrém hisztorizmus vagy az extrém szociologizmus álláspontján állva, *tagadja* a társadalomtudomány vagy a történettudomány lehetőségét, *izolálja* egymástól a társadalmi és történelmi valóságot, hogy az *egyiket* közömbösítse, megtagadja – s *ugyanakkor* például a politikai praxisban szocialista legyen. Itt vagy az ismeretelméleti álláspont hamis, vagy a politikai; rendszerint mind a kettő egyaránt bizonytalan, eklektikus, kompromisszív. Az ellentétes pozíció, a társadalomnak történelmi, illetőleg a történelemnek társadalmi kiértékelése – például Marxnál és Engelsnél – magátólértetődően összekapcsolja a tudományt a társadalmi praxissal, sőt éppen ebből született meg a szocialista mozgalom. Notabene: ez a felismerés az elméleti állásfogalások gyakorlati hajtóerejéről az, ami megmagyarázza a szói szoros értelmében vett s a kívülállók számára gyakran érthetetlen *élet-halál-harcot*, amelyet például Lenin folytatott bizonyos szigorúan elvont filozófiai elméletek képviselői ellen.

Mozgalom és szervezet.

Az a dialektika, amely történelem és társadalom elméleti relációjában jelentkezik, a mindennapos politikai gyakorlatban mozgalom és szervezet viszonyában realizálódik.

Nyilvánvaló, hogy a mozgalom és a szervezet is ugyanabból az «anyagból», tevékeny emberek egymáshoz való viszonyából alakul ki: ugyanazok «töltik be» a szervezetet, akik a mozgalmat «csinálják».

A mozgalmat nem a célok azonossága definiálja, hanem a szervezethez. Ha esik az eső és száz ember kinyitja az esernyőjét, mert mindegyik védekezik a megázás ellen – tehát azonos céllal hajtja végre ugyanazt a mozdulatot – ez még nem mozgalom. De igenis mozgalomról van szó, ha ezt a száz embert arra készítetik, hogy nyitott ernyővel sétáljon az utcán, megmutatva, milyen lyukas az ernyője s így protestálva az esernyőjavítás árszabályai ellen.

Ehhez – hogy az ember kinyissa haszontalan, lyukas ernyőjét! – szervezni kell. S a szervezés alkotja meg a mozgalmat. *Nem* a tudat! Hiszen valaki megszervezhethetné a lyukas esernyőjük mozgalmát úgy is, hogy az ernyőtulajdonosok nem tudnak egymásról. Például mindegyiknek azt mondhatná: «Protestálj az esernyő javítás ára ellen úgy, hogy kinyitod a *magad* lyukas ernyőjét, amikor mások ép ernyővel védekeznek az eső ellen». (Egészen más kérdés, az, hogy a tüntetés *erejét* s a tüntető *kedvet* mennyire megsokszorozza a szolidáris fellépés *tudata*.)

A mozgalom tehát feltételezi a szervezetet. De a szervezet is feltételezi a mozgalmat. Mozgal-

milag üres szervezetek megszűnnek. Amint a lyukas ernyők tulajdonosai elérték céljukat s minden lyukas (ernyőt sikerült megjavíttatni, a szervezet önmagától fikcióvá válik, mert az; ép ernyővel való sétálásnak nincs megkülönböztető funkciója. (Ép az ernyőjük azoknak is, akiké sohasem volt lyukas.) A szervezet és a mozgalom csak kölcsönös függőségük *anyagi azonosságában* létezik.

Történelem és társadalom függőségei.

A történelem és a társadalom anyagának azonossága egyébként ott kísért a történelem és a társadalom közkeletű definícióiban is, amelyek persze többnyire nem hatolnak olyan mélyre, hogy a kettő egymáshoz való *viszonyai* is kifejtsek.

«Révai Nagy Lexikona» szerint a történelem «az emberi dolgok folyamatát *az állami és társadalmi élet viszonyaiban* adja elő» s ugyanakkor a polgári társadalom meghatározásában arra utal, hogy ez! egyesíti bizonyos *megvalósulásra törekvő*» célok hordozóit.

Bernheim szerint a történelmi szemlélet tárgya az a tevékenység, amelyet az ember mint *társadalmi lény* hajt végre, Paul Barth szerint viszont «a *történelmi* mozgalmak és állapotok mint embertömegek (társadalmi egységek) mozgalmi és állapotai jelennek meg». A tömegesség fogalmában bújjik meg a társadalmi tényező Schopenhauer definíciójában is, aki szerint «a történelem a nagyban és tömegben megtörtént emberi cselekedetek problémája».

Itt azután mindjárt közbevetődik azaz ellenérv, amely olyan megoldhatatlanná teszi a történelem-szemlélettől függetlenített társadalomszemlélet és a

társadalomszemlélettől függetlenül történelmi-szemlélet problémáit: ugyanis az a társadalmi tényező, a tömegesség valóban olyan döntő, akkor mi a magyarázata annak, hogy *egyes* emberek rendkívül nagy történelmi szerephez juthatnak és *bizonyos* cselekedetek részei a történelemnek, mások meg nem? Oppenheimer például megkérdi, miért van az, hogy «amikor Caesar ebédel, kétségkívül tevékenységet folytat, azonban Caesar ebédje nem történelmi cselekedet.» Bernheim megkérdi, miért nem történelmi tény az, hogy egy falusi nemesember ma mit eszik ebédre, vagy egy tanító ma milyen órákat tart az iskolában, de kétségkívül fontos történelmi dokumentum volna, ha megtalálnók egy XIV. századbéli nemesember étlapját vagy egy XIII. századbéli kántor órarendjét. (A választ erre a kérdésre úgy véli megtalálni, hogy utal arra, milyen «tipikus» volna számunkra egy ilyen évszázados étlap vagy órarend – amivel ismét csak a társadalmi tényezőt emeli ki, amint az a miáltalunk kifejtett típus-fogalomból egészen nyilvánvaló.) Általában elmondható: a történészek félnek attól, hogy a társadalmi szükségszerűség tényezőinek túl nagy mértékű kiértékelésénél elvész a történelem! Rickert értelmében vett idiografikus lényege: az, ami csak *egyszeri, nem ismétlődő*, benne; a szociológusok pedig nem csekély aggodalommal nézik Rickert értelmében nomothetikus tudományukban *a véletlenségnek és az esetlegességnek történelmi megjelenését*. Oppenheimer ezt világosan látja, de azért maga is kissé félszegen belemegy abba a Rernheim-féle szemléletbe, amely szerint a történelem a társadalmi folyamatok kinetikájával, a szociológia pedig a statikájával foglalkozik s azután kintlódva kimutatja, hogy a statika

is lehet dinamikus (például egyensúlyok *erők* egyensúlyából erednek), másrészt a kinetika magában foglalja a «komparatív statikát», az állapotok összehasonlítását is. Ami mindennél ékesszólóbban bizonyítja, mennyire felesleges volt a statika és a kinetika fogalmainak bevezetése a történelmi és a társadalmi szemlélet megkülönböztetésére.

Hogyan «csinálják» a történelmet?

Konkretizáljuk a problémát:

Nyilvánvaló, hogy mindaz, amit egy ember (vagy egy embercsoport) tesz és (ami egy emberrel (vagy egy embercsoporttal) történik, valamiként része a történelemnek. De ugyanakkor nyilvánvaló az is, hogy a történelem nem egyszerűen az emberi cselekedetek, emberi történések summája – nem minden cselekedet, nem minden történést járul hozzá egyenlő mértékben a történelmi folyamat megalkotásához és továbbviteléhez.

Ha egy földesúr pofonütötte a jobbágyát, ez kétségtelenül minden egyes esetben parányival hozzájárult annak a társadalmi nyomásnak fokozódásához, ahhoz a történelmi folyamathoz, amely végeredményben a jobbágyság felszabadulására vezetett. De volt eset, amikor egy ilyen pofon kirobbantotta az egész környék jobbárainak felkelését és így közvetlenül «történelmet csinált», míg sok más esetben a pofon úgyszólván csak infinitezimálisan hatott. Az utóbbi hatást Illyés Gyula igen költőien fogalmazta meg a «Három öreg» című versében:

*«Azért kellett talán
dalolni száz holt parasztnak
és tűnődni szántás közben
hogy egykor szóra fakadjak.*

*Tán azért nyelte le
haragját régmúlt időben
egy jobbágy vad ura előtt
hogy még én se feledhessem.*

*Csattogott az ostor,
a jobbágy ajkát harapta,
hogy az a jaj egykor fényes
hanggal szálljon a magasba.*

*Nyújtsad föl a grófi
földből szétmállott markodat,
vén bátyám s ti többiek mind
ti mutassátok az utat.»*

A két pofon, a «történelmet csináló» és az «infinitezimális» közötti történelmi differencia abból adódik, hogy mindegyik más és más társadalmi alaphelyzetben csattant el: az egyiknél esetleg nem volt jelen senki, a másíknál pedig jelen volt egy tucat hasonló múltbeli pofont magabagyújtott s a füstpénz, meg a többéves aszály miatt a kétségbeesés határára sodródott jobbágy, aki – megfelelő tömeglélektani szituációban – menten agyonütötte a földesurat és felgyújtotta a kastélyt.

A «társadalom» kategóriájának a «történelem» kategóriájára való visszavezetése, amelyet többek között Paul Barth is megkísérelt, amikor a szociológiát mint történelemfilozófiát mutatta be, eszerint éppen azért nem sikerülhet, mert a történelmi folyamat meghatározására ismét csak társadalmi meghatározásokra van szükség.

Ezt a tételt úgy is megfogalmazhatnók, hogy *ami a történelmi folyamatban esetlegesnek (véletlennnek) tűnik, vagyis nem vezethető le okszerűen, az a társadalmi tényezőkből indokolható, ami pedig a társadalmi struktúrában esetlegesnek (vélet-*

lennek) látszik; vagyis nem a társadalmi komponensek viszonyából adódik, az a történelmi folyamatokban leli magyarázatát. Hogy valamely tényező mekkora szerepet játszik a társadalomban – ez történelmi adottság. Hogy valamely tényező mekkora szerepet játszik a történelemben – ez társadalmi adottság. (Mindebben persze ismét a társadalom és a történelem dialektikus viszonya tükröződik!)

A jobbágy-példán az így mutatható ki: Hogy éppen ez a pofon vonult be a történelemben, ez hisztérikus szempontból esetlegesnek, véletlennek látszik, viszont a társadalmi tényezők összjátéka világos indokolásul szolgál rá (többek jelenléte, füstpénz, aszály stb.). Hogy azonban a társadalmi tényezők így összejátékoztak, ez szociológiailag valóban esetleges volna, ha a történelmi előzmények (az a sok pofon, amit a jobbágyok már kaptak, a füstpénz emelése, az aszály következtében beállott nyomorúság stb.) nem indokolná.

A hősi társadalomszemlélet, amely – iskolás formájában – egyes nagy emberek cselekedeteihez köti a történelmi változásokat, végső fokon szintén a társadalom és a történelem tényezőinek elválaszthatatlan kölcsönhatásából indul ki, persze egyoldalú túlzással. Mert való igaz, hogy királyok pillanatnyi szeszélye egyes esetekben nagyobbat lendített a történelem kerekén, mint más közönséges halandók egész nemzedékeinek megfeszített igyekezete, de ez az aránytalanság az emberi tevékenység történelmi kihatásaiban közvetlen következménye a királyok és más közönséges földi halandók *társadalmi helyzetében* mutatkozó aránytalanságnak. A fizikából is ismeretes, hogy *egészen kis hatások nagy erőkarokon jelentős elmozdulásokat eredményezhetnek.* S

hiba volna az elmozdulások jelentőséget csak a szociológiai erőkarral vagy csak a történelmi hatással mérni és magyarázni. A szélsőséges szociologizmus éppoly téves, mint a szélsőséges hisztorizmus.

A történelem szeszélye.

A királyi szeszély determinációjában természetesen az emberi motiváció egész skálája felvonultatható. Nyilván a királyi szeszélynek is megvannak a maga biológiai, pszichológiai s nem utolsó sorban szociológiai okai is. Ennek a kimutatása *önmagában* nem elegendő arra, hogy megmagyarázza a szeszély *hatékonyságát*; mert X. Y.-nak is megvannak a maga szeszélyei s ezek nem hoznak létre olyan könnyen korszakalkotó változásokat. Az alapvető különbség tehát tényleg a király és X. Y. társadalmi helyzetének (szociális erőkarjának) különbözőségében rejlik.

De vajjon *csak* ebben? Hiszen nem csupán az embernek, hanem a természetnek is megvannak a maga szeszélyei. Úgy a történelmi eseményekre, mint a társadalmi állapotokra bizonyos esetekben igen nagy befolyást gyakorolnak *természeti* tényezők, amelyeknek bekövetkezése kívül lesik a társadalmi és történelmi kölcsönhatások legközvetlenebb körén. Egy folyó hirtelen áradása megfordíthatja az elveszett csata sorsát, egy földrengés vagy egy járvány nyomorba dönthet virágzó kultúrákat. Ha más haszna az egyoldalú, mindig «totális» magyarázatokra törekvő geográfiai, klimatológiai, biológiai elméleteknek a modern szociológiában nem is lett volna, arra mindenesetre ráterelték a figyelmet, hogy az ember történelmi és társadalmi létét ne tekintsük immanens kölcsönhatásokban kimerülő,

zárt körnek s ne csak azt nézzük, mennyire válik úrrá az ember a természetén, hanem azt is, mennyire marad a természet ura az embernek. Nagy általánosságban azonban szinte meglepő, hogy a történelem és a társadalom mennyire nem engedi zavartatni magát külső behatások, szeszélyes «természeti véletlenek» által. Városok, amelyeket a föld-rengés rombadöntött, szinte percek alatt újjáépülnek, ha a társadalmi feltételek így kívánják, viszont a legkedvezőbb természeti feltételek mellett is elnéptelenednek és uccáikat benövi a gyom, ha a történelem továbbhaladt.

Ez a tény azonban éppen arra mutat, hogy a tendencia fogalma, amelyet a csoport-elmélet *típus-fogalmából* kiindulva a társadalmi folyamatok törvényszerűségeinek jellemzésére bevezettünk, mennyire nem tetszőleges, mennyire *törvényerejű*, amikor magában foglalja a szükségszerűség és a lehetőség egész dialektikáját.

A konkrét szociológiai kutatás feladata éppen az, hogy megmutassa, *a társadalmi valóság történelmi megjelenésében hogyan épülnek fel az ember produktív és reprodukív tevékenységében azok a tendenciák, amelyek a társadalmat állandó mozgásban tartják.*

S itt már nyilván beletorkollik gondolatmenetünk abba a nagy és általános problematikába, amely az emberiség sorsával és rendeltetésével függ össze: *ez az állandó mozgás, a társadalom állandó önváltoztatása, vaj fon valamiféle cél felé visz-e? van-e fejlődés? van-e haladása*

Köztudomású, hogy e kérdések megválaszolására a legapróbb részletekig kidolgozott elméleteknek beláthatatlan sora áll rendelkezésre és a legkülönbözőbb, legkényesebb igényeket is kielégítő

feleletek között válogathat az ember, egyéni ízlésének és érdekeinek megfelelően.

A társadalmi folyamatok irreverzibilitását

A mi tárgykörünkben – a társadalmi valóság és a társadalomtudomány konfrontálásánál – a társadalmi folyamatoknak egyetlen kritériuma lényeges csupán s ez távol áll mindenféle értékeléstől: az, hogy *a társadalmi folyamatok megfordíthatatlanok, irreverzibilisek.*

Ez annyit jelent, hogy társadalmi állapotok, amelyek a társadalmi valóságban léteznek és a társadalmi valóság törvényszerűségeinél fogva megváltoztak, többé semmiféle szándékos vagy akaratlan hatások révén nem állhatnak eredeti mivoltukban helyre. Ez az irreverzibilitás, amely a történelmi jelenségek *egyszeri* voltában realizálódik, a társadalmi folyamatoknak alapvető törvénye. Az irreverzibilitás törvénye önmagában nem mond ellent azoknak a közismert elméleteknek, amelyek szerint a történelemben bizonyos periodicitás mutatkozik, szóval egyes történelmi korszakok között akár megszemélt analógiák mutatkoznak. Még az ilyen hullámelméletek legradikálisabb képviselői: Bodnár, Spengler és Ligeti sem állították ugyanis azt, hogy *azonos* társadalmi állapotok állnának elő, csupán bizonyos struktúrák ismételt és törvényszerű fellépését igyekeztek bizonyítani. Ez irreverzibilis folyamatoknál is megtörténhetik, sőt – amint a későbbiekben látni fogjuk – egyfajta értelemben el is várható.

Mi azonban a társadalmi folyamatok irreverzibilitásának a magyarázata? Hiszen óvakodnunk kell olyan törvények feltételezésétől, amelyek meta-

fizikusán – a társadalmi valóságon kívülálló okokból irányítanak a társadalom mozgását; az ilyen tézisek *bírálatából* építettük fel eddigi fejtegetéseink során saját pozíciónkat.

Irreverzibilitás és kölcsönhatás.

A társadalmi folyamatok irreverzibilitásának legfőbb oka az, hogy maga a társadalom – mint kimutattuk – kölcsönhatások rendszere. Egyetlen tényező sem szemlélhető, sőt nem is *létezik* (mint társadalmi tényező) izoláltan, vagyis *Gründen* változás a változásoknak az egész társadalom összes tényezőire kiterjedő *sorát* indítja meg. (Ezt paradigmátikusan minden példánkon kimutattuk, akár a háztartási villanyáram fogyasztóinak csoportjáról volt szó, akár a jobbágy-pofonok infinitezimális vagy történelemalkotó szerepéről, akár az embernek a természetbe való beilleszkedését vizsgáltuk a termelés társadalomalkotó erőinek figyelembevételével.) A kölcsönhatások e rendszerében egy változás tehát *általános* változást von maga után. Hogyan lehetne mármost ezt az általános változást «visszacsinálni»? Talán úgy, hogy minden egyes elemre külön-külön olyan hatást fejtünk ki, amely visszaállítja eredeti állapotába? Igen ám, de akkor e hatások mindegyike újabb beavatkozást jelent a kölcsönhatások rendszerébe s maga is továbbgyűrűzik benne, újabb és újabb elemekre kihatva s *egészen másfajta* állapotot idéz fel az *összességben*, mint amely fennállt, amikor egy változás felidézte az *általános* változást. Ha pedig éppen csak ezt az egy változást «csinálná vissza» az ember, akkor ennek révén korántsem indulna meg a kölcsönhatások által elért szélesebb körben az eredeti állapo-

tokra regrediáló folyamat, hiszen az *ellenhatás* egészen más kölcsönhatási struktúrákban terjed tova, egészen másféle (s nem egyszerűen ellentétes) folyamatokat indít meg a társadalom többi elemében, mint a hatás. Nyilvánvaló, hogy miután Prometheus lelopta a tüzet az égről és megtanította az embereket a tűz használatára, az emberiség *eredeti* állapota nem állítható többé helyre sem olyan módon, hogy valamely Anti-Prometheus visszalopja az ősz-Bzee tűzhelyekről a tüzet, vagypedig kötelező érvénnyel elrendelik minden tűz eloltását.

S itt még nem is vettük számításba azt az ugyancsak igen fontos ténytet, hogy nemcsak a társadalmi folyamatok, hanem már az egyéni és csoportviszonylatok sem egyszerűen szimmetrikusak: ha X-nek Y a barátja, úgy ebből még nem következik az, hogy Y-nak valamiféle egyértelmű kiegészítő relációja van X-hez – lehet a barátja, de táplálhat ellenséges érzelmeket is vele szemben vagy talán éppen közömbös iránta. Azután meg figyelembe kell venni azt is, hogy társadalmi folyamatok hagyományokban, jogokban, intézményekben konszolidálódnak s hagyományok, jogok, intézményeik túlélnek a tényezőket, amelyek létrehozták őket. Továbbá a kölcsönhatások köre kiterjed a szellemiség szférájára is, ahol például az emlékezés a régebbi állapotra – a hozzáfűződő érzelmekkel és értékelésekkel – lehetetlenné teszi, hogy helyreállított vagy felelevenített állapotok *azonosakká* váljanak példaképükkel. Az irreverzibilitásnak ez az aspektusa az, amelyből az innováció, az újdonság fogalma a szociológiában levezethető. (Tudvalevőleg már Comtenál is, de még inkább Tardenál és Rossnál jelentős szerepet játszik az «új» szociológiai problematikája.)

Irreverzibilitás és dialektika.

Az irreverzibilitás a magyarázata annak, hogy *a társadalom belső mozgása nem kaotikus, hanem tendenciákba sűrűsödik.* Nyilvánvaló azonban az is, hogy éppen az irreverzibilis tendenciák működése vezet arra, hogy egy-egy intézményesített termelési rend a maga egész társadalmi és szellemi struktúrájával a mozgás egy bizonyos pontján *kimerül.* Az irreverzibilis tendenciák végső fokon – az (esetőségek és lehetőségek körét *betöltve* – összeütközésbe kerülnek azzal a renddel, amelyet realizáltak s amelyben realizálódtak. Ez az a fok, amelyet Marx a «Zur Kritik der politischen Ökonomie» híres előszavában így definiál: «A társadalom anyagi termelési erői ellentétbe jutnak a létező termelési viszonyokkal... amelyek keretében eddig működtek. Ezek a viszonyok, amelyek eddig a termelési erők fejlődési formái voltak, most bilincsekké lesznek. S itt következik be a szociális forradalom korszaka... Egy társadalmi rend sohasem tűnik el előbb, mint amíg mindazon termelési erők kifejlődtek, amelyek számára elég tág és új, magasabb termelési viszonyok sohasem lépnek helyére, amíg azok anyagi létfeltételei magában a régi társadalomban ki nemi keltek. Ennélfogva az emberiség mindig csak olyan feladatokat Bzab magának, amelyeket meg is tud oldani, mert pontosabban szemlélve mindig azt fogjuk találni, hogy a feladat maga csak ott merül fel, ahol megoldásának anyagi feltételei már léteznek vagy legalább kialakulóban vannak.»

Az a történelmi dialektika, amelyet Marx a társadalmi folyamatok mozgási elveként mutatott fel, tehát korántsem valamely a társadalmi valóságra

rákonstruált elv, hiszen akkor meg lehetne kérdezni, miért éppen dialektikus, ellentétekben mozgói és forradalmi átváltások szükségszerűségét magában foglaló törvények irányítják a történelem menetét, s legalább *elképzelhetők* volnának másféle törvények is. Amint azonban a fentiekben kimutattuk, ez a dialektika magából a társadalmi folyamatok irreverzibilitásából ered – az irreverzibilitás pedig *konstitutív* a történelem *létezése* szempontjából. Mondhatnók így is: ha a történelem nem volna irreverzibilis, akkor egyáltalán nem is volna történelem. A dialektika pedig elválaszthatatlan ettől az irreverzibilitástól.

Irreverzibilitás és történelmi entrópia.

Ha az irreverzibilis tendenciák egy bizonyos fokon kimerítik a rendszert s helyébe új rendszer kerül, ahol megismétlődik ez a játék (amelyet egyébként Marx konkrétan is felmutat az ázsiai, antik, feudális és modern polgári társadalmak történetében), akkor egyben nyilvánvaló, hogy itt a dialektikus szemlélet feloldja a történelmi periodicitásokra vonatkozó elméletek ellentétét a történelem egyszeri, meg nem ismétlődő voltára vonatkozó elgondolásokkal. Nyilvánvaló, hogy amikor a közvetlenül elnyomottak kiküzdik szabadságukat, a hatalom birtokán belül jutnak s most már maguk válnak elnyomókká (mint a nemesség vagy a polgárság a *magán* szabadságjogainak kiküzdése után), akkor ez az anyagi funkcióváltozás a gazdasági, társadalmi és szellemi kölcsönhatások egész körén belül a funkcionális változások egész sorát indítja meg s *ebben* valóban megvan az analógia a különböző történelmi korszakok között.

Persze ezen a fokon felmerül az a kérdés, hogy a társadalmi folyamatok irreverzibilitása nem vezet-e bizonyos történelmi entrópiára. A marxi szemlélet keretében ez így fogalmazható meg: ha a történelemben sorra felszabadulnak az elnyomott osztályok, a nemesség után felszabadult a polgárság, a polgárság után felszabadult a proletariátus is, akkor ebben az irreverzibilis folyamatban nem mérültek-e ki a történelem lehetőségei? Hiszen történelem osztályharcok formájában az *osztály nélküli* társadalomban semmiesetre sem lehetséges!

A kérdés jogos. Marx számol is vele. S az imént idézett fejtegetései végén meg is állapítja, hogy *ezzel* a társadalomkialakulással valóban lezárul az emberi társadalom *előtörténete.*, Abban, hogy Marx mindazt, ami *eddig* történt, illetőleg az emberiség *teljes* felszabadulásáig történik, a «Vorgeschichte», az előtörténet címét adományozza, elvben már benne is van a válasz erre a kérdésre: utána meg kell indulnia az igazi, a «fő»-történetnek, amely a maga egészében dialektikus ellentétele az elnyomás, a szolgaság és a boldogtalanság összes lehetőségeit kimerítő előtörténetnek. Hiszen kétségtelen, hogy a szabadság nem arra való, hogy meglegyen, hanem csak abban realizálódik, amit benne véghezvittek s amit a felszabadulásig nem lehetett véghezvinni. Utópisztikus spekulációk a történelmi materializmus keretein belül azonban nem vihetők keresztül. Ha a társadalmi lét szabja meg a tudatot és nem a tudat a társadalmi létet, akkor nyilvánvaló, hogy a *leendő praxis* törvényei nem vezethetők le elméletileg egy társadalmi létben, amely ezt a praxist lehetetlenné teszi. Hogy Ádám a lugasban megálmodhassa, hogyan fog élni Egyiptomban, Rómában, Londonban és a falanszterben, ehhez szükséges volt

– költői eszközökkel – reverzibilissé tenni a történelmet s Ádámot, miután *in praxi* végigküszködte azt a néhányezer évet, ugyanibban a *múltbeli* lugasban felébreszteni.

Megismerési határok.

Rendkívül figyelemreméltó, hogy az osztály nélküli társadalom nemcsak a történelem, hanem a társadalom új fogalmát is posztulálja. Amint-hogy nem tudjuk, *milyen* történelem az, amelyet *nem* osztályharcok története hajt, ugyanúgy nem tudjuk azt sem, *milyen* társadalmi struktúra lép fel ott, ahol – mondjuk: a termelés teljes technikai fejlettsége következtében beálló kommunisztikus bőségnél – megszűnnek a tulajdonhoz fűződő érdekek. Ne felejtjük el, hogy az érdekek a leg-erősebb csoportalkotó tényezők s a jog, az erkölcs és a hit közösségi normái a történelmi múltban mint érdek-felépítmények jelentkeztek. Engelsnek az államszervezet elhalására vonatkozó fejtegetései az osztály nélküli társadalomnak éppen ezt a problematikáját foglalják magukban. Szóval: *az osztály nélküli társadalom szociológiájáról éppoly kevéssé állíthatók fel érvényes pozitív meghatározások, mint az osztály nélküli társadalom történetéről.*

Ez szükségképen van így! Nemcsak azért, mert mindenféle utópisztikus konstrukció, minél konzekvensebben vezeti le a jövőbeli utópiát a jelenből, annál jobban elvonja az embert a kitűzött cél megvalósítására irányuló *cselekvéstől* (hiszen a kívánt állapot «úgy is» előáll *magától*). Nemcsak az utópisztikus gondolkodás depolitizáló, dezaktiváló ideológiai hatása akadályozza meg azt, hogy a történelmi materializmus teoretikusai meg-

próbálják konstruálni az előtörténet entropisztikus pontján túleső osztály nélküli társadalom állapotait. (Ez a magatartásuk rendkívüli csodálkozásra készíti Mannheim Károlyt, aki a «Man and Society»-ban éppen *ezért* – megkonstruálhatatlan, a mai szemlélet keretében történettudományilag és szociológiailag definiálhatatlan voltára való tekintettel vonja kétségbe az osztály nélküli társadalom *lehetőségeit*. Az igazság az, hogy az el nem ért, emberi tevékenységgel ki nem töltött társadalmi valóság megjósolásának, megkonstruálásának tagadása mögött a dialektikus materializmus ismeretelmélete áll. Ezt Marx a «Thesen über Feuerbach» 2. pontjában így határozza meg: «Az a kérdés, hogy az emberi gondolkodásnak tárgyi igazsága van-e, nem elméleti, hanem *gyakorlati* kérdés. Az embernek a praxisban kell bebizonyítania gondolkodása realitását és hatalmát, vagyis igazságát és *e* világban való érvényét. A vita a gondolkodás valóságáról és nem-valóságáról – a praxistól izoláltan – tisztán *skolasztikus* kérdés.» Majd még szigorúbban, éppen a szociológiai elméletekkel kapcsolatban a 8. pontban: «A társadalmi élet lényegileg praktikus. *Mindazok a rejtélyek, amelyek az elméletei misztikussá teszik, racionálisan feloldódnak az emberi tevékenységben és e tevékenység felfogásában.*»

Az osztály-társadalom *előtti* társadalom és az osztályharc-történelem *előtti* történelem konstruktív nehézségei is világosan tükrözik az ilyen «meta-praktikus» szociológiai és történettudományi analízisek problematikáját. Morgan, Engels, Frazer és Freud munkái egyaránt bizonyítékkal szolgálhatnak arra, hogy ez a prehisztorikus valóság éppen csak annyira közelíthető meg, mint a poszthisztorikus: minél kevesebb a mi értelmünkben vett történelmi

és társadalmi tényező, minél kevesebb «praxisunk» van benne, annál arbitratívabbá válik az elmélet 6 annál tágabb tere van megalkotásában az utópisztikus «wishful thinking»-nek, a vágyszerű, *mai* érdekeinkben gyökerező ideológiának.

Megismerés és praxis.

Vannak dolgok – s ezek közé tartozik alighanem az egész valóság, beleértve a társadalmi valóságot is! –, amelyek ténylegesen csak a praxis által ismerhetők meg. Ha ez nem így volna, ha például a dialektikus fejlődés jóslatszerűen, emberi aktivitás nélkül is végbemenne, akkor karosszékben ülve lehetne megvárni a világ sorsának szükségszerű jobbrafordulását. De a világ sorsa éppen azon múlik, hogy az emberek nem ülnek és nem is ülhetnek karosszékben – érdekeik mozgatják őket s az egyetlen vigasztalás ezért a történelmi kényelmetlenségért az, hogy az érdekek mozgóereje a társadalmi valóságban olyan törvényszerűségek realizálódására vezet, amelyek végső fokon lehetővé teszik magának a történelemnek fogalmi változását: az előtörténetet, az; elnyomatás és a rabság történetét, a Hegel által vágóhídhöz hasonlított világtörténelmet felváltja az emberi szabadság igazi története. Mindenesetre közös *abban* a történelemben és a *mi* történelmünkben az, hogy nem lehet «kitalálni» – a törvényszerűség a mi történelmünkben is a *megvalósulásban* és nem az elméletben adhat választ, miért történt ez így, s nem arra: történhetett volna-e másképen. A társadalomtudomány is csak arra válaszol, miért *ilyen* a társadalom, s nem arra: lehetne-e másmilyen. Ha a realitás volna az idealitás

reflexe s nem az idealitás a realitása, akkor a gondolat valóban elindulhatna a megvalósulástól független, az időben a valóság elé vágó utakon! Ezért például bátran feltételezhetjük, hogy a világ folyását *inteni terv* irányítja. De ebben az esetben a terv *Megvalósulásának* előfeltétele az, hogy emberi bölcseség ki nem találhatja és emberi szem belé nem tekinthet. Vagypedig ha a kész terv ismeretessé vált – mint Hegel vélte –, akkor fel kellett tenni, hogy már meg is valósult és *a történelem befejeződött*. Hegel tudvalevőleg le is vonta ezt a logikus konzekvenciát: saját történetfilozófiájában öntudatra jutott a világszellem, saját korának porosz államában realizálódott a társadalmi tökély. A hegeli történelemfilozófia pozícióját és a hegeli korszak porosz államát azután egyaránt nem az elméleti ellenérvek cáfolták meg, hanem a történelem kézzelfogható valósága. Ez az intő példa mindenesetre arra indíthat szociológusokat és történetfilozófusokat egyaránt, hogy éppoly kevéssé tápláljanak illúziókat a jelenről, mint utópiákat a jövőről.

De itt már mélyen benne járunk az ideológiák sűrűjében s feladatunk most az lesz, hogy az ideológiák keletkezését is visszavezessük a társadalmi valóságra.

V.

AZ IDEOLÓGIÁK TUDOMÁNYA.

Az ismeretelméleti alaptétel, amelynek révén az ideológiák tana teoretikusan a legjobban megközelíthető, hozzávetőleges formában a descartesi pozícióhoz való formális ellentétben fogalmazható meg: *az ember gondolkodik, miért létezik.*

Igyekezzünk kifejteni, mit implikál az ember számára adott a társadalmi valóság szempontjából ez a tétel:

a) *A gondolkodás* lemôleri *létszükséglet*. A gondolkodásra, mint emberi tevékenységre, az impulzust a valóság adja meg, amelyben az embernek léteznie, létét biztosítania, a létezéséhez szükséges feltételeket produkálnia és reprodukálnia kell. Még az idealizmus legtisztább¹ képviselői sem vitatják azt, hogy az ember szellemi képességei és szellemi teljesítményei antropológiailag nézve igen reális szükségletekből adódtak és fejlődtek ki. A gondolkodásra – a létfenntartásához szükséges gondolkodásra – képtelen ember, mint species, *életképtelen* volna a létfenntartás anyagi adottságaival (megfelelő biológiai alkattal, ösztönökkel stb.) sokkal jobban felszerelt, a természeti élethez biológiaiilag; jobban adaptált állati konkurrensai között. Ezt egyébként részletesen kifejtettük, amikor a *ter-*

melésről, mint azt emberi létfenntartás differenciális jellegzetességéről beszéltünk s rámutattunk, hogy a termelés szükségszerűségei miként determinálnak meghatározott társadalmi és szellemi teljesítményeket, például az eszközhasználatban, a munkamegosztásban stb.

b) *A gondolkodás állandóan összefügg a létezéssel.* Nem az a helyzet tehát, hogy a gondolkodás a létezés szükségleteiből *eredt* s azután – feladatát betöltve, megmutatva a létfenntartás útját – szabadon kóborolhatna. Az emberi tevékenységhez állandóan szükség van gondolkodásra s minél bonyolultabb az emberi tevékenység, annál bonyolultabb gondolkodásra van szükség. Egészen nyilvánvaló, hogy a létfenntartás a mai társadalmi valóságban sokkal több gondolkozást (egyben sokkal több tanulást és ismeretet) feltételez, mint valamely primitívebb társadalmi létformában: kezdve attól, hogyan kell egy cipőt befűzni, folytatva azon, hogyan kell írni és olvasni s végezve a törvények, jogszabályok, kötelező erkölcsi magatartások ismeretén. Ez már a munkamegosztásból, a specializálódásból és általában a termelés és a társadalmi rend differenciálódásából is következik. Az emberi praxis sohasem tisztán mechanikus, biologikus, ösztönszerű vagy tudattalan folyamatként prezentálódik – több-kevesebb gondolkodásra van szükség hozzá. Nem lehet kétséges és nem is vitatott, hogy az emberi tevékenységben a gondolkodás «creatio continua»-ja, az állandó gondolat-teremtés realizálódik s anélkül nem csak az emberi tevékenység fejlődése, hanem maga az emberi tevékenység is elképzelhetetlen.

Az idealizmus minimális követelései.

A gondolkodás létezésbeli kötöttségeinek felmutatásával *önmagában* még! eddig nem is kerülünk ellentétbe az idealizmus közkeletű formáival, amelyek – ha csak nem tagadják egyáltalán az objektív valóság létezését, szóval nem redukálják a megismerést a szubjektív idealizmus körére – nem vonják szükségképpen kétségbe azt, hogy az emberi gondolkodás az emberi tevékenység révén alakul ki és maga a praxis valamiképpen a megismerés eszköze, a tapasztalás hozzátársul a gondolkodáshoz.

De itt már feltétlenül elválnak az utak, sőt az elágazást megelőző jelzőtáblaként többnyire nem fogja elkerülni figyelmünket az objektív idealizmus rendszereiben sem a *tapasztalat* fogalmának az a sajátzerűsége, amely mintegy «hatni» engedi a világot; a gondolkodóra s nem realizálja azt, hogy *a tapasztalat nem holmi meditatív szenzualitásban, hanem praktikus aktivitásban adódik az ember számára.* A külvilágból eredő érzéki benyomások nem «afficiálnak» bennünket: látni csak úgy lehet, ha az ember *néz* és a keménység érzete akkor adódik, ha az ember *megfog* valamit. Amihez – többek között – elhatározás kell és motiváció. A tapasztalás határai egybeesnek a tevékenység határaitával.

De a mi szempontunkból nem szükséges, hogy *ebbe* a polémiába mélyebben belemenjünk. Az idealizmus a mi tételünkkel szemben – amely szerint az ember azért gondolkodik, *mert* létezik – *minimálisan azzal* a követeléssel fog fellépni, hogy elismerjük: *a)* hogy a gondolatnak van egy sajátos, az ember számára adott, a társadalmi valóság

szükségeitől és fejlődésétől *független* szférája is; b) hogy ebben a szférában az eszméknek az ember számára adott, a társadalmi valóság szükségleteitől és fejlődésétől független *érvényességük* van; c) hogy ez az érvényesség bizonyos törvényszerűségeken alapszik, amelyek *inasok*, mint az ember számára adott társadalmi valóság törvényszerűségei; d) hogy ennek folytán az eszmék a társadalmi valóságtól *függetlenül* fejlődnek és fejleszthetők. Mivel pedig nem kétséges senki számára, hogy az eszmék hatnak az emberekre, tehát ha *van* egy független, szférájuk, a társadalmi valóságtól független érvényességük, sajátos fejlődési törvényszerűségük, akkor a *minimális* pozícióból is az következik, hogy valamely a társadalmi valóságtól független eszmeiség bele tud avatkozni a társadalmi valóságba, befolyásolni tudja.

E *minimális* pozícióban az idealizmus azt követeli, hogy *arra* az eszmei szférára, *arra* az eszmei érvényességre, *arra* az eszmei törvényszerűségekre és *arra* az eszmei fejlődésre, amely *nem* vezethető le az ember létszükségeiből, ismerjük el, hogy *genuin ideális hatások* formájában jelentkezik a társadalmi valóságban. A *többi* eszmei hatás *visszahatásnak*, a társadalomnak az eszmeiségen keresztül önmagára való visszahatásának tekinthető.

Az objektív idealizmus radikalizmusa.,

Általában persze az idealista gondolkodó, számára kézenfekvő, hogy a *független* eszmei szférát minél jobban tágítsa a pusztán reflexszerű, társadalmi kötöttségű eszmeiség rovására. A szélsőséges pozíciót az objektív idealizmus keretében azután Hegel foglalja el, akinél a független eszmeiség köre

totális, úgyhogy nincs számára olyan eszme, amelyet a társadalom termelne ki s amely azután *viszszahatna* a társadalomra, ellenkezőleg: az eszmeiség hat vissza a társadalmi valóságon át *önmagára* – a történelem a világszellem öntudatosodásának médiuma. Paradoxul így is mondhatnók: Hegel számára a történelem a világszellem ideológiája, amelyet a motívumoknak egyre nagyobb öntudatosításával likvidál s végülis így szüntet meg.

Az objektív idealizmus e legradikálisabb rendszerén belül a mi értelmünkben vett ideológia fogalmának egyáltalán nincs helye. A kevésbé radikális idealista rendszerek mindig annyi helyet engedélyeznek az ideológia fogalmának, amilyen mértékben elismerik eszmék keletkezését és determinációját a társadalmi valóság által, vagyis azon *genuin materiális tényezők* által, amelyek az embernek mint társadalmi lénynek reális szükségleteiből, a létfeltételek produkciója és reprodukciója következtében elfoglalt, érdekszerüm kötött helyzetéből adódnak.

Az első pillanatban úgy tűnhetnék, mintha ezzel szemben az egyetlen lehetséges, konzekvensen materialista állásfoglalás az eszmeiség saját-szerű létének, érvényességének, belső törvényszerűségeinek és fejlődésének teljes tagadása volna – vagyis az az állítás, hogy minden eszme *csak* ideológia és semmi más.

Ezzel a pozícióval szemben azután könnyű volna felvonultatni az eszmeiség egész történeti dokumentációját. Csak rá kellene mutatni, hogy azonos társadalmi valóságban élő, azonos társadalmi helyzetű emberek egészen különböző eszméket produkálhatnak és képviselhetnek. Meg lehetne követelni, hogy egy beethoveni szimfónia akkordzárlatát

vagy egy rembrandti festmény színnüanszát ne a műalkotás szükségszerűségeiből, hanem Beethoven vagy Rembrandt «osztályhelyzetéből» vezessék le s bizonyítsák, hogy a $2 \times 2 = 4$ nem mindig igaz, hanem csak bizonyos társadalmi helyzetben.

A történelmi materializmus és az eszmeiség.

A történelmi materializmus állásfoglalása korántsem ilyen egyszerű, mint ez a dokumentatív kritika feltételezi. Korántsem *azonosítja* az eszmeiséget a társadalmi valósággal, éppúgy, ahogy nem redukálja naiv-mechanisztikusan a lelki folyamatokat fiziko-kémiai kombinációkra. Viszont azt állítja hogy egy *fundatív reláció* áll fenn a társadalmi valóság és az eszmeiség között; a társadalmi valóság az eszmeiség alapját, fundamentumát képezi s a társadalmi valóságtól *függetlenül* éppoly kevésbé létezhetnek eszmék, mint ahogy nincsenek eszmék, amelyek ne hatnának *vissza* a társadalmi valóságra. (Ebből többek között az apriorizmusnak, mint szociális funkcióktól *mentesített* eszmei valóságnak a tagadása következik, így különösképen a Max Adler értelmében vett «apriorisztikus szociológia» teljes negációja. Az elvont elméleti állásfoglalásokkal szemben elfoglalt liberalisztikus magatartás *megtagadásában* éppen az eszmei pozíciók társadalmi kihatásainak *elismerése* foglaltatik benne, amint erre Lenin harcaival kapcsolatban már utaltunk.)

Notabene: Hogy a társadalmi valóság relációja az eszmeiséghez *fundatív* jellegű, ebben foglaltatik benne az is, amit Marxnál az *ökonómia primátusának* neveznek. Az *elsődleges* a társadalmi valóság; ezen áll a felépítmény, amely természetesen a maga

sajátos súly elosztásaival nyomja a fundamentumot és így visszahatásokban másodlagosan formálja.

Igen finoman fogalmazza ezt meg Engels a feuerbachi materializmus kritikájában: «Amiért tagadjuk azt, hogy a történelemben szerepet játszó különböző ideológiai szféráknak önálló történelmi fejlődésük volna, ez még korántsem jelenti azt, hogy történelmi hatásukat is kétségbe vonnák. Emögött az a közönséges, dialektikátlan nézet rejtőzik, amely szerint ok és okozat két egymással szembenálló, merev pólus volna – s eltekint attól, hogy itt *kölcsönhatás* áll fenn. Hogy egy történelmi momentum (például egy ideológia), amelyet egyszer valamiféle (végső fokon: gazdasági) tényezők létrehívtak, most már maga is reagál, egész környezetére, sőt *saját okozóira* is visszahat – ezt gyakran szándékosan elfelejtik.»

Nem tagadja a dialektikus materializmus azt sem, hogy az eszméknek megvan az a tendenciájuk, hogy leválasztódnak arról a társadalmi valóságról, amelynek fundamentumán felépültek és sajátlagos módon fejlődjenek tovább. Csakhogy ennek a «leválasztódnak», a társadalmi valóságnak eszmékben (például hagyományokban vagy intézmények erkölcsi konstitúciójában) való objektiválódásának magának is társadalmi, vagyis a termelési viszonyokból következő okai vannak, szóval *az eszmeiség konszolidációja maga is társadalmi folyamat*. Ennek bizonyítására igazán nem kell a történelmi materializmust vallói auktorokat felvonultatni. Teljesen elegendő Nietzsche utalni, a «Herrenmoral» és a «Sklavenmoral» fogalmára, vagy Pareto elméletére az ember alapvető megnyilvánulásait meghatározó «residuum»-ok összehatásáról a szellemi magatartást kifejező eszmei

«derivatum»-okban, vagy éppen a nagy forradalom előtti orosz szociológiai irodalom morál- és jog-analizisére Petracciki iskolájában. Hogy még a társadalmi valóságról többé-kevésbé leválasztódott eszméknek is társadalmi kötöttségeik vannak, tudniillik a társadalomra való *visszahatásukban*, arról többek között Timofejevskinek vizsgálatai győzhettek meg, aki igen gondos adatfelvétel alapján ellenőrizte, hány ember tartotta meg a vallásos böjtnapokat az 1921-22. évi éhínség idején a Szovjetunióban: nyilvánvalóvá vált, hogy a böjt eszméje csak bizonyos ellátottsági helyzetben értelmes; éhség idején nem tölti be misztikus funkcióit, hanem egyszerűen irreálissá válik.

Megjegyzendő, hogy az eszmék említett «leválasztódása» a társadalmi valóságról van azon elgondolások mögött, amelyekkel például Mannheim bizonyos eszmék funkcionális (ideológiai) racionalitását meg óhajtja különböztetni szubsztanciális (ideális) racionalitásától, szóval ismét rezervál egy abszolút eszmei domíniumot. S nem ismeri fel, hogy a «leválasztódás» *ténye* már konkrét társadalmi teljesítmény. Nicolai Hartmannál viszont az eszmének, mint szellemi terméknek *jellegzetességbe* éppen az, hogy az anyag «hordozni» tudja a szellemiséget akkor is, amikor az alkotó öntudat már elveszett: Michelangelo szellemi termékeit, művészi eszméit a centiméterekben és kilogrammokban pontosan felmérhető szobor «hordozza», miután a mester régesrég halott. Ez a szekundér materializmus mindenféle *abszolúton* leválasztott szellemiség bizarr konzekvenciája. Az eszmék anyagi realizálódása (intézményekben és műalkotásokban egyaránt) megtelepésszerűen átszellemíti a *Matériát* – szórakoztató ellentétben a tisztán spiritualista intencióval.

Hogy az eszmék fejlődésének sajátos törvényszerűségei vannak, ezt természetesen szintén nem tagadja a dialektikus materializmus, amely – mint ezt az általunk több ízben idézett «Deutsche Ideologie»-nak az ifjú hegelianusok ellen folytatott polémiája bizonyítja – éppen a társadalmi valóságból vezeti le ezeket a *sajátosságokat* és semmi mást nem állít, mint azt, hogy az eszmei fejlődés *irányát* a társadalmi valóság alakulása szabja meg. (Az «irány» fogalmában ismét adva van a *tendencia* folyamat-tipológiai kategóriája.) Tehát a szellemi fejlődés sajátos törvényszerűsége megvan, de a társadalmi valósághoz kötötten van meg. A visszahatás a társadalmi folyamatra természetesen itt sem kétséges. Ki is merne kételkedne Max Weber vizsgálata után abban, hogy a protestantizmusnak igen jelentős hatása volt a korai kapitalizmus fejlődésére. Csak éppen nyilvánvaló az, hogy a protestantizmus néni véletlenül – mert éppen megvolt – töltötte be ezt a szerepet, hanem ugyanabból a társadalmi valóságból keletkezett, amelyre hatását kifejtette.

Perspektivizmus és relativizmus.

Ami végül az eszmék érvényességének kérdését illeti, a dialektikus materializmus nem merül ki ennek egyszerű megtagadásában. Semmiképpen sem azonosítható tehát a szimpla, dialektikátlan relativizmussal. Ezt talán legegyszerűbben egy példán demonstrálhatjuk:

Ha a kocka ábrázoló geometriai leképezéseit tekintjük, nyilvánvaló, hogy a nézőpont szerint mindig más és más oldala tűnik négyzetnek és romboldnak. Oldalnézetben, teljesen centrális, szimme-

trikus nézőpontból, egyáltalán csak egy oldallap látható; a fedőlap, az alaplap és az oldallapok egyáltalán nem. Szóval itt a kocka egy négyzetre redukálódik. Viszont eltérve ettől a szemponttól – jobbra, balra, lefelé, felfelé – az *eltérés mértékében* mindig más és más lapok tűnnek elő, különböző szöghajlású romboidok formájában. Ez a tény, tudniillik az, hogy a kocka más és más szemszögből más és más képet ad, korántsem bizonyít a kockának, mint érvényes stereogeometriai formának létezése ellen. Sőt ellenkezőleg: a kocka létezését éppen e szemléleti képek *összefüggése* konstituálja a maga teljes törvényszerűségében. A perspektívák relativista szemlélete *megtagadja*, a perspektívák dialektikus szemlélete *konstituálja* az objektív realitást. Szóval *teljesen értelmien* az a kérdés, *milyen* egy kocka az összes szempontokból *egyszerre* nézve vagy éppen a szempontoktól *függetlenül*. A kocka *kvalitásai* így, absztraktnak egyáltalán nem jelennek meg; az az elvont állítás, hogy egybevágó, egyenlőoldalú, derékszögű négyszögek derékszögű összeillesztéséből ered, sermnivel sem tartalmaz *többet*, mint ami a különböző nézetek összefüggéséből és a szempontok változásával együttjáró formaváltozásokból adódik.

A perspektívák dialektikus összefüggésében tehát *maga a valóság* jelenik meg és nem – mint a szellemtörténészek vélik az eszmék történelmi változásaiban – valamiféle különleges értelmi reláció (« Sinnzusammenhang »).

Kissé kegyetlen hasonlattal élve:

A szellemtörténész típusához tartozó idealista olyan mint a gyermek, akit odaengednek egy számológéphez s miközben vizsgálhatja, próbálgatja, nagy diadallal állapítja meg, hogy ha lenyomja a

«40»-es gombot és utána a «25»-ös gombot, akkor az ablakon a «65»-ös szám ugrik ki. Szóval *érthető* reláció áll fenn a «40»-es gomb és a «25»-ös gomb lenyomása, valamint a «65»-ös számnak az ablakban való megjelenése között. A gép a gondolkodás törvényszerűségeinek megfelelően mozog.

A valóságban természetesen a fogaskerek anyagi rendszere és e rendszer belső törvényszerűségei determinálják a «40»-es és a «25»-ös gomb lenyomása után a «65»-ös szám megjelenését.

Ámde amint ezt kimondjuk, közbelép az idealista ismeretelmélet és joggal utal arra, hogy a fogaskerek anyagi rendszere – például az, hogy tízfogó kereket alkalmaztunk, amelyek a tizedik fog lefordulása után egy foggal továbbhajtja a tízee számjegyek helyén álló számkereket – tulajdonképpen a tízes számrendszer eszméjének anyagi leképezéséből ered. Amire mi azt az érvet fogjuk felvonultatni, hogy a «tíz» realitására *sem* történetileg, *sem* az aktualitásban semmi indicium nincs tíz-számú dolgok, tízzel megszámlálható valóságok (például kerékfogak) létezésétől függetlenül. A «tíz» általunk ismert *valósága* mindenesetre onnan deriválódik, hogy vannak dolgok, amelyek éppen tízen vannak. Ha ilyenek nem volnának, a «tíz»-nek – még ha valamiféle idealitást konstruálnánk is számára – éppen csak a *valóság* attribútumát nem kölcsönözhetnők. (S így nyilván nem is volna okunk arra, hogy létezését bármilyen más relációban fel-tételezzük!)

Ezen argumentum *mögé* már csak a szubjektív idealizmus pozícióiba lehet visszavonulni, amelyet azután valóban a praxis létezése – az, hogy *egyáltalán* létezik (s nem az, hogy miféle relációban áll a szellemiséghez) – cáfol meg.

Az ideológiai-alkotás módozatai.

Visszatérve most már az ideológiák tanához, ez természetesen nem merülhet ki abban az általános ismeretelméleti megállapításban, hogy azért gondolkozunk, *mert* létezőnk. S semmiképpen sem kielégítő az a metodológiai megállapítás sem, amely ebben a «mert»-ben pusztán a társadalmi valóság tendencia-törvényszerűségeinek az eszmeiség tendenciáiban való *reflexét* ismeri fel. (Notabene: a fentebb kifejtett számológép-hasonlat éppen abban «sántít», hogy az anyagi relációk reflektáltsága a szellemiségben itt quasi-mechanisztikusan produkálódik. Hogy a sántítást megszüntessük, ki kellett volna térni mindazokra a termelési és társadalmi szükségletekre, amelyek a számológép konstruktív ideájának felmerülésére vezettek – vagyis végig kellett volna elemeznünk a számológépek történetét.)

Röviden az ideológiák tanának arról az alapvető problémájáról van itt szó, *miképpen megy végbe* a termelési viszonyoknak és a rajtuk felépülő egész társadalmi valóságnak reflektálódása, tükröződése a szellemiségben. Mi az, amit Engels általunk idézett (Blochhoz intézett) levelében úgy nevez, hogy «az aktuális harcoknak *reflexei* a harcolók agyában»? Az ideológiai *visszfény*, a *tükröződés* optikai médiumát óhajtjanok definiálni.

Nincs okunk tagadni, hogy a történelmi materializmus mestereinek és követőinek nagy teljesítményei eddig elsősorban a tárgy és a tükrörkép törvényszerű együttes megjelenésének kimutatásában rejlenek és *nem* a tükröződés *mikéntjének* elemzésében. Marx és Engels számtalan konkrét történelmi analízisben mutatta fel, hogy bizonyos

erkölcsi normák, politikai felfogások, vallási és jogi rendszerek mennyiben felelnek meg az illető kor-szakok társadalmi valóságának, mennyiben szolgál-ják bizonyos osztályoknak a termelési viszonyokból következő érdekeit. Szóval az ideológia-alkotó folyamat *eredményei* egészen világosak és kétségbevonhatatlanok» Ezzel szemben az ideológia-alkotás *módjai*, az a fundamentális folyamat, amely az ideológiák megalkotóinak tudatában végbemegy, amikor a társadalmi valóságnak ez az átlényegülése tudat-képzetökké megtörténik, részleteiben igen kevéssé ismeretes. Lukács György megkísérelte e probléma általános megoldását «Geschichte und Klassenbewusstsein» című művében; hasonló feladatra vállalkozott valamivel későbbben a «Die materialistische Geschichtsauffassung»-ban Karl Korsch. Egyik vállalkozás sem járt teljes sikerrel. S ezzel kapcsolatban felmerül az a kérdés, vajjon van-e egyáltalán ennek a problémának *általános* megoldása. Nem úgy van-e, mint Marx és Engels rezer-váltságából talán következtethetnők, hogy éppen ez a reflektálódás, éppen ez a tükröződés a *konkrét*, minden egyes esetben specifikusan realizálódó és egyszeri történelmi tény s az általánosság kategóriái szükségképen függetlenítenék ettől a történetiségétől a folyamatot, vagyis *idealizálnak* s ezzel már elvileg is lehetetlenné tennék, hogy a *reális* történetést (a valóságnak az eszmeiségben való szublimatív realizálódását) észlelhessük. Egészen megdöb-bentő, hogy egy-egy konkrét szellemi teljesítmény-nél – például egy-egy vallásos dogma vagy akár egy Balzac-regény ideológiai analizésénél – milyen apró részletekre kiterjedő precízióval alkalmazható a történelmi materializmus munkamódszere, és-pedig nem holmi boszorkányság révén, hanem egy-

szerűen a konkrét történelmi tényállás feltárásával – s ugyanakkor száz ilyen analízis milyen kevés generalizációra ad módot az ideológia-alkotó *processzus* lefolyása tekintetében. A történelem folyton új meg új módot, a módok beláthatatlan varietását produkálja arra, hogy a társadalmi valóságot eszmékben reflektálja – s éppen ez a mindenkor egyszeri és nem ismétlődő varietás az, ami az idealisztikus gondolkodás számára a *szellemiség függetlenségének* látszatát konstituálja.

A tudásszociológia kritikája.

Ezzel az egyelőre hipotetikus állásfoglalással a legkevésbé sem kívánjuk azt állítani, hogy minden kísérlet e «reflex»-folyamat mikéntjének tisztázására felesleges vagy eleve sikertelenségre kárhoztatott. De alighanem bizonyos az, hogy itt a törvényszerűségek definíciójához a dialektikának olyasféle továbbfejlesztésére lesz szükség, mint a típus-fogalom csoportelméleti bevezetésénél (az egyéniség és az általánosság közös determinációjában), majd e típus-fogalomnak a folyamatokra való kiterjesztésénél (eshetőség és szükségszerűség tendenciaszerű determinációjában).

Végző fokon természetesen az emberi szellemiség, ha úgy tetszik: a tudás szociológiájáról van szó. Éspedig kettős értelemben: tudásnak nevezvén a tudattartalmakat *általában*,, vagypedig immár célszerűen rendezett, doktriner ismeretekbe foglalt állapotokban.

Problémánkat azonban semmiesetre sem lehet úgy megkerülni, ahogy ezt a «Wissenssoziologie»-nak, vagyis tudásszociológiának nevezett igen sajtólagos előfeltételekből kiinduló, ismert, modern társadalomtudományi irányzat tette. Egyik legje-

lesebb képviselője, Mannheim Károly, «Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde» című tanulmányában a következőképpen definiálta eszmék és ideológiák viszonyát: «In diesem Sinne erscheint also der geistige Gehalt als Idee, sofern man ihn «von innen» betrachtet, er erscheint als Ideologie, sofern man ihn «von aussen her» betrachtet und ihn als Funktion eines ausserhalb gesetzten Seins nimmt. – Was bedeutet nun dieses Funktionalisieren? Das Funktionalisieren bedeutet zunächst die Aufdeckung aller jener existenziell (seinsmässig) bedingten Zusammenhänge, die das Auftreten und Einsetzen eines geistigen Gebildes erst ermöglichen.» Szóval a szellemi tartalmak «belülről nézve» eszmék; «kívülről nézve», az emberi lét, a társadalmi valóság funkcióiba beleállítva eredetükben és érvényességükben függvényszerű ideológiákként szerepelnek.

A probléma megkerülése, a *petitio principii* egészen nyilvánvalóan a «belülről nézve» fogalmában rejlik. Mert amint abszolút pozícióként felállítok egy ilyen «belül»-t, abban a pillanatban már nem az «eszmének» a függetlensége, autochton létezése a probléma – ezt a «belül» teljes mértékben biztosítja. Hanem akkor kényszerűen tovább kell mennem és meg kell kérdezni, vajjon ez a «belül» nincs-e maga is funkcionálizálva – ez a «belül»-lét, mint létforma, nem függvénye-e a «kívül»-létnek. Szóval itt azután a tudásszociológia, mint tudományos diszciplína maga is *ideológiai* problémává válik s így – önmaga objektumaként – élő cáfolatul szolgál arra, hogy a «belül» mint abszolút pozíció éppen *nem* állítható fel. (Mannheim máselyütt, a «Wissenssoziologie»-ban, foglalkozik azzal a kérdéssel, hogy a tudásszociológiai munka ered-

ményei, mint szellemi tartalmak, nem képezik-e maguk is tudásszociológiai kutatások tárgyát. Erre helyesen igenlő választ ad és ugyancsak helyesen kimutatja, hogy még ez korántsem jelenti a tudásszociológiai ismeretek relativisztikus *elértéktelenedését*. De az, amit az eszme és az ideológia, a «belül» és a «kívül» antinómiáiban az imént kimutattuk, *nent* ebbe a regresszusba tartozik s *nem* az immansens relativizálódás veszélyét idézi fel, hanem ellenkezőleg azt mutatja ki, hogy a tudásszociológiának ebben a koncepciójában funkcionalizálatlan, abszolút, transzcendens faktorok szerepelnek, ami teljesen illegitim az elmélet szempontjából, sőt – a tulajdonképpeni problémát *megkerülvén* – az elméletet feleslegessé teszi.)

Minden tudásszociológia, amely a tudásnak a társadalmi valóságtól független meglétét (a «belül»-t) posztulálja s ezt a «magánvalóságot» *nem* funkcionalizálja, nem mint analizálandó (szociológiailag deriválandó) karakterisztikumot tekinti, szükségképpen ellentmondásba kerül önmagával – amint erre a Mannheim-féle funkcionális és szubsztanciális racionalitás fogalmával kapcsolatban az imént utaltunk. Ez a fogalom (mint a «Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus», illetőleg ennek angolnyelvű verziója, a «Man and Society» mutatja), *centrális* a mannheimi szociológiai koncepció szempontjából. Mivel pedig e doktrína hatása a mai nyugati szociológiának a történelmi materializmussal szembenálló tanaira igen jelentős, sőt Mannheim konstrukciója ezenfelül *tipikus* is a többi (tőle független és általa nem befolyásolt) német és angolszász tudásszociológiai irányzat összességére, azért kellett itt bizonyos absztrakt részletekre kiterjeszkednünk.

Figyeljük meg a funkcionális racionalitástól *független* szubsztanciális racionalitás *ideológiai* konzekvenciáit: Végső fokon e konstrukciónak a társadalmi valóságra való alkalmazásánál a leg-észszerűbb (funkcionálisan racionális) társadalmi rend tulajdonképpen «ösztönszerű» (szubsztanciálisan irracionális) emberi kezdeményezéseken és indulatokon nyugszik, helyesebben nyugodnék – ha létrejönne. Viszont észszerűtlen (funkcionálisan irracionális) társadalmi rendszerek igen nagy mértékben megfelelhetnének (fejődésüktől függetlenül is) az emberi adottságok észszerűtlen lényegének (szubsztanciális irracionálisának). Ilymódon a társadalmi igazságtalanságok és aránytalanságok racionalizáltnak, a racionális társadalmi rend pedig irracionális függőségbe kerül. *Ezen* az ideológiai úton vált Pareto a fasizmus szellemi ősevő! A felvilágosodott Freud, aki az «Unbehagen in der Kultur»-ban veti fel a racionalitás és irracionális társadalmi problémáját, az egyetlen reménysugarat abban látja felcsillanni, hogy: «Az ész hangja bár halk, de igen átható és végső fokon érvényesül.» De hogy az észnek ez az átható ereje *megvan*, ez a freudi szisztémában sem szükségszerű – inkább Freud humanisztikus magánvéleménye.

Amint látjuk, az ideológia itt már *mentség* bizonyos uralmi rendszerek számára, amelyeknek belső ellentmondásai *az irracionális szükség-szerűségében* oldódnak fel.

A tudásszociológia és a délibáb.

Az *igazi* tudásszociológia egyetlen járható útja az volna, hogy a társadalmi valóság *reális* funkcióiból induljon ki, ne posztuláljon egy ezen a fokon

fiktív eszmei transzcendenciát, egy «belül»-t, amelyhez a tudásszociológia metodologikus értelme szerint mégiscsak valamiféle funkcionális relációknak kellene adódnia a társadalmi valóságból.

Az *igazi* tudásszociológia keretében a társadalmi valóság helyesen felismert törvényszerűségeiből az idealitás autochton funkcióinak *következnők* kell – hiszen éppen e törvényszerűségek révén *következtek* a társadalmi valóság fundamentumán az idealitás funkcióit betöltő eszmék.

Mindennek magyarázatára szolgáljon a következő példázat:

Hogy a Hortobágy felett lebegő délibáb *Valóságos* délibáb, azt tudjuk. Hogy ennek a délibábvalóságnak megvannak a maga képalkotási törvényei – a délibáb-gémeskutak tótágast állnak, a délibáb-tanyák ajtajai balkezesen nyílnak, a délibáb-ménesek áttetszőek -, ezt is tudjuk. De a délibáb-meteorológia kérdése éppen az, hogy a pusztának mely reális funkciói hozzák létre azokat a törvényszerű légköri változásokat, amelyeknek révén a gémeskutak, magányos tanyák, legelésző ménesek ilyen sajátos délibábokban tükröződhetnek. E törvényszerűségek (az egyenletesen felmelegedett, sima, nyugodt légrétegek elhelyezkedése és fénytörése, a nap állása stb.) *szükségképen* létrehozzák a délibábot, amelynek quasi-ideális sajátosságai (a gémeskutak tótágasa, a házajtók balkézre nyílása, a ménesek áttetszősége) a vizsgálat során is megmaradnak teljes délibábszerűségükben – noha a realitásból való következtetésükhöz kétség sem fér.

Mert hogy a délibáb-ménesek áttetsző, ennek az a magyarázata, hogy a bizonyos szögben beeső nap-sugár vetíti ki a földi ménesről – szóval csak tükrökép, reflex. De az áttetszőség maga, mint érzéki

sajátosság, nyilvánvalóan a délibábszerűség autochton funkciójához tartozik – hiszen sem a földi ménesnek, sem a napsugárnak nem attribútuma az, hogy áttetsző.

De állapítsuk meg azt is, hogy a Hortobágy ama sajátosságai, amelyek révén a délibábok hazájává válik, s amelyek megszabják a délibáb tárgyait: a gémeskutakat, a magányos tanyákat és a legelésző méneseket, egyáltalában nem függetlenek a hortobágyi délibáb keletkezéseinek feltételeitől, a Hortobágy reális (délibábmentes) adottságaitól. Például nem függetlenek attól sem, hogy a Hortobágy nagy, szabad, sík térség! *Csak* ilyen pusztaságokban keletkeznek délibábok és *csak* ilyen pusztákon vannak gémeskutak, magányos tanyák és legelésző ménesek. (Iparvidékeket nem tükröz a délibáb, mert ezek felett nem is keletkezhetnek.)

S ezzel már körülbelül ki is aknáztuk a délibáb példázatából mindazt, ami hasonlatként megvilágíthatta a tudásszociológia *igazi* lehetőségeire vonatkozó, némileg bonyolult fejtegetéseinket.

Ennek az újfajta tudásszociológiának – amely nagyrészt a jövő feladata volna – természetesen nem szabad kimerülnie abban, hogy «leleplezi» az eszmeiség korrespondenciáját a társadalmi valósággal s rámutat arra, mennyiben szolgálnak bizonyos eszmék bizonyos érdekeket és mennyiben «képezik le» a társadalmi valóságot. Nem elég az sem, na megmutatja, miképpen megy végbe az érdekeknek ez az «éltető eszmévé való finomodása». Ezt persze mind már *előzetesen* tudni kell s akkor a feladat még az, hogy e szublimatív folyamat karakterét, vagyis azt, hogy éppen *eszmévé* finomít, és *ahogyan* ezt teszi, levezesse a társadalmi valóság szükségszerűségeiből.

Ilymódon az *igazi* tudásszociológusok dialektikusan rekonstituálhatnák az eszmeiséget – egyesítvén az eszmék *sajátos* létét *szükségszerű*, történelmi létezésükkel. Ez volna az eszmeiségnek totális, konstitutív megalapozása a társadalmi valóságon.

A kötöttségnek és a szabadságnak ez a szintézise azonban alighanem csak akkor érhető el az elméletben, a szociológiai kutatásban, ha a gyakorlatban, a társadalmi praxisban megvan. Addig – mint Szende Pál kimutatta – az ideológiák analízisét is a leplezés és a leleplezés determinációjába szorítja a társadalmi érdek.

Az emberi lét bizonyos *elméleti* problémáinak megoldása – amint ez tudományszociológiailag várható – az emberi lét bizonyos *gyakorlati* problémáinak feloldásával jár együtt.

Röviden: a filozófia nyomorúsága egyidős az emberi nyomorúsággal – s nem is igen szűnhetik meg hamarabb...

A «Novum Organon» és az ideológiák

Az ideológiák tana *bizonyos* értelemben egykorú (az elméleti gondolkodással. Hiszen a gondolkozás praxisában előállott minden tévedéssel és csalódással szemben felmerül az a teoretikus kérdés: honnan ered a tévedés? honnan ered a csalódás? hogyan állhat elő a hiba a valóság ideális leképezésében? Valóság és eszme inkongruenciájának észleletéből dialektikus *szükségszerűséggel* következik, hogy az ember valamiféle más, eddig rejtett kongruenciát keres és ezt természetesen nem találhatja meg sémi a tiszta idealitás, sem a tiszta materialitás körében, csak a kettő viszonyában,

a valóság alakulásának és a gondolatok menetének viszonyát keresve.

Herakleitosnak abban a megállapításában, hogy «az emberek az igazságot *a maguk kis világában* keresik», az ideológia-elmélet magva bennefoglatatik. Sokkal tudatosabban jelenik meg az ideológia-feltárási szándék Aristoteles ragyogó tanulmányában a szofisták téves következtetéseiről, ahol a logika atyja számára már egészen világos, hogy az ál-bölcseletnek nem egyszerűen az a formális kritériuma, hogy téves okoskodási módszerekkel dolgozik, hanem e módszerek *használata* bizonyos érdekek és célok szolgálatában áll.

Az ideológiák tanának alapvető, klasszikus megfogalmazása a «Novum Organon» I. könyvében foglaltatik (38.-44. cikk), ahol Bacon kísérletet tesz az emberi megismerés téveszméinek («idolum»-jainak) tipizálására:

1. A törzs téveszméi (*idola tribus*) az emberi törzs (az emberi nem) sajátosságaiból erednek. Az ember Önmaga mértékével mér, önmaga után ítél. Az emberi elme görbe tükör a tárgyi valóság sugaraival szemben s így a kép, amelyet a tárgyról alkot, némileg torzított, nem felel meg a külvilág igazi adottságainak. (A modern ideológia-elmélet szerint az igazi tudásszociológia feladata éppen az volna, hogy e görbe tükör görbületét, a tükör meggömbülésének okát és a sugármenet törvényszerűségeit meghatározza.)

2. A törzs téveszméihez csatlakozik a barlang téveszméit (*idola specus*) magábanfoglaló osztály. Minden embernek megvan a maga barlangja (Herakleitos szavával: «kis világa»), amelyben éldegél. A természetes fény csak egy szűk nyíláson szűrődik be, ami meghamisítja, megrontja a valóság szem-

leletét. A barlang falait «részben az ember egyéni, különleges természete, részben neveltetése, és más emberekkel való érintkezése határozza meg¹, de hozzájárulnak azok a könyvek is, amelyeket olvasott, azok a tekintélyek, amelyeket tisztel és csodál...» (Amint látjuk, Bacon barlangjában az egyén biológiai és pszichológiai adottságai az egyének és csoportok közötti, társadalmi viszonylatok keretében jellemnek meg: a barlang falát az embernek a társadalmi valósághoz való konkrét viszonya alkotja.)

3. A piac téveszméi (*idola fori*) az emberi közösségekből és megállapodásokból erednek. Más szóval: az emberek «forgalmából és részesedéséből» a társadalom nagy piacterén, ahol a szavakat úgy akasztják rá a dolgokra, mint az árjelző táblát az árucikkekre. «A nevek rossz és botor alkalmazása a szellemet különösképpen megzavarja. S ezen nem segítenek a definíciók és magyarázatok, amelyekkel a tudósok védekezni és menekülni akarnak. A szavak erőszakot tesznek az elmén és üres veszekedésre, agyrémek követésére készítetik az embereket. » (Itt már a társadalmi közösségek és az érdekek ideológiaképző ereje teljes valóságában jelenik meg. A piac téveszméi, sőt már maga az a tény, hogy Bacon éppen a piac hasonlatával él, az «idola fori»-t a szűkebb értelemben vett történelmi materialista ideológia-fogalom ősvé teszik.)

4. A színház téveszméit (*idola theatri*) az jellemzi, hogy ezek a különböző bölcséleti, erkölcsi és tudományos *elvekből* erednek, amelyeket az ember hagyománytisztelőténél, hiszékenységénél vagy gondatlanságánál fogva valóknak fogadott el. (Szóval ezek téveszmékből eredő téveszmék, *derivált* ideológiák – ugyanabban az értelemben, mint

ahogy Engels, általunk idézett levelében, a különböző, önmagukban is ideologikus eredetű, «reflex»-szerű, politikai és jogi tételek «dogmatikus rendszerbefoglalásáról» beszél.) Bacon kritikája itt a történelem «eszmei harcainak» legmélyére hatol: «Ahány filozófiai rendszert eddig feltaláltak és elfogadtak, annyi mesét ötlöttek ki és vittek színpadra – s így a világból költészetet, színjátékot csináltak. Itt nemcsak a már meglévő vagy reánkmaradt (filozófiai rendszerekről és szektákról beszélek, hiszen még sok ilyen új mesét is ki lehet gondolni, össze lehet tákolni. De bármilyen sokféle a tévedés, az *oka* mindig egy és ugyanaz.»

Bacon, Pareto, Max Weber, Scheler.

Bacon klasszikus ideológia-elmélete óta igen sokan kísérelték meg a «társadalmi téveszmék» rendszeres jellemzését. A legátfogóbb szisztematika Paretótól ered, aki a történelemből ismert, ideologikus derivációjú attitűdök szinte áttekinthetetlenül nagy anyagát s alapvetőnek, reziduálisnak tekintett emberi tendencia dinamikus kombinációira vezeti vissza. A paretoi elmélet kritikájának – mint minden hasonló, axiomatikusán adott és változhatatlan emberi attribútumokat feltételező ideológia-elmélet bírálatának ott kell kezdődnie, hogy az ember felteszi a kérdést: miért éppen *ezek* az attribútumok axiomatikusak, alapvetőit? miért nem alkalmazhatók az ideologikus deriváció, valamint a *változás* mindenütt másutt elismert elvei az állítólag reziduális attribútumokra? *Bizonyos tényezők hatásbeli primátusa még nem jogosít fel, hogy ezekből a valóság változásom kívüleső reális vagy ideális apriorit konstituáljunk!*

Közelebről nézve a baconi ideológia- elmélet tulajdonképpen nem az ideológiák négy fajtáját különbözteti meg, hanem az ideológia-alkotás négy tényezőjét. *Minden* ideológiában megvan a «törzs», a «barlang», a «piac» és a «színház» funkcionális faktora, de Bacon annyiban óvatosabb például Paretonál, hogy a törzsi létet, a barlangban élest, a piacra járást és a színjátszást nem fogja fel végső, másra vissza nem vezethető emberi tendenciáknak, hanem – minden további magyarázat nélkül – elfogadja a társadalmi valóságban való *megjelenésüket*.

Ez egyben elméletének hiányossága is. Nem veti fel a végső kérdést: *miért* jelennek így meg a történelmi ideológiák? A legnevezetesebb kísérletet ennek a problémának a megoldására – rendszeres, de konkrét formában – Max Weber és Scheler tette. Az előbbi a «Wirtschaft und Gesellschaft»-ban magának a szisztematikus gondolkodásnak szociológiai eredetét keresi s rámutat arra, hogy a rendszerezés *szándéka* a gondolkodás történetében mindig ott merül fel, ahol tudományos *iskolák* léteznek, mert ilyen kutatói és tanulói közösségeknek a létrejöttével a közös szellemi alapelvek és irányvonalak fixálásának szükséglete is felmerül; a szisztematizálás és más társadalmi feltételekkel a diszkurzív emberi megismerés számára egyáltalán nem magától értetődő teoretikus feladat. Különösen szépen demonstrálható a skolasztika! és az iskolák összefüggése a *jogrendszerek* történetén.) Sajnos az analízis nagyjából megakad! e ponton (a szisztematikus gondolkodásnak a csoportalkotásra való visszavezetésénél) és nem megy tovább, nem vezeti vissza magát a *csoportalkotást*, a kutatói és tanuló közösségek keletkezését a termelésnek bizo-

nyos organizálódására Scheler a «Die Wissensformen und die Gesellschaft» című művében szintén példás anyagi érzékkel viszi végbe az emberi tudás különböző formáinak a történelmi közösségek és csoportok formái elemeire valói redukcióját, de nála azután – mint az idealisztikus szociológusoknál általában, így Spann misztikával határos szociológiai tanulmányaiban is – a valóságként elismert társadalom eszmévé finomodik: a közösség eszmei lététől *kölcsönzi* valóságát. S így nincs mód arra, hogy a közösség és a csoport más legyen, mint «élmény» – s még a probléma sem merül fel, nem lehetne-e a közösséget, a csoportot a materiális lét szükségleteiből, tehát a létfeltételek produkciójából és reprodukciójából, szóval a legáltalánosabb értelemben vett *termelésből* levezetni. Ez természetesen nem csökkenti Max Weber és Scheler kutatásainak fontosságát és használhatóságát. Csak azt a kötelességet rója a történelmi materialistákra, hogy *folytassák* az ideológiák gyökereinek feltárását ott, ahol ők abbahagyták – magában a társadalomban, lefelé, a termelés mélységéig.

Termelési és társadalmi technika.

Ez a félúton való megállás, a társadalmi struktúrák és a termelési viszonyok összefüggésének ki nem elemezettsége vezet azután arra, hogy (főleg a mai angolszász szociológiában) az úgynevezett társadalmi technika valamiképen elkülönül a termelési technikától. Úgy tűnik, mintha a termelési technikától, vagyis a javak előállítására szolgáló módszerek fejlődésétől többé-kevésbé függetlenül kifejlődnék a társadalomalkotásnak a technikája is: bizonyos új uralmi, közigazgatási, szervezési

módszereket «találnának fel» hasonló módon, mint ahogy a mérnök megkonstruál egy újfajta gépet vagy az építész egy újszerű tartóvázat. Mintha az, hogy az emberek a futószalag mellett ülve csupán egy-egy kézmozdulatot ismételnék, egyenlő időközökben, egyenlően kimért időtartammal, akkorszerűen kiegyenlített bérrel, két *különálló s egymástól elválasztható* technika eredménye volna: egy termelési technikáé, amely megalkotta a futószalagot s [egy társadalmi technikáé, amely az embereket arra nevelte, hogy azonos kézmozdulatokat periodikusan ismétljenek meghatározott bérrendszer mellett. Ha társadalmi technikán csupán a technika társadalmi hatáskörét értenék, akkor ez a fogalom legitim és használható volna a kölcsönhatások elemzésében; így azonban csupán elfedi magát a termelési viszonyokat – arbitrárv, az emberek elgondolásai szerint irányítható, akaratuktól függő társadalmi struktúrákat feltételez: szóval szükségképpen idealizál. S ideológiai szempontból éppen ez a célja.

Notabene: A termelési és a társadalmi technika különválasztásának elméletét valószínűleg Durkheim orosz hívei fejtették ki először. Koloszov «Az egyszerű és összetett munkamegosztás elvei»-ről írott munkájában Mihajlovszki kutatásaiból kündblva megkülönbözteti a technikai és a szociális munkamegosztást, a kettő szerinte nem fejlődik együttesen.

Ideológia és utópia.

Mannheim igen helyesen utal arra, hogy az ideológia fogalmával nem helyes absztrakt értékeiteket összekötni. Az ideológiák pszichológiailag nézve általában semmiképpen sem egyszerű hazug-

ságok, habár *társadalmi* hatásuk sok tekintetben hasonló. Hogy aki hazudik, az *tudja*, hogy hazudik, míg aki egy ideológiát vall, általában teljes hittel vallja, ez a megtévesztés effektusán nem sokat változtat. Aminthogy például a pszichoanalitikus szempontjából egy megálmodott álom és egy kitalált álom egyaránt jellemző összefüggéseket teremt a fantázia és a reális élményanyagból eredő motívumok között.

Az ideológia-elmélet tehát nem merülhet ki a pusztá leleplezésben. Fel kell tárnia az ideológiákat teremtő gondolatmenetek struktúráját, amely a társadalmak történelmével együtt állandóan változik. Mannheim éppen a gondolatmenetek strukturális változásainak szociológiai analizisében látja a tudásszociológia feladatát, ami megengedhető *elméleti* definíció, de a tudásszociológia *praxisa* nála (a termelési és társadalmi technika kettéhasadásának, egymástól való függetlenedésének megfelelően) lényegében mégis a társadalmi valóság strukturális változásaival *valamiképpen összefüggő és párhuzamos* szellemiségi változások kimutatására szorítkozik. Ezzel szemben nem képes és részben nem is hajlandó kimutatni, miként épülnek rá a szellemi folyamatok strukturái a társadalmi valóság materiális (termelési) struktúráira. Így mindvégig megoldatlan marad a probléma: *honnan eredt* a társadalmi valóság Mannheim által is felismert összefüggése a szellem «noológiai» valóságával? S mi alapozza meg a párhuzamot, helyesebben: mi az az archimedesi fix pont, a létezésnek az a rétege, amely egyáltalán lehetségessé teszi a valóság különböző «aszpektusainak», szemléleteinek keletkezését?

Mannheimnek kétségkívül érdeme az, hogy az

«Ideologie und Utopie»-ban megkísérelte magának az ideológia-fogalomnak történelmi funkcionalizálását, vagyis társadalmi kritériumokat keresett arra, miként változik meg egy-egy ideológia objektív szellemi tartalmassága aszerint, ahogy az a társadalmi helyzet, amely az ideológia megalkotására vezetett, a történelem folyamán átalakult.

Az utópia igen szerencsésen megválasztott paradigmát ad erre, hiszen nem kétséges, hogy *minden* elképzelt jövőbeli állapot – mint szellemi produktum – a valósághoz való viszony egészen új távlatait tárja fel, amint *megvalósul*. A Mannheim-féle, itt bővebben nem ismertethető utópia-fogalom ideáltipikus szociológiai jelentőségét azonban kétségkívül túlbecsülték, mert ugyanilyen «komplett», de tartalmilag teljesen eltérő társadalomtudományi szemléletet lehetne kidolgozni például a prófécia fogalmából is, sőt: a próféciák parancsoló és útmutató karakterét tekintve ez egészen különleges pozíciót tölthetne be. Ne felejtkezzünk meg Scheler nevezetes aforizmusáról: «Prophetien haben die Tendenz wahr zu werden!» – a jóslatok hajlamosak arra, hogy beváljanak... A Cassandrák örök problémája: a jóslat kimondása Úgy befolyásolhatja az eseményeket, hogy *betöltik* a jóslatot.

Itt még egészen nagy problémák várnak megoldásra. Nyilvánvaló például, hogy Marx és Engels életműve meg is formálta azt, amit a valóságban felismert és tudományosan megfogalmazott: a nemzetközi munkásmozgalmat. A munkásság osztályöntudata ma konstitutíven magában foglalja az osztályöntudat marx-engelsi fogalmát. A Mannheim-féle történelmileg funkcionalizált ideológia-fogalomra még mindig jellemző a tiszta eszmeiségnek

bizonyos idealisztikus általánossága – paradoxul kifejezve: a társadalom, amelyről ő beszél és amelynek történelméhez! viszonyítja az ideológiák és utópiák differenciálódását, akkor is történelmet alkotna, ideológiákat és utópiákat teremtené, ha a levegőből élne és nem termelne. Eszmei társadalom és eszmei történelem ez.

Eszmék, ideológiák, illúziók.

Mi a kérdést így vetnők fel:

Honnan ered az eszmék sajátos méltósága a történelemben? Honnan ered az eszméknek az a hatalma, (amelyre az imént a marx-engelsi életművel kapcsolatban mutattunk rá), hogy a *valóságot* felismerve és fogalmakba öntve egyben a valóság formáló elemeivé válnak? (Ezzel a számára megoldhatatlan kérdéssel küszködik tulajdonképpen minden idealisztikus szemlélet. *Ennek* magyarázatára: konstruál valamiféle független idealitást vagy ideális primátust.)

Tovább kérdezzünk:

Honnan ered az, hogy az eszmék – valóság-tartalmuk ellenére – nem követik híven a valóság változásait, leszakadoznak róla, ideológiákká válnak? (Ez a megoldatlan probléma van az ideológia-elméletek relativizmusa mögött. Itt az igazság léte válik kétségessé.)

Végül:

Honnan ered az, hogy az eszmék – a valóságról teljesen leszakadva – illúziókká alakulnak át s így azokat, akikben élnek és akik bennük élnek kivetik a valóságból? (Itt van ideológia-tanok ismeretelméleti és – ha úgy tetszik – szellem-történeti problematikájának a magva. Nem az a

kérdés, hogyan lehet a valóságot megismerni, hanem az, hogyan lehet a valóságból *tévedni.*)

A három kérdés így felvetve, ebbe a megfogalmazási sorrendbe állítva, már magában hordja a feleletet:

Az új eszméket a létfeltételek produkciójának és reprodukciójának, az antropológiailag alapvető termelésnek szükségszerűségei teremtik meg, önmaguk által, önmagukat bennük kifejezve, megfogalmazva, – hiszen pusztán e tudatosítási folyamat teszi egyáltalán lehetségessé, kezelhetővé, uralhatóvá a reális szükségletek fedezését. Az eszmék tehát *eredetükben* nem valami már előttük megvolt társadalmi valóságot fejeznek ki, hanem e valósággal együtt jelennek meg a társadalomban. Hatalmuk nem valami sajátos «eszmei» hatalom, hanem magának a valóságnak keletkezési impetusát jelenítik meg. Az eszme valósága és hatalma tehát mindig megfelel a széles és mély értelemben vett termelés egy bizonyos történelmi állapotának. A társadalmi valóság ugyanúgy *realizálódik* az eszmében s (ugyanúgy *nem képzelhető el* nélküle, mint ahogyan a termelés semmiféle állapota nem realizálódhatik és nem képzelhető el vele együtt alakuló emberközti, társadalmi viszonylatok nélkül. Röviden: *Nincs termelés termelő emberek, termelő társadalom nélkül és nincs termelő társadalom anélkül, hogy az emberek ne gondolkodnának, ne tudnának egymásról és a termelésről.*

A történelmi materializmus tanaiból viszont ismeretes, hogy a termelési viszonyokban dialektikus szükségszerűséggel ellentmondások keletkeznek, éppen saját fejlődésük révén. S ezek az ellentmondások már nem közvetlenül érthetők abban a megfogalmazott (értsd: megfogott, vagyis fixált) keret-

ben, amely az eszme és a termelés eredeti viszonyának felel meg. Itt tehát egy feszültség keletkezik az eszme és a valóság, az emberi gondolkodás és a termelés között – az eszme ideologizálódik. Mindaz, amit az ideológiák karakteréről mondtunk, ezt a feszültséget tükrözi.

S azután elkövetkezik a feszültségnek; egy olyan foka, ahol a termelés rendjét saját reális ellentmondásai szétfeszítik s ennek megfelelően a társadalmi forma is átalakul. Ebben már megvannak a feltételei az új társadalmi szükségleteknek megfelelő *újabb* eszme keletkezésének.

Társadalmi konfliktus és eszmei konfliktus.

Eszme, ideológia és illúzió itt kifejtett elmélete a történelmi materializmus kevésbé ismert, de integráns része.

A «Deutsche Ideologie»-ban Marx a következőket írja:

«Minél jobban ellentétbe kerülnek a társadalom normális működési formái s ezzel az uralkodó osztály létfeltételei a fejlődő termelőerőkkel s Iminél melyebbé válik így a hasadás az uralkodó osztályban – annál tévesebbé válik természetesen az a tudat is, amely e működési formáknak megfelel... Azok a régebbiről fennmaradt, hagyományos képzetek, amelyeket e működési formákról, e társadalmi viszonyokról alkottak (s amelyekben például az osztály valóságos politikai érdekei mint „általános politikai érdekek fejeződtek ki) pusztán idealizáló frázisokká, tudatos illúzióvá s végül szándékos hazugsággá süllyednek le. – Az egyének konfliktusa praktikus életfeltételeikkel eszmei konfliktusokként jelennek meg, ugyanis az egyének elgondolásai

úgyszólván önállósulnak s a reális összeütközések ideális tükörképe leválik az összeütközések *valóságáról*. Mindennek következtében a valóságos konfliktus végülis az ideológiai konfliktus következményének *látszik.*» Amikor pedig ez beteljesedik, vagyis kialakul a termelésnek, a társadalomnak, az eszmének ez az új valósága – akkor az, ami eszmeként született, majd ideologizálódott, most illúzióvá válik.

Röviden: *Az eszme, az ideológia és az illúzió ugyanazon történelmi fejlődés sorozatos produktuma.* Ahol egy eszme ideológiává alakul, ott a valóságos kiteljesedéséért *kifelé* folytatott harc önmagával folytatott *belső* küzdelemmé alakul át. S amikor újabb eszme keletkezik, a régebbi eszme illúzióvá válik. Az eszmeiség e funkcióváltozása a társadalmi valóságban a létfeltételek *egységét* reprezentálja: a materiális produkcióban, az emberek egyéni és csoportos viszonylataiban, a szellemi életben – szóval: a történelemben. S egyben magyarázatul szolgál arra, mi is az oka a társadalmi valóságtól független eszmeiség illuzórikus konstitúciójának, – melyben az idealizmus problémái megfogantak.

S ha ma kultúránk szociológusainak kedvenc problémái közé tartozik, hogy miért iktatódik ki egyre jobban a szellemi ember a valóságos termelésből, amelynek valamikor részese volt, miért kerül az intelligencia a produkciós processzuson *kívülre*, akkor erre ugyanaz a felelet, mint arra a másik kultúrszociológiai kérdésre, hogy a materiális termelőmunka miért válik mechanizálttá, lélekölővé, lélektelenné. Ahol a társadalmi uralom különvlik a társadalmi teljesítménytől, a birtoklás a munkától, ott az eszme leválik az anyagról, az intelli-

gencia a produkcióról. Ez a feszültség nem örökkévaló és nem feltétlen. Nem is oldható fel a szellemi attitűd önkényes vagy szándékos megváltoztatásával. Amint a társadalmi valóság átalakul, megszűnik az az ideológiai nehézségi is, amely *ma* már, a mi történelmi helyzetünkben közel van ahhoz, hogy illuzórikussá váljék.

A szociológus feladata.

Végső fokon az eszmék, ideológiák és illúziók viszonya a társadalmi valósághoz szolgál magyarázatul arra, hogy *a termelési viszonyok változásával keletkező új társadalmi eszméknek miért van olyan nagy, valóban történelemalkotó, progresszív erejük, miért zajlik le a társadalmi fejlődés ideológiai harcok formáiban s miért retrográd minden illuzionizmus.*

S itt már látjuk azt is, hogy a társadalomtudomány maga sem lebeghet – s nem is lebeg! – szellemként a vizek felett. Része annak a folyamatnak, amelyet tárgyául választott.

Az eszmék, ideológiák és illúziók történelmi viszonyának felismerése meg kell, hogy határozza a szociológus aktuális magatartását: munkájának célja, hogy azt a társadalmi eszmét, amely A társadalmi valóság aktuális fejlődésével realizálódik^ a társadalmi valósággal alakul és a társadalmi valóságot alakítja, egyre világosabban, egyre részletesebben tudatosítsa s a tudat megvalósító erejével, a tudomány eszközeivel a történelmi megvalósulást szolgálja. Ha közben ideológiákat tár fel és illúziókat semmisít meg – ha kell: a saját tudományában! – ez nem rombolás, ez is *maga* a munka, *maga* az építés. Ebben a funkciójában a szocioló-

gus – ha úgy tetszik – a társadalmi valóság mérnökié,

A társadalomtudomány tehát nem vonatkoztatható el a társadalmi valóságtól. Egyesíteni kell viele. S ha a mai szociológia, mint gondolatmenetünk kezdetén kimutattuk, egy társadalmi létforma kiziséből eredt, akkor hozzá keli járulnia e krízis likvidálásához, ami – éppen a szellemisségről tett szociológiai megállapításaink konzekvenciája révén – nem történhetik meg másként, mint azon társadalmi létforma likvidálásával.

S ha ez megtörtént, akkor – éppen a társadalomtudomány «mérnöki» eszközeinek latbavetésével – elérkezhethünk oda, ahol a tudományosságnak és a társadalomnak élelve ismét egy lesz: társadalmi elmélet és társadalmi gyakorlat egysége – az igazság.

NÉVMUTATÓ

Adler M.,	186	Dilthey	11, 32, 144	Hobbes	102
Alverdes,	43	158, 159		Holbach	142
Ammann	121	Dingler	138	Hölderlin	29
Aquinói Tamás	63	Dove	17	Husserl	121, 127, 138
Aristoteles	46, 48, 63	Driesch	92, 129		
70, 141, 201		Durkheim	17, 93, 107		165
Augustinus	141	144, 208		Illyés Gy.	
		Dühring	11	Jaspers	123
Bacon	201-204	Engelgardt	54	Jesperaen	121, 123
Bachofen	43	Engeta IB,	11, 28, 31	József A.	67
Barth P.	16, 32, 123	43, 76, 104, 107		Jung C. G.	93
163,	166	161. 156, 159, 161		Justus P.	156
Below	16, 158, 160	176, 177, 187, 192			
Bernheim	163, 164	193, Kant 47, 48,		132, 138	
Bertalanffy L.	129	Kant 47, 48,		140	
Bloch	76, 192	Feuerbach	12	Karinyth F.	18
Bluntschli	104, 115	Flske	125*	Kidd	51, 54
Bodart	S6	Fouillé	105	Kierkegaard	40
Bodnár Zs.	170	France R.	38	Kingsley	19
Bogdanov	11	Frazer	43, 177	Köhler	45, 92, 130
Bolk	125	Freud	43, 69, 71, 72	Koloszov	206
de Bonaldi	23, 24	85, 88, 89, 93, 177		Kornis Gy.	147
Bougie	19	197		Korsqh	193
Bourne	51, 53	Froude	19	Kovalevsky	51, S3
Brintemann	32	Gehlen	46, 48, 120	Krüger	101
Brooks Adams	144	121, 125		Lacombe	85
Buber	93	Gentile	94	Lamprecht	111
Buoharin	27	Giddings	43, 85, 124	Larochefoucauld	97
Burckhardt	54	125		Le Bon	92
Buytendijk	44	Gobineau	24, 50, 9(9)	Leibniz	138
		Goethe	107	Lenin	11., 74, 100
Carey	107, 108, 142	Goldstein	24, 92, 123	152-154, 161	
Chamberlain	24	de Gourmont	85	Lévy-Bruhl	117
Cohen	138	Gratfianus	97	Le Play	27, 99
Comte	11, 23, 25-32	de Greef	17, 90	Letourmeau	17
65, 85, 107, III		Grünfeld	16, 17	Ligeti P.	170
122, 142, 158, 159		Hartmann N.	188	Lililenfeld	50, 105
161, 172		Hegel	32, 40, 79, 116	Litt	17
Caste	50, 93, 144	132, 133, 178, 179		Lukács Gy.	99, 1#3
Cunow	32	185		Luria	134
Cusa	104	Heidegger	140	de Maistre	23, 24
Cushing	117	Herakleitos	201	Mandeville	142
		Herder	48	Mann Th.	87
Darre	94				
Darwin	39, 43, 53, 104				

Mannheim 33, 73, 177	Petracicki	168	Spencer 19, 27, 43, 47
ISS, 195, 106, 206	Platon	103	60, 104, 142, 159
208	Polányi K.	148	Spengler 106,141, 170
Macrr 117-119, 121	Proudhon	11	v. Stein 21
Marx 10, 11, 13	Quételet	142	Stoltenberg 102
28-32, 39, 40, 69	Ratzel	56	Sztálin 153-154
71, 76, 89, 98, 99	Ratzenhofer	85	Tarde 44, 53, 143
104, 107, 108, 110	Rauber	123	159, 272
151, 155, 156, 159	Kenan	24	Timofejevski 188
1611, 173, 175, 177	i-ceswoy	159	Tönnies 17, 85, 100
186, 1S2, 193, 208	Richard	158	Troeltsch 144, 158
211	144,	90	Uexküll
Mátra: I 147	164	90	Vaccaro 53
McDc Rickert 138,	de Roberty	172	Vaihinger 138
115	Rosenberg A. 24, 94	103	Van der Reft 16, 158
McIver 101, 122	Ross	29	160
Messer 101	Rousseau	23-25	Vierkandt 16, 91
Mihajlovski 206	Rugo	27	Vossler 120, 121
Montesquieu 142	Saint-Simon	28	Watson 102
Morgan 43, 110, 177	Sándor P.	134	Ward 43, 85
Müller-I. ver 43	Schaffte	105	Waxweller 93, 143
Saint-Martin	Scheler 86, 102, 139	47	Weber M. 139, 140
Nels...	204, 205, 208	125	189, 204
Newton 82	Schiller	97	Weininger 93
Nietzsche 11, 48, 85	Schindewolf	85,	Weiss A. 134
97, 187	Schopenhauer	163	Wertheime r M. 81
Noire 119, 121	163	141J	92, 112
Nordau 85	Seneca	381	Westermarck 55, 56
Novicow 53, 104, 115	Szent-Györgyi A.	126!	Wiese 16, 27, 66, 91
Oppenheimer 16, 24	Shaw G. B.	211	159
SO, 101, 105, 107	Sieyès	27,	Windelband 24
158, 159, 164	Simmel , 27, 66, 90	103	Woltereck 38
Ovidius 141	Smith A.	142	Woods 57
Pareto 17, 27, 97.	Sorokin 27, 57,	85, 122, 205.	Worms 105
142, 148, 187, 197	Spann	57,	Wundt 85, 88
204	85, 122, 205.	17	Wyrouboff 17
Park 100			
Pascal 104			