

ETIKAI AVANTGARDE

A *Laskói esték* ürügyén

VAJDA GÁBOR

A magatartás és az esztétikum viszonya

Miért van a Symposionnak, mint mozgalomnak a fennállás, az időbeli egzisztálás szempontjából nagyobb, a klasszikus, megszokott beteljesülés szempontjából viszont reménytelenebb távlata? Valószínűleg azért, mert a mozgalom nem korlátozódik a szép új kultuszára, hanem a cselekvéshez, vagy legalábbis a gesztushoz közelít, sőt — mutatis mutandis — azonosul is vele. A cselekvés viszont — mivel elsősorban bizonyos tudatközegre irányul, amely ugyanakkor bonyolultsága és passzivitása folytán nemcsak ellenállást, hanem visszahatást is tanúsít — objektíve nem valósulhat meg. Ideális beteljesülésről tehát szó sem lehet, a részlegest viszont az akció és tárgya kettős párhuzamosainak egymáshoz való közeledése jelentené. Az érintkezési pont — a beteljesülés — fiktív, mivel valahol a végtelenben van. Tehát olyanformán képzelhető el, mint a szociológiában az emberi társadalom fejlődésének felső foka. Aki e metszéspontig ellát, ha egyáltalán van annyira optimista, hogy szemét és képzeletét ennyire megerőltesse, vagy nyárs-polgár módjára legyintve elfordul, vagy önkéntesen vállalva a sziszifuszi munkát (egy bizonyos időegységben és szituációban annak látszik) a cselekvéssel kacérkodik.

Az imaginárius metszéspont lehetősége lélektanilag vajmi kevés kárpótlást jelent a gondolkodó egyénnek. Szituációját abszurdnak érzi. A következő alternatíva áll előtte: vagy hagyja sodortatni magát az eseményekkel, kitevé magát a hétköznapi felbukkanó abszurdítások tömegének, vagy — bár nem szabadulhat meg az abszurdítás érzetétől, de mégis a helytállás tudatával kárpótolva magát — a kiállást választja. Ez a helytállás különbözik a hemingwayi „magános ordas” szituációjától, mivel pontosan tudja mit akar, bár nincsenek előre tervezett eszközei és módszerei, mivel azokat a jelenségeket kínálják fel, esetenként más-más módon. Hangulati szkepszisét (még akkor is, ha mozgalomhoz tartozik) a magánosság tudata képezi, s egyensúlyát csak a helytállás tudata tartja fenn. A nyárs-polgár e magatartást fanatizmusnak és monomániának is nevezheti.

Mondanom sem kell, hogy ennek az attitűdnek a filozófiai hitelességét, eszmei fedezetét a marxizmus jelenti. Az a marxizmus, mely gondolati-eszmei rugalmasságot és mindenekelőtt hitet, minden dog-

matizmustól és bürokratikus lerakódásoktól megtisztított hitet tételez fel, mely Marxot őseként és nem bálványaként tiszteli.

Ezek a kérdések nem véletlenül vetődnek fel épp Bosnyák István tanulmányai kapcsán. Ugyanakkor azt is megállapíthatjuk, hogy ha van belső gondolati kontinuitása, állandó alapgagatartása a mozgalomnak az Bosnyák publicisztikájában is kimutatható. Ennek ellenére Bosnyák írásai több ízben vitára adtak alkalmat, s — nem számítva a Symposiumon kívül állók gyakran elmarasztaló véleményét — maga a mozgalom sem fogadta el és minősítette egyértelműen (elsősorban a *Laskói esték* keltette visszhangra gondolok) azokat a módszereket, amelyek úgyszólván minden Bosnyák-írásban megtalálhatók. Jellemző azonban, s csak az első pillantásra meghökkentő, hogy a legfiatalabbak vélekednek legpozitívabban a *Laskói estékről*.

Bosnyák írásai nem esztétikai alkotások (még abban az értelemben sem, ahogy egy esszé megkaphatja a „szépirodalmi” jelzót), hanem pusztán határozott állásfoglalások, egy lehetséges magatartás vitáirat hangulatú és expresszív hatású megnyilatkozásai. A hozzáállást vagy elutasítást maga a vitáirat kínálja fel. Az eredmény elsősorban az olvasó társadalmi helyzetétől, s ebből kevetkezően politikai nézeteitől függ. Lázás vitatkozása, bár az esztétikumért is létezik, s éppen mivel túlságosan is igényli azt, paradox módon nem tud és nem is akar „irodalmi értéké szépülni”, azaz szelidülni. A higgadt, s csak a szép irányában nem szenttelen interpretáció, a tanulmány szerkezetére gondosan ügyelő elemzés, a gyönyörködtető, az esztétikumot csevegve elemző és megvalósító (tehát mondjuk egy Szerb Antal-i írástechnika helyébe egy egzaltált, a részletekkel — és így a nyelvvel is — kevésbé bibelődő, angazsált és etikai központú tanulmánytípus lép, mely hacsak lehet — a tanulmányírók szokásos objektivitását mellőzve — szubjektivitásra törekszik, és az események vagy az alkotások kiváltotta indulataiból minél többet igyekszik nyilvánosságra hozni. Az ilyen tanulmánytípus, természetesen, bármiről és bármely alkotásról legyen is szó, mindig azokat az elemeket emeli ki, melyek által az író önmagát is kifejezheti és megvalósíthatja.

Mi a lényege, struktúrája ennek az értelmiségi magatartásnak, melynek legfőbb óhaja, hogy olyan körülmények jöjjenek létre, amelyekben harca szükségszerűen megszűnne? Mert e magatartást sajátos viszonyaink hívják életre, s elméletileg mindaddig kell léteznie, avantgarde-ot jelentenie, míg elmélet és gyakorlat kettőssége tart, illetve — a dialektika értelmében — mindörökké.

Az esztétikai alkotások általában elkötelezettek. Ez annyit jelent, hogy az alkotó élménye művészi megörökítése által túlmutat önmagán és azokon a körülményeken, melyek az élményt indukálták. A megvalósulás tehát a társadalmi, etikai stb. eredőtől az esztétikaiig, majd ezen túl ismét az etikaiig terjed. Egyes alkotók élménye azonban annyira intenzív, hogy az esztétikai megvalósulás helyett, szinte átugorva azt, az élmény közvetlenül vetül az etikai síkra. Ezt, persze, nem az esztétikai szenzibilitás hiánya okozza, vagy legalábbis nem elsősorban az, hanem sokkal inkább a belső kényszer és részben a tudatosság, hogy az élmény ne törjön meg, ne halványuljon el az esztétikum prizmáján, a szavak jelentése lehetőleg önmagával maradjon egyenlő, s így egyértelműen és elementárisan töltse be azt a morális feladatot, amely az alkotó számára a legfontosabb.

Melyek tehát azok a körülmények, amelyek arra kényszerítik az alkotót, hogy megvalósulásának területét ne az esztétikában, hanem az etikában találja meg? Pontosabban: miért inszisztál szinte kizárólag a morális magatartáson? miért nem bízik az esztétikai alkotás természetes etikai kisugárzó erejében?

Az utolsó kérdés a választ is tartalmazza: a bizalmatlanság miatt.

Az esztétikai alkotásoknak alakító, alkotó jellegükön kívül leíró, ábrázoló szerepük is van, s az az alkotó, aki nem akar, vagy nem tud verset írni (ez lényegtelen), a megnyilatkozásnak egy olyan formájához kénytelen fordulni, mely a legközvetlenebbül és a legmaradéktalanabban tudja kifejezni az élmény és a hozzáállás egységét. Az ilyen alkotó számára a magatartás legalább olyan fontos, mint az élmény, vagyis nem az élmény hatására, spontánul, mintegy alkotás közben alakul ki az attitűd, hanem már eleve adva van, s annyira erős, hogy nem túrné el az irodalmi műfajok szoros keretét; ennél fogva nem is kíván beléjük illeszkedni. Ha vállalná az alkotás szokványos formáját, intenzitását veszítené el. Valószínűleg ezzel magyarázható, hogy Bosnyák István *Laskói esték* című művére talán még a „napló” műfaji meghatározás sem alkalmazható. Mert Bosnyák nem naplót és még kevésbé regényt akart adni, hanem épp azt, amit művében kifejez. Ennél fogva elemzéseinket az alkotó céljaihoz, nem pedig évszázados formulákhoz kell mérnünk.

A módszer és a taktika

Ha már a magatartás kontinuitását és következetességét említettük, akkor azokról a módszerekről is beszélnünk kell, amelyeknek az individuum és a jelenség között közvetítő szerepük van. A cél nyilvánvaló (bár a „történelemnek nincs célja”, de a történelem, vagy legyünk szerényebbek, egy kisebb társadalom, illetve kultúrkörnyezet átalakítását vállaló egyének igenis lehet), csak az a kérdés, lehetnek-e állandó módszerei. Válaszunk tagadó. A módszerek kialakulása egy időegységhez és egy bizonyos szituációhoz kötődik. Az eseményeket azonban nem képletek, módszerek vagy már bejáródott mechanizmusok teremtik, hanem saját dialektikájuk szerint alakulnak. Szituáció szituációt szül és a korábban kialakult módszerek nem lehetnek alkalmasak arra, hogy az egyén hozzáállásának tanácsot és irányt adjanak. Ha nem szűnnek meg azzal a szituációval, mely teremtette őket, megmerevednek, és dogmákként állják útját a jelenségek és az egyén egészséges és alkotó kapcsolatának kialakulásának.

A módszerek csak akkor nevezhetők módszereknek, ha változatlanosságuk huzamosabb ideig tart, ha alkalmazásuknak állandó formája van. Ha viszont csak egy időpontra korlátozódnak, hogy ugyanilyen formában többé ne legyenek használhatók, akkor folytonosságuk — nagyon is helyesen — megszűnik, s a taktika felé tolódnak. A taktika azt a módszert jelenti, mely születése és feladata egyszeri végrehajtása után megszűnik. A taktika — szélesebben értelmezve — dialektikus hozzáállás a szituáció és az események dialektikájához.

A taktika tehát elsősorban a célt tartja szem előtt (ez a dogmatikusokra is jellemző, de a módszerek favorizálásával, egyetemes érvényűvé tételével, a cél — akarva-akaratlan — csak mint formális hangsúly

szerepel, míg lényege, elérhetősége árnyékban marad), másodszer a tények fontosak számára, hogy azok elemzéseivel megkeresse a célhoz vezető legrövidebb utat, illetve hogy kialakítsa a szituáció-egység módszerét, taktikáját. Akik e lépcsőfokok sorrendjét nem ismerik el és a módszereket fontosabbnak tartják a tényeknél: vagy szándékosan elhallgatják egyes vonásaikat, vagy rövidlátó téves hiedelmeket konstruálnak ki belőlük. És mindezt a módszerekért, a módszerek állandóságaért! Módszerekben, beidegzett képletek lencséjén tekinteni a tényekre már eleve torzulást, törést jelent, néha száznyolcvan fokosot is. Ez rosszabb esetben a cél felé vezető utat teszi kérdésessé (lásd: csehszlovákiai események). Az elavult módszerek már nem alkalmazhatók módszerekként. Ha mégis erőltetik alkalmazásukat, önnön ellentétükké alakulnak át, és rossz eredményekhez vezetnek.

A taktika esetenként azért változik, hogy minél következetesebb legyen a magatartás.

Ennek felismeréséig jutott el Bosnyák István tanulmányában.

A napló

Szellemi életünk egyik legérdekesebb s egyben — mint a vélemények mutatják — a legproblematiszabb könyve a *Laskói esték*.

A napló alcíme („tett helyett napló”), sőt a Faulkner-től vett mottó („Mert aki teheti, az cselekszik. Aki pedig nem cselekedhet és emiatt elég mélyen szenved, az erről ír.”) egyaránt megtévesztő lehet. Nem egy ermenonville-i vagy egy bihari hangulatú fáradt rezignációról van szó, a tett abszurditása felismeréséből következő bágyadt konklúzióról — mint ahogy az idézetek alapján gondolhatnánk —, hanem a tett epizódjairól, folyamatáról, mely csak megvalósulásának elmaradása miatt ölt napló formát, illetve, külső, objektív beteljesülését az írás, az alkotói kárpótlás beteljesülése helyettesíti. Kompenzáció ez? Nem, hanem dac, mely az akció részleges, kárpótlásos beteljesülését is vállalja, ha már nem tarthat igényt a teljességre.

A már megírt napló perspektívájából úgy tűnik, mintha Bosnyák gyakorló laboráns módjára végezte volna kísérleteit, bár — mint ahogy ezt egy helyen megjegyzi — a várható reakciót előre tudta. Konkrét anyagot akart gyűjteni naplójának? Ez sem valószínű, mert maga is említi: nem hitte volna, hogy egykori jegyzetei majdan naplóvá egészülnek. Bár maga is úgy véli, hogy „a szó sokkal inkább idealista termék, semhogy hathatósan beleszólhatna az objektív valóság dolgaiba”, mégis „paradox módon talán épp a reménytelenség kényszeríti ellenállhatatlanul akcióra.”

Bosnyák egész tanulmányt szentel a vallomás mibenlétének, összetevőinek. Az esszé és a vallomás klasszikusaira, Montaigne-re, Rousseau-ra hivatkozva igyekszik kijelölni a vallomás lényegét, lehetőségeit és korlátait. Az utóbbiit elsősorban az ember ösztönös szemérmében, de különösen az uralkodó politikai helyzet és közgondolkodás miatti tartózkodásában látja megtestesülni.

Bosnyák naplójának szerkezete mégis különbözik a vallomás megszokott formáitól. Bár alapszituációját lírainak véli — mivel vallomása középpontjában az én áll — ez a lírai alapállás a — jó értelmében vett — legszélsőségesebben angazsált költői attitűdöt jelenti, mégpedig

azért, mert Bosnyák mindig credója tükrében mutatja meg magát, s így naplója inkább egy következetes erkölcsiségnek, mint egy állandóan belső és külső rezdüléseire ügyelő, gondos Én-elemzésnek a megvalósulása. Külön vizsgálódás tárgyát képezhetné, hogy az individuum belső szféráit milyen mértékben és intenzitással töltheti ki a ráció szülte erkölcsiség, mely bármiféle kudarcok ellenére is létezni és állandósulni akar. Bosnyák naplóját tehát akkor nevezhetnénk vallomásnak, ha az individuum és erkölcsisége legalább megközelítő azonosságát mutathatnánk ki. Ha ez az azonosság nem létezik, természetesen az sem csorbítja Bosnyák naplójának magas fokú etikai és szociológiai értékeit. A két komponens közötti esetleges distanciát nem megrovásként, hanem jellemzőként hangsúlyozom, annak az identifikáció kísérletnek a bizonyítására, amelyet Bosnyák a következőképpen határoz meg: vannak, „akik individualitásukat, személyes életüket és sorsukat nem tudják elvonatkoztatni a többség életétől és sorsától, s ezért személyiségükkel egyenrangú, sőt azt fontosságban néha meghaladó problémáik, önmagukon kívüli preokkupációik is vannak” (kiemelés tőlem). Nos, Bosnyák műve annyiban nevezhető vallomásnak, amennyiben az író „önmagán kívüli preokkupációja” — vallomás. Az előbbi idézetből az következik, hogy az egyén önarcképének helyére a magát objektív közegbe vetítő individuum társadalommal való viszonyának képe lép. Ezt egyszerűbben úgy is mondhatnánk, hogy Bosnyák István oly módon feszítette szét a műfaj keretét naplójában, hogy az etikai-társadalmi vonatkozásoknak szokatlanul nagy szerepet és hangsúlyt biztosított.

Többen azt vetik szemére Bosnyák Istvánnak, hogy naplója csak feldolgozásra váró amorf nyersanyag, melyet nem munkált meg elég alaposan a rendre és következtetésekre szomjas gondolat. Röviden: miért nem kerekített esszét vagy regényt élményanyagából? Nem a műfajok sokoldalúsága és egyenrangúsága szempontjából kelek Bosnyák naplójának védelmére, hanem a napló néhány elemét hangsúlyoznám, melyek a mű integritása mellett tanúskodnak.

Végel László említi egyik esszéjében, hogy túlságosan ragaszkodunk a tényekhez, aminek következtében véleményünk jellege regisztráló, tapadó és rövidlátó. Ez, persze, elsősorban a bürokráciára vonatkozik. Szerintem értelmiségünk az ellenkező végletben vész el: az általánosításban, a tények ürügyén (és nem a tényekről) való esszé-meditálásokban. Örök betegségünk ugyanis, hogy elsiklunk a tények fölött, mivel banálisaknak tartjuk őket, s csak általánosításokat fogadunk el (s itt Lukács Györgynek egy ironikus megjegyzésére is hivatkozhatom: „Beszéljünk a vulgáris dolgokról, az a leghelyesebb”), megfelelően arról, hogy a tények, összeválogatásuktól, provokatív csoportosításuktól függően, elementárisan is hathatnak. Bosnyák naplója jó példa erre.

Bosnyák tudatos donquijote-izmusa egy olyan értelmiségi állásfoglalás, mely nem pusztán elméleti szférákban fogalmazódik meg, hanem a konkrét cselekvésben méri le erejét (és nem értékét), hogy végül is, veresége után, a megvalósulás egyetlen lehetséges formájához, a naplóhoz kanyarodjon vissza.

Nyelv-stilisztikai, szerkezeti szempontokból valószínűleg vannak sebezhető pontjai a *Laskói esték*nek — Hornyik Miklós néhány bírálatában fel is hívta rá a figyelmet —, mégsem engedhetjük meg magunknak

azt a luxust, hogy az esztétika egyes szempontjai alapján kizárólagosítsunk, különösen akkor, ha az alkotói indítékok és célok egészen más területen mutathatók ki. Bosnyák nyelve néhol az esszéhez, másutt a köznyelvhez, sőt néha a zsargonhoz közelít. Az effajta vizsgálatoknál azonban nyitott kaput döngetünk. A külsőleges elemeket ugyanis Bosnyák teljes mértékben alárendelte mondanivalója expresszívításának. A stilizáló szándék a lehető legtávolabb volt tőle. Sőt, mondanivalója mintha ennek ellenére valósulna meg. Jellemző, hogy például Végel esszéinek is hasonló problémái vannak.

Ennek az örökké polemikus élű magatartásnak ismerjük egyes változatait: elsősorban a jugoszláv szellemiségben gyökerezik, s főképpen Krležán keresztül, Sinkó által honosodott meg irodalmunkban. Különösen Bosnyák Sinkó-centrikussága feltűnő. Ezzel kapcsolatban egyesek epigonizmust emlegetnek. Megfelelnek azonban arról, hogy az epigonizmus elsősorban esztétikai kategória. Ebben az esetben csak egy magatartás egymással rokon, de mégis különböző változatairól van szó. Mindegyik magatartás konkrét időben és konkrét körülmények között, konkrét tartalommal telítődik. A közöttük levő korreláció csak az elvekben domborodik ki. Bosnyák a legáltalánosabb módszereket és a kifogyhatatlan energiát kutatja Sinkó életművében, s a maga módján azt igyekszik folytatni, amit Sinkó abbahagyott. Ezt mindeddig sikeresen valósította meg.

GONDOLATOK A TÁRSADALMI REDSZEREKRŐL

BALINT ISTVÁN

Filozófusok, szociológusok, de főleg történészek körében mindjobban tért hódít az a felismerés, hogy a társadalmi rendszerek váltakozásának eddigi sémája — az ősközösség, rabszolgaartó rendszer, feudalizmus, kapitalizmus és szocializmus — nem képes reális képet adni a fejlődés tényleges útjáról, csak nagyfokú leegyszerűsítéssel — úgyszólván csak az európai társadalmakra vonatkozóan, még ott is csak hozzávetőlegesen — rekonstruálja ezt az utat, és válasz nélkül hagy sok kérdést, nem tudja megmagyarázni a sémától való eltérés számtalan példáját. A társadalomtudósok egy része úgy tesz, mintha nem venne tudomást ezekről a problémákról, és ragaszkodik a sémához még akkor is, ha ennek következtében nemegyszer erőszakot kell venni a tényeken, el kell hallgatni, vagy éppen meg kell hamisítani történelmi tényeket. Más részük tudatában van a problémáknak, felismeri azokat, de a legkényelmesebb megoldást fogadja el — mivel nincs jobb, maradjunk meg ennél. O. Mandić például *Úvod u opštu sociologiju* című könyvében a társadalmi fejlődés periodizálásával foglalkozva megállapítja, hogy a séma megadja ugyan a fejlődés általános irányát, „de összehasonlítva azzal a fejlődéssel, amely az Európán kívüli országokban folyt le, jelentős eltéréseket mutat. Ebből az derül ki, hogy az országok története a világ különböző részein nem haladt mindenütt egyformán.” Rámutat több tényre, amely ellentmond az eddigi sémának, például arra, hogy a rabszolgák csak néhány országban váltak közvetlen termelőkké a mezőgazdaságban, mindenütt másutt a függő parasztság volt a mezőgazdaság legfőbb termelőereje, a rabszolgaartó rendszerben és a feudalizmusban egyaránt. Mindebből azonban ezt a következtetést vonja le: „Az eddigi periodizáció tehát indokolt kritikának van alávetve. Eddig azonban nem javasoltak sem másikat, sem jobbat, ezért ehhez tartjuk magunkat, figyelembe véve azt a tényt is, hogy ilyen felosztás szerint folyik a történelemoktatás a középiskolákban.”

Ez a „jobb” nem késhet már sokáig. Az eddigi séma helyébe lépő jobb megoldás csakis a marxista történészek, szociológusok, filozófusok közös műve lehet. Amire mi vállalkozunk, sokkal szerényebb feladat: bizonyos összefoglalását adni azoknak a tényeknek, amelyek nem férnek az eddigi sémába, és felvetni néhány gondolatot arról, hogy milyen irányban kell keresni a megoldást.



1957

DOBÓ TIHAMÉR

rajz III

A marxizmus rendet teremtett a történelem látszólag összefüggés-telen véletlenjei között. Egyrészt azzal, hogy kimutatta: a társadalom életében bekövetkező változások nem minden összefüggés, rendszer nélkül, véletlenszerűen következnek be, még csak nem is valamilyen állandóan önmagába visszatérő körforgás egyes fázisai, hanem a fejlődés fokai tervszerűen egymásra következnek, másrészt azzal, hogy feltárta a változások egymásra következésének okát, belső hatjerejét, sőt a fejlődés egy-egy fokának leglényegesebb jellemvonásait is. Ezzel a felfedezésével a marxizmus minden más társadalomelméletnél jobban képessé vált arra, hogy a társadalmi változások és jelenségek magyarázatát adja. A változások véletlenszerű, minden rendszer nélküli egymásra következésével szemben kimutatta a fejlődés egyes fokainak törvényszerű egymásra következését. Az egymásra következő körforgásszerű jellegét hirdető elméletekkel szemben — Comte teológiai, metafizikai és pozitív fejlődési fokozataitól Spencer revolúcióján és diszolúcióján át egészen Weber racionális, tradicionális és charismatikus hatalmának körforgásáig — kimutatta, hogy a fejlődés nem körforgás, hanem mindig magasabb fokok felé halad.

Majdnem ugyanilyen jelentőségű a fejlődés egyes szakaszai legfontosabb jellegzetességeinek felismerése. Ennek a tényezőnek a szerepe különösen a kapitalizmusról szóló szociológiai írásokban tűnik ki. (Dobb angol közgazdász például szépen kimutatta, mennyire nem alkalmas a többi megfogalmazás a kapitalizmus lényegének megragadására — lásd *Tanulmányok a kapitalizmus fejlődéséről* című művét.) Ennek a lényegnek a megragadása szükségtelenné teszi a társadalmi rendszereknek azt a felesleges elaprózását is, amely mondjuk Gurwitch szociológiáját jellemzi. (Szerinte ugyanis négyfajta archaikus társadalom van — amelyekkel nem is foglalkozik —, majd azokat követik ezek a társadalmak: charismatikus teokrácia, patriarchális társadalom, feudális társadalom, a városállamok társadalma, a kezdeti kapitalizmus és a felvilágosult abszolutizmus, a globális társadalom, demokratikus liberális társadalom, irányított társadalom, fasiszta társadalom, tervszerű társadalom kollektív etatizmus alapján és tervszerű társadalom a pluralisztikus kollektívizmus elvei alapján.)

A fejlődés fokai tervszerű egymásra következésének és az egyes fokok legfőbb jellegzetességének felfedezése azonban (az okok elemzésébe itt nem bocsátkozhatunk) a marxizmus jóval lényegesebb elemeinek elfeledéséhez és elefeledtetéséhez vezetett. A változások gazdasági alapjának felfedezése például a szematikus alap-felépítmény elméletéhez, a gazdasági alap misztifikálásához, valamilyen gazdasági fatalizmushoz vezetett, még azt a jóval lényegesebb marxista megállapítást is mellőzve, hogy az alap-felépítmény megkülönböztetésének is csak az ember életében van jelentősége, a kiindulópont az ember, és mindössze arról van szó, hogy az egységes, megbonthatatlan emberi életben egyes tényezők milyen helyre kerülnek. „Az emberek termelik képzetüket, eszméiket stb. — írta Marx —, de a tényleges, ténykedő emberek, ahogyan őket termelőerők és az azoknak megfelelő érintkezés meghatározott fejlettsége — egészen a legtágabb érintkezési alakulatig — feltételezi.”

A fejlődés mozgóerőinek, gazdasági alapjának felismerése pedig a fejlődés misztifikálásához vezetett, mintha az valamilyen automatikus,

feltartóztathatatlan, az emberektől független folyamat lenne. (Így került bele a történelmi materializmus minden tankönyvébe az a tétel, amit Kosanović így fogalmazott meg: „A társadalmi-gazdasági formációk fejlődése természeti-történelmi folyamat, amely objektív, specifikus társadalmi törvények szerint folyik; ezekről Lenin azt állította, hogy nemcsak nem függenek az emberek akaratától, tudásától és szándékaiktól, hanem ellenkezőleg, megszabják akaratukat, tudatukat és szándékaikat.” A törvényszerűség azonban más, külön kérdés, mint ahogy külön kellene nyomon követni Lenin fejlődését az itt idézett 1903. évi tételtől az októberi forradalomig, s a forradalmat követő korszakig, amikor az emberektől független törvények emlegetése majdnem teljesen eltűnt nála. Itt azonban nincs helyünk mindenre kitérni.)

A fejlődés folyamatának abszolutizálása és misztifikálása — annak valamilyen embertől független folyamatként való felfogása — és a folyamat gazdasági alapjának abszolutizálása és misztifikálása —, a kifejezett vagy csak halvány nyomokban jelentkező gazdasági fatalizmus — együttesen hozta meg a társadalmi rendszereknek azt az értelmezését, amely eddig uralkodó volt a marxizmusban. Ez az értelmezés szó szerint véve vagy tompítva, esetleg nem kötelező tendenciaként felfogva, soha ki nem mondva, de beleértve, két komponenst tartalmazott. Az egyik: az első kőbaltában már benne volt a kommunizmus, csak ki kellett vágni kibontakozását; az első kőbaltával az ember elindított egy folyamatot, amely elkerülhetetlenül, feltartóztathatatlanul elvisz a kommunizmusba. A másik: ez az eljutás a kőbaltától a kommunizmusig csakis egyetlen egy úton lehetséges; ösközösség, rabszolgatartó rendszer, feudalizmus, kapitalizmus, szocializmus útjain, minden fokozat szükségszerű, át nem ugorható, az egyik után csak a másik jöhet, olyannyira, hogyha bármelyik bolygón értelmes lények társadalmá léteznek, az is a fejlődésnek ezeket a fokait járta be.

A történelmi tények tanulmányozása azonban hamar kérdésessé tette ezt a felfogást. A fejlődésnek ez az értelmezése ugyanis már kialakulni is csak úgy alakulhatott ki, hogy mellőztük az alapvető ténytet: nincsenek alacsonyabb és felsőbbrendű fajok, hogyan lehetséges mégis, hogy az emberiség többsége megragadt a kapitalizmus előtti formáknak valamelyikén. (A később feltárt adatok csak élezték ezt a problémát: a sarkokat leszámítva nincs a földgolyónak olyan része, ahol nem fejlődött ki magasfokú civilizáció, honnan mégis az a nagy aránytalanság; sőt a XV. századig az emberiség hatalmas többsége úgyszólván egyforma fokon állott, honnan a fejlődésnek ez a hirtelen meggyorsulása egy kisebbségnél, amíg a többség lemaradt?) Később pedig megindult a sémának ellentmondó tények feldolgozása is. Csak néhány példát említünk meg.

H. Cunow 1929 és 1931 között megjelent művében már az I. világháború utáni korszakban kísérletet tett arra, hogy más megvilágításba helyezze a fejlődés kapitalizmus előtti szakaszát. Elsősorban arra mutatott rá a legkezdetlegesebb formákkal kapcsolatban, hogy téves lenne a fejlődést egyetlen lehetséges sémaként elképzelni, amely csakis egy úton haladhat, és szükségszerűen — a sorrend megváltoztatásának minden lehetősége nélkül — ugyanazokat a fokokat kell megjárnia. (Rámutat például arra, hogy a fejlődés szükségszerű fokainak tartották a következő sorrendet: vadászat, nomád állattenyésztés, mezőgazdaság, holott az amerikai bennszülöttek többsége a vadászatról köz-

vetlenül áttért a mezőgazdaságra.) Megállapításai azonban eléggé elsikkadtak. Annál több vitára adott okot az a tétele, hogy az engellsi értelemben vett ősközösség nem is létezett. Mindössze földközösségről beszélhetünk, a fejlődésnek nem egy kezdeti, hanem már egy magasabb fokán — a földművelés jelentkezése után —, a zsákmány azonban nem volt közös.

Ha a séma fokait követjük, az ősközösséggel szemben támasztott kétely egy ismert példáját említve, következő lépésként az úgynevezett ázsiai termelési módhoz jutunk el, amelyet Marx az antik — rabszolgatartó — termelési mód előtt említ. A marxisták többsége egyszerűen elhallgatta, hogy Marx ilyen termelési módot is említett, vagy pedig ezt a termelési módot elméletileg az ősközösséggel azonosította, gyakorlatban pedig a feudalizmus elemeit erőszakolta rá. (Itt most nincs időnk kitérni arra, hogy az ázsiai termelési módról való elfeledkezés nemcsak a társadalmi rendszerek elméletét deformálta, hanem az államelméletet is, hisz Ázsiában az állam nem az osztályra szakadás, hanem a föld közös tulajdona alapján nőtt ki.) Itt kell megemlítenünk a magyarországi Tókei Ferenc úttörő munkásságát ennek a termelési módnak a vizsgálatában.

Elsősorban arra mutatott rá, hogy „Marxnak az 'ázsiai termelési módról' szóló megjegyzései éppenséggel nem hevenyészett utalások vagy alkalmi megfogalmazás-kísérletek, hanem teljesen kiforrott, minden oldalról átgondolt nézetek, amelyek szervesen illeszkednek Marx politikai gazdaságtanába és történetfilozófiájába. Sőt, már az idézett szövegek is arról győznek meg bennünket: az 'ázsiai termelési módról' vallott nézetek olyannyira nélkülözhetetlen alkotóelemei a marxi életműnek, hogy nélkülük — ismerve Marx minden lényeges összefüggésre kiterjedő tudományos gondosságát, még a Tőke megalkotása is elképzelhetetlen” (lásd *Az ázsiai termelési mód kérdéséhez* című könyvét).

Az ázsiai termelési mód tehát fontos helyet kapott a társadalmi rendszerek marxi elméletében, márpedig ezt a termelési módot nem lehet sem az ősközösségre, sem a feudalizmusra levezetni. Minden séma tehát, amely nem vesz tudomást erről a termelési módról, eleve leegyszerűsíti — sőt mondhatjuk meghamisítja — a marxi elméletet. A marxi elemzést nyomon követve, Tókei látja azt is, hogy ez a termelési mód a törzsi tulajdonformák felbomlásának egyik útja, éppúgy, mint az antik és a feudális forma. Sejteti, bár nem mondja ki — talán a „közfogással” számolva nincs bátorsága kimondani —, hogy mindhárom egyenrangú forma, tehát nem egymásutániságról, fejlődési fokokról van szó, hanem a fejlődés három lehetséges, egyenrangú, egyformán választható útjáról. Ennek a következtetésnek a levonása még forradalomban megváltoztatja a társadalmi fejlődésről alkotott nézetet, mint az ázsiai termelési mód figyelembe vétele. Végül további módosulást vihet a társadalmi fejlődés értelmezésébe, ha felfigyelünk arra, hogy még Tókei sem tud mit kezdeni azzal, hogy Marx „a gazdasági, társadalmi alakulatok *progresszív* korszakaként” (kiemelés B. I.) említi az ázsiai termelési módot, tehát azt nem lehet a fejlődés megrekedésének tekinteni.

A séma szerint a következő fok a rabszolgaság. Ezzel kapcsolatban a történelmi tények ismerőit mindig zavarba hozta három körülmény. Egyik az, hogy a klasszikus rabszolgatartó rendszer — úgy, ahogy a

tankönyvekben bemutatják — rendkívül rövid ideig tartott, és rendkívül szűk területen létezett: egynehány görög városállamban, elsősorban Athénban (már Spártában is más jellege volt), s a római birodalom elég rövid időszakában. A másik zavaró mozzanat az, hogy nem belső társadalmi erők döntötték meg, ami ellentmond annak a tételnek, hogy egy társadalmi rendszer akkor változik meg, amikor a termelőerők már nem férnek a termelési viszonyok keretébe. S végül a harmadik: nem a fejlettségnek egy magasabb foka követte, hanem a hanyatlás, a termelőerők megsemmisülésének, a termelés csökkenésének korszaka.

Cunow, akit már említettünk, csak úgy tartotta elképzelhetőnek e problémákkal való megbirkózást, hogy a rabszolgaságot úgyszólván teljesen kihagyja, mivel a fokozatos fejlődés útját próbálja követni, és a görög vagy római rabszolgaságot nem tudta egyik lépcsőfokon sem elhelyezni. Így aztán egész röviden foglalkozik az indiai áriák, és az írországi kelták között a római társadalom fejlődésének kezdeti szakaszával. Ezt megelőzően foglalkozik a rabszolgaságnak néhány jellegzetes válfajával, megemlítve, hogy „minden jel szerint a kaliforniai indiánok haszontalannak tartották a rabszolgák tartását”, a délnyugat-amerikai törzsek közül mindegyik másként nézett erre a kérdésre. Például a rabszolgaság egész enyhe formáját megtaláljuk a sund indiánoknál, a mezőgazdasággal foglalkozó dél-amerikai törzseknél volt rabszolgaság, de mégis „a rabszolgamunka az egyes dél-amerikai törzsek keretében mellékes gazdasági jelentőségű volt, egyetlen egy említett primitív törzsről sem lehet elmondani, hogy kultúrája rabszolgamunkán alapszik”; tehát a rabszolgaság nem volt náluk nagyobb jelentőségű, mint a római birodalom területén letelepülő „barbar” törzseknél, ahol ezek a rabszolgák a szabad paraszttal együtt jobbágyokká alakultak át.

De a kezdeti rabszolgaságot megelőző szakaszba illeszti be a feudalizmus bizonyos sajátos formáit is, ismertetve például, hogyan lesznek jobbágyok a leigázott törzsek az aztékoknál, mindamellett, hogy ismerték az adósság miatt vagy büntetésből eladott rabszolgaság intézményét is; vagy hogy egyes melanéziai törzseknél ezek az osztályok léteztek: 1. a régi szabad törzsek utódai, 2. más szabadok, akik csatlakoztak, 3. az önként behódoló törzsek tagjai, akik csak adót fizetnek, 4. más leigázott törzsek tagjai, akik bizonyos jogokat élveznek, 5. a leigázott törzsek tagjai, akik engedély nélkül nem hagyhatják el a földesúr földjét, 6. rabszolgák; hogy a dajakok ismerték a szabad parasztokat és rabszolgákat, anélkül, hogy náluk tényleges osztályrétegződés lett volna; s végül a római törzsek előtt említi a Jáva szigetén létrejött mohamedán feudalizmust vagy a madagaszkári hovák feudalizmusát is.

Cunow eljárása arra hívja fel a figyelmet, hogy a klasszikus rabszolgaság nem illeszthető bele a fokozatos fejlődés képébe, valamint, hogy felülvizsgálásra szorul az a felfogás is, hogy a rabszolgaság megelőzte a feudalizmust, hisz a valóságban nemegyszer fordított volt a sorrend, leggyakrabban pedig úgy keverednek a rendszerek elemei, hogy csak nagyfokú leegyszerűsítéssel lehet különválasztani, és időben, sorrendben különálló társadalmi rendszerben elhatárolni őket egymástól.

A gazdasági történelemnek egy másik kis remekműve dr. Ottó Neurath (1882—1945) *Az antik gazdaság története* című munkája, már majdnem kizárólag ezt teszi vizsgálat tárgyává. Ismerteti, hogy Egyip-

amikor a feudalizmust már régen eltörölték, vagy mért nem volt szükség polgári forradalomra Poroszországban? Ezek a kérdések azonban már nem a társadalmi rendszerek egymásra következésének problémáját érintik, hanem azt, mikor és hogyan nőnek át egymásba, a forradalom problémáját, ami szintén ebbe a problémakörbe tartozik.

A szocializmussai kapcsolatban majdnem ugyanezek a problémák jelentkeznek — a kapitalizmus átnövésének problémái, a forradalom vagy békés átmenet dilemmája. (Legföljebb: hogyan lehet a termelőerők fejlődésének alacsonyabb fokán magasabb rendű társadalmi rendszer.) Újabban azonban a jugoszláv irodalom felvetett még egy problémát: miben rejlik a szocialista társadalmi viszonyok lényege, hogyan lehet szocializmus ilyen viszonyok nélkül, vagyis egyszóval most kezdődik annak vizsgálata, mi is az, hogy szocializmus. E vizsgálat közben jelentkezett Svetozar Stojanovičnak az az érdekes javaslata, hogy a kapitalizmus és szocializmus közé iktassunk be még egy külön társadalmi rendszert, az etatizmust. (*Praxis* 1-2/67) A javaslat kiindulópontja nyilvánvalóan téves, hisz a jugoszláv öngazgatású társadalom, meg a kelet-európai szocialista rendszerek között nincsenek olyan minőségi különbségek, amelyek indokoltá tennék, hogy két különböző társadalmi rendszert különböztessünk meg. (Különböztetést éppen Stojanovič mutatott rá, hogy a társadalmi tulajdon létrehozása — ami-ben a szocializmus egyik jellemvonását látja — még nálunk is csak feladat, mivel eddig mindössze annyi történt, hogy az állami tulajdont csoport-tulajdonnal cseréltük föl.) Ettől függetlenül azonban ez a javaslat nagyon is lényeges problémát vet föl: a kapitalizmus és a szocializmus megkülönböztetésének, a szocialista társadalmi viszonyok lényegének problémáit. Ezzel arra is figyelmeztet, milyen összetett a társadalmi rendszer kérdése, de részben már túl is mutat jelen vizsgálatainak keretén.

2.

Ez a rövid áttekintés a társadalmi rendszerek sémáján, és a vele kapcsolatos problémákon arról győzött meg bennünket, hogy áthághatatlan akadályokba ütközünk, mihelyt abszolutizáljuk ezt a sémát, mihelyt úgy értelmezzük, hogy a fejlődés a minőségi ugrásokkal egymástól elválasztott fokok sorozata, s attól kezdve, hogy következniük kell egymásra, azon át, hogy a fejlődés feltartóztathatatlan, és soha meg nem álló folyamat, addig, hogy a fokok sorrendje fatalisztikusan meg van határozva — a fejlődés egyetlen lehetséges útja ez a lépcsőzetes séma, amelyben kivételként legföljebb egy-egy fok átugrása engedhető meg. A társadalmi rendszerek sémájával kapcsolatos nehézségek éppen ezért arra figyelmeztetnek bennünket, hogy a társadalmi rendszerek elméletét — amely eddig a fejlődésnek a gazdasági determinizmusra alapozott többé-kevésbé fatalisztikus értelmezését táplálta — racionálisabb, minden fatalizmustól, embertől független determinizmustól mentes értelmezés kiindulópontjává kell tenni. Más szóval, a társadalmi rendszerek sémáját a fejlődés emberibb, szabadabb, racionálisabb értelmezésének bizonyítékává, példatárává kell tenni, ahelyett, hogy a gazdasági determinizmus, fatalizmus bizonyítéka, példatára legyen.

Nem az a lényeg tehát, hogy milyen módosításokat eszközölünk magán a sémán, megváltoztatjuk-e a sorrendet, itt vagy ott új társadalmi rendszereket illesztünk-e a sémába, hanem az, hogy létrehozzuk a fejlődésnek minden fatalizmustól mentes értelmezését. Ennek érdekében legelőször is azt kell leszögeznünk, hogy a fejlődés pusztán emberi fogalom, mondhatnánk úgy, hogy még magát a fejlődést is az ember teremtette. Ennek a tételnek egyik része az, hogy értelmetlenség embertől független fejlődésről beszélni, mert embertől független anyagi világban elképzelhetetlen a fejlődés. A fejlődés ugyanis valami magasabb, felsőbbrendű, tökéletesebb felé haladást jelent. Az anyagi világban pedig annál többet, nagyobbat, gazdagabbat, tökéletesebbet, mint az, hogy az elemi részecskék atomokat alkotnak, örök mozgásban alakulnak, változnak, vagy akár csak ismétlődnek, el sem lehet képzelni. Itt aztán minden következő lépés nem nagyobb, hanem kisebb csoda. Mert ha az anyag a maga örökkévalóságában, bonyolultságában, atomjaiban lehetséges és létezik, akkor ehhez képest jóval kevésbé csodálatos az, hogy az anyagnak bizonyos létezési formái élő szervezetekké alakulnak át. Ha ez az átalakulás lehetséges, akkor ehhez képest jóval kevésbé csodálatos, hogy az élő szervezetek között van egy olyan bonyolult is, mint az emberi test. Ha pedig ez a test lehetséges, akkor ehhez képest ikevésbé csodálatos, hogy annak egy része gondolkodni képes. A legnagyobb csoda tehát maga az anyag, amelynél csodálatosabb, több, tökéletesebb, fejlettebb nincs és nem is lehet.

Ez a körülmény eleve kizárja a fejlődést az anyagi világból. Ezért tartjuk teljesen értelmetlennek a szovjet tudósok egész vitáját arról, hogy mi a fejlődés a világmindenségben, jelenti-e a fejlődés mindenütt érvényesülő meghatározását Sz. Meljuhinnak az a tétele, hogy „a mennyiségi változások minőségi változásokba való átcsapásának törvénye folytán az anyag fejlődése folyamatában az egyre bonyolultabb és magasabb rendűen szervezett anyagi formák kialakulásával állandóan növekszik a jelenségek minőségi sokfélesége”. (A dialektika törvényei, köztük a mennyiségi változások minőségivé való átmenésének törvénye olyan külön téma, amivel itt nem foglalkozhatunk.) Ez az egész vita szerintünk üres szalmacséplés, mert a fejlődés teljesen emberi fogalom. Elképzelhetetlen az ember nélkül. A fejlődés fogalmában eleve benne van bizonyos összehasonlítás, ezt az összehasonlítást viszont csakis az ember tudja elvégezni — legfeljebb a világmindenség egyéb értelmes lényei —, ezzel azonban az összehasonlítás is más lesz, tehát az a fejlődés, miről mi beszélünk, csakis a miénk, a Földön élő embereké. Sőt a fejlődés csakis az ember világában, az általa létrehozott világban érvényesül.

Az ember tehát létrehozta a fejlődést, következő lépésként megalkotta annak kritériumát és célját. Mert nyilvánvalóan nemcsak emberi, hanem egészen szubjektív dolog annak megítélése, mi a fejlődés, miben mutatkozik meg. Biztos például, hogy a Nirvanát kereső hindú, vagy a túlvilági boldogságot áhító középkori fanatikus számára az anyagi javakban való előrehaladás nem jelent fejlődést. Mi tehát az a fejlődés, amit a társadalmi rendszerek sémája alapul vesz? A séma fő problémája éppen ennek megállapítása. A termelőerők magasabb foka? A feudalizmus kezdeti foka vitathatatlanul pusztulás, hanyatlás a rabszolgatartó rendszer csúcsához viszonyítva, és a kapitalizmus a termelésnek, iparnak még mindig magasabb fokán áll, mint a szocia-

lista országok gazdasága. (A gazdasági determinizmusra alapozott sztalinizmus korában ennek beismerése a legszörnyűbb eretnokségek egyike volt.) A termelési viszonyok magasabb foka? Miért és mivel magasabb? Az elnyomott osztályok helyzetének megváltozásával, javulásával? A feudalizmus fejlődésével romlott a jobbágyok helyzete, a kapitalizmus kezdeti foka a nyomornak, a kizsákmányolt osztályok kiszolgáltatottságának olyan fokát hozta magával, amilyen azelőtt elképzelhetetlen volt — még a rabszolgatartónak is voltak bizonyos kötelezettségei a rabszolga iránt —, és a helyzet objektíve is romlott a szabad kisiparos helyzetéhez viszonyítva. Most pedig mindenki előtt világos, hogy milyen nehéz feladat a szocializmusban nemcsak a kapitalizmus magasabb életszínvonalának elérése — ami még mindig csak távlati feladat —, hanem a bérmunkás viszony megváltoztatása is.

Ha ezt vizsgáljuk, akkor egyszerre nem is tűnik olyan irracionálisnak a társadalmi rendszereknek olyan értelmezése, amely az ipar, a technika mindig magasabb fejlettségi fokának elérésében látja a célt, és a fejlettség fokát egyetlen kritériumként felhasználva az ipari társadalmak közé sorol minden fejlett országot, függetlenül attól, hogy kapitalista vagy szocialista rendszer van-e benne. Ez a felfogás ugyanis nemcsak reálisabban tükrözi a tényleges állapotot, hanem jobban megfelel az eddigi séma mögött álló gazdasági determinizmusnak is. Nyilvánvaló azonban, hogy ez a felfogás idegen a marxizmustól, és éppen ez az idegensége teszi a gazdasági determinizmus cáfolatává: a termelőeszközök fejlettségét alapul véve a feudalizmus után nem a kapitalizmus jön, hogy azt kövesse a szocializmus, hanem az ipari társadalom. Mivel a marxizmus szerint okvetlenül a kapitalizmus és szocializmus következik, a termelőerők fejlettségi fokából kiinduló egész elmélet felülvizsgálásra szorul. Ezzel felszínre tör a termelőeszközök — szűkebb értelemben vett technika — iránti viszony ellentmondásossága is.

Az az ugrás, amit a nagyjából azonos fejlettségi fokról, a XV. századtól a fehér ember megtett, a technika fejlődésének eredménye volt. Egy kis leegyszerűsítéssel azt is mondhatnánk, hogy a fegyverek fejlődésének eredménye, és minden más csak ennek mellékterméke, elősegítője vagy kísérőjelensége — a fehér ember egész világa a fegyver elsőbbségén alapszik. A konkvisztádorok, a fehér embernél jóval magasabb civilizációt, kultúrát pusztítottak el, és utána a fehér ember a sajátjánál jóval ősbibb, fejlettebb, civilizáltabb, kulturáltabb országokat hódított meg. Ezzel a világra kényszerítette saját értékrendszerét, amelyben az értékek piramisának csúcsán a fegyver áll: aki győz, az fejlettebb, magasabb rendű. (Ennek az értékrendszernek az átka nemcsak a gyarmaturalom pusztításában, több világgrész fejlődésének megakasztásában, sőt visszavetésében nyilvánkozott meg, hanem abban is, hogy ma a fehér ember — az olyan események révén, mint a közelkeleti háború volt — más fajokra is rákényszeríti a katonává átalakulás, fegyverkezés értékrendszerét, amely szerint a fejlődés célja jobb hadsereggel, tökéletesebb fegyverekkel rendelkezni.)

Ha a fegyverek fejlettségére egyszerűsítjük a fejlődés kritériumát, akkor indokoltnak tartjuk azt a kételyt, amely a fejlődést kezdettől fogva kíséri. Ha a fejlődés külső jele az, hogy az emberek tovább élnek, jobban élnek, jóllakhatnak, jobban öltözködnek, jobb lakásokhoz jutnak, akkor szükségképpen jelentkezik a kérdés: boldogabbak-e?

Erre a kérdésre nem-mel válaszol a múlt visszairása, de a technika-ellenesség számos válfaja is, amely a technika fejlődésében, a mester-séges környezet léttrejöttében, az automatizálódás terjedésében az ember megnyomorodását fedezi fel és ilyen vagy olyan formában táplálja a kételyt: tényleg fejlődés-e a technika fejlődése? Sartre-tól Frommig sokan hatottak oda, hogy a marxizmusban is felüsse a fejét bizonyos technikaellenes irányzat, amelyben feloldhatatlan ellentmondás marad, hogy a jövő társadalmá csak a technika fejlődésének eredménye lehet, a technika fejlődése viszont megnyomorítja az embert.

Nincs módunk külön-külön foglalkozni mindezekkel a problémákkal, hisz itt csak arra akartunk rámutatni, mennyi probléma és kétely jelentkezhet a fejlődés kritériumával kapcsolatban, sőt még ezt is csak azért mondtuk el, hogy alátámasszuk tételünket: teljesen szubjektív dolog annak megítélése, mi a fejlődés. Emberi maga a fejlődés, lehetetlen az embertől függetlenül, az ember világán kívül, emberi annak megállapítása, felmérése, mi a fejlődés, miben áll, hogy jelentkezik, mik a kritériumai — ezek az első lépései a fejlődés fatalisztikus értelmezésétől való megszabadulásának. A következő talán még fontosabb — mindenesetre a fatalizmus számára nehezebben elfogadható — lépés, annak leszögezése, hogy a fejlődésnek nincs egy kötelező, előre megszabott iránya.

A marxizmus ugyanis a legkategorikusabban leszámolt a mechanisztikus materializmus fatalista determinizmusával, amely szerint a jelenlegi állapot, sőt a jövő bármelyik későbbi állapota, csírájában már a kezdet kezdetén megvolt. Ennek ellenére a későbbi marxizmusban — elsősorban a sztalinizmus gazdasági determinizmusának hatására — kifejezetten vagy leplezett formában erősen tartotta magát az a fel-fogás, hogy az első kőbaltában csírájában már benne volt a kommunizmus. Az akár csak csírájában is meglévő fatalizmussal szemben a társadalmi rendszerek kérdésének racionális értelmezéséhez le kell szögezni: 1. a fejlődésnek nincs kötelező, előre meghatározott, egyedül lehetséges útja, iránya, és 2. a fejlődésben nincs semmi automatizmus, nem feltartóztathatatlan, törvényszerű, az embertől független. Az utóbbi szempont — következetesen végigvezetve — fontosabb és jóval nagyobb szakítás minden fatalizmussal, de közvetlenül kapcsolódik a társadalmi rendszerek kérdéséhez. Ezért fejtegetéseinket is ezzel folytatnánk.

Ennek a szempontnak az érvényesítése érdekében fel kell eleveníteni Engelsnek nem eléggé hasznosított tételét a fejlődés ellentmondásos jellegéről. Ebben a tételben ugyanis nemcsak az osztálytársadalmak alapvető ténye van benne — a fejlődés az elnyomottak kizsákmányolásán alapszik —, hanem az is, hogy minden fejlődés visszafejlődés is, abban az értelemben, hogy egy lépés, egy lehetőség érdekében lemond egy egész sereg más lehetséges lépésről. A fejlődés leglényegesebb determinizmusa: ami megtörtént, nem tehető meg nem történté. Ha már viszont megtörtént, hatással van mindarra, ami később történik. (Nem a visszafejlődés lehetetlen, hisz a hanyatlás, visszaesés, sőt pusztulás is normális kísérője az emberi történelemnek, hanem az események visszafelé forgatása, a visszatérés az elhagyott fokra, hogy onnan új irányban induljunk el.) A fejlődés minden lépése döntés, választás, az ember tudatos állásfoglalása vagy pedig ezeknek az állásfoglalásoknak az összetalálkozása, amikor el kell dönteni, melyik érvényesül. Persze,

ebbe a döntésbe sok tényező beleszól, de a döntést így vagy úgy emberek kényszerítik ki. Szó sincs tehát arról, hogy a társadalmi rendszereknek ez a sémája a fejlődés egyetlen lehetséges útja, amelyben minden fok szükségszerű volt, és szükségszerűen következett egymásra.

Már az ázsiai termelési móddal kapcsolatban láttuk, hogy a törzsi tulajdon felbomlásának három útja volt — az ázsiai, az antik és a germán (ami persze nem jelenti azt, hogy nem lehetett még néhány útja és módja). Az alapvető választás azonban már a munkamegosztással jelentkezett: hogyan kell gondoskodni a társadalom szükségleteiről. (Ismét Engels felelevenítésére lesz szükség: a társadalom nemcsak ellentétes, egymással szemben álló osztályokra széteső egység, hanem közös érdekekkel rendelkező egész is; az állam nem egyszerűen a kizsákmányoló osztályok erőszakszerve a kizsákmányoltak féken tartására, hanem a társadalom önvédelmi szerve is.) Ha ezt vizsgáljuk, mindjárt más megvilágításba kerül az egész probléma: az ember tudatosan törekszik a szükségletek kielégítésére, miközben tudatosan ilyen vagy olyan megoldást választ. Ez a lényeg és az már egészen mellékes, hogy eközben a rabszolgatartó rendszer vagy a feudalizmus, vagy esetleg egy sereg más lehetséges megoldás elemei keverednek, vagy kerülnek túlsúlyba.

A munkamegosztással jelentkező dilemma konkrétan így hangzik: a kisebb egységek — a falu, sőt akár a család — önellátásra rendezkednek-e be, vagy pedig a munkamegosztás útját választják. Az ázsiai termelési mód példája azt mutatja, hogy erre az önellátó közösségre is felépülhet az állam, mint a közös érdekek érvényesítője — amely persze ezzel az önállósodással lehetőséget nyer arra is, hogy elidőgenedjen, szembekerüljön azzal az alappal, amelyből kinőtt, még akkor is, ha ez megoldatlan problémát jelent mindenkinek, aki az állam alapjában az ellentétes osztályokra szakadást keresi; még akkor is, ha szükségessé teszi az állam és a tisztviselők kérdésének újrafelvetését. Más szóval, ez azt jelenti, hogy az önellátás alapján csak a közös érdekek képviselője, érvényesítője szakad el a munkamegosztásban.

Ennek az útnak a választása a fejlődés lelassítását jelenti, hisz a munkamegosztás, a specializálás a termelőeszközök fejlődésének alapja. (Azzal, hogy semmilyen szakosítás nem hozza önmagától létre a fejlettebb termelőeszközöket, nem teremt egyetlen találmányt sem, mindig az emberre van szükség, és egyáltalán nem biztos, hogy az ember a megoldást meg is találja — kell-e erre ragyogóbb bizonyíték, mint az, hogy olyan fejlett civilizáció, olyan fejlett fazekassággal, mint az inkáké, nem fedezett föl olyan elemi és egyszerű dolgot, mint a kerék.) Ha a társadalom az önellátás helyett a munkamegosztás útját választotta, akkor mindjárt jelentkezik a következő dilemma: a munkamegosztás után mi legyen a szükségletek kielégítésének módja, az állami elosztás-e vagy az árucseré. Az inkák példája azt mutatja, hogy a társadalom fejlődése választhatta az árucseré és pénz nélküli formát, vagyis az állami elosztás útját is.

Ha mindezek után eljutunk oda, hogy az európai társadalom az árucseré útját választotta, akkor mindjárt egyszerűbbnek tűnik a társadalmi rendszerek váltokozása is. Itt ugyanis a fejlődési út két vonulatát kell követni, hogy ezt a választást megértsük. Először is az áru-termelés fejlődését, másrészt a társadalomnak — az államnak — azt a törekvését, hogy határok közé szorítsa, korlátozza az árutermelés

hatását, szabad érvényesülését; vagy megfékezze a társadalmi kapcsolatok kialakításában, az egyedek társadalomba olvadásában az árutermelés következtében jelentkező automatizmust, az abból kinövő gyilkos erőket; az automatizmus helyébe az irányítást, a pusztító erők helyébe a munkamegosztás miatt szükségszerűvé vált kapcsolat megszervezését állítsa.

Az első vonallal kapcsolatban figyelembe kell venni azokat a nézeteket, melyek szerint Európában az árucserre, piacra termelés fejlődése hozta meg a rabszolgaság elterjedését. A rövid ideig tartó klasszikus rabszolgaság néhány görög városállamban és a Római Birodalom köztársasági szakaszában az árutertermelésben és a nemzetközi munkamegosztásban elfoglalt sajátos helyhez fűződik. A már idézett Neurath csak érinti ezt a kérdést: „Az a korszak, amelyről itt szó esett, a viharos fejlődés időszaka. Az előző korszak a termelés és az eladás új területeit nyitotta meg, amit ez a történelmi korszak kihasználta, és ily módon változást vitt a régi életmódba. A rabszolgaság, amely ebben az időszakban, valamint a Római Köztársaság végén jelentős szerepet játszott, oda vezetett, hogy erősebben kifejezésre juthatott a nagytüzemi termelés, megkönnyítve ily módon a nemzetközi munkamegosztást.”

Gordon Childe 1957-ben elhunyt világhírű angol történész már ezt a kérdést állítja vizsgálatának központjába. Elsősorban azt mutatja ki, hogy a görög rabszolgaság azért nem tekinthető tipikusnak, mert nem egy autonóm fejlődés eredménye, hanem csakis a nemzetközi munkamegosztásban elfoglalt sajátos helyzeté. „A minosi Kréta és a mykénei Görögország mindenestre megbízható piacot biztosított a barbár Európa sok árujának, s amennyiben azok továbbszállításra kerültek, növelték a részesedést Kelet fölöslegéből. Az égei népek e részesedésüknek köszönhetően, hogy városi civilizációt fejleszthettek ki anélkül, hogy vállalniuk kellett volna a gazdasági hatalomnak azt a centralizálódását, amely Egyiptomban és Mezopotámiában a városforradalom elkerülhetetlen velejárója volt; nem váltak a teljhatalmú vásárlók alattvalóivá, s gazdaságilag nem függték tőlük” — írta. Sőt szerinte már „a korai égei iparosok a nemzetközi piac számára dolgoztak, és nemcsak egyetlen társadalom hagyományos ízletét és szokásait elégítették ki”.

A klasszikus rabszolgaság ennek a nemzetközi piacra termelésnek az eredménye, tehát kívül esik a fejlődésnek Cunow által vázolt fonálán, mert csakis ez a sajátos helyzet, a munkamegosztásban elfoglalt sajátos hely tette lehetővé. A nemzetközi piacon beállt változások — főleg az, hogy ez a piacra termelés lehetséges volt egy-egy város határán belül, de egy egész nagy birodalom, mint a római, már nem rendezkedhetett be külső piacokra való termelésre — visszashorították a rabszolgaságot. A feudalizmus az önellátásra való visszatérést jelentette, és egyben annak beismerését is, hogy a rabszolgaság képtelen az árutertermelés továbbfejlődése problémáinak megoldására, tehát valójában a fejlődés egyik útjának feladása volt, hogy visszakanyarodjanak egy másik lehetséges úthoz, a törzsi tulajdonformák felbomlásának az antikkkal egyenrangú, és egyformán választható germán útjához. A kapitalizmus ezen az úton tovább haladva hozta meg az árutertermelés hihetetlen fejlődését és még hihetlenebb méretű térhódítását, bár a klasszikus kapitalizmus, a szabad árutertermelés teljes anarchiájával,

a fejlődésnek egy olyan rövid szakasza volt csupán, mint a klasszikus rabszolgaság.

Ez azonban már a fejlődésnek másik mozzanatához kapcsolódik, ahhoz, hogy az állam mindig igyekezett megfékezni az árutertermelésben — mint az egyedek közti társadalmi kapcsolat kialakulásának automatizmusában — rejlő anarchiát és pusztító erőket. Egyiptom fejlődésének kezdetén a tisztviselő állam az elosztásnak az árucserét kizáró vagy korlátozó megszervezése volt. Childe a tervezésben fedezi fel a sumér városállamok lényegét is, és ezt írja: „A paraszti tömegek számára hasznos volt a felelősségnek és a döntés terheinek az isteni államra való átruházása, már csak azért is, mert az állami tervezés bizonyos mértékben egzakttá, bár elemi tudományon alapult.”

A Római Birodalomban a rabszolgaság visszaszorulása együtt járt az árutertermelés állami korlátozásával, mint Neurath írta: „Kezdetben szabad szerződéseken alapultak azok a társult szállítótársaságok, amelyek gabonával látták el Rómát és Bizáncot, később a szerződéseket már törvényes előírások váltották fel. Bevezették a kötelező tagságot, sőt mi több, a tagság örökölhetővé vált. Ily módon a vállalkozás és a tulajdon részben közszolgálatná lett. Kényszerű szervezéssel a korporációk bizonyos fokig államosultak. Ezenkívül az állam létrehozta saját üzemait is, amelyekben részben rabszolgákat, részben szabad munkásokat alkalmazott. Ezek az üzemek többek között a hadsereg számára dolgoztak. Ily módon mindenfelé jelentkeznek a széles alapra helyezett, az államtól irányított és korporációkban szervezett adminisztratív gazdaság kezdetei.”

Ez azonban már nem tudta megoldani a problémákat. A feudalizmus a piac szabad hatásának számtalan megkötését jelentette. A kapitalizmusban a szabad árutertermelést hamarosan az állami beavatkozás váltja fel, hogy az árutertermelés és a társadalmi beavatkozás közötti viszony a szocializmusban is a legsúlyosabb és legösszetettebb probléma maradjon. Egészében tehát az osztálytársadalom árutertermelő típusának választásából adódott a megtett út. A társadalom azonban már a kezdet kezdetén választhatott volna más utat is — mondjuk az inka állam útját vagy valami mást —, és később is, minden lépésnél egyforma eséllyel lehetett több megoldás között választani, sőt a továbbfejlődés csak úgy vált lehetségessé, hogy a társadalom a rabszolgaság után vissza tudott kanyarodni egy régebbi kiindulópontra — persze, nem abszolút értelemben, hisz ilyen visszakanyarodás nem lehetséges, hanem abban az értelemben, hogy a fejlődésnek „alacsonyabb” fokán álló népek más utat választottak —, hogy onnan más irányban induljon el.

A társadalom fejlődésének ilyen felfogása már önmagában is rugalmasabbá tehetné a társadalmi rendszernek értelmezését. Minden sémán túlmenően lehetővé tenné, hogy fokozottabb figyelmet szenteljünk a társadalom közös érdekeinek, és külön a közös érdekek elidegenülésének. Ebből adódik a következő probléma: hogy állnak az egyének össze társadalommá — vagyis hogyan jönnek létre a közös érdekek, és hogyan érvényesülnek. Az egyének társadalomba olvadásával kapcsolatban jelentkezik az árutertermelés, mint ennek az egybeolvadásnak eszköze, módja és útja. Csak mindezek tisztázása után jutunk el magához a sémához, a társadalmi rendszerek változásához. Itt aztán mindenfajta részletekbe mélyedés, minden merev feldarabolás előtt a

fejlődés nagyobb egységeiben kell gondolkodni — az osztálytársadalom kategóriájában. Az osztálytársadalom kezdete a lényeges munkamegosztáshoz kapcsolódik: a termelőmunka, és a munka eredményei, termékei felhasználásának elszakadásához, igazgatók és igazgatottak, irányítók és irányítottak, egyéni és közös érdekek, magánember és a társadalom tagja stb. különválásához, tehát addig tart, amíg ez a megosztás megvan. (Ebből a szempontból nézve a szocializmus nyilvánvalóan osztálytársadalom, ami tulajdonképpen eddig sem volt vitás, mihelyt Marx az előtörténelembé sorozta, vagy mihelyt a klasszikusok az osztály megszűnését a munkamegosztás megszűnéséhez kötötték. Legfeljebb még annak tudatosítására van szükség, hogy a szocializmus nem azért osztálytársadalom, mert van még parasztság és több-kevesebb burzsoá maradvány, hanem azért, mert még mindig igazgatókra és igazgatottakra oszlik.)

Az önellátásra való berendezkedést lehet megrekedésnek is tekinteni — attól függ, milyen kritériummal mérünk és miben mutatjuk ki a megrekedést —, de mindenképpen egy választót, amelyet az emberiség jelentékeny része választott, még akkor is, amikor a másik rész már eljutott a kapitalizmusba. A munkamegosztás választása után a következő választás: az árutermelést kizáró állami elosztás, amit szintén tekinthetünk megrekedésnek, de az inkák példája mutatja, hogy ez a megoldás is funkcionálni képes. De ha a társadalom már az osztálytársadalom árutermelő típusát választotta, akkor még mindig jelentkezhet visszaesésként, pusztulásként az önellátásra visszatérés, vagy többé-kevésbé sikeres kísérletként az állami elosztásra való visszatérés, de inkább csak az árutermelés korlátok között tartásának kísérleteként. Ahhoz, hogy ebből az állapotból egy — egyelőre csak távlati céllként, sőt még a fejlődés céljának sem mindenki által elfogadott eszményként létező — magasabb fokra, az osztály nélküli társadalomba eljussunk, az anyagi javak hihetetlen bőségére van szükség. Ahhoz pedig, hogy a javaknak ezt a bőségét előállítsuk, már fizikai és egyéb akadályokat kell leküzdeni. Ezzel — és csak ezzel — foghatjuk egybe az emberi társadalom fejlődésének egy szakaszát, az osztálytársadalom szakaszát. Hogy ezen a nagy egységen belül hogyan, milyen sorrendben váltják egymást a társadalmi rendszerek, abban már nem kell semmilyen abszolút törvényszerűséget keresni. A rabszolgaság vezethet kapitalizmushoz — lásd Amerika példáját; a feudalizmus után jöhet szocializmus, mint Mongóliában, sőt részben még a Szovjetunióban is; feudalizmus után jöhet rabszolgatartó társadalmi rendszer, mint az afrikai országokban stb.

Csak mindezek előzetes tisztázása után lehet a társadalmi rendszerek elmélete a fejlődés igazán marxista értelmezésének része, ahelyett, hogy a fatalizmus nyíltabb vagy burkoltabb formájának forrása lenne. Ebben az értelmezésben benne foglaltatik, hogy a fejlődésben nincs semmi automatizmus. A megakadás és visszaesés éppoly reális lehetőség, mint a továbbhaladás. Nincs semmilyen emberfölötti hatalom, törvényszerűség, amely akár még magát a fejlődést is szavatolja. Csakis az emberen múlik, hogy melyik utat választja, csakis az ember tehet lépéseket a választott úton, nincs semmi, ami helyette a választást elvégzi, a döntést meghozza, a munkát vállalja. Továbbá: nincs semmi automatizmus abban, hogy az ember a fejlődés következő foka mellett dönt. Sok mindentől függ már a szükségletek jelentkezése is,

hát még azoknak tudatosodása. (A marxizmus tudatosította ezt a problémát, amikor kimutatta, hogy az elégedetlenség jelentkezésében nincs semmi automatikus, sőt nem is egyszerűen úgy, azért és akkor jelentkezik, mert és amikor a helyzet rossz. Nagy munkát kell azonban még végezni annak tisztázásához, hogy mik tették képessé az embert erre vagy arra a választásra. E tekintetben tudunkkal csak egy dolog történt. A marxista irodalomban megtalálható annak az elemzése, hogyan tette képessé az embert a kereszténység — amely nyilvánvalóan „véletlenül” jelentkezett, hisz ugyanazokból a társadalmi feltételekből sok más megoldás nőhetett és nőtt is ki, de a megoldás megtalálása el is maradhatott volna — arra, hogy vállalja a munkát, ami a rab-szolga társadalom körülményei között a továbbfejlődés követelménye volt.) A szükségletek tudatosodása, az elégedetlenség jelentkezése önmagában még nem elég biztosíték arra, hogy meg is találják a szükségletek kielégítésének, az elégedetlenség megkövetelte változás végrehajtásának módját. (Kissé vulgáris példával élve: minden később fontossá vált találmányról ki lehetett mutatni, hogy ilyen és ilyen okokból szükség volt rá. Semmilyen szükséglet nem volt azonban elegendő ahhoz, hogy a találmány létrejöjjön, semmilyen szükséglet nem szavatolta, hogy megszületik. Hogyan képzelhetnénk el tehát, hogy egy társadalom megváltoztatása szükségességének tudata, az elégedetlenség feltörése önmagában létrehozza a változást.) Végül, azon a kereten belül, hogy az osztálytársadalom megszüntetéséhez megfelelő feltételek szükségesek, tehát a társadalom semmilyen körülmények között sem ugorhat ebbe az állapotba, nincsen semmilyen automatikus, kötelező, egyetlen lehetséges út, szükségszerű, megváltoztathatatlan, áthághatatlan fokokkal. Az ember minden fatalisztikus meghatározottságtól függetlenül formálja társadalmát, csakis az általa meghatározott, semmilyen emberfölötti törvényektől nem befolyásolt formába önti társadalmi életét.

Csak így jutunk el a marxizmus legfőbb problémájához, egyben legfontosabb felfedezéséhez: az ember szabadságának és kötöttségének dialektikájához. Ez azonban már nem fér ennek a cikkeknek a keretébe.