

HUSZONHATODIK ÉVFOLYAM

1982/1

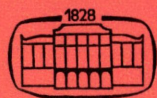
Ø 1220

1982



# magyar filozófiai szemle

A MAGYAR  
TUDOMÁNYOS  
AKADÉMIA  
FILOZÓFIAI  
BIZOTTSÁGÁNAK  
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

## SZERKESZTŐK:

BALOGH ISTVÁN  
KÉRI ELEMÉR (felelős szerkesztő)  
NYÍRI KRISTÓF

## A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

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

1982/1

## TARTALOM

ÁGH ATTILA: Az angol kapitalizmus és a kereskedelmi világgazdaság kialakulása	1
SIMON FERENC: A szabadság és a szabadságok hegeli fenomenológiája	31

## FIGYELŐ

FEJÉR LÁSZLÓ: A MOIRA és a Moirák (Végzetszerűség vagy kiküszöbölhető realitás Földünkön az éhség?)	73
HÁRSING LÁSZLÓ: Mario Bunge ontológiájának vázlata	84

## SZEMLE

KELEMEN JÁNOS—DAJKA BALÁZS: Társadalmi tudat és szemiotika	102
KATONA PÉTER—TEMESVÁRY BEÁTA: Humanista pszichiátria antipszichiátriai szel- lemben	108
LUDASSY MÁRIA: Rawls és kritikussai	112
NYÍRI KRISTÓF: A Wittgenstein-helyzet	125
A külföldi folyóiratokból	133

---

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest, Üri u. 53. Telefon: 160-160/269-es v. 138-as mellék

Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest, Alkotmány u. 21.



**MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE**  
**1982. ÉVI TARTALOMJEGYZÉKE**

<i>Ágh Attila</i> : Az angol kapitalizmus és a kereskedelmi világkapitalizmus kialakulása . . . . .	1	1–30
<i>Simon Ferenc</i> : A szabadság és a szabadságok hegeli fenomenológiája . . . . .	1	31–72
<i>Pethő Bertalan</i> : Filozofálás és költőiség . . . . .	2	145–164
<i>Gondi József</i> : A marxista filozófiatanról mint a marxista–leninista filozófia kialakulóban levő ágazatáról . . . . .	2	165–174
<i>Hans Robert Jauss</i> : Negativitás és esztétikai tapasztalat, Adorno esztétikai elméletéről – mai szemmel (Bonyhai Gábor fordítása) . . . . .	2	175–195
<i>Hársing László</i> : A tudományos hipotézisek összehasonlítása . . . . .	2	196–214
<i>Bárány László</i> : Az „egyetemes alany” hagyományos logikai preconcepciója . . . . .	2	215–227
<i>Szigeti József</i> : A filozófiai irányzatok redukciója a főirányokra . . . . .	3	281–308
<i>Redl Károly</i> : Az első európai pénzelméletéről (Nicole Oresme Értekezése a pénzről) . . . . .	3	309–335
<i>Simon Róbert</i> : Goldziher Ignác (Adalékok a nemzeti és a polgári fejlődés antinómiáinak és egy tudomány születésének közép-kelet-európai összefüggéseihez) . . . . .	3	336–379
<i>Rózsahegyi Edit</i> : Husserl és a történelem problémája . . . . .	4	433–473
<i>Rozsnyai Ervin</i> : A politikai és a filozófiai nézetek ellentmondása a <i>Történelem és osztálytudat</i> -ban . . . . .	4	474–505
<i>Szende Tamás</i> : A közlési zavarok elméletének alapkategóriája: az „általánossal való helyettesítés” . . . . .	4	506–539
<i>Mario Bunge</i> : A pszichoneurális azonosság elmélete . . . . .	4	540–553
<i>Szentágothai János</i> : Néhány megjegyzés Mario Bunge „A pszichoneurális azonosság elmélete” című programatikus vázlatához . . . . .	4	554–557
<i>Szigeti József</i> : Az idealizmus ősfarmája: mágikus totemizmus és vallási fetisizmus . . . . .	5	605–637
<i>Csikós Ella</i> : Rendszer és logikai gondolkodás . . . . .	5	638–667
<i>Molnár Ilona</i> : Milyen anyagból van az anyag? Mi van anyagból? . . . . .	5	668–696
<i>Mariangela Giammella</i> : Elmélet és történelem, Lukács és Gramsci a húszas évek vitáiban (Fehér M. István fordítása) . . . . .	5	697–707
<i>Lendvai L. Ferenc</i> : Karácsony Sándor „magyar világnézete” . . . . .	6	801–836
<i>Lányi Gusztáv</i> : Karácsony Sándor társaslélektani rendszere . . . . .	6	837–876
<i>Bacsó Béla</i> : Az „Allgemeine Theorie der Systeme” közlése elé . . . . .	6	877
<i>Zalai Béla</i> : A rendszerek általános elmélete III. (Berényi Gábor fordítása) . . . . .	6	878–887
<i>Bacsó Béla</i> : „A válasz metafizikája” (Zalai Béla filozófiájáról) . . . . .	6	888–908
<i>Sárközy Péter</i> : Az új kultúra kialakításának kísérlete E. Vittorini műhelyében . . . . .	6	909–932

**OKTATÁSI ANYAG**

<i>Rozsnyai Ervin</i> : Az igazság paradoxonjai . . . . .	6	933–939
---	---	---------

## TÁJÉKOZÓDÁS

Köszöntjük Szavva Ganovszki akademikust . . . . .	4	574
A szocialista országok filozófiai és szociológiai folyóiratai XVI. nemzetközi értekez- letéről . . . . .	4	583–585
<i>Kelemen János–Kenesei István</i> : Újabb nyelvfilozófiai kalandozások . . . . .	5	708–748

## FIGYELŐ

<i>Fejér László</i> : A MOIRA és a Moirák (Végzetszerűség vagy kiküszöbölhető realitás Földünkön az éhség?) . . . . .	1	73–83
<i>Hársing László</i> : Mario Bunge ontológiájának vázlata . . . . .	1	84–101

## ESZMECSERE

<i>Csányi Vilmos</i> : Szempontok a megismerés elméletének természettudományos meg- fogalmazásához . . . . .	4	558–566
<i>Kelemen János</i> : Természettudományos probléma-e a megismerés? . . . . .	4	567–573

## VITA

<i>Vereczkei Lajos</i> : Bunge tudatkonceptiójáról . . . . .	5	749–758
--	---	---------

## NYÍLT LEVÉL

Szocialista országok filozófusainak nyílt levele (Ropolyi László fordítása) . . . . .	6	940–942
---	---	---------

## KONFERENCIA

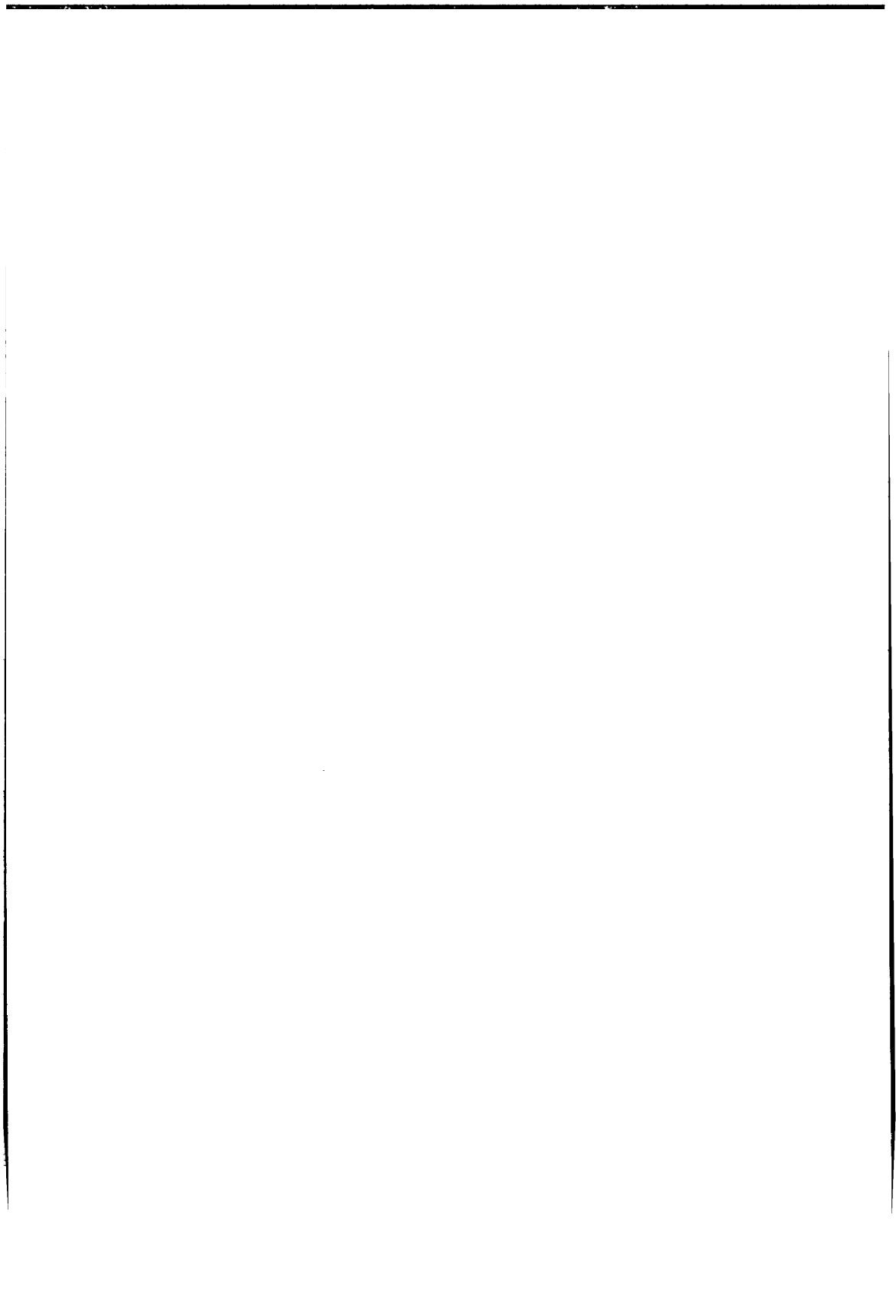
<i>Balogh Tibor</i> : Bauer inaequilibrium-elve: adalékok a biológiai és a pszichoszociális szintek közötti kapcsolathoz . . . . .	3	396–400
<i>Fehér M. István</i> : Rendszer, szabadság, intellektuális szemlélet. Kant és a német idealizmus néhány alapproblémája . . . . .	3	401–414
<i>Szegedi Péter</i> : Mivel foglalkozik a tudománytörténések középmezőnye? Beszá- moló a bukaresti kongresszusról . . . . .	5	759–772

## SZEMLE

<i>Kelemen János–Dajka Balázs</i> : Társadalmi tudat és szemiotika . . . . .	1	102–108
<i>Katona Péter–Temesváry Beáta</i> : Humanista pszichiátria antipszichiátriai szellemben . . . . .	1	108–111
<i>Ludassy Mária</i> : Rawls és kritikusai . . . . .	1	112–125
<i>Nyíri Kristóf</i> : A Wittgenstein-helyzet . . . . .	1	125–132
<i>Szabolcsiné Benedek Ágnes</i> : Peschka Vilmos: Az etika vonzásában (Jogelméleti problémák az etika aspektusából) . . . . .	2	228–231
<i>Pokol Béla</i> : Jog és filozófia (Antológia a század első felének polgári jogelméleti irodalma köréből) . . . . .	2	231–239
<i>Gaján Éva</i> : A szecesszió: stílus? korhangulat? filozófia? . . . . .	2	239–249
<i>Mike György</i> : A strukturalista elméletkonceptióról . . . . .	2	249–253



<i>Szabó Márton</i> : Rózsahegyi Edit: Elmélet és filozófia . . . . .	2	253–256
<i>Bayer József</i> : A frankfurti iskola kísértete . . . . .	2	256–260
<i>Mezei György</i> : Boszorkányüldözés, mágia és az új filozófia . . . . .	2	261–263
<i>Rozsnyai Ervin</i> : Társadalom és állam Trópusi Afrikában . . . . .	3	380–384
<i>Kerékgyártó István</i> : Társas viszonyok és az előítéletes gondolkodás . . . . .	3	385–388
<i>Szegedi Péter</i> : A. A. Butakov: A mozgás alapformái a modern tudomány fényében	3	388–392
<i>G. Havas Katalin–Slemmer László</i> : A tudományos megismerés dialektikája . . . . .	3	393–395
<i>Karácsony András</i> : Lukács György és a jog . . . . .	4	575–580
<i>Szabó Gábor</i> : Filozófia és szaktudományok . . . . .	4	580–582
<i>Lux Zoltán</i> : Karl Albert: A görög hitvilág és a platóni filozófia . . . . .	5	773–777
<i>Mezei György</i> : Tudás és társadalmi képzetrendszer . . . . .	5	778–782
<i>Erdélyi Ágnes</i> : Hermeneutika vagy ideológiakritika? . . . . .	5	782–784
<i>Aron László</i> : Kelet-európai irodalomelmélet Nyugaton . . . . .	6	943–947
<i>Fehér M. István</i> : Croce szórt fényben . . . . .	6	947–955
<i>Mezei György</i> : Alexandre Koyré episztemológiai vizsgálódásai . . . . .	6	956–959
<i>Nagy Tamás</i> : Az irigység avagy a gonoszság őstörténete . . . . .	6	960–964
<i>Felkai Gábor</i> : Günter Dux: A világképek logikája . . . . .	6	964–970
A külföldi folyóiratokból . . . . .	1	133–142
	2	264–278
	3	415–431
	4	586–603
	5	785–799
	6	971–987





# AZ ANGOL KAPITALIZMUS ÉS A KERESKEDELMI VILÁGKAPITALIZMUS KIALAKULÁSA

A G H A T T I L A

A formációelméleti viták és a harmadik világ fejlődésére vonatkozó elemzések egyaránt újra meg újra visszatérnek Anglia XVII–XVIII. századi fejlődéséhez, amely a kapitalizmusra való világtörténelmi áttörés klasszikus modellje volt, s ezért a kapitalista fejlődés mindmáig érvényes mércéjeként szolgál. Angliában jött létre az a „tisza kapitalizmus”, amely a kapitalista termelési mód marxi elmélete történelmi bázisaként szerepelt, de ez a modell alapvetően befolyásolta a polgári elméleteket is Máj Webertől és Sombarttól Rostowig és a harmadik világ iparfejlesztési stratégiáit megfogalmazó szerzőkig. A kapitalista formáció vizsgálata Angliában azt ígéri tehát, hogy feltárja előttünk a kereskedelmi világkapitalizmus kialakulásának folyamatát és ezzel az alulfejlődés világtörténetének titkát.<sup>1</sup>

A termelési mód átalakulását vizsgálva a centrumban, Nyugat-Európában, elemzésünket ezért szükségképpen Angliára kell koncentrálnunk. Kétségtelen, hogy a nyugat-európai centrum ennél sokkal nagyobb területet fogott át, mindenekelőtt tartalmazta Franciaországot és Hollandiát is. Ez az utóbbi két ország azonban, bármennyire is Anglia konkurrens volt a vezető szerepért a XVII–XVIII. században, elmaradt Anglia mögött, és nem tudta a kereskedelmi kapitalizmusnak megfelelő fejlődést klasszikusan megvalósítani. Hollandia esetében világos, hogy egyoldalú kereskedelmi orientációja és az ország viszonylag kis mérete zárta ki a versengésből, mivel a két tényező együttesen a világkereskedelmi hegemoniához szükséges belső termelési bázis hiányaként jelentkezett. A kereskedelem abszolutizálása a termeléssel szemben korlátozta magának a kereskedelemnek a kapitalizálódását is, a társadalom jobban megőrizte a feudális kötöttségeit, hiszen a feudális Európa „kereskedelmi kirendeltségeként” működött, ill. a későbbiekben a korai kapitalizmus formáit konzerválta. A termelési bázis és a belső piac szűkössége miatt a holland fejlődés nem tört előre az ipari kapitalizmus felé, megelégedett azzal, hogy ellássa a lassan kapitalizálódó Nyugat-Európa külkereskedelmi és bankrendszer-központi funkcióját, vagyis rövid és éles konkurrenciaharc után a XVII. század végétől már nem veszélyeztette az angol hegemoniát, hanem beleépült abba, ahogy korábban a német, ill. spanyol birodalomba.<sup>2</sup>

A francia fejlődés megítélése már sokkal bonyolultabb. Igen nagy belső termelési bázisára – bizonyos vonatkozásokban fejlettebb volt mint az angol az ipari forradalom előtt

<sup>1</sup> Az alulfejlődés és elmaradottság viszonyát és a szakirodalom externalista, ill. internalista irányát jellemeztük az André Gunder Frank és a homogén világkapitalizmus elmélete, *Valóság* 1980/6. c. tanulmányunkban.

<sup>2</sup> A. G. Frank: *World Accumulation 1492–1789*. Monthly Review Press, N. Y. and London, 1978, 85–86. o.

– és nagy belső piacára támaszkodva Franciaország a sorozatos vereségek ellenére állandó konkurrens volt Angliának az elsőségért vívott harcban a XVII–XVIII. században. Belső osztályerőinek fejlettsége azonban nem tette lehetővé a mezőgazdaság kapitalizálódásának erőteljes előrehaladását, s kontinentális kötöttségei is megakadályozták, hogy egyértelműen elkötelezze magát a kereskedelmi kapitalizmus fejlesztése irányában.<sup>3</sup> Így az eredeti felhalmozás folyamata és maga az ipari forradalom klasszikusan Angliában ment végbe, s mint Hobsbawm kihangsúlyozza, az egész világgazdaság csak egy állam iparosítását tudta finanszírozni akkoriban, vagyis Anglia kiválasztódása egyben más országok kizárását is jelentette az iparosítás megkezdéséhez szükséges kritikus mennyiségű kezdőtőke felhalmozásából.<sup>4</sup> *A világgazdaságot mint egységes rendszert vizsgálva tehát szükségképpen Angliát kell elemeznünk, hogy kimutathassuk a fejlődés és alulfejlődés eltérő világtörténelmi útjait és egymást feltételező folyamatait, vagyis bemutassuk, hogy finanszírozta a világ szisztematikus kizsákmányolása a kereskedelmi kapitalizmus világrendszerében az angol ipari forradalom startját, amely visszafordíthatatlanná tette évszázadokra a fejlődés és alulfejlődés ellentétes folyamatait.*

### I. A „TISZTA KAPITALIZMUS” GENEZISE ANGLIÁBAN

A hagyományos polgári, „nemzeti” történetírás Anglia történelmi fejlődését mint pusztán a belső tényezők eredőjét mutatta be, természetesnek véve a „kedvező” külső, világkereskedelmi környezetet, de messze elkerülve azt a kérdésfelvetést, hogy az angol fejlődés „ára” más országok alulfejlődése volt, így az egész fejlődés nem a világrendszer szisztematikus kizsákmányolásaként, esetenként – India – nyílt és tartós kirablásaként mutatkozott meg, hanem a progresszív Anglia kiemelkedéseként az elmaradottabb európai és a végképp elmaradott, tradicionálisba süllyedt más kontinensek országai sorából. Anglia felelőssége azok visszafejlesztésében – ismétcsak India a szembeszökő példa – még csak fel sem vetődött, ellenkezőleg, a nemzeti tudat ezeket a nemzeti történelem legfényesebb fejezeteiként rögzíti, és semmi összefüggést sem lát Anglia fejlettsége és a harmadik világ mai alulfejlettsége között. A marxista történetírás egészen az utóbbi időkig – Hobsbawm, Hill, s korábban Dobb munkásságáig – jobbra megmaradt a nemzeti keretek között, s annak marxista beállítottságú értelmezését szegezte szembe a polgárral, ami önmagában véve igen pozitív, de nem oldja meg a fentebb exponált kérdést a világkapitalizmus szintjén, azaz nem adja meg a fejlődés-alulfejlődés egymást feltételező folyamatait egységes rendszerként való értelmezését.

A hetvenes évek externalista irodalmából a legrangosabbak – Frank *Világméretű felhalmozás*, Wallerstein *A modern világrendszer* vagy Amin *Egyenlőtlen fejlődés* c. munkái – ezért egyoldalúan a külső összefüggésekre, az angol, francia, holland és egyéb európai fejlődésnek a világkapitalizmus fejlődésétől való függésére helyezték a hangsúlyt. Így elmosódik ugyan ezen országok belső fejlődésének sajátzerűsége, de teljesen egyértelműen, sőt túlzottan leegyszerűsítetten, kidomborodnak a fejlődés-alulfejlődés világméretű folya-

<sup>3</sup>I. Wallerstein: *The Modern World System*. Academic Press, N. Y. 1974, 114–115., 225–258., 283–291. o. stb.

<sup>4</sup>E. J. Hobsbawm: *Industry and Empire*. Penguin Books, 1978, 49. o.



matai. Először az externalista megközelítést vizsgáljuk meg Wallerstein már ismert koncepcióján keresztül, majd az angol gazdaságtörténetírás dominánsan internalista értelmezését Colemannál, végül megkíséreljük – Hill és Hobsbawm munkásságára támaszkodva – az angol fejlődés sajátosságát, a belső és külső tényezők kölcsönhatásában megragadni és így a „Miért Anglia?” – kérdésre megválaszolni.

#### *a) Az angol fejlődés externalista modellje*

Wallerstein egész koncepciója valójában ellentétes a „Miért Anglia?” – kérdéssel. Szerinte már Portugália és Spanyolország elindult a kapitalista fejlődés útján azzal, hogy megteremtette a kapitalista világrendszert – ez a kettős feladat, amelyet éppenséggel Anglia hajtott végre –, s így Angliának nem maradt más tennivaló, mint a fejlődés folytatása. Wallersteinnél Portugália és Spanyolország „erős” államai kötelező modellt válnak a centrum fejlődésében, ami nyílt ellentmondássá fordul, amikor saját leírása szerint is a fejlődés stafétabotját Anglia és Hollandia veszik át, ahol az államok éppenséggel a „leggyengébbek” Európában – különösen a XVII. században vezető szerepet játszó holland –, s a francia fejlődés ebből a szempontból tekintve, éppen az „erős” állama miatt marad le Anglia mögött.<sup>5</sup> Nemcsak a korai kapitalista államok, hanem maga a korai kapitalista fejlődés jellege sem illik bele az externalisták modelljébe. Wallerstein munkája V. fejezetében *A centrum erős államai: osztály-képződés és nemzetközi kereskedelem* címmel tárgyalja az angol fejlődést, ami nemcsak az „erős állam” terminus miatt elfogadhatatlan – az angol állam viszonylagos „gyenge” jellegére egyébként ő maga is utal –, hanem főleg amiatt, hogy a világkapitalizmus és a nemzeti kapitalizmus létezését már régen adottnak veszi könyvében – nemzetközi munkamegosztás a kapitalista világrendszerben és az ennek megfelelő államformák Európában –, amikor könyve harmadik harmadában megkezdődik a kapitalista osztályviszonyok kialakulásának, a kapitalista termelési mód előtörténetének vizsgálatát Angliában. Igaza van Wallerstein kritikusainak abban, hogy itt valójában egy Adam Smith-féle megközelítés modernizálásáról van szó, a kapitalista beállított-ság és viszonyrendszer eleve adva van, csak a külső feltételekre vár, hogy kibontakozzék a nemzetközi munkamegosztás és a nemzetközi kereskedelem egymást felerősítő köreiben.<sup>6</sup>

Anglia a középkor folyamán viszonylag elmaradott volt a legfejlettebb feudális államokhoz képest és perifériális helyzete volt velük szemben. Postan, Nef és mások ezt hajlamosak egyenesen „gyarmati” függésnek tekinteni, amely erősen félrevezető terminus, mivel szükségképpen XIX–XX. századi párhuzamra utal. Mindenesetre a XVI. század közepén Anglia még iparilag elmaradottnak számított, s a korábbi évszázadokban az itáliai, holland és Hanza-kereskedők uralták az angol piacot. A XVII. század közepére minden alapvetően megváltozott, s az angol forradalom nemcsak egy fejlődési szakasz kezdete, hanem egyben egy hosszabb felzárkózási szakasz lezárulása is.<sup>7</sup> Wallerstein fel-

<sup>5</sup> Wallerstein, i. m. 201–205. o. Az európai fejlődés és a periféria kezdődő alulfejldése párhuzamát elemeztük, A középkori elmaradottság – modern alulfejlettség c. tanulmányunkban (*Századok* 1981).

<sup>6</sup> Vö. R. Brenner: The Origins of Capitalist Development: a Critique of Neo-Smithian Marxism., *New Left Review* 104. szám, 1977 júl.–aug.

<sup>7</sup> Wallerstein, i. m. 227–228. o.

sorolja, ha nem is rendszerezi ennek a felfutásnak az okait, rámutat arra, hogy a XVI. század folyamán a textilipar vált az angol export vezető ágazatává, amely falusi ipar volt és Angliát érdekelte tette exportpiacok keresésében. Alacsony árai összefüggésben voltak az alacsony adókkal, amit viszont a korai politikai-gazdasági egyesítésre, nemzetivéálásra vezet vissza. Így érkezünk el Wallerstein legfontosabb tételéhez, a Tudor egyesítés, vagy ahogy Elton nyomán nevezi, az „adminisztratív forradalom” megítéléséhez. Wallerstein azt az értelmezést fogadja el, miszerint a Tudor egyesítés Thomas Cromwell (1530–1542) irányításával radikális modernizációs programot hajtott végre, egységes nemzetet, államot, nemzeti piacot és erős fővárost teremtett, amelyet felerősített az angol reformáció, amelynek révén az egyház hatalmát megtörték politikailag és gazdaságilag is, s a király vált a legnagyobb földbirtokossá. Anglia ezzel úgymond a harmadik legerősebb nyugat-európai állammá emelkedett, s a belső államrend stabilitása nagy és költséges apparátus nélkül, azaz csekély, de rendkívül hatékony központi igazgatással viszonylag alacsony szinten tudták tartani az adózást és visszafogták az állami intervencionizmust a gazdasági életben. Wallerstein egyenesen a korona 1610-es ajánlatáról tesz említést a feudális jogok felszámolására garantált évi jövedelmek fejében, s utal arra, hogy a reformáció folyamata megindította a kapitalista termelési mód fejlődését, mivel az elkobzott egyházi földek szabadon adhatóvá-vehetővé váltak, s így az új földbirtokosok érdeke a protestantizmushoz kötődött.<sup>8</sup>

Wallerstein, szokása szerint, egy kész kapitalizmus képét vázolja fel indulásként minden ország, ezúttal Anglia, elemzésében. A pozitív vonásokat eltűzözva, evolúció és nem revolúció révén már benne vagyunk a kapitalizmusban a Tudor korszakban, nincs is voltaképp belső fejlődés és harc, a felülről végrehajtott átalakulás semmi ellenállásba nem ütközik. Csak az válik ezekután érthetelenné, hogy miért kellett várni a XVI. század végétől még két évszázadot az ipari forradalomra, ill. mi szükség volt egyáltalán a XVII. század folyamán két polgári forradalomra. S valóban, az utóbbi Wallerstein számára is igen nagy probléma, ezért amint látni fogjuk, teljességgel jelentéktelennek tünteti fel az angol polgári forradalmat.

Csak miután a kapitalizmust – elmélete alapján, azaz mindenekelőtt a munkamegosztási, ill. a politikai szervezet oldaláról – már adottnak feltételezte, bocsátkozik Wallerstein osztályelemzésbe az új típusú kapitalista földbirtokos osztály, a gentry kapcsán, anélkül, hogy alapos osztályelemzést adna, akár utólag is, vagy érdemben szembeállítaná a portugál-spanyol fejlődést – ahol a „mesterségesen” létrehozott város mint adminisztratív centrum dominált – az angol fejlődéssel, ahol a korábbi perifériális út sajátossága a szabadparaszság (yeomanry) dominanciája volt, amely a *falusi* fejlődés vezető szerepeként folytatódott a kapitalista úton is. Így nem találja meg szerintünk az igazi összehasonlítási alapot e két „labilis” modellnek a túlságosan is kiegyensúlyozott, klasszikus feudálizmust képviselő francia fejlődéssel való egybevetése sem, továbbá kihasználatlanul hagyja Marx idézett fejtegetését arról, hogy a pénzjáradék általánosulása azokban az országokban megy csak végbe, mint *átmenet a feudálisból a kapitalista termelési módba* (!), amelyek uralják a világpiacot. Wallerstein csak annyit jegyez meg, hogy a kapitalizmus teljes győzelme még váratott magára a mezőgazdaságban.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Uo. 230–236. o.

<sup>9</sup> Uo. 240–248., 256. o.

Wallerstein automatikusnak és zökkenőmentesnek látja ezt a folyamatot, amelyben a Tudorok és a korai Stuartok az átalakítás nagy részét már befejezték, s a forradalmat nem annyira az általuk teremtett társadalmi rend felszámolásaként, mint inkább folytatásaként mutatja be. Így aztán az angol forradalom sem a belső osztályerők összeütközéseként jelenik meg, hanem a világgazdaság ciklikus mozgásából adódó külső, vilárendszerbeli válságra, az ún. XVII. századi depresszióra való helyi angol reakcióként. A hosszú XVI. század végéhez ért, s ez válságra vezetett, érvel Wallerstein, gazdasági visszaesés következett be, amely alól csak Hollandia és részben Anglia volt kivétel. A holland kereskedelmi sikerek a depresszió időszakában még jobban szorították az angol kereskedőket a hollandokkal való szembe fordulásra, az államtól erősebb protekcionizmust, hatékonyabb védelmet követeltek, s mivel ezt nem kapták meg, szembe fordultak a Stuart monarchiával.<sup>10</sup> Álláspontját egyértelműen megfogalmazva Wallerstein először is helyeslően idézi P. Zagorin értékelését az angol forradalom okairól: „Az angol forradalom eredetét nem az osztályharcban találjuk meg, hiszen a polgárháborúban mindkét oldalon a vezető rétegben ugyanazt a gazdasági osztályt találjuk meg, amelynek fejlődése nagy léptekkel haladt előre a megelőző évszázadban. Sokkal inkább az osztályon belüli, az Angliát kormányzó csoportok közötti konfliktusról van szó.” A konfliktus lényegét az uralkodó rétegek között már Wallerstein maga fogalmazza meg: „Az angol polgárháború egy komplex konfliktus volt . . . Az alapvető összeütközések egyike azok között volt, akik egyfelől hangsúlyozták a monarchia szerepét . . . és akik némileg tehetetlenül álltak a világgazdaságban feltárulkozó, kötelező választást kívánó lehetőségek előtt, s azok között, akik másfelől elsőbbséget adtak a mezőgazdaság további kapitalizálásának, akik üdvözölték a társadalmi viszonyok változását . . . és akik maximálisan ki akarták használni Anglia feltároló lehetőségeit a világgazdaságban.”<sup>11</sup> Wallerstein tehát az angol forradalmat a kormányzó csoportoknak a világgazdasági válságra való különböző reakciójára szűkíti le, az egyik csoport a depresszióból hátrafelé, a másik előre, még nagyobb világkereskedelmi részvétel irányába akart „menekülni”. Kétséges, hogy ez a jellegzetesen externalista érvelés elegendő-e az angol polgári forradalom magyarázatául, de hogy sokkal többről, osztályok és alapvető társadalmi érdekek összeütközéséről van szó, az már felsejlik Wallerstein fenti fejtegetéséből is. Számunkra legalábbis, Wallerstein izgalmas és igen tanulságos könyve azért éppolyan kudarcot vall az angol és holland fejlődés magyarázatában, mint ahogy korábban kudarcot vallott a portugál és spanyol fejlődés magyarázatában, ami világosan mutatja az externalista megközelítés korlátait.

#### *b) Az angol fejlődés internalista modellje*

Coleman monográfiája, *Az angol gazdaság 1450–1750* éppenséggel a bennünket most érdeklő korszakot tárgyalja, az angol fejlődést a kereskedelmi kapitalizmus időszakában mint az ipari forradalom előkészítését. Jellegzetesen internalista álláspontját, elméleti alapvetését már az Előszóban megfogalmazza: a XV. századi Anglia a preindusztriális Európa egyik viszonylag elmaradott területe volt, „De – folytatja Coleman – egész Európa, függetlenül a nemzeti határoktól, ugyanúgy írható le, mint a manapság 'alulfejlettnek'

<sup>10</sup> Uo. 254., 269–271., 277. o.

<sup>11</sup> Uo. 282–283. o.

nevezett országok: a gazdaság gyengeségeként a természeti erők játékaival szemben; az ember gyengeségeként a fertőző betegségekkel szemben; az ember korlátozott, bár már nem primitív technikai felszereltségeként. Három évszázad folyamán egyes országok lemaradtak, mások előretörték. A korszak európai történelme centrális és megválaszolatlan kérdéseinek egyike az, hogy Anglia miért és hogyan emelkedett ki a preindusztriális Európából 1750-re, úgy hogy képes volt az első ipari forradalom beindítására.”<sup>12</sup>

A kérdésvetetés teljesen világos és tudatos, de ugyanilyen tudatos elvi beállítódás a mai alulfejlettség irodalma fő tézisének elutasítása is. *Coleman számára az alulfejlettség azonos az elmaradottsággal, tehát eredeti állapot, ha Európa is alulfejlett volt az iparosítás előtt, ahogy a harmadik világ országai manapság azok, akkor nincs és nem is lehet semmiféle összefüggés az angol fejlődés és a harmadik világ alulfejlődése között. Az angol fejlődés sajátossága az, hogy – belső okokból – gyorsabban fejlődött mint mások, ill. világrészek lemaradtak, teljesen megtorpantak a fejlődésben ezekben az évszázadokban, de ebben Anglia semmiféle szerepet nem játszott.* Coleman ugyanakkor elutasítja a marxista történelemszemléletet, amely merev, „mono-kazuális” modelljével nem képes megragadni az angol fejlődés gazdaságát, de ugyanilyen használhatatlannak tartja a gazdaságtörténész eleve interdiszciplináris megközelítése számára a modern polgári közgazdaságtan leszűkített, „homo oeconomicus”-centrikus szemléletét is.<sup>13</sup>

Az angol fejlődés – nemhiába klasszikus gazdaságtörténetileg – sajátossága az is, hogy a gazdaság mindvégig a társadalmi élet középpontjában van, s a tudatosan kezelt gazdasági tények következtében messze a legjobban dokumentált gazdasági fejlődés. Az angol fejlődés megítélésének sarkpontja közismerten Gregory King statisztikája 1688-ból.<sup>14</sup> King az angol társadalom összképét adja társadalmi rétegződés és vagyoni helyzet (jövedelem) szerint, a társadalom két nagy osztályát különböztetve meg, vagyis számára a fő társadalmi választóvonal a gentlemant határolta el a közembertől. A XVI–XVII. században a meggazdagodó rétegek részéről nagy nyomás volt arra, hogy átlépjék ezt a vonalat és nemességet szerezzenek, s mivel törekvésük sikerrel járt, a XVII. század végére a társadalom már határozottan kettéoszlott rang szerint is tulajdonosokra (49%) és nemtulajdonosokra (51%). Ebben a statisztikában, amely alapvetően különbözik a korabeli feudális Európa társadalmi struktúráitól, az egész angol fejlődés eredménye lecsapódik, s egy erőteljesen a *totális egyszerű árutertermelés* irányában fejlődött és továbbfejlődő társadalom képe rajzolódik ki. A viszonylag széles „uralkodó” osztályba számítanak az összes tulajdonosok, tehát a kispolgárság legkülönbözőbb rétegei is (kiskereskedők, kézművesek), valamint a szabad parasztok és bérlők, akárcsak az állami alkalmazottak (katonai és polgári hivatalnokok). A kizsákmányolt osztályba kerültek az összes bérmunkások (falusi és városi bérmunkások, tengerészek és közkatonák, cselédség, pauperek). A „kétmenetes” polgári forradalom valóban kettéosztotta a társadalmat, „két nemzet” különítette el, de a korabeli Európában teljesen szokatlan módon, nagyon széles egyszerű árutertermelés bázisán, ugyanakkor már a bérmunka társadalmi rendszerét is előlegezve. Így a két nagy osztály között már és még nem voltak éles jövedelemkülönbségek, hozzávető-

<sup>12</sup> D. C. Coleman: *The Economy of England 1450–1750*, Oxford University Press, 1977, 2. o.

<sup>13</sup> Uo. 3–4. o.

<sup>14</sup> Idézve uo. 6. o. alapján Gregory King *Natural and Political Observations on the State and Condition of England* c. munkájából.

legesen a lakosság felét magábanfoglalva az „urakodó” osztály az összjövedelem 78%-át, az elnyomott osztály pedig 22%-át kapta, a családonkénti évi jövedelem összehasonlításában 67 font áll szemben 10,5 fonttal. Ez a hatszoros jövedelemkülönbség mindenképpen jóval alacsonyabb volt, mint más európai országokban, ami főleg a középrétegek nagy társadalmi súlyára és viszonylagos gazdagságára, a születőben lévő angol kapitalizmus igen széles talapzatára vall. A két véglet, a főnemesség és a pauperek között persze óriási a jövedelemkülönbség (2800 vagy 1300 font, ill. 6,5 font évi jövedelem), de a közvetlenül utánuk következő rétegek, a legmagasabb beosztású hivatalnokok és a köztengerészek közötti már lényegesen kevesebb (240 vagy 120 font, ill. 20 font). Ezt az összképet mindenképpen egy nagyon erős belső fejlődés jeleként kell értelmeznünk, amely széles, „demokratikus” alapon vezet az árutermelés általánosulása és a tőkés árutermelés előkészítése irányában.

Anglia lakossága az általunk vizsgált korszak kezdetétől, 1430-tól (2,1 millió) a korszak végéig, 1750-ig háromszorosára nőtt (6,3 millió, a King-féle statisztika 1688-ban 5,5 millió személlyel számol). Viszonylag gyors népeśegőnövekedés játszódott le tehát ebben az időszakban, amely a gazdasági előrehaladás következménye, de egyben előfeltétele is volt. Az általa idézett adatokról koncepciójára rátérve, Coleman elsők az árforradalom angliai hatását emeli ki, bemutatva, hogy a gabona ára 1450–1650 között nyolcszorosára, az ipari termékek ára háromszorosára nőtt, viszont a bérek nagysága csak háromszorosára. Az okokat felvillantva a nemesfémbeáramlást az árforradalom egyik okának, a növekvő népeśegő élelmiszerárakat felhajtó hatását pedig a másik okának tekinti – a növekvő népeśegőet egyszerűen adottságnak véve –, viszont igen alapos elemzéssel kimutatja, hogy a mezőgazdaság még nem lépett az intenzív termelés útjára (nem voltak még költség-csökkentő beruházások). A növekvő kereslet a mezőgazdaság extenzív fejlesztésével, vagyis területének kiterjesztésével fedezték, míg a (kézmű) iparban a termelékenységek növekedése már ebben a korban jelentkezett, s ez visszafogta az árőnövekedést. Az adatok a fenti korszakból egymásnak ellentmondóak, egyesek az életszínvonal növekedéséről, mások katasztrofális elszegényedésről számolnak be. Szerinte mindkét beszámoló igaz, csak más társadalmi osztályokra vonatkoztatva, vagyis az árforradalom és a vele párhuzamos egész társadalmi átalakulás egy újfajta társadalmi differenciálás irányában hatott: akik jelentős többletet tudtak termelni piacra, azok meggazdagodtak, akiknek viszont kevés földjük volt vagy semmi, azok még jobban elszegényedtek. Coleman ezzel többé-kevésbé határozottan körülírja az eredeti tőkefelhalmozás legkorábbi fázisát és annak *belső* hajtóerőit, az árforradalom az új típusú urakodó osztály megerősödésére és a mezőgazdasági árutermelés fellendítésére vezetett, ugyanakkor a bérek radikális csökkenésével a másik oldalról is fokozta a tőkefelhalmozás lehetőségeit.<sup>15</sup>

Felmerül persze a kérdés, hogy a korábbi meglehetősen minimumról hogyan lehetett ilyen radikálisan lecsökkenteni a béreket – hiszen bérek és árak dinamikájának összevetése a reálbérek kevesebb mint felére csökkenését jelzi –, a választ abban találhatjuk meg, hogy a statisztikák hol a családi jövedelmet, hol a családőfő bérét említik, s a kettő között jelentős különbség van (1) a fennmaradó naturálgazdálkodás, (2) a női és gyermekmunka, (3) a természetbeni juttatások és (4) végül a szegényeknek való juttatások következtében. Mindenesetre a reálbérek radikális csökkenése már erőteljesen mutatja az eredeti tőkefel-

<sup>15</sup> Coleman, i. m. 23–29. o.

halmozás kegyetlen folyamatát és azt, hogy a munkaerő újratermelésének korábbi feudális modellje már érvényét veszítette, a „normális” kapitalista újratermelési modell még századokig várat magára, ezért egy hosszú közbeeső időszak van, amikor az újratermelés széles tömegek számára nem, vagy csak nem teljes újratermelésként biztosított, s a gazdasági mechanizmusokon kívül szükség van az állami-egyházi szervezet szociálpolitikai beavatkozására az embrionális osztálystruktúrák kiegyensúlyozásához.

Coleman a mezőgazdaság fejlődését 1450–1650 között a fent említett extenzív terjeszkedés jegyében írja le. Általában, mint írja, ezt tekintik a bekerítések híres időszakának, bár ekkor még csak alig kezdődött el (1650-ig csak a földek 10%-a volt bekerítve), mivel ebben a korszakban látványosan előretört a gyapjú termelése, ami közvetlen kapcsolatban volt a kezdeti bekerítésekkel. A bekerítések igazi korszaka azonban csak 1650 után jött, s a bekerítés egyébként is csak egy lehetősége, társadalmi és technikai feltétele az intenzív gazdálkodásnak, ami erre a korszakra még nem jellemző. A mezőgazdaság fejlődésének alapja ebben a korszakban az újabb földek művelésbevétele – Angliában főleg mocsarak lecsapolása stb. révén – és a termelés nagyobb specializációja volt.<sup>16</sup> A termelési viszonyok átalakítása azonban már a XV. században végbement a mezőgazdaságban, a jobbágyi függést a bérlet különböző fajtái váltották fel, a bérlet feltételeit az elérhető munkaerő, ill. a rendelkezésre álló föld nagysága határozta meg korról korra. Coleman a megelőző osztályharcokra, melyek kivezettek a feudális függésből, nem utal, de az eredményt elég pontosan írja le, akárcsak az újfajta függési formákra való átmenetet, amelyben a személyi függést a *dologi* váltja fel. 1540 után a földek adásvétele igen felélénkült, a korona és az egyház földjei eladásra kerültek és gyakran gazdát cseréltek. Az arisztokrácia kezében csak a föld 15–20%-a maradt, de már ez is új típusú, kereskedelmi-pénzügyi körökhöz kötődő arisztokrácia volt, amelynek sorai gyakran változnak. A XVII. század elejéig a feltörekvő rétegek a társadalmi presztízs és pozíció okából is vásároltak földet, a XVII. századtól kezdve azonban a vagyon önmagában is elegendő volt, földbirtok nélkül is. A legaktívabb földszerzők a gentry és a szabadparasztság gazdagodó részéből származtak, ill. a városi polgárság – többnyire kereskedelemből – meggazdagodó részéből.<sup>17</sup> A mező-

<sup>16</sup>Uo. 41. o. A gazdaságtörténeti szakirodalom az újabb tények alapján a bekerítések fő szakaszát és befejezését sokkal későbbre datálja, mint a korábbi koncepciók. Ezzel kapcsolatban merül fel az a vélemény, hogy Marx is túl koraira datálta a korabeli szakirodalom alapján a folyamat lezárulását. Frank például azt írja, hogy Marxnak nem volt igaza abban, hogy 1750 körül a szabadparasztság (yeomanry) már teljesen eltűnt Angliából, viszont – némileg megváltoztatott datálással – messze-menőig követi *A tőke* elemzését arról, hogy a falusi kisárutertermelés lerombolása teremti meg a tőkés termelési módhoz szükséges belső piacot (Frank, i. m. 177. o.). Az egyszerű árutertermelés tehát nemcsak igen fontos, de egyben igen szívós alapzata is volt a tőkés árutertermelésnek, azaz felszámolása sokkal hosszabb ideig tartott, mint a korábbi koncepciók feltételezték.

<sup>17</sup>Coleman, i. m. 41–45. o., Aldo da Maddalena *Rural Europe 1500–1750 c. tanulmánya* (*The Fontana Economic History of Europe*, 2. köt, 1976, 287., 300–304. o.) kifejti a nyugat-európai „Grundherrschaft” rendszer – a mezőgazdaság kapitalizálódása mint bérleti rendszer a tulajdonosbérlető-bérmunkás hármasságán keresztül – és a kelet-európai „Gutherrschaft” rendszer – a földbirtokos maga kereskedik terményeivel és nem alkalmaz tőkés bérletőt és bérmunkásokat – divergenciáját. A továbbiakban az első típuson belül bemutatja az angolt, amelyben a földesúri majorság és a földközösség a XVII. század elejére már teljesen felbomlott. Maddalena adatai szerint 1550 és 1660 között Angliában még viszonylag magas volt a szabadparaszток aránya, de a függő paraszток egyharmada már elvesztette a földjét a kisajátításokkal és bekerítésekkel. 1660 után felgyorsult ez a folyamat, a

gazdasági prosperitás, a belső piac megélénkülése mindenesetre a külső feltételek kedvező hatásának – sokak, mint Coleman, számára „észrevétlen” – jele, amely spirálisan tágítja a keresletet és kínálatot és a vállalkozói magatartás bevezetésével nemcsak egy új típusú uralkodó osztályt és mezőgazdaságot teremt, hanem annak konszolidációját is a személyek gyakori váltogatásával biztosítja, hogy a sikertelen vállalkozók kihullásával a rendszer dinamikája fennmaradjon.

Ugyanezt a jelenséget látjuk a kézműipar fejlődésében, amely Angliában teljességgel a mezőgazdaság fejlődésébe volt beépülve. Az 1450–1650-es periódusban az angol ipar Európában teljesen perifériális szerepet játszott, a Tudor és Stuart időkben az eljárások és gyakran a kézművesek importja is jelentkezett. Coleman nagyon aláhúzza annak a jelentőségét, hogy a kézműipari foglalkozások főleg részfoglalkozások voltak, amelyek, legalábbis részben, a háznál vagy az adott környéken termelt anyagok feldolgozására épültek fel. Ez primitív jelleget kölcsönzött az angol kézműiparnak, de nem a naturálgazdálkodás zárt rendszerét, hanem valamiféle kezdetleges kapitalizmusát, ez a falusi kézműipar ugyanis nem önellátásra, hanem piacra termelt. *A termelők mezőgazdaságban történő atomizálása következményeként egy szétszórt, a mezőgazdaságba bekapcsolódó fejlett kisárutermelés alakult ki, fejletlen termelőerőkkel, de igen perspektivikus termelési viszonyokkal.* A részidőben folytatott kézműipari tevékenység mellett megjelent a kismesterek sokasága is, legfeljebb egy-egy inással vagy napszámossal. Igen ritka volt még a nagyobb tőkekoncentráció a kézműiparban, viszont megjelentek már azok a kereskedők, akik közvetítették a szétszórt falusi kisipar termékeit a piacra, s így ismét a kialakulóban lévő angol kapitalizmus széles és szolid alapzata, az egyszerű árutermelés bázisa tárul fel előttünk. A céhek szerepe a XVI–XVII. században radikálisan csökkent, egyre kevésbé tudtak ellenőrzést gyakorolni a szétszórt falusi kézműipari fejlődés, ill. manufaktúrák felett, tehát az a hatás, amely leblokkolta a fejlődést az európai kézműipar hagyományos centrumaiban, Angliában nem jelentkezett. A vezető kézműipar-ág a textilipar volt, amely 1450–1650 között abszolút volumenben meghatszorosozta termelését, relatíve pedig – azaz a kétszeresére növekedett lakosságra vonatkoztatva – megháromszorosozta. Ez a háromszoros növekedés mutatja a fejlődés intenzív jellegét a kézműiparban, nem annyira a foglalkoztatottak számának, mint az eljárásoknak a változása adja az alapot. Nagy szerepet játszottak az intenzív fejlődésben a más országokból menekülő protentánsok, a régi textília (old draperies – drágább és jobb szövet) és az új textília (new draperies – olcsóbb és gyengébb minőségű szövet) közötti váltás és a termelési eljárások diverzifikálása és specializációja. Az extenzív módszerek között szerepelt a család fokozott bevonása a kézműipari termelésbe, s egyáltalán, mivel a munkabér a termelési költség 55–65%-át kitevte, a kézműipar elhelyezkedése sokkal jobban függött a helyi munkaerő-ellátástól, mint a nyersanyag-ellátástól vagy más tényezőktől.

A korai kapitalizmusban az angol faluban a gazdag európai országokból érkezett látogatók számára igen nyomorúságos lehetett. A mezőgazdaság és az ipar alig szétvált egységében a munkamegosztás fejletlenségét láthatták, a széttöredezett kistulajdonokban

---

bekerítések fokozódtak és megkezdődött a falusi lakosság tömeges városba áramlása. A mezőgazdaság radikális átalakulása, az agrárforradalom itt már nemcsak a tulajdonviszonyok szintjén zajlott, hanem a termelőerők szintjén is.



vagy kisbérletekben pedig csupán az általános nyomorúságot és a termelés szintjének viszonylagos fejletlenségét. *Angliában azonban ekkor már megszületett a legnagyobb „találmány”, a gazdaságon kívüli függés megszüntetése, s a tulajdonviszonyok forradalmasításával formálisan szabad és egyenlő kistulajdonosok társadalmának fejlődése.* A falu kapitalizálódásával megtörtént a társadalom alávetése az árutermelésnek, mint kommercializálódása és monetarizálódása, azaz minden társadalmi kapcsolat fokozatos feloldódása pénzügyi-kereskedelmi kapcsolatokban, ill. azokra épülése. *Megszületett az új típusú ökonómia, az önálló és formálisan független kisgazdaság egyéni optimalizációja, a XVI–XVII. századi angolok teremtették meg Smith homo oeconomicus-ának és Max Weber racionális, protestáns szellemének későbbi evidenciáit a minimális beruházás-maximális haszon elvével.* Ebben a rendkívül mobil és rugalmas társadalomban, még a viszonylagos fejletlenségnek is meg volt a pozitív oldala, a kézműipar nem volt tökeigényes, bármikor be lehetett lépni a foglalkozások többségébe, vagyis az alap a tökeszegény, munkaigényes, szétszórt technikai folyamat, amelyet a családi kizsákmányolás egyensúlyoz ki és tesz versenyképessé és a kereskedelem fog össze.

Természetesen kezdettől fogva voltak olyan tevékenységek is, amelyek tökeigényesek voltak és jellegüknél fogva nem voltak háziiparként végezhetőek, mint például a tökejavakat termelő iparágak és a hajóépítés, vasgyártás, vagy éppen a bányászat. Ezek társadalmi jellege ezért kezdettől fogva más, közvetlenül állami felügyelet alatt vannak katonai jelentőségük miatt vagy a kereskedelmi nagytőke hozza létre őket vagy a földbirtokos aknázza ki a földjén lévő bányát. Ezek részaránya és szerepe azonban a tárgyalt periódusban még csekély, Anglia lemaradása itt jelentős a kontinenssel szemben és sok tekintetben importra szorul (vas-cikkek), csak az angol szén játszik már ekkor is jelentős szerepet.<sup>18</sup> Ettől az állami, ill. földesúri és kereskedelmi nagytőkét érintő részesedéstől eltekintve az ipari fejlődés magasabb régióiban, *az összkép mégiscsak az, hogy az angol korai kapitalizmus alulról, nagyon széles tömegekkel indult el, s ebben a periódusban még nem vált el véglegesen az eredeti tökefelhalmozás társadalmi eredményeként a meggazdagodott felkapaszkodottak és az elszegényedett lesüllyedtek osztálya.* Mindenesetre a belső fejlődésnek olyan nagy sodrása van, és az angol fejlődés sajátossága, történetileg visszatekintve, szembeszökő fölénye olyannyira megmutatkozik, hogy szükségszerűen felvetődik a belső fejlődés abszolutizálásának kísértése, eltekintve még az egyéni és társadalmi elfogultság tényezőitől is.

A periferiális Anglia azonban Európa perifériája volt a XV–XVI. századig és Európával együtt indult el a világkereskedelem létrehozásának útján. *Az angol kereskedelem pedig kétségtelen bizonyítékát adja a külső tényezők lényeges szerepének az angol fejlődésben, bemutatja az eredeti tökefelhalmozás külső forrásait, külső-belső állandó átmenetét, vagyis azt, hogyan tudta a külső expanzió biztosítani a belső fejlődés dinamikáját.* A XV. század elején, mint tudjuk, Anglia még kereskedelmiileg is periféria, vagy – túlfeszített terminussal – „gyarmat”. Flottája csekély, a tengerentúli kereskedelem 40%-a idegenek kezében, akik jórészt kézben tartják a hazai piacot is, főleg az olaszok és a Hanza-kereskedők. VII. Henrik alatt kezdődik meg a változás, a kereskedelemnek angol kezekbe kerülése, s a XV. század másik nagy változása a nyersanyagexport (gyapjú) helyett a késztermék – textília – exportjára való áttérés. 1490–1520 között megtörténik Antwer-

<sup>18</sup> Coleman, i. m. 69–90. o.

pen felemelkedése és az angol kereskedelem további aktivitása a kontinens felé Antwerpenhez kötődik, s ezzel párhuzamos London felemelkedése is. A XVI. század második felét a kereskedelem gyors fejlődése és erőltetett ütemű flottaépítés révén támogatta kereskedőit, kereskedőtársaságok alakultak királyi privilégiumokkal, de nem vezettek be közvetlen állami ellenőrzést és beavatkozást a kereskedelembé, s ezt az induló előnyt az angol kereskedelem kezdettől fogva igen jól kihasználta.

Az angol forradalom idején a kereskedelmi statisztika már jól mutatja a sajátos angol jelleget, 1640-ben az angol export 86,9%-a textilexport – körülbelül egyenlő arányban a régi és az új textil, ami azt mutatja, hogy a régi textil válságát az angol termelés gyorsan leküzdötte és új utat talált a fejlődésre – és csak 2,3%-a egyéb késztermék. *Az angol textilipar vezető szerepe az exportban önmagában véve is alapvető fontosságú, hiszen mögötte a fentebb tárgyalt falusi kisipar áll, amely rugalmasan szolgálja a kereskedelmet, de amelynek létezése, nemhogy fejlődése elképzelhetetlen lett volna a külső piacok nélkül.* Az angol külkereskedelem másik alapvető vonása is jól kitapintható már 1640-ben, az összes export 6,4%-a re-export, vagyis *Anglia már igen korán kezdi átvenni Európában a világkereskedelmi úraelosztás szerepét.* Ebben – mint tudjuk – fejlődése párhuzamos Hollandiával, ahol a nemzeti jövedelemben ugyancsak évszázadokig nagy szerepet játszik a kereskedelmi, hajózási, bank- és pénzügyi, valamint biztosítási szolgáltatásokból álló jövedelem, amelyet mindkét ország a XVII. század folyamán alapozott meg. A két ország viszonyát az döntötte el, hogy bár a holland hajózás adatai ekkor még imponálóbbak, az angol termelés felfutása még imponálóbb, s követte a hajózás felfutása is, a hajótonna volumene az 1570-es 50 ezerről 1629-ben 115 ezerre, 1650-ben pedig 150 ezerre nőtt, vagyis egy szűk évszázad alatt megháromszorozódott, még a Cromwell-féle ambiciózus Navigation Act-ek, protekcionista hajózási törvények előtt.

Az angol világkereskedelem későbbi megalapozásához az is hozzájárult, hogy az újonnan feltörekvő kereskedő államok közül Anglia exportálta a legtöbb embert. A legjelentősebb New England betelepítése a puritánokkal, ami különösen I. Károly idején, 1629 és 1640 között gyorsult fel az üldözések következtében. A forradalom idejéig ezeknek a telepítéseknek és a gyarmatok felé való nyitásnak a közvetlen hatása még nem mutatkozott meg, de a későbbi kereskedelmi világbirodalom alapjai, már le voltak fektetve. 1640 körül az angol export 63%-a még Észak-Európa, 31%-a a földközi–tengeri országok felé irányult és Ázsia, valamint Amerika részesedése csak 6%-ot tett ki. A XVII. század végétől ez az arány radikálisan megváltozik, s az angol kereskedelemben évszázadokra a tengerentúli kereskedelem szerez abszolút elsőbbséget az európai kereskedelemmel szemben. Így az angol világkereskedelemben az itt vázolt kezdeti dinamika átvált az abszolút kereskedelmi világmonopóliumra.<sup>19</sup>

Az angol hegemonia megszerzése és egyben az ipari forradalom előkészítése a következő évszázadra, 1650 és 1750 – pontosabban szerintünk 1770 a korszakhatár – közé esik. Colemannak ez a periodizációja tulajdonképpen megegyezik Frank és Wallerstein periodizációjával – hosszú XVI. század és XVII. század –, de az értékelése teljesen ellentétes. Coleman szerint „a francia történészek vezették be a XVII. század „sötét évszázadként” (dark century, siècle de malheur) való szemléletét, amit ő, mint angol történész, természetesen elutasít. S ez nem véletlen, mert az összkép, amelyet felvázol,

<sup>19</sup> Uo. 58., 65., 68. o.

gyors fejlődésről tanuskodik. London ekkor válik hatalmas metropolissá, a világkereskedelem középpontjává – 1750-ben 675 ezer lakossal –, az árszint lényegében stabil, a reálbérek és az életszínvonal nőnek – az angol életszínvonal már jóval magasabb, mint a francia, és a tea, valamint a cukor stb. bevonul a mindennapi fogyasztásba – és lényegében befejezést nyer a társadalom kommercializálódása és monetarizálódása, azaz az árutermelés általánosulása. Angliában ebben a korszakban már egy új típusú feszültség jelentkezett, a bérmunka társadalmi rendszerére való áttérés, s amint Coleman írja, az emberek nem szívesen álltak át a mechanikus időzítésű bérmunkába, óraidőben dolgozni, többre becsülték a nagyobb kereset helyett a több szabad időt, ezért a társadalmi kényszer különböző formáira volt szükség (dologházak, munkakerülés elleni törvények stb.). S a korszak lezárásának gazdaságpolitikai eszméjeként az 1770-es évekből idézi Arthur Young híres mondását: „Még egy idióta is tudja, hogy az alsóbb osztályokat szegényen kell tartani, hogy szorgalmasak maradjanak”.<sup>20</sup>

Az angol mezőgazdaság az 1650–1750 közötti időszakban lépett az intenzív fejlődés időszakába, nőtt a technikai felszereltség, a specializálódás, megjelentek a mezőgazdaságban is a költségcsökkentő eljárások és beruházások. A gabona ára a korszak alatt 77%-ra csökkent, 1730–1750 között voltak a legalacsonyabbak az élelmiszerárak az utóbbi 50 év mezőgazdasági termelékenységnövekedésének eredményeként, felszaladt az egy főre eső élelmiszerfogyasztás, s a XVIII. század közepén még egy időre gabonaexportra is sor került. A kapitalista fejlődés előrehaladott fázisában lévő angol mezőgazdaság sikerei előkészítették az angol ipari forradalom belső alapjait, nemcsak az élelmiszer-ellátás oldaláról, hanem a társadalmi viszonyokban is. 1700-ban a földek fele még nem volt bekerített, így 1750 után megkezdődik a parlamenti szabályozás a bekerítésekre. A földbirtokviszonyok konszolidálódtak, ami azt jelenti, hogy a birtokosok már nem cserélődtek a konjunktúra ingadozásaival mint a megelőző időszakban, viszont a kisbirtokok fokozatosan eltűntek az új periódus alatt, s így létrejött a „szabad” munkások serege az ipari forradalomhoz. Ez a konszolidálódás vezetett az angol politikai életben a kétpártrendszer megszilárdulásához, Bolingbroke megkülönböztetése szerint a földbirtok (landied interest) és a pénztőke (monied interest) pártjainak a konzervatívoknak és a liberálisoknak a megszerveződéséhez.<sup>21</sup>

Még a mezőgazdaságnál is markánsabban mutatkozik meg az iparban a fejlődés intenzív jellege. Bár technikai tekintetben a kontinenssel szemben számos vonatkozásban még az utólérés volt a feladat, a költségcsökkentésre való törekvés az angol ipari fejlődés egyedülálló sajátossága. Amint Josiah Tucker írja 1757-ben, „Kevés ország egyenlő, de talán egyik sem szárnyalja túl Angliát a munkamegtakarító berendezésekben . . . A termékek ára (ezáltal) radikálisan csökkent és sokkal több munkáskezet lehet alkalmazni.” Ez a találó és tömör összefoglalás is mutatja, hogy a kortársak teljes mértékben tudatában voltak a fejlődés jellegének. Az 1650–1750 közötti periódus egyben a tőkeintenzív iparának előtérbe kerülésének kora is, a hajóépítés, vasgyártás – változatlanul a főleg Svédországból importált vas bázisán – és bányászat fontossága megnő, de a skála másik végén változatlanul megtaláljuk a kismesterek nagy tömegét. A nagy egységek között vannak a királyi flotta hajóépítő és javító dokkjai, a XVII. század végén Chatham és Portsmouth

<sup>20</sup> Uo. 92., 101–104. o.

<sup>21</sup> Uo. 112., 117., 124. o.

egyenként ezer-ezer embert foglalkoztatott, ez akkoriban magánvállalkozás számára még elképzelhetetlen nagyságrend volt. A számos iparágban megnőtt az induló tőkenagyság és ennek következtében megjelentek a részvénytársasági formák az iparban is, de nem terjedtek el, sokkal sikeresebbnek bizonyultak viszont a kereskedelemben és a pénzügyekben (biztosítótársaságok). Így a nagy technikai fejlődés és társadalmi változás ellenére *az angol ipar jellegzetes figurája változatlanul a kis kézműves volt, amely viszont egyre inkább függésbe került a piac, a szervezett nagykereskedelem gazdasági hatalmaitól, de az ipari forradalomnak kellett eljőnnie ahhoz, hogy önállóságától teljesen megfossza.*<sup>22</sup>

A textilipar problémái már az angol kereskedelem kérdéséhez visznek át, mivel az angol kereskedelem re-exportáló funkciója mindjobban ellentétbe került a hazai termelés érdekeivel. A korábbi hasonló holland konfliktussal szemben, Angliában a hazai termelés érdekei kerekedtek felül. Amikor a XVII. század második felében megkezdődött a textilárúk tömeges importja Indiából, s divattossá váltak Európában és olcsóságuk révén az európai textilipart a legnagyobb kihívás érte, akkor az angolok sorozatos törvényekkel reagáltak a behozatal ellen, protekcionista módon védve a hazai termelést – 1701, 1721, 1736 – és a behozatalt csak re-export céljából engedélyezték. *A kistökések ereje tehát nagyobbak bizonyult, mint a kereskedelmi érdek, itt látjuk, hogy a Marx által említett két út közül valóban az alulról felfelé (kistökésből nagyitökéssé válva, beleépve a kereskedelemben) az igazi forradalmi út, amely Angliát jellemezte és nem a fentről lefelé vezető út, amikor a kereskedelmi tőke veti magának alá a kistökéseket.*<sup>23</sup>

Az 1650–1750 közötti korszak – sőt egészen a XVII. század végéig – a kereskedelmi háborúk kora volt, Coleman ezért szükségesnek tartja, hogy elméleti fejtegetésekbe bocsátkozzék a korabeli kereskedelem jellegéről: „Szükséges figyelmet fordítanunk a kereskedelem döntő sajátosságaira a preindusztriális gazdaságban. Az összjövedelem lassú vagy korlátozott növekedése következtében egy adott piacon, a kereskedők csak akkor számíthatnak az eladásaik lényeges növelésére, ha a piacot elhódítják riválisaik elől; s ezt aligha tudják elérni árcsökkenés révén, mivel a költség-csökkentő találmányok a termelésben és szállításban igen ritkák . . . Következésképpen a világkereskedelemben résztvevő áruk termelői és kereskedői számára a kereskedelem egy folytonos harc volt egy meghatározott nagyságú piacért, rögzített árakkal, értékkel és minőséggel. Az egyik fél részesedése csak a másik fél rovására volt növelhető.”<sup>24</sup> Coleman, aki nem híve a világkereskedelem konfliktusos szemléletének, azt még ebben a megközelítésben sem ismeri be, hogy az európai világkereskedelem összességében a más kontinensek rovására folyt – bár ennek adatai nála is lépten-nyomon előkerülnek –, azt viszont a kereskedelmi háborúk nyomán belátja, hogy ez szükségképpen összeütközésre vezetett az európai kereskedelmi hatalmak között. De mivel a külkereskedelem döntő fontosságú szerepét az eredeti tőkefelhalmozásban, az ipari forradalom előkészítésében érdemben nem vizsgálja, még azt sem látja be, hogy a kereskedelmi háborúk révén Anglia nemcsak saját fejlődését biztosította, hanem egyben a szűk piac elhódításával riválisai, mindenekelőtt Franciaország, fejlődését is blokkolta. Természetesen a gazdasági és politikai tényezők összefonódásával tisztában van, hiszen nemcsak a kereskedelmi háborúk, hanem a védővámok, behozatali korlátozá-

<sup>22</sup> Uo. 158., 162–169. o.

<sup>23</sup> MEM 25, 315. o.

<sup>24</sup> Coleman, i. m. 131–132. o.

sok és egyéb protekcionista rendszabályok gazdaságtörténeti krónikáját írja, de még ezt sem konfrontálja élesen a későbbi gazdasági-politikai elvekkel, azaz nem mondja ki világosan, hogy mihelyt Anglia kivívta a világkereskedelmi hegemóniát, kezdett mélysége-szen elítélni mindenféle protekcionizmust és szabadversenyt prédikált.

Maradnak tehát a fejlődés imponáló számsorai, amelyek szerzőnk számára az angol fejlődés fölényét, nagyobb rugalmasságát tanúsítják a rivális nemzetekkel szemben. S valóban, 1640 és 1750 között a kereskedelem bruttó volumene 5500 ezer fontról 20 000 ezer fontra – tehát közel négyszeresére – netto volumene 4500 ezer fontról 13 100 ezer fontra – tehát kb. háromszorosára – nőtt, ami kb. évi 1%-os növekedésnek felel meg. Az angol kereskedelem jellegét azonban igazán az mutatja meg, hogy a re-export volumene meghétszereződött – 500 ezer fontról 3 500 ezer fontra –, Anglia a világ nagy kereskedelmi lerakatává, bankházává és újraelosztó centrumává vált. A re-export rendszer fő irányai, Amerikából ezüst, annak exportja Ázsiába – az export 70–80%-ban amerikai ezüst! –, amiért főleg textíliát importált, európai re-exportra. A világrendszer – az ún. kereskedelmi háromszögek – kiépítése ellenére Coleman nem lát másoknál sehol hátrányt az angol előretörés következtében, a hatalmas méreteket öltött angol rabszolgakereskedelem is csak mellékesen kerül említésre. Őt csak a belső struktúrák önmozgása érdekli, s így csak addig az áttekintésig jut el, hogy 1750 körülre az angol világkereskedelem arányai átalakultak, az exportnak már csak 38%-a irányult Észak-Európába, 34%-a Dél-Európába, viszont már 20%-a Amerikába és 8%-a Ázsiába. A kereskedelem nagy fellendülését egyben hazai átalakulása kísérte, amelyet a szabadverseny belső feltételei kialakulásával írhatunk le, a kereskedelmi monopóliumokat az országon belül megszüntették – 1689-ben már törvényt hoztak például arra, hogy bárki exportálhat textilt bárhová –, az egyetlen nagy kivétel a Kelet-Indiai Társaság, amelynek monopóliuma volt az indiai kereskedelemben, de ebben is bárki résztvehetett részvényesként.<sup>25</sup>

Coleman internalista buzgalmában, azaz a külső hatásokat minimalizálva erőteljesen bírálja a nemzeti állam keletkezése összekapcsolását a merkantilizmussal, s ez utóbbit Adam Smith „elmeszüleményének” tartja, amelyet átvettek és továbbtorzítottak a közgazdászok és a történészek. Coleman nem fogadja el tehát a korszaknak merkantilizmusként való tárgyalását, s ezzel elméletileg is eltünteteti a nyomokat, amelyek a kereskedelmi kapitalizmus korában az eredeti tőkefelhalmozás külső forrásairól árulkodnak. Az állam gazdasági szerepét viszont elismeri és négy pontban foglalja össze: 1) a társadalmi stabilitás és rend fenntartása, 2) a belső gazdaság serkentése és szabályozása, 3) a tengerentúli kereskedelem és hajózás serkentése és szabályozása, és 4) az állami jövedelmek biztosítása. Az első pontban azt vizsgálja, hogy a Tudorok óta hogyan szabályozták az élelmiszerimportot és -exportot, valamint a belső kereskedelmet, hogy elkerüljék az élelmiszerhiányt, s arra konkludál, hogy kezdetben a *fogyasztó*, a XVII. századtól kezdve pedig egyre inkább a *termelő* állt az állami szabályozás középpontjában. A második pont a kézműipari termelés és munkaerő-ellátás szabályozásával foglalkozik. Az állam nagyon aktívan beavatkozott a textilkereskedelemben, komoly ellenőrző apparátust hozott létre – 1397 óta kötelező volt igénybe venni a Blackwell Hallt Londonban – s az utolsó kísérlet a szabályozásra 1678-ból datálódik, mert ekkor már nyilvánvalóvá vált, hogy nem képesek a

<sup>25</sup> Uo. 133., 142–144., 149. o.

textilkereskedelmet államilag ellenőrizni. A textilkereskedelem központi szerepét mutatja viszont, hogy más iparágak jórészt állami ellenőrzés nélkül fejlődtek. Hasonlóképpen a Tudorok óta végigvonult az állami politikán az erőteljes törekvés a munkaügyek szabályozására; a céhek, a minimális bérek, a tanoncidió stb. átfogó szabályozására 1563-ban került sor (Statute of artificers), amely a különböző szegénnytörvényekkel együtt a rendezett, rétegezett és felülről ellenőrzött társadalom eszméjét mutatja. Az árforradalom és a társadalmi viszonyok radikális átalakulásával előtérbe kerültek a szegénnytörvények, 1576-tól megjelentek a dologházak (house of correction) és kísérlet történt a szegénykérdés szekularizálására, de akkor még korántsem a gazdasági fejlődés eszméjétől hajtatta, hanem a társadalmi rend megőrzéséért. 1650 után, a bérek emelkedésével – hangsúlyozza Coleman – egyre nagyobb szerepet játszott az embereknek munkára kényszerítése, kezdett élesen elválni a munkahelyek hiánya mint munkanélküliség (unemployment) a munkaerő kihasználatlanságától (underemployment), ami már a modern gazdálkodás szempontja. A munkaadók részéről a munkaerő-piacról függően ellentétes tendenciák jelentkeztek, hol nagyobb munkaerő-mobilitást, hol nagyobb rögzítést kívántak. A nagyobbbarányú rögzítéshez tartozik a Settlement Act 1662-ből, amikor is visszaküldtek mindenkit abba a parókiába, ahol született és csak ott volt jogosult szegény-segélyre. Coleman szerint ezek nélkül a szabályozások nélkül a gazdasági élet egyszerűen összeomlott volna.<sup>26</sup>

A harmadik pontot, a külkereskedelmi politikát a merkantilizmus szempontjai elleni hadjárata szellemében igen érintőlegesen tárgyalja, csak azt említi, hogy VII. Henrik 1496-os, Hollandiával kötött kereskedelmi megállapodásától az 1763-as párizsi békéig az egyezmények hosszú sora szabályozta a külkereskedelmet. A hajózási törvényeket is csak mellékesen említi, legfeljebb azt ugratja ki, hogy az 1707-es egyesülési törvény (Act of Union) után Skóciát az ország részeként, Írországot pedig továbbra is gyarmatként kezelték. A hajózási törvények és egyéb protekcionista eszközök jellegével természetesen tisztában van – hangsúlyozza például, hogy az ipari fejlődés megakadályozására irányultak a gyarmatokon stb. –, de nem von le belőle általános következtetést az angol fejlődés egészét illetően. Sőt, az állam szerepét kifejezetten a belső gazdasági szabályozás szempontjából emeli ki, s legfontosabb gazdasági tevékenységének az államháztartás szabályozását tartja. Coleman a forradalom utáni periódus gazdasági fejlődésében nagy jelentőséget tulajdonít az államadóságok szerepének, az 1694-ben létrehozott Bank of England egyik fő feladatává az államadóságok kezelése vált. Az 1660-as 1,5 millió fontról az államadóság összege 1730-ban 5,8 millióra, a korszak végén, a Franciaországgal vívott kereskedelmi háború idején pedig, 1770-ben 78 millió fontra emelkedett. Tekintve, hogy a kormánynak pénzt kölcsönözni igen előnyös üzlet volt – rövidlejáratú készpénzkölcsönre 30–40% kamatot fizettek –, az állam rövidesen eladósodott, 1730-ban az állami jövedelmek 40%-át már a kölcsönök visszafizetésére fordították. Coleman határozottan meg is fogalmazza, hogy az államadóságok rendszere voltaképp a jövedelmek transfere volt az állampolgároktól a tőkésekig, de azzal védi ezt a rendszert, hogy az angol állampolgárok így is jóval magasabb színvonalon éltek, mint a kontinensen. A tőkefelhalmozást említi tehát, de nem sarkítja – az állam a tulajdonos osztályok nevében megadó-

<sup>26</sup> Uo. 172–188. o.

tatja a nem-tulajdonos osztályokat, ill. kistulajdonosokat, s ezzel nemcsak elősegíti a tőkefelhalmozást, hanem bizonyos közös beruházást (infrastruktúra, tőkeigényes ipari létesítmények) is elvégez helyettük –, viszont azt nyíltan megfogalmazza, hogy azok a vállalkozók, akik az ipari forradalmat elindították, nem a szabadkereskedelem és a gazdasági liberalizmus, hanem az állami protekcionizmus neveltjei voltak és ebben a folyamatban nagy szerepet játszott a háborúk finanszírozása is.<sup>27</sup>

Befejezésül Coleman összefoglalja az angol fejlődés sajátosságát és „divergenciájának” okait. A legfontosabb okot a belső piac szélesedésében és dinamikájában látja, amelyben Anglia 1650 után markánsan különbözött a kontinensről, s amely elvezetett az ipari forradalomig. Ugyanakkor nagyon erőteljesen visszaautóítja, hogy Anglia kiugrásának okait egyfelől a *technikai fejlettségben* keressék, mivel még 1700 között is hasonló szinten át a többi nyugat-európai állammal, másfelől a *gyarmati terjeszkedésben* vagy *külkereskedelemben*, mert úgymond Portugália és Spanyolország, ill. később Hollandia és Franciaország is ezen az úton járt és nem jutott el az ipari forradalomig. Az utóbbi érvelés szerintünk teljesen hamis, mert nem elemzi az angol külkereskedelem és gyarmatosítás *sajátosságát* a többivel szembeállítva – éppen ez az, amit Frank és Wallerstein abszolutizál – és nem köti össze a belső piac bővülésével és dinamikájával. A külső tényezők és a belső fejlődés közötti kapcsolatot azzal utasítja el, hogy az ipari export az össztermelésnek csak kis százalékát tette ki, s csak igen csekély, marginális hatása volt a növekedésre (hasonló érveléssel találkozunk manapság az Egyesült Államok és a harmadik világ viszonyát illetően).<sup>28</sup> Pedig a szerző mint gazdaságtörténész tudhatná legjobban, hogy a kis többleteknek nagyon komoly hatásuk van a belső piac dinamizálásában és a termelés stimulálásában és mindezek a hatások egy többévszázados periódusban halmazati hatásként jelentkezve döntő erővé válnak. Ha az export csak néhány százalékát érintette is a termelésnek, az akkori növekedési tempó mellett ez döntő volt a termelés dinamizálásához, sőt, amint látni fogjuk, még döntőbb külső körülmény, hogy az új beruházás tekintélyes részét, nemritkán túlnyomó részét külső forrásokból finanszírozták! Amit Coleman hangsúlyoz, az csak az, hogy az angol fejlődés optimálisan reagált a külső környezetben adott lehetőségekre, ami nagyon fontos igazság, de csak féligazság. A belső fejlődés mozzanatainak és angol sajátosságainak – fölényének – elemzése Colemannál időnként mesteri, a végeredmény – Anglia előnye a nemzeti piac létrehozásában az összes európai nemzettel szemben – akár el is fogadható, de az okok láncolata eltűnik mögüle, a külső és belső tényezők dialektikája, egymásbefordulása teljesen kiiktatódik. *Anglia a saját erejéből emelkedett ki a preindusztriális társadalomból, legfeljebb szerencsés körülmények segítették, de mások lemaradásaért nem okolható, mert a merkantilizmus, a kereskedelmi világkapitalizmus csak egy „ideológia”. Ez a végszava a világkapitalizmus internalista elméletének, amely az externalizmus új típusú divatjával szemben megerősíti a korábbi nemzeti történetírás elszigetelt szemléletét és ezzel valóban ideológiát teremtve a mai feszültséggel terhes világban, teljességgel elutasítja az alulfejlődés egész világtörténelmi problematikáját.*<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Uo. 194–195. o.

<sup>28</sup> Vö. H. Magdoff: *Imperialism: From the Colonial Age to the Present*, Monthly Review Press, N. Y. and London, 1978, 133–134. o.

<sup>29</sup> Coleman, i. m. 197–200. o.

### c) Kísérletek a szintézisre az angol fejlődés vizsgálatában

Christophe Hil A reformációtól az ipari forradalomig c. munkája megkísérli bemutatni a külső és belső tényezők kölcsönhatását az angol fejlődésben, s bár tárgya szerint az angol fejlődés belső menetével foglalkozik, azt rendszeresen összeköti – jórészt a külkereskedelmen keresztül – a külső tényezők szerepével. Könyvében 250 éves periódust vizsgál, 1530 és 1780 között, s az angol reformáció valóban egyben a sajátos angol fejlődés kezdete is. Ebben a fejlődési folyamatban Hill nagy jelentőséget tulajdonít az angol polgári forradalomnak, amelyet – az általunk fentebb tárgyalt Wallersteinnel szemben – fontos korszakhatárnak és az angol fejlődés belső alapjának és kiváltójának tekinti. 1604, a Spanyolországgal való béke után nagy kereskedelmi fellendülés következett be Angliában – a textilexport 50%-a a Földközi-tengeri országokba irányult –, s ez vezetett a kereskedelmi érdekek és a késői Stuartok konfliktusához. A korábbi uralkodóktól eltérően a késői Stuartok nem támogatták aktívan katonai-politikai eszközökkel a külkereskedelmet, mivel egyrészt ugyan szükségük volt a vámokból és adókból adódó jövedelemre, másrészt azonban félték a kereskedők megnövekedett hatalmától és gazdagságától. Az angol kereskedelem fellendülése a védelem hiánya, sőt számos esetben az állami akadályoztatás ellenére – 1633-ban I. Károly megiltotta az angol kereskedőknek, hogy behajózzanak a Földközi-tengerre stb. – is folytatódott, s 1620–1640 között a világkereskedelem visszaesése miatt a konfliktus kiéleződött. A királyi udvar az új helyzetben az import csökkenését kívánta, a kereskedői érdek viszont az export kiterjesztését, hogy a növekvő importot kiegyensúlyozzák. *Jellegzetes, hogy Angliában az alapvető osztálykonfliktus a külkereskedelem kérdésében robbant ki, hiszen valóban ez volt a további fejlődés döntő kérdése, s egyben az, ami meghatározza a további társadalom-berendezkedést.* A különböző kereskedelmi érdekek konfliktusát – holland- és spanyolpárti kereskedők stb. – bemutatva Hill az elemzést a londoni kereskedők 1641-es parlamenthez intézett petíciójával zárja, amelyben az angol kereskedelem visszaeséséről panaszkodnak és a parlamenthez fordulnak támogatásért. S amint tudjuk, a parlament megértőnek bizonyult és a konfliktus forradalommá és polgárháborúvá szélesedett, amely megteremtette Angliában a kapitalista fejlődés előfeltételeit.<sup>30</sup>

Hill értékelése szerint a „Stuart paternalizmus” éppannyira akadályozta a kézműipar fejlődését, mint a kereskedelemét, mivel monopóliumai gátolták a kézműipar szabad mozgását. A forradalom jelentőségét az egész további angol fejlődés szempontjából olyannyira nagyra értékeli, hogy szerinte „A királyi bürokrácia lerombolása 1640–41-ben a legfontosabb aktusnak tekinthető az egész angol történelemben.”<sup>31</sup> A forradalom eredményeként viszont alapvetően megváltozott a kereskedelmi politika – Tawney szerint „1640 előtt a merkantilizmus egy olyan politika volt, amelyet a kormány kényszerített a kereskedőkre, utána viszont egyre növekvő mértékben a kereskedők kényszerítették rá a koránnyira”<sup>32</sup> – és a korábbi akadályoztatást szélsőségesen agresszív protekcionizmus, flotta-építés és törvényhozás váltotta fel. A Navigation Act-ek – amelyeket Adam Smith a legbölcsebb angol kereskedelmi törvényeknek nevezett – a nemzeti

<sup>30</sup> Ch. Hill: Reformation to Industrial Revolution, *The Pelican Economic History of Britain*, 2. köt. Middlesex, 1976, 73–81. o.

<sup>31</sup> Uo. 98. o.

<sup>32</sup> Uo. 17. o.



érdekek győzelmét jelentették az egyes kereskedőcsoportok izolált érdekével és monopóliumaival szemben, s ahogy Jack Howe képviselő az új idők jelszavát 1695-ben a parlamentben provokatívan megfogalmazta: „Király nélkül meglehetünk, de nem lehetünk megkereskedelem nélkül”.<sup>33</sup>

A kereskedelmi háborúk korát bemutatva Hill a polgári forradalom után kibontakozó kereskedelmi forradalmat az ipari forradalom előfeltételeként tárgyalja, mint amely biztosította a tőkefelhalmozás külső forrásait. Ismétcsak a kortársak frappáns megfogalmazását idézve, ahogy Joshua Gee írja 1729-ben, „Gazdagságunk nagyarányú megnövekedése főleg a négerek munkájából származik az ültetvényeken”. Ez aligha tekinthető túlzásnak, hiszen a XVII. században Anglia messze a legnagyobb rabszolgakereskedő állam volt, s egész országrészek köszönhették gazdagságukat közvetlenül a rabszolgakereskedelemnek, ill. az egész angol textilipar fellendülése elválaszthatatlan a gyapot importjától az ültetvényekről.<sup>34</sup> Hill egyenesen fel is teszi a kérdést az ipari forradalomhoz szükséges induló tőke „származását” illetően, s válasza egyértelműen túlmutat a csak belső felhalmozáson: „Honnan jött a tőke az Ipari Forradalomhoz? Látványosan nagy összegek folytak be Angliába a tengerentúlról – a rabszolgakereskedelemből és az 1760-as években India szervezett kirablásából. . . A Kereskedelmi Forradalom nemcsak terjeszkedő piacot teremtett a gyarmatokon az angol ipari termékeknek, hanem segített az iparcikkek termelése olcsóbbá tételében, diverzifikálásában és kiterjesztésében is új iparágak létrehozására. A hazai és a birodalmi piac dialektikájának a legnagyobb jelentősége van az Ipari Forradalomban. . . A folyamat, ha egyszer már beindult, a továbbiakban önfenntartóvá vált.”<sup>35</sup> Hill tömör elemzését magunk is elfogadhatjuk, mivel jól mutatja a külső tényezők folytonos, halmazati hatását és belső tényezőkké való fordulását a szűk piaccal adott „hibás kör” áttérésében és egyúttal a külső feltételek lökészerű hatását is az ipari forradalom közvetlen megindulásában.

Eric Hobsbawm bizonyos vonatkozásban még erőteljesebben fogalmaz az angol ipari forradalom világoösszefüggéseit illetően az *Ipar és Birodalom* c. munkájában. Egyértelműen leszögezi – a Rostow-val való viták visszhangjaként –, hogy az *angol ipari forradalom a XVIII. században alapvetően különbözött a későbbiektől és semmiképpen sem lehet a harmadik világ ma lejátszódó ipari forradalmainak modelljeként tekinteni*. Az angol ipari forradalom egy olyan világoösszefüggés része volt, amelyben a gyarmatok alávetése az angol világgazdaságnak az angol fejlődés döntő forrásául szolgált. Hobsbawm ezzel a fejtegetésével közvetlenül kapcsolódik az alulfejlődés irodalmának főbb téziseihez és azokat az angol fejlődés oldaláról támasztja alá. Kimutatja, hogy az exportiparágak, mindenekelőtt a textilipar vitték előre az angol fejlődést, s a korlátozott terjedelmű világpiacon tekintve ez nem csupán azt jelentette, hogy a gyarmatokról és függő területekről behozott tőkével hajtották végre az angol ipari forradalom beindítását – az ún. take off-ot –, hanem egyúttal azt is, hogy mivel csak egy ország számára volt elegendő ez a világgazdaság egészében elérhető és kisajátítható tőke-mennyiség, Anglia a saját fejlődésével és a világgazdaságnak az angol fejlődésnek való alárendelésével átmenetileg kizárta európai konkurensait is a fejlődésből, Hobsbawm „csak egy ország” tézise az eredeti ipari

<sup>33</sup> Uo. 155. o.

<sup>34</sup> Uo. 227. o.

<sup>35</sup> Uo. 245–247. o.

forradalomról világosan megmutatja, hogy mennyire illuzórikusak az internalisták érvei az angol fejlődés önállóságáról és sajátzerűségéről, s elvileg és történetileg mennyire megalapozatlan a Rostow-féle polgári növekedésemélet koncepciója a gazdasági fejlődés fázisai megismételhetőségéről különböző történelmi korszakokban és különböző országokban.<sup>3 6</sup>

## II. A KERESKEDELMI VILÁGKAPITALIZMUS DINAMIKÁJA

Az angol fejlődést a fentiekben igyekeztünk komplexitásában – a belső és külső tényezők kölcsönhatásában – szemügyre venni, de egészében véve mégiscsak belső fejlődése felől közelítettük meg. Konklúzióként az adódik, hogy a kapitalizmus felé való világtörténelmi áttörés előkészítő szakasza (1) a külső erőforrások monopolizálásával és hatékony felhasználásával, (2) az egyszerű áruterelés széles bázisán és (3) a mezőgazdaság kapitalizálódása elsődlegességével ment végbe. A „tisza kapitalizmusban” tehát egy olyan belsőleg kifejlesztett, de az angol kapitalizmus nemzetközi viszonyai által közvetlenül meghatározott osztálystruktúra jött létre, amely éppen tisztasága miatt *egyedi és megismételhetetlen*. Már a XVII–XVIII. században kirajzolódnak a jelei annak, hogy az angol uralkodóosztály tulajdonképpen a kialakulóban lévő *nemzetközi kapitalizmus* uralkodóosztálya, ezért széles szolgáltató szektort tud és kényszerül is fenntartani, mind produktív (szállítás: tengerészek stb.), mind pedig improduktív vonatkozásban (katonák, hivatalnokok – személyes cselédség). A társadalom kommercializálódásával a hagyományos naturálgazdálkodó paraszti termelés maradványai teljesen eltűnnek, sőt a társadalom előtt készen áll a XIX. századi perspektíva a parasztság kihelyezésére, azaz a mezőgazdaság funkciójának a világpiacon való átruházására és ezzel szemben munkásosztály kifejlesztésére az egész világgazdaság számára. Ez a nemzetközileg meghatározott osztálystruktúra is mutatja, hogy Anglia legsajátabb belső fejlődése is közvetlenül összeszövődött a világegész, a kereskedelmi világgazdaság fejlődésével.

A világgereskedelem kialakulása a hosszú XVI. század során nem vezetett a *kapitalista* világgazdaság létrejöttéhez. A korszak vezető politikai és gazdasági hatalmai maguk sem voltak kapitalisták, hanem a feudalizmus sajátos válfaját, a korai abszolutizmust mint állami feudalizmust képviseltek, és így hódításaik során is csak a gyarmati feudalizmust hozták létre, s nem a homogén világgazdaságot. Az ibériai világbirodalom csak magasabb szinten reprodukálta a mediterrán kereskedelem és városok történelmi zsákutcáját, s az igazi kiutat a kapitalizmus felé csak Anglia és Hollandia fellépése jelentette. Az angol forradalom évtizede ezért korszakhatár, hiszen csak ezzel a forradalommal távolították el először a kapitalista fejlődés akadályait, s nyert végképp teret a belső – a mezőgazdaság kapitalizálása – és a külső kapitalista fejlődés. *A világgazdaság legkorábbi, még korántsem kifejlett és semmiképpen sem homogén formáját tehát az angol-holland, majd az angol-francia gyarmati terjeszkedés és kereskedelmi háborúk kora teremti meg.* Ez a korszak az angol ipari forradalom kezdetéig tart, tehát hangsúlyoznunk kell, hogy itt a termelési módot tekintve, még Angliában is a késői feudalizmus egy korszakáról van szó, azonban itt *közvetlen* átmenetet jelent a kapitalizmushoz, annak előtörténetéül szolgál. A kapitalista termelési mód azonban csak az iparosítás bázisán bontakozhat ki, s ez termé-

<sup>3 6</sup> E. J. Hobsbawm, i. m. 21., 35., 48–49., 56–57. o.

szetesen a világgazdaságra is áll. *A kereskedelmi kapitalizmusnak (1640–1770) tehát nincs közvetlen termelési mód jelentése, a világkereskedelem és világgazdaság kapitalizmus irányába tartó tendenciáinak rendszerét értjük rajta, amely ebben az időszakban már domináns volt, s korántsem valamiféle önálló termelési mócot.*

A korábbi európai kereskedelemhez képest alapvető fordulatot hozott a világkereskedelem kialakulása az ún. hosszú XVI. században, ezért először a korai, meg a „világfeudalizmushoz” kötődő világkereskedelem struktúráját kell bemutatnunk, hogy szembe-síthessük a kereskedelmi világgazdaság merőben új dinamikájával a XVII–XVIII. században.

#### *a) A kereskedelmi világfeudalizmus kora*

A hosszú XVI. század a látványos terjeszkedés kora volt, mégpedig első felében a gyors terjeszkedés (1450–1557), második felében pedig az ibériai kereskedelmi világgazdaság lassú konszolidációjaként (1557–1640). A világkereskedelem kialakulása – amelyet általában a kereskedelem súlypontjának áttevődéseként írnak le a mediterrán térségből az atlantiba – fokozatosan átalakította az európai kereskedelmet is, s amint Braudel írta, az atlanti kereskedelem kezdetben nem volt egyéb, mint a mediterrán kiterjeszkedése és az új világkereskedelem „hatalmas volt ugyan, de gyenge”. A világgazdaság kialakulása, a kontinensek közötti kapcsolatok létesítése vagy intenzitásának fokozódása ugyanakkor sajátos kettősséget hozott létre. A spanyolok és portugálok uralták a világgazdaságot, de nem uralták az európai piacot, sikereik voltak a világgazdaság kiépítésében Európán kívül, de Európában a XVI. század végén kudarcot vallottak birodalmi törekvéseikkel. A XV–XVI. századi Európában, amint Chaunu bemutatja, még jól elkülönült egymástól három kereskedelmi övezet – a mediterrán, a nyugat-európai és a kelet-európai –, amelynek intenzív kapcsolataik ellenére eltérő árszintjeik voltak, s ezek az övezetek csak a XVIII. század végére egyesültek és váltak a kialakuló világgazdaság egységes részévé. A világfeudalizmussá kiterjeszkedő, a hódítás-rablás és kereskedelem egysége feudális szabályát követő ibériai kereskedelmi világgazdaság korlátozottsága tehát kezdettől fogva kitűnt Európában, nemcsak politikailag, hanem kereskedelmileg is. Nem az európai kereskedelem került az ibériai világgazdaság befolyása alá, hanem fordítva, a világgazdaság áruai az európai kereskedelem hagyományos csatornáin keresztül kerültek elosztásra és a haszon is jórészt ott csapódott le. Az ibériai kereskedelmi világgazdaság mögött közvetlenül is mediterrán – főként genovai – tőke állt, s a spanyol birodalom pénzügyeit német bankárok intézték. Ez viszont már az európai fejlődés megosztottságát mutatja, az ibériai fejlődés korai abszolútizmusának – Vilar szerint a spanyol „imperializmus” a feudalizmus legfelsőbb fokára volt – társadalmi zsákutcája összekapcsolódott a feudális kötöttségű kereskedelmi és pénztőke zsákutcájával, így rántotta magával az ibériai kereskedelmi világgazdaság hanyatlása a XVII. századtól Itáliát és Dél-Németországot is.

A hosszú XVI. század fenti szövetségi struktúrájával szemben megszerveződött az angol, holland és részben a francia új típusú magánkereskedelem és nemzeti fejlődés. A középkori, főleg mediterrán, kereskedelemben a kereskedő, ha nem maga kísérte az áruját, akkor egy megbízottat (faktor) ruházott fel érdekei képviselésével. A kereskedők azonban rendszerint a távolsági kereskedelemhez szükséges nagyobb összegek előterem-

tésére és a kockázat közös viselésére közös vállalkozásokat hoztak létre egy-egy kereskedőcéhen belül, de néha ezek a közös vállalkozások több nemzet kereskedőire is kiterjedtek. A középkor korporális kereskedelmének és a faktor-rendszernek a folytatását jelentette – mint látni fogjuk – az ibériai világkereskedelem szigorú állami ellenőrzés alatt, míg Angliában és Hollandiában már korábban is az államilag szabályozott magánkereskedelem dominált, s 1500 körüli a magántársaságok is megjelentek. A kereskedelmi társaság (chartered company) alapszabályait és privilégiumait az uralkodó szabta meg, de viszonylagos önkormányzattal és bizonyos állami szuverenitással rendelkeztek a nekik juttatott területeken. Kétféle fajtájuk volt, a *szabályozott társaság* – ebben mindenki külön-külön tevékenykedett, ilyen volt a híres Merchant Adventurers, az angol textilkereskedelem európai letéteményese – és a *részvénytársaság*, amelyben összeadták a tőkét és annak arányában részesedtek a hasznból, függetlenül attól, hogy magában a kereskedelemben résztvettek-e. A részvénytársaságok modellje a Holland Kelet-Indiai Társaság volt – a XVII. század legnagyobb kereskedelmi vállalkozása –, valamint a Colbert által alapított társaságok. Ez a forma a kereskedelem demokratizálódásával járt, a nagy kereskedőcsaládok monopóliumával szemben a kistökések széles bázisán alapult. A kétféle társadalmi modell eltérését jól mutatja a korabeli mondanás, az angoloknál a zászló követi a kereskedelmet, míg a spanyoloknál a kereskedelem követi a zászlót. Az állami és magánkereskedelem eltérő perspektívái abban is megmutatkoztak, hogy Angliában és Hollandiában igen nagy, a katolikus déli országokban viszont igen csekély volt a kereskedők társadalmi presztízse.<sup>37</sup>

A spanyol és portugál hódítások nyomán óriási mennyiségű nemesfém áramlott be Európába.<sup>38</sup> Ezt az egész hosszú XVI. századon végigvonuló jellegzetes inflációs folyamatot nevezik *árforradásiomnak*. Az árforradalomnak itt most csak két alapvető hatását

<sup>37</sup> Thomas Mun 1620-ban írott és 1664-ben publikált híres művében (*England's Treasure by Foreign Trade*) büszkén említi, hogy a kereskedőnek kell a legsokoldalúbb embernek lennie, nyelv- és helyismerettel, pénzügyi és áruismerettel kell rendelkeznie, de értenie kell a hajózáshoz, a matematikához és a katonai ügyekhez is. Mun értekezése világosan mutatja a kereskedők valóban polgári öntudatának ébredését, s azt, hogy a merkantilista korban a kereskedők saját érdekeiket a nemzeti érdekekkel azonosították. Az európai és világkereskedelem struktúraváltásáról lásd K.Glamann *The European Trade 1500–1750 c. tanulmányát (The Fontana Economic History of Europe, 2. köt. 1976, 514–522. o. stb.)*. Az európai kereslet átalakulását a világkereskedelem következtében részletesen tárgyalja W. Minchinton *Patterns and Structure of Demand 1500–1750* és D. Sella *European Industries 1500–1750 c. tanulmánya a The Fontana Economic History of Europe 2. kötetében*.

<sup>38</sup> A nemesfémbehozatal problémáit részletesen tárgyalja G.Parker *The Emergence of Modern Finance in Europe 1500–1750 c. tanulmánya* a fent említett kötetben. Az árforradalom körüli vitákat nem említjük, értékelésük megtalálható Wallersteinnél, i. m., 71–84. o. (Vö. még Wallerstein *The rise and future demise of the world capitalist system*, in: *The Capitalist World Economy*, Cambridge University Press, 1979, 1–36. o.) A nemesfém beáramlásának nagy irrodalma van, s a becslések is igen pontosak, mert a spanyol és portugál állami nemesfém monopólium hivatalos feljegyzéseire építenek, ugyanakkor azonban igen pontatlanok is, mivel a valóságos mennyiség a csempészés és a kalózkodás következtében a hivatalosan feljegyzett adatoknál lényegesen nagyobb volt. 1485 és 1520 között évente átlagosan mintegy féltonna arany érkezett Lisszabonba Nyugat-Afrikából, a XVII. században pedig évi egy tonna Mozambikból. Ugyanakkor Sevilába Amerikából 1500 és 1650 között összesen kb. 181 tonna arany, amiből 1551 és 1560 között, tehát tíz év alatt, 43 tonna. Amerikából az ezüst behozatala volt jelentősebb, a feljegyzések szerint 1500 és 1650 között 16 886 tonna ezüst érkezett Sevilába. A kivitel oldalán jelentkező tételek közül a XVI. században a portugái volt a legjelentősebb,

említenék meg. Egyrészt alaposan felborította az európai országok közötti erőviszonyokat, nemcsak azért, mert az infláció közismerten Ibériában volt a legnagyobb, s onnan terjedve csökkent. A hagyományos gyarmati hatalmakat azonban nemcsak ezzel sújtotta az árforradalom és járult hozzá Anglia és Hollandia felemelkedéséhez, hanem azzal is, hogy felértékelte az Amerikába exportált angol és holland (valamint francia) árukat, az Amerikából behozott nemesfém tekintélyes része tehát – vagy erőszakos vagy kereskedelmi úton e két országba jutott el és szolgált a fejlődés stimulánsaként. Másrészt az árforradalom belső hatása az volt, hogy elértéktelenítette a béreket és a földjádékot – mégpedig leginkább azokban az országokban, megintcsak Angliában és Hollandiában, ahol legkisebb volt a céhszervezet és a földbirtokos osztály ellenállása –, vagyis jelentős jövedelemátcsoportosítást hozott magával az új kereskedő-vállalkozó osztály javára. Anglia sajátos történelmi útja még a világfeudalizmus korszakában indul, hiszen nyilvánvaló, hogy az ibériai világkereskedelemnek jelentős szerepe volt a fejlődési utak elválásában Európában.

A merkantilista korszakban a világkereskedelem gyakorlatát egy olyan gazdálkodási rendszer jellemzi, amelyben az állótkének igen csekély szerepe van és a nem agrár jellegű gazdaság nagy része forgótőkéből áll. A munkabér a termelési – vagy szállítási – költségek nagyrészét teszi ki, s így a forgótőke gyors megtérülésén belül a munkabér-megtakarítás a kereskedelem gazdaságosságának mondhatni a legfontosabb szempontja. Ezért volt döntő jelentőségű a korai világkereskedelemben a hajók technikai felszereltsége és létszám-igénye, valamint a hajózási idő lerövidítése. Ugyanebből a gazdasági rendszerből adódik, hogy a készpénzellátásnak szintén igen nagy jelentősége van a tőke körforgása szempontjából. Így azonosul a XVI. század embere számára – már jóval kevésbé a XVII–XVIII. században – a monetáris politika és a kereskedelmi politika. A monetarizmus ideológiáját az is felerősíti, hogy a nemesfém nemcsak mint maga a gazdagság jelenik meg – a kereskedelem célja és eredménye –, hanem mint egyben magának a kereskedelemnek a legfontosabb eszköze is. Az árforradalom e tekintetben úgy jelenik meg Európában, mint egy olyan folyamat, amelynek következtében a kereslet elszakad a kínálattól, elébeszalad annak, s ez a divergencia csak a XVII. század közepén szűnik meg, amikor a kínálat beéri a keresletet.<sup>39</sup> Ezen ponton jól tettenérhető a *világkereskedelem belső piacokat bővítő hatása, döntő szerepe a középkori szűkösség, azaz a hibás körök – az alacsony kereslet és kínálat között az alacsony termelékenység közvetít, mivel a szűkös piac nem tesz lehetővé termelékenység javító beruházásokat – feloldásában*. A hibás körök átlépésének ezt a folyamatát láttuk Angliában, mostmár alátámasztva a világkereskedelem első korszakának jellemzésével. Hátra van még azonban a világkereskedelem hogyanjának, társadalmi-gazdasági szerkezetének rövid jellemzése, amely az ibériai

---

kb. 1 millió spanyol dukátot vittek a Távolveletré évente, míg az őket kiszorító hollandok 1700 körül már mintegy 1,25 milliót, s mivel 1700 körül körülbelül ugyanennyi ment el a levantei kereskedelem hagyományos csatornáin keresztül is (Velence, Marseille), ez teszi ki az évi 2,5 millió dukátos kivitel. Ehhez hozzáadódik még a - kevésbé jelentős – aranykivitel, valamint számításba kell venni a menesfémkészleteknél az igen jelentős évi kopást. Az 1500 körüli fémkészlettel az 1700 körüli kereskedelmi forgalom mindenesetre nem lett volna lebonyolítható, így is gyorsan elterjedtek a hitel-technikák és kialakultak a modern pénz- és hitelrendszer előzményei.

<sup>39</sup> Glamann, i. m. 429–430. o.

„állami feudalizmus” csődjével még jobban mutatja majd az angol áttörés progresszív vonásait.

A XVI–XVIII. századi történelemnek gyakorta és részletesen leírt jelensége az állam domináns gazdasági szerepe, a világgazdaság megszerveződésének fő szereplője az állam, amit Braudel azzal emel ki, hogy ebben a korban az állam a legnagyobb vállalkozó.<sup>40</sup> E tekintetben azonban élesen eltértek az utak Európában, a spanyol és portugál korai abszolútizmus voltaképp állami kereskedelmet vezetett be, amelyben a magánkereskedők legfeljebb meghatározott szabályok között résztvehettek. Az angol és holland állam viszont nem államosította, hanem minden, katonai, politikai és gazdasági eszközzel támogatta és szabályozta a (magán) kereskedelmet. Nemcsak arról van szó, hogy az ibériai kereskedelmi világbirodalomban a nemesfém behozatala állami monopólium volt, hanem arról is, hogy lényegében az egész világkereskedelmet az állam vette kezébe. Amint tudjuk a borskereskedelem kapcsán alakult ki ez a rendszer. Az Indiával való kereskedelmi kapcsolatok felvétele után Portugáliában a borskereskedelem állami vállalkozás lett, vagyis az „ázsiai szerződésben” résztvevő állami kereskedelmi megbízottak (faktorok) szállították a borsot Lisszabonba, ahol a Casa da Índia-ban azt meghatározott feltételek között kellett eladni. 1577 után bevonták az „ázsiai szerződésbe” magánkereskedőket is, de a feltételek nem változtak: a Casa da Índia-n keresztül változatlanul a portugál állam közvetítette a borsot az „európai szerződésben” résztvevő, már nem portugál, hanem holland, francia vagy olasz kereskedőknek, akik az európai elosztóhálózatot a kezükben tartották és a haszon nagy részét megszerezték. Spanyolországban is portugál mintára szervezték meg a világkereskedelmet, Sevilában a Casa de Contratación képviselte az állami monopóliumot. Szerkezetét, társadalmi szervezeti formáját tekintve az ibériai világkereskedelem tehát igen kezdetleges volt, feltételezte a világbirodalommal szerveződést, így például a portugál világkereskedelem csak addig tartott, míg a tengeri katonai fölény az Indiai-óceánon.

A nyilvánvalóan előnytelen európai kapcsolatok ellenére az ibériai világkereskedelem haszna a hosszú XVI. században óriási volt, s ez a rablás és a bányászat együttes eredményeként jelentkező nemesfém behozattal együtt fantasztikus méretű állami jövedelemre vezetett. Ez azonban nem indukált belső fejlődést, nem vezetett beruházásokra, hanem elnyelték a birodalom fenntartásának katonai költségei, a hivatalszervezet költségei, ill. az uralkodó osztály fényűző fogyasztása. A kortársak szerint Spanyolország csak egy óriási száj volt, amelyen keresztül a táplálék más testrészekhez eljutott.<sup>41</sup> A világkereskedelem tehát első fázisában csak világbirodalomként, saját fenntartásának bürokratikus és katonai terhei alatt csődbe jutva jöhetett létre: 1557-ben a Franciaországgal vívott háború után II. Fülöpnek államcsődöt kellett bejelentenie.<sup>42</sup> A túlcentralizált belső

<sup>40</sup> Idézi Wallerstein: *The Modern World System* 133. o.

<sup>41</sup> A. G. Frank, i. m. 51. o.

<sup>42</sup> Vö. Parker, i. m. 560–582. o. A hosszú XVI. században Spanyolország állami jövedelmének több mint 10%-a származott az amerikai gyarmatokról, Portugáliában ez az arány még sokkal nagyobb volt. Az államadósság azonban olyan nagy volt, hogy amikor II. Fülöp megbízta a Casa de Contratación-t a kölcsönök és kamataik visszafizetésével a gyarmati jövedelmekből, tehát mintegy Nemzeti Bankként használta fel, a rendszer mégis összeomlott, mert nem futotta az államadósságok fedezésére a jövedelmekből. A spanyol állam magával rántotta a csődbe a feudális jellegű délnémet uzsora tőkét is (Fugger, Welser).

államhatalom nemcsak elvágta a belső fejlődést, hanem önnön fennmaradását sem volt képes biztosítani. Spanyolország és Portugália nem az európai feudalizmus leggyengébb láncszemének bizonyultak, amelyek képesek lettek volna áttörni a kapitalizmus felé. Éppen ellenkezőleg, az európai feudalizmus fejlődésének zsákutcába torkolló típusát képviselték, *világbirodalmi* törekvéseik szembekerültek *nemzeti* törekvéseikkel – nemzeti piac megszervezése, városok és polgárság fejlesztése –, s mindig az utóbbiakat áldozták fel az előbbiekéért. A XVII. századi válsággal nem egyszerűen visszaestek a fejlődésben, s *elmaradott* országokká váltak, hanem egyenesen *alulfejlettké*, Portugália Anglia, Spanyolország pedig Franciaország befolyása alá került. A világkereskedelem első korszakának igazi haszonélvezői Anglia és Hollandia voltak, akik nem viselték a világbirodalom fenntartásának terheit, de kezükbe kaparintották és produktívan használták fel – a világkereskedelem hasznát. A hosszú XVI. század tehát nem hozta meg a „világkapitalizmust”, inkább a felkészülés időszaka volt a kereskedelmi világkapitalizmus kialakulásához, mindenekelőtt a belső európai erőviszonyok átrendezésével Anglia és Hollandia javára.<sup>43</sup>

#### *b) A kereskedelmi világkapitalizmus genezise a XVII. században*

Ez az angol út az, amit tanulmányunk elején igyekeztünk bemutatni, s most újra viszontlátunk a világkereskedelem újfajta modelljének megteremtőjeként és hordozójaként. A kereskedelmi világkapitalizmus korát már nem látványos területi terjeszkedés jellemzi – bár a felfedezések folytatódnak és a Föld globális elfoglalása befejeződik – és nem is újabb gyarmatok létesítése. Sokkal inkább a viszonyok átrendeződéséről, a világgazdaság új struktúrájának kialakításáról van szó, amelyben az angol kereskedelem és hajózás tölt be uralkodó szerepet. Ez „új centrumok”, angol – kisebb részben holland és francia – telepes gyarmat. létesítésével is jár, s az észak-amerikai gyarmatoknak az anyaország elleni fellépése egyben a kereskedelmi világkapitalizmus végét és az ipari kapitalizmus kezdetét is jelenti.

A kereskedelmi világkapitalizmus kialakulását általában az ún. XVII. századi válsággal kapcsolják össze. Az externalisták a világgazdaságot önálló létezéssé léptetik elő, amelynek mozgásában a századok korszakokká változnak és ugyancsak önnön törvényszerűségeik szerint követik egymást. Így azonosul Frank, Wallerstein és mások számára a 16. század a világkapitalizmus létrehozásával, tehát a látványos sikerek, a fellendülés időszakával, amelyet a ciklusok logikája szerint a XVII. századi válságnak vagy depresszióknak kell

<sup>43</sup> C. M. Cipolla *Bevezetéséből a The Fontana Economic History* 2. kötetéhez (i. kiad, 7–13. o.) 1500–1700 körül még a feudális Európa tárul a szemünk elé. Európa lakossága 1500 körül mintegy 82 millió volt, 1770-ben pedig 115 millió. Összehasonlítául annyit, hogy Kínáé 1500-ban 100 millió körül volt. Európa még nem dominált a világban, legkevésbé Ázsiában, csak az amerikai kontinens meghódítása mutatta az alulfejlődés tendenciáit a periférián. Kuznets adatai arról tanúskodnak, hogy a termelés fejlődése nem gyorsult fel számottevően ebben az időszakban, az évi átlagos növekedés Nyugat-Európában 0,2% volt, az évi főre eső növekedés 0,17%, ami az egész időszak alatt az egy főre eső növekedésben 65%-ot jelentett. A mezőgazdaság maradt túlnyomóan a domináns ágazat és a terméсарányok nem javultak még észrevehetően (vö. Aldo da Maddalena *Rural Europe 1500–1750 c.* tanulmányát a fenti kötetben). A felgyorsuló mezőgazdasági, majd ipari termelés – amint ezt kifejtettük tanulmányunk első részében – Angliában kezdődött a XVII. század végén.

követnie. A vilárendszer ciklikus önmozgása, mondhatni, pulzálása eleve adott feltételezés, a kiterjeszkedés után az összehúzódásnak kell következnie. A világkereskedelem elérte saját határait, az új termelési viszonyok túlságosan is megelőzték a még fejletlen termelőerőket, az extenzív periódusnak tehát egy intenzív periódusra kell átváltania, amely felszámolja a fenti feszültséget és megteremti az újabb expanzió feltételeit. Frank a XVII. századi válság leírásában számos fontos tényt hoz fel, mégis kitűnik, hogy tudatosan sarkít, azaz többé-kevésbé tudatosan vállal egy egyoldalú álláspontot, hogy fő mondanivalóját, a kapitalista vilárendszer dominanciáját a helyi, nemzeti kapitalizmusok felett kihangsúlyozza.<sup>44</sup>

Frank persze látja a XVII. századi fejlődés igen összetett jellegét, azt, hogy Spanyolország és Portugália visszaesése egyben Anglia és Hollandia fellendülése is, de ezekben az országokban is kidomborítja a visszaesést, akkor is, ha relatíve, más országokhoz képest ez előretörésként jelentkezett. Frank végeredményben mégiscsak egy általános európai depressziót lát a XVII. században – a visszaesés ott a legnagyobb, amiben a XVI. századi fellendülés a legnagyobb volt, a nemesfémek importjában, s ez önmagában véve is egyoldalú szempont –, amelyből lényegében a világkapitalizmus fejlődésének átmeneti megtorpanására következett: „Így a XVII. századi depresszió határozottan befolyásolta a tőkefelhalmozás folyamatát és a termelési módok átalakítását, amely azt kísérte, mind az európai anyaországokban, mind pedig a spanyol amerikai gyarmatokon”.<sup>45</sup>

De igaz-e egyáltalán, hogy a XVII. század általános európai visszaesést jelentett? A gazdaságtörténeti szakirodalom korántsem egyértelmű ebben a kérdésben, de inkább a visszaesés ellen szavaz, mintsem mellette. Domenico Sella szerint a XVII. század nem tekinthető egészében válságszakasznak, mivel az ipari össztermelés Európában 1500 és 1700 között folytonosan nőtt, azaz egyes iparágak, ill. területek visszaesését mások ellensúlyozták.<sup>46</sup> *A XVII. század így nem általános válság volt Európában, hanem a gazdasági és politikai erőviszonyok radikális átrendeződésének időszaka.* A látványos visszaesés valóban bekövetkezett a nemesfémek beáramlásában, de ez nem a gazdasági növekedés mutatója, csak egyik lehetséges előmozdítója. A beáramló nemesfémek csökkenő mennyiségével csökkent az infláció is, lassan végetért az árforradalom és bizonyos árstabilitás következett be. Sőt a gabonaárak lassan csökkentek is – nagyrészt a balti kereskedelem növekvő behozatala következményeként –, s ezért a reálbérek lassan emelkedni kezdtek. *Európát mint egységes rendszert szemlélve tehát azt látjuk, hogy voltaképp most történt meg csak igazán az atlanti kereskedelem kialakulása, a mediterrán kereskedelemről való leszakadása és az utóbbi válsága, az amely az általános válság benyomását adja.* Európa egészére azonban a válság nem vonatkoztatható, Hollandia aranykora éppenséggel a XVII. századra esik, s Angliában is csak az 1640-es forradalmi periódus előtt van átmeneti visszaesés, egyébként a fellendülés jegyei dominálnak.

<sup>44</sup> Frank felsorolja a visszaesés szembeötlő jeleit: a spanyol hajózás egyharmadára csökken, sőt a Brit és Holland Kelet-Indiai Társaság is érzékeny veszteségeket szenved a XVII. század első felében. Colbert egész politikáját a visszaesés kivédéseként, tehát valamiféle defenzív akcióként értelmezi, vagyis szerinte az iparosítási törekvések a visszaesés kivédésére és nem a fejlesztésre irányultak (i. m. 65–68. o.).

<sup>45</sup> Uo. 94. o. Frank kifejezetten megfogalmazza, hogy a XVII. századi válságból való kijutás Anglia számára is csak a század végén, az ún. dicsőséges forradalom után vált lehetségessé.

<sup>46</sup> Vö. D. Sella és K. Glamann idézett tanulmányait, i. m. 389 és 429–431. o.



A XVII. századi válság gondolatát először E. Hobsbawm fogalmazta meg a modern gazdaságtörténeti irodalomban, de eltérően Frank későbbi értelmezésétől *Hobsbawm nem általános európai válságról, a világgazdaság fejlődésének megtorpanásáról beszél, hanem a gyarmatosítás korábbi formájának és világrendszerének válságáról*. Az ibériai gyarmati rendszer válsága – amely a profit és a kereskedelem volumene visszaesésével közvetlenül érinthette a hozzá kötődő angol és holland gazdaságot is – azonban a XVII. században átvezetett egy új rendszer kialakulásához, ebből a szempontból tekintve tehát fellendülés volt. Magdoff a XVII. századi általános depresszió teoretikusaival vitázva, megjegyzi, hogy ez az „új”, *XVII. századi angol-holland gyarmati rendszer is válságba került az ipari forradalommal, amelynek kapcsán azonban senki sem beszél válságról*, pedig ugyanolyan joggal lehetne. Magdoff a XVI. századi gyarmatosítás válságát annak sajátos jellegével indokolja, nevezetesen ebben az időszakban a javak erőszakos elsajátítása, a gazdasági és gazdaságon kívüli, mondhatni, katonai-politikai eszközök közvetlen egysége – vagyis az elsajátítás jellegzetesen feudális formája – dominált. Magdoff maga is idézi Marxot az erőszak közvetlen gazdasági szerepéről erre a korszakra vonatkoztatva és megállapítja, hogy ez a fajta erőszakos elsajátítás szükségképp eléri saját korlátait, mivel a felhalmozott értékek csak egyszer rabolhatóak el, s miután azok kimerültek, szükségképpen új elsajátítási formának kellett kialakulnia. Hobsbawm megfogalmazásában „a régi gyarmati rendszer mély válságon ment át . . . A régi gyarmati rendszer nem nőtt át az új gyarmati rendszerbe, hanem összeomlott és felváltotta az új”.<sup>4 7</sup>

A XVI. századi változások első és legfontosabb jege az ibériai állami feudalizmus világkereskedelmi rendszerének és gyarmatbirodalmának összeomlása, amely az 1620-as években kezdődött és a XVII. század elején, az utrechti és meutheni békeszerződésekkel ért véget. Ebben a folyamatban történt meg a világgazdaság strukturális átalakítása, a feudális keretek levetkezése és a kapitalista világkereskedelmi formák kimunkálása. A kereskedelmi világkapitalizmus a világkereskedelem privatizálásával, a kereskedelem teljes állami monopolizálása és ellenőrzése lebontásával ment végbe. *Míg a spanyol állam feudalizmus centralizációja mint fordított merkantilizmus éppenséggel akadályozta a nemzeti keretek, a nemzetgazdaság, nemzeti piac és nemzeti állam kialakulását, addig az angol és holland merkantilizmus a nemzeti állam kialakulásának egyik legfontosabb forrása volt*. Az állam változatlanul igen aktív gazdasági szerepet játszik a világkereskedelemben, de sokkal közvetettebb módon, a kereskedelmet döntő mértékben magánvállalkozásként bonyolítják le, konkrét ágensei tehát magántőkések. Ezzel bizonyos mértékig végbemegy gazdaság és politika szétválasztása, közvetettebb egysége szerveződik meg, amelyben az állam inkább a magánkereskedelem általános, gazdasági-politikai és katonai feltételeit biztosítja, mintsem közvetlenül résztvenne a kereskedelemben. Változatlanul igen nagy szerepe van azonban a nemesfémkereskedelem és a pénzügyek állami szabályozásának, a kereskedelem törvények és rendeletek általi irányításának, s az egész állami protekcionista politikának, amely legmagasabb fokát a kereskedelmi háborúkban éri el. Ezen állami védettség és nemzeti szervezettség révén azonban a kereskedelmi tőke a

<sup>4 7</sup>E. J. Hobsbawm *The Crisis of the Seventeenth Century* (1954) c. tanulmányát (újólaj megjelent a *Crisis in Europe 1560–1660*, N.Y. Anchor Books, 1967. c. kötetben) Magdoff, i. m. 102. o. alapján idéztük, vö. még i. m. 102–104., 112–113. o.

nemzeti érdekek legfőbb szószólójaként és hordozójaként lép fel, vagyis a világpolitika a világkereskedelmi összeütközések színterévé válik. Rendkívül megnőnek az állami kiadások – és az államadóságok – az állandó hadseregek, ill. a nagy létszámú tengerészek fenntartása révén. A becslések szerint a XVII. században az egy főre eső mutatókban Anglia éppen annyival előzte meg Franciaországot, mint amennyivel elmaradt fejlettségben Hollandia mögött, s ez jól mutatja a három vezető kereskedelmi nagyhatalom erőviszonyát.<sup>48</sup>

A XVII. századi változások sorában másodjára, de igen röviden említhetnénk a termelőerők fejlődését és a technikai változások egész sorát. A XVI. századi terjeszkedésnek és a gyarmati rendszer stabilizációjának kétségtelenül voltak technikai korlátai is, amelyek a termelőerők alacsony színvonalából adódtak, különösen közvetlen jelentkeztek ezek a portugál-spanyol fejlődésben, amely mögött a fejlettebb termelési bázist már a XVI. században is Itália, ill. Észak-Nyugat-Európa képviselte. A technikai változások közül csak a legfontosabbnak tűnő, a holland fluyt típusú hajó önmagában is forradalmasította a világkereskedelmet, s egy évszázadra biztosította nemcsak a holland kereskedelem, hanem még nagyobb mértékben a holland hajógyártás hegemoniáját. A fluyt gyorsjárátú és kisebb méretű hajó volt, mint a korábban a spanyolok által használt karavellák, s mozgékonyabb lévén, feljutott a folyótorkolatokba is, és jelentősen megnövelte a tengeri katonai fölényt Hollandia javára a korábbi gyarmatosítókkal, ill. Ázsiában a nagy szárazföldi hatalmakkal szemben. A fluyt bevezetésének legfontosabb következménye mégis a kereskedelmi profit ugrásszerű növekedése volt a hajózási idő lecsökkentése révén, mint tudjuk, a kereskedelmi tőke nagyrészt forgatókékeként létezik és így annak forgási sebessége döntő szerepet játszik a profit meghatározásában. Ezért a változásokat úgy is leírhatjuk, mint a szállítási és katonai költségek csökkenését és a szállítási idő lerövidülését a termelőerők fejlődése következtében, amely Hollandiának és Angliának nagy kereskedelmi fölényt biztosított.<sup>49</sup>

A XVII. századi változások között, harmadjára, fontos szerepet játszik a pénzügyi forradalom mint az ipari forradalom feltétele is. A hiteltechnika és a pénzügyi rendszer alapvető változáson ment át, s megteremtődtek a modern pénzügyi rendszer keretei, amelyek nélkül egy intenzív világkereskedelem elképzelhetetlen. Az egész újkor folyamán gyorsan terjedtek a hitel-technikák a készpénz-használat elkerülésére vagy csökkentésére, s ezek a változások felerősödtek a XVII. század folyamán a nemesfém-beáramlás lecsökkenésével. Így 1630 és 1730 között kialakultak a modern pénzügyi rendszer körvonalai a világkereskedelemben, mint a banktranszferek, csekkek és kölcsönök rendszere és meg-

<sup>48</sup> W. Minchinton idézett tanulmánya szerint (i. m. 99–111. o.) a 30 éves háború tetőpontján Wallerstein alatt kb. százezer katona szolgált. King korabeli statisztikái szerint Angliában 1688-ban a magánfogyasztás az összefogyasztás 91%-át, az állami fogyasztás pedig 4–5%-át tette ki, vagyis kb. 3–4% maradt tőkefelhalmozásra. Ezért volt döntő jelentősége a nemesfém beáramlásnak, ill. a világkereskedelmi haszonnak, amely kimutathatóan a tőkefelhalmozás jelentékeny részét finanszírozta és biztosította a piacot. A francia elmaradottság az állami kiadások szerkezetében is jelentkezett. 1542-től XVI. Lajosig a francia királyok luxus-kiadásai tízszeresére nőttek és az állami kiadások kétharmada improduktív volt. Angliában ugyancsak bekövetkezett a közkiadások megtízszereződése, de itt a költségek kétharmadát a katonaság és a tengerészet fenntartása vitte el, amely a markantilista kapitalizmus korában produktív kiadásnak tekinthető.

<sup>49</sup> K. Glamann, i. m. 452–453. o.

jelent a papír-pénz és a bankjegy is. A rugalmas készpénzellátás és az olcsó hitel már az ipari forradalom közvetlen előfeltétele volt, s már korábban végbement a társadalom egész mobil tőkéjének összegyűjtése és mozgatása a bankrendszer révén, valamint a kistőkék bevonása a kereskedelmi-ipari vállalkozásokba a részvénytársaságok révén. Ezeknek a változásoknak nemzetközi hatályuk volt, jóllehet a pénztőke koncentrációja és mozgatása általában nemzeti keretek között zajlott le – bár számos nemzetközi tőkés vállalkozás is akad már ebben a korban mint a South Sea Company – és ezért ezek a változások egyben a nemzeti pénzügyi-gazdasági keretek és bankrendszer kialakulását is jelentették. A magántőke pénzügyeivel párhuzamosan létrejött az állami pénzügyi szervezet is – ennek kudarcra látványosan megmutatkozott az ibériai világbirodalmakban és a XVII–XVIII. században Franciaországban – mint az államháztartás pénzügyi szabályozása. Jellegzetes a három vezető gazdasági hatalom erőviszonya szempontjából, hogy az állami pénzügyi és bankrendszer kialakulása Angliában ment végbe a legsimábban, ahol az 1694-ben alapított Bank of England jól gondozta az egyre növekvő államadósságot. A bank a XVIII. század elején 15 millió font értékű bankjegyet bocsátott ki, de csak 12 millió font értékű nemesfém tartaléka volt – a jóval konzervatívabb pénzügyi és kereskedelmi politikát folytató hollandok ezt nem merték megkockáztatni –, de az angol dinamikus fejlődés nem vezetett pénzügyi válságra. Az 1720-as pénzügyi összeomlás, amely az említett South Sea Company csődjével volt kapcsolatos, alig váltott ki jelentősebb megtorpanást Angliában. Nagy megrázkódtatásra vezetett viszont Franciaországban – a John Law-féle papír-pénz-kísérlet kudarcra –, és a stabil pénzügyi rendszer hiánya egyike volt a fő oka annak, hogy Franciaország nem volt képes a lépést tartani Angliával a XVIII. század során. Egészében véve azonban elmondhatjuk, hogy 1730 körül Nyugat-Európában adva voltak a pénzügyi keretek a modern polgári fejlődéshez és iparosításhoz.<sup>50</sup>

A XVII. századi átmenetben végül gyökeresen megváltozott a kereskedelem tartalma és jellege egy olyan folyamatban, amit a világkereskedelem „demokratizálódásának” nevezhetnénk. Már a XVI. századi kereskedelem sem korlátozódott teljességgel luxuscikkekre, s ebből a szempontból ez a korábbi korszak is pozitíve szembeállítható a megelőző középkori kereskedelemmel. A XVII–XVIII. századi kereskedelemmel egybevetve azonban a luxuscikkekre és nemesfémekre, kis terjedelmű és nagy értékű cikkekre való koncentrációja már archaikus vonásnak tűnik. A kereskedelem privatizálása egyben a kistőkések mozgósítása és a kereskedők mind nagyobb számban való bevonása a világkereskedelem demokratizálódásának egyik vonása, amely ugyanakkor a hajózási-szállítási feltételek javulásával és költségei csökkenésével együtt a kereslet demokratizálása irányában hat. A XVII–XVIII. század során már lehetővé vált nagyobb volumenű és olcsóbb termékek nagyobb tömegben való exportja Európába, szélesebb rétegek számára, elsősorban a három vezető nyugat-európai országban, de fokozatosan egész Európában. Mindennapos fogyasztási cikké vált a cukor, a tea, a dohány, a kávé, az importált textil és gabona, s a korábbinál nagyobb tömegben érkeztek a nyersanyagok, mint a színezőanyagok, épületfa és a korszak végén a gyapot is. Ez a kereskedelmi gyakorlatot is megváltoztatta, *a kis tétel-nagy haszon elvről fokozatos áttérést jelentett a nagy tétel-átlagos haszon elvére*, s a nemzeti piacokon mindjobban kiépült a kiskereskedelem hálózata. A

<sup>50</sup>G. Parker, i. m. 532., 552., 576–577. o. stb. Parker párhuzamosan mutatja be az angol és a francia fejlődést, kihangsúlyozva különbségeiket.

XVII–XVIII. században teljességgel elterjedté vált a különböző helyről származó azonos termékek nemzetközi konkurenciája, európai és indiai textíliák, bengál, jávai vagy nyugat-indiai cukor, mérsékeltövi vagy trópusi dohány, kínai, perzsa vagy olasz selyem, ázsiai, afrikai vagy amerikai fűszerek, japán, svéd vagy magyar réz stb. Az árakat a XVII. század folyamán jórészt Amszterdamban, a nemzetközi kereskedelem központjában határozták meg, vagyis többé-kevésbé stabil nemzetközi, világgpiaci árak alakultak ki. Ezt az egységes világgpiaci rendszert az is biztosította, hogy az árakat jórészt az az angol és a holland világkereskedelem szabályozta, amely jellegzetesen a re-exportra irányult, azaz a tengerentúli árucikkek európai újraelosztásának szerepét töltötte be.<sup>51</sup>

*A XVI–XVII. századi merkantil világkereskedelem végeredményben tehát úgy mutatkozik meg, mint amely mindkét szinten, a nemzeti és a világgazdaság szintjén egyaránt előkészítette a kapitalista termelési módot.* Ahogy Dudley North 1691-ben megfogalmazta, „Az egész világ úgy kereskedik, mint egy nép, amelyben a nemzetek mint személyek vesznek részt.”<sup>52</sup> A leírás találó, a *XVII. század végére a kapitalizmus alapvető egységei, a nemzetek mint gazdasági és kereskedelmi egységek már megjelentek Nyugat-Európában és határozottan kidomborodott a világkereskedelem nemzeti jellege is.* A világkereskedelem ugyanakkor egyetlen egységes rendszerre vált – bár számos terület, például Ázsia egy részének bevonása még korántsem fejeződött be –, vagyis a különböző európai kereskedelmi övezetek egységesültek és nem volt már meg az Európán kívüli és Európán belüli kereskedelemnek a portugál-spanyol kereskedelemre jellemző kettőssége sem. Angol és holland hegemonia alatt többé-kevésbé egységes, homogén világgazdaság és világkereskedelem jött létre a XVIII. század végére, azonos kereskedelmi modellel, árcentrumokkal és kereskedelmi-pénzügyi centrumokkal. Anglia vezető szerepe a XVII–XVIII. századi világkereskedelem struktúrája felől tekintve abban mutatkozik meg, hogy vetélytársaival – Hollandiával, majd Franciaországgal – szemben képes volt megszervezni a világkereskedelem rendszerét, nagy háromszögeit, amely meghatározott struktúrába kapcsolta össze a kontinenseket és dominánsan angol kereskedelemmé változtatta it a világkereskedelmet.

Anglia és Hollandia versengését nem lehet pusztán kereskedelmi versengésnek felfogni a XVII. században. A textilkereskedelemben például világosan megmutatkozik, hogy végső soron a két hazai termelési bázis versengéséről van szó, s az, hogy a hollandok végül is a kisebb hazai termelési kapacitás miatt maradnak alul, általánosítható a két ország egész viszonyára. *Anglia a XVII. század nagy kereskedő nemzete volt, amely mögött jelentős hazai termelés, s annak igen dinamikus fejlődése állt, s ez a belső fejlődés volt az, amelyet az előnyös világkereskedelmi pozíció, mint külső feltételek szolgáltak és fellendítettek.* Hollandia viszont tipikusan és kizárólagosan kereskedő nemzet volt, ez volt előnye minden más európai nemzettel szemben és hátránya Angliával szemben. Visszatérve a textilipar – a korban alapvető jelentőségű – példájához, Hollandia a XVII. században szabadkereskedelemre törekedett, s nem volt hajlandó protekcionizmusra még saját textilipara védelmében sem, így a kereskedelem összerdekei korlátozták a belső ipari fejlődést. Másrészt persze az angol belső fejlődés jellege is teljesen eltérő volt, Hollandia az

<sup>51</sup> Glamann, i. m. 452. o.

<sup>52</sup> Idézi Glamann, i. m. 452. o.

európai középkoron át mindvégig a feudális államok kereskedelmi zónája vagy zárvánnya volt, s e korból számos kötöttséget megőrzött, szemben Angliával, amely határozottan elindult a mezőgazdaság kapitalizálódásának útján. A XVII. század folyamán így kitűnt az angol termelési viszonyok fölénye a hollandokkal szemben, ugyanúgy mint korábban az angol-holland viszonyoké az itáliai-flamand viszonyokkal szemben: nevezetesen a holland textilipar városi volt, magas bérekkel, az angol pedig falusi, szétszórt manufaktúrákra épült, alacsony bérekkel. Így aztán bár Leyden ez idő tájt megtermelte az egész angol export felét, a hollandok a konkurrenciaharcban fokozatosan lemaradtak, amit megintcsak felerősített az eltérő kereskedelmi stratégia is. Az angolok több olcsó termék eladásával kísérleteztek, míg a hollandok drágább termékeket árultak szűkebb piacon (ugyanaz volt a helyzet korábban az itáliai városokkal!). Az angol textilipar és textiltereskedelem tehát markánsan kapitalista megközelítése miatt felülkerekedett, s ez történt a két ország egész viszonyában. Hollandia a XVIII. század folyamán fokozatosan belerendeződött az angol világkereskedelembé, Anglia viszont továbbra is nagyon ügyesen tartotta fenn a belső termelés és a világkereskedelem egyensúlyát, amelyből végső soron mindig a belső termelés szempontjai domináltak.<sup>5 3</sup> A kereskedelmi világgazdaságnak ez a dinamikája vezetett aztán a XVIII. század végétől a tiszta kapitalizmus modelljéhez Angliában és azt követően a XIX. században az angol gyarmatbirodalom kialakulásához.

#### SUMMARY

##### *Attila Ágh: The Emergence of British Capitalism and Mercantile World Capitalism*

In the first part of his study the author deals with the particular character of British Capitalism in the 16–19th centuries. In Britain, due to the hegemony in Mercantile World Capitalism, a pure or classical capitalism emerged and it led to the full development of free trade capitalism in the 19th century. The second part of the study shows the same process from the side of the

emergence of World Capitalism namely the changes of structures of the world trade in the 16–19th centuries. Thus the genesis of Capitalism is outlined in the developments of the particular British capitalism as well as Mercantile World Capitalism in its special socio-economic history.

<sup>5 3</sup> Glamann, i. m. 499–509. o. Befejezésül jegyeznék meg, hogy a szakirodalom tekintélyes része nemcsak a nyugat-európai fejlődés divergenciáit elemzi, hanem a fejlődési utak elválását Nyugat-Európa és Kelet-Európa között is. Számos elemzés azt hangsúlyozza, hogy a megkésett, sajátosan kelet-európai fejlődésből adódóan nem volt lehetőség a feudalizmus válságából a kapitalizmus irányába való kitörésre. Ezzel a hagyományos megközelítéssel szemben mások viszont azt emelik ki, hogy mivel az egységesülő világgazdaságban Nyugat-Európa már megtalálta ezt a pozitív kilépést a válságból a kapitalizmus irányába, ezért Kelet-Európának már nem is lett volna hova kilépni, azaz a kapitalista fejlődés mint hely a világgazdaságban és a világpiacon már el volt foglalva, s így Nyugat-Európa fokozatosan beépítette Kelet-Európát a fejlődő világgazdaságba, mint saját perifériáját (Frank, i. m. 52–64, 97–98. o.).

# A SZABADSÁG ÉS A SZABADSÁGOK HEGELI FENOMENOLÓGIÁJA

S I M O N F E R E N C

## BEVEZETÉS

A tőkés társadalom klasszikus kifejlődésének a XVI. századtól érlelődő folyamatát jól érzékelhetően kíséri egy másik érési vonulat. A polgári tudat kialakulásáról van szó, arról a folyamatról, amelyen belül kezdetben bátortalanul, eklektikus formákban, majd egyre reflektáltabb, a gondolatokat fogalmi rendszerbe rendező módon jelentkeznek a kiteljesülő polgári társadalom elvei. Olykor nem tudva, de téve, a polgári társadalom reális mozzanatai kerülnek ezekben kidolgozásra; hol a társadalmi élet lényegi elemeire tapintva, hol az illúziók szépítő világának álruháihoz menekülve.

Hegel filozófiai rendszere a polgárság hősi korszakának, e korszak nagy eredményeinek gondolati összefoglalása, amelyben sajátos formában szintetizálódnak a korszak leghaladóbb, de nemegyszer retrográd elméleti rendszereinek alapelvei. Nem nehéz visszahallani a felvilágosodás lelkesítő eszményeinek spinozai, bayle-i, helvetiusi megfogalmazásait; viszontlátni a hegeli rendszerben a társadalom fejlődéstörvényeinek alapjait és ésszerű struktúráját kifejtő vicoi, montesquieu-i és rousseau-i gondolatképeket. De felfedezhetőek a hegeli gondolatvilágban az angol filozófus-közgazdászok – az új társadalom meghatározó viszonyait még bornírt, de máris erőteljes formában megragadó – munkaérték-elméletének reminiscenciái. A hegeli gondolatrendszer visszatükrözi a polgári társadalom létrejöttének folyamatát: hősi harcait az ancien regime ellen, és kapitulációját belső ellentmondásai előtt. A hegeli filozófia egy történeti korszak filozófiai összefoglalása; álláspontja a „kezdet végének” az elméleti megragadása.

A hegeli filozófia e sajátos eszmetörténeti helyzetéből következik – ahogy azt a későbbiek során majd részleteiben is látjuk –, hogy elméleti szintézise az egymással nemegyszer szögesen szembenálló, egymást kizáró, vagy legalábbis ellentétes elvek *látzólagos megbékéltetésén* alapul.

A Hegel előtti polgári gondolkodás történetileg kijegecesedő elvei közül kiemelhető néhány, amely a hegeli rendszer strukturáló alappataként funkcionál. Ilyen mindenekelőtt a *történetiség* modern elve, amelynek eszmetörténeti előzményeit Suarez és Vico előtt nemigen kereshetjük, és amely a hegeli filozófiában megalapozó jelentőségre tesz szert. Vele együtt jelentkezik a *szubjektivitás*, az emberi alkotó aktivitás elve, amely a valóság emberi meghódításának, a szabadságszféra megalapozásának és kiterjesztésének vezérlő princípiuma. Ugyancsak hangsúlyos az *észelv*, mint az emberi univerzalitás elméleti gyűjtőpontja. Metafizikai elemzés tárgyává válik a *munka* – és torzó formája ellenére – már mint az emberi és természeti szubjektivitás „ontológiai motorja” (Lukács) tételeződik.

A hegeli filozófia ezeknek a fő elveknek egy szerves totalitásban való egyesítésével kísérli meg a döntő társadalmi problematikának; partikularitás és nembeliség, egyén és közösség, észeszmény és valóság, történelem és jelenkor *egymással való harmonizálásának* elméleti realizálását.

Látni fogjuk, hogy Hegel megoldása mélyen illuzórikus; az önmagukban is hamisan (mert elvontan) megfogalmazott elvek egyesítése lehetetlennek bizonyul. Jól mutatja ezt az a tény, hogy a hegeli filozófia történeti felbomlása, maga is ezen filozófiai elvek önállósulásának és új egységbe épülésének irányában zajlik. Teljesen egyetértünk J.Barionnal, aki ezt a jelenséget, és a hegeli filozófia ellentétes interpretálási lehetőségét illető problémát a következőképpen indokolja: „Itt nem egyszerűen a filozófiai elmélet ellentétes értelmezésének esete forog fenn, hanem a hegeli államelmélet valójában ellentétes politikai valóságok ideológikus kiindulópontjává lett. Ami lehetségessé vált, annak ebben az államelméletben magában is meg kellett alapozódnia.”<sup>1</sup>

Hegel filozófiai rendszere saját gondolkodói útjának, az út főbb eredményeinek is a szintetizációja. A hegeli társadalomfilozófia egyes kategóriái, a filozófus gondolkodói fejlődésének egyes – sokszor nehezen elkülöníthető, de a társadalmi-történeti viszonyokat elemezve kimutatható – stációiban középponti jelentőségre tesznek szert. A kor parancsa és a filozófiai érdek (nemcsak a rendszeralkotás, hanem az idealista elv által döntően meghatározott módszertan érdeke is) e kategóriák „helyi értékét” lényegesen módosítják a fejlődés későbbi szakaszaiban, persze azzal együtt, hogy legtöbbször eme részeredmények a kiteljesedett rendszerben sem maradnak következmények nélkül.<sup>2</sup> Általánosnak mondható törekvése a kommentárirodalomnak, hogy szabatosan elhatárolja egymástól az egyes fejlődési szakaszokat, kimutassa a folytonosságot az egyes korszakok között, vagy a rácsodálkozás kérdőjeleit állítsa fel az indokolatlan, vagy megmagyarázhatatlannak tűnő fenomenológiai inkontinuitás láttán. A vizsgálat szempontjai nemegyszer formálisak; a deskriptív megközelítés inkább elleplezi, mint felmutatja a tényleges viszonyokat.

A lényegelfedő megközelítés egyik mintapéldányaként említhető F.Rosenzweig Hegel-monográfiája.<sup>3</sup> A hegeli fejlődésről ebben vázolt képet nem véletlenül nevezi Larenz „tisztá fantazmagóriának”<sup>4</sup> E „végzetes könyvben” ugyanis Rosenzweig Hegel államelméleti fejlődését, mint ellentmondásos, *diszkontinuous* folyamatot értékeli, amelyben az egyes korszakok kérdésselvetései a későbbi fejlődésben teljesen következmények nélkül maradnak. Larenz helyesen mutat rá – mégha az eredményt Hegel reakciós átértékelésére is használja fel –, hogy a hegeli társadalomfilozófia alapgondolatai a jénai Természetjog-tanulmánytól a Jogfilozófiáig folytonosan fejlődtek ki.

<sup>1</sup> J. Barion: *Hegel und die marxistische Staatslehre*. 2. Aufl. Bonn 1970, 11. o.

<sup>2</sup> Jól nyomon követhető pl. az a folyamat, amelyben Hegel pátosszal teli forradalmi lelkesedése fokozatosan a háttérbe szorul Say, Steuart és Smith gazdaságelméletének elsajátítása során; amelyben logikai sémákba megy össze a rajtuk keresztül megismert prózai valóság. Ugyanakkor e tanok filozófiai alkalmazása teszi lehetővé a dialektika tudománykénti kidolgozását, a legprogresszívebb hegeli teljesítmények kimunkálását.

<sup>3</sup> F.Rosenzweig: *Hegel und der Staat*. 2. Bde. 1920.

<sup>4</sup> In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*. XXI. 1937/38.

A diszkurzív megközelítés eljuthat a folytonosság tényének formális megállapításához, de – ahogy ezt pl. Larenznél, K.Löwithnél vagy J.Barionnál láthatjuk<sup>5</sup> – az egyes kategóriák, a kor viszonyrendszeréből kinövő, abba ágyazott kapcsolatának tartalmi okait kimutatni nem tudja.

A marxi „visszafelé megtett út” módszertani követelményét a hegeli társadalomfilozófiára, mint kultúrtörténeti tárgyra alkalmazva, a következő eredményre juthatunk. A társadalmi problematika Hegel szellemi fejlődésének minden szakaszában meghatározó jelentőségű. Hegel rendkívül érzékenyen reagál a kor legtöbb problémájára, megpróbálva ezeket a filozófiai általánosság szintjén megérteni. (A feltárás útját a hegeli összfejlődés egyes művei mint részeredmények láttatják.) A hegeli módszertan és rendszer fokozatos kifejlődése az elméleti megoldások logikai zártságát megtöri, így az egyes szakaszok a tartalmi és formai inkontinuitás viszonyában is állnak egymással. (Ez az oldal domborodik ki, ha az egyes szakaszok megoldásait, mint önmagukban zárt egészeket tekintjük, elszakítva a végső eredménytől.)

Ugyanakkor ez az elszakítottság a megszüntetve-megőrzés folyamatának pontszerűsége; tehát jelen van a fejlődés folyamatszerűsége. (A Jogfilozófia e fejlődést a lezárt eredmény oldaláról mutatja be; az anyag végleges feldolgozása szükségképpen átstrukturálja a gondolati rendszer elemeit.)

A megértés szintjén az általános filozófiai koncepció kidolgozása fokozatosan „eszmei mozzanattá” fokozza le a meglévő részeredményeket.

Látható, hogy a kommentátornak saját vizsgálata módszertani buktatóival is meg kell küzdenie, ha a történeti anyagról reális képet kíván alkotni. A tények feltárásánál elegendő a kronológiai egymásutánosság vizsgálata, a gondolatok tarka halmazának regisztrálása. E tények szakaszokba sorolása, valódi jelentésük megértése azonban már előfeltételezi a kiteljesedett eredmény ismeretét.

#### HEGEL GONDOLKODÓI FEJLŐDÉSÉNEK VÁZLATA

Hegel gondolkodói fejlődése – vizsgált problémánk szemszögéből – három alapperiódusra szakaszolható.

Az első szakasz (Tübingen, Bern) a társadalmi problematika első, de mindjárt elemén-táris erejű megfogalmazása. Elemzéseinek középpontjában egy organikus közösség citoyen-birodalma áll. A jelen társadalmi-politikai szituációjából kinövő antikvitás-elemzései egy, a pozitívitás holt rendszereinek lerombolásán majdan kinövő jövő elméleti kidolgozását célozzák. A mindvégig középponti jelentőségű szabadság-fogalom megalapozását egy – a korszakon már túlmutató – történeti antropológia kidolgozásának a kísérlete szolgálja.

A második szakasz (Frankfurttól Heidelbergig) elemzéseinek középpontjában a konkrét egyén–elidegenült közösség tudatosított ellentmondása áll. A vizsgálódás kiindulópontja az egyén lesz. Hegel kísérletet tesz az egyén történeti bemutatására, történeti különösségének és emberi általánosságának megragadására. A jelen dimenziója kerül végérvényesen a vizsgálódás középpontjába, ami Hegelt – gazdaságtani stúdiumain keresztül – elvezeti a gazdasági tevékenységszféra széles körű vizsgálatához. Az elidegenült

<sup>5</sup> J. Barion, i. m.; illetve K. Löwith: *Von Hegel bis Nietzsche*. Zürich–New York 1941.



gazdasági szféra történeti szükségszerűségének felismerése magával hozza egy dinamikus jövőkép elméleti kivitelezhetetlenségének belátását. E korszakban történik átfogó kísérlet a történelmi totalitás megragadására; – ennek egyik súlyos következményeként csúszik át egyre inkább az elemzés a „res gestae” szintjéről a „historia rerum gestarum” szintjére. A magasabb objektívációs rendszerekben (vallás, erkölcs, tudomány) végbemenő történeti totalizációt és a mindennapi szintjének szellemtelen kiürülését az állam, mint közösség harmonizálja. A korszak hegeli mondanivalója abban a kategorikus imperativusban csúcsosodik ki: a valóságos legyen szükségszerű.

A *harmadik szakasz* (Berlin) elméleti és módszertani gyújtópontja az állam, mint az emberi általánosság kifejlődésének, és az általános emberi realizálódásának a színtere, mint konkrét-nembeli közösség, – szemben a „polgári társadalom” elidegenült viszonyai-val. A hegeli filozófiában mindvégig központi jelentőségű elidegenülés-problematika Berlinben kerül történetfilozófiai szintre, aminek egyik fontos következménye lesz a történelmi és társadalmi struktúra új elméleti totalitásba kerülése, elemeik lavinaszerű rétegcsúszása. A korábbi politikusi, gyakorlati szemléletmódot – a konkrét megoldás elméleti megragadhatatlansága folytán – felváltja a spekulatív, fogalomalkotó megközelítés gyakran kritikátlan, megbékélő tendenciája. A partikuláris részemberi jogok és az elvont-általános politikai jogok eszmei mozzanatokká szublimálódnak az *erkölcsi személyiség* emberi lényegében. A jelen egyidejűségére korlátozódó „örök időtartamban” teljeseedik ki a pozitív szabadságfogalom.

Hegel filozófiai fejlődésében – amelyben a társadalmi, politikai problematika mindvégig központi jelentőséggel bír – nagyon jól megfigyelhető a következő tendencia: a kérdés megfogalmazása – még par excellence metafizikai problémáknál is – a konkrét társadalmi-politikai szituációból nő ki. A válasz azonban – ahogy erre Lukács is többször felhívja a figyelmet – annál inkább lesz a logika parentézise, minél erőteljesebben felszínre bukik (a társadalom valóságos mozgásfolyamatainak elemzése során) a tőkés társadalom ellentmondásainak antagonisztikus jellege. Ezeknek az ellentmondásoknak a valóságos feloldásához azonban a logika apparátusa már elégtelen; – ezért lesz egyre inkább a hegeli válasz egy szillogizmus végső *következtetése*, mintsem a korprobléma valóságos *közvetítése*.

#### AZ EMBER DEFINÍCIÓJA

Hegel megszüntetve-megőrizve továbbviszi azt a – már az antik bölcséletben megjelenő, és a későbbiekben részleteiben is kidolgozott – filozófiai tradíciót, amely az ember kettős természetét tanítja. Ebben a hagyományban – egy még igencsak elvont meghatározás szerint – az első természet az ember természeti, biológiai mivoltára utal, amelyben az ember, mint ahogy a természet tárgyai, passzív, önmagán túlnyúlni képtelen, korlátozott, saját nemében kielégülő és feloldódó lény. Az ember második, és egyben szubsztanciális, lényegi természete nem más, mint saját szellemisége. Az ember csak ennyiben aktív, önmeghatározó és a környezetét is meghatározó, szabad lény.

E filozófiai hagyomány létrejötté és történelmi útja párhuzamos azzal a folyamattal, amelyben a filozófia előrehatol egy társadalomontológia megalapozása, az ember sajátos társadalmi helyzetének feltárása és megértése felé. Az újabb filozófiában Lukács hangsúlyozza legerőteljesebben, hogy amennyiben a filozófia a társadalmi szférának önálló

ontológiai státuszt igyekszik kivívni, úgy történetileg szükségképpen termelődik ki egy ún. kétvilág ontológiai koncepció, amely az emberi világ folyamatainak megértését egy transzcendens biztosítékhoz köti. Az evilágiság felbomlása együtt jár egy ún. „másodlagos transzcendencia” (Munkácsy) létrejöttével, amelyben egy erőteljes cezúra rajzolódik ki a léttel bíró és az elgondolt, a valóságos és az eszményi között; vagy konkrétan: az emberi és a természeti világ, illetve az ember természeti lény- mivelta és emberi lény- mivelta – végső soron a szükségyszerűség és a szabadság – között.

Az újkor polgári társadalomontológiai kísérletei megegyeznek abban, hogy egy metafizikai szubjektum „transzcendens” közvetítésével kapcsolják egymáshoz a kettészakadt világ szembenálló elemeit. Vagy egy hagyományos vallásontológiai közvetítést teremtenek, vagy pedig (valamilyen formában) egy metafizikai szubjektummá emelt szabadság-fogalommal egyesítik a lét különböző szféráit. Közös bennük az is, hogy teleologikus megalapozásúak. A lényeket illetően persze helyesen indulnak ki az emberi tevékenység teleológiai alapstruktúrájából, és ragadják meg vele az emberi szféra mozgásfolyamatait. Ugyanakkor kettős fogyatékosága van e törekvéseknek. Egyrészt, hogy a teleológiai folyamatnak csak az eszmei-tudati mozzanatát veszik figyelembe, aminek folytán – mint ezt majd látni fogjuk – az emberi tevékenység egy misztikus szellemjárássá szublimálódik. Másrészt, hogy a tudati szubjektivitást – transzcendens szubjektummá emelve – természetontológiai princípiummá is teszik.

Az idealista rendszerekben az emberben lévő természeti és szellemi elv között végső soron egy transzcendens világész közvetít, lehetetlenné téve ezzel mind a természeti, mind pedig a társadalmi folyamatok immanens magyarázatát.

A materialista rendszerek, amikor elutasítják a transzcendens tudat, és a világ teleológiai struktúrájának idealista elveit, akkor a – minden misztifikáció ellenére is – helyes kiindulópontot dobják félre. Így történik meg az, hogy a Marx előtti materializmus, amennyiben következetesen egy természetontológiai alapra építi világmagyarázatát, képtelen közvetítést találni természet és társadalom, az ember természeti és társadalmi minősége között.

Hegel tehát átveszi a nagy metafizikai rendszerek ontológiai alapelvét. Nem kis hatást gyakorol azonban rá a kanti, fichtei *ismeretelméleti megalapozású* gyakorlati filozófia „követelményelmélete”, amely az akarathoz, mint a teoretikus ész gyakorlati használatának a segítségével próbál a kérdésre válaszolni. Kantnál (és végső soron Fichténél is) az ember két világ polgára. Az intelligibilis világ „mozgatóelve” a szabad akarat, amely determinált és nem-determinált egyszerre. Determinált, mert általános erkölcsi törvények hatalma alatt áll; indeterminált, mert minden cselekedetben önmaga törvény. Az empirikus akarattól elválasztott „tiszta akarat” tulajdonképpen az erkölcsiség elve, mégpedig egy ab ovo formai követelményként meghatározott kategorikus imperatívusz formájában, amely végső soron csak az elvont elvárás szintjén vonatkoztatja egymásra a két elválasztott világot. Kant meghatározása így hangzik: „De a mondat; az akarat minden cselekedetben önmaga törvény, csak az elvet jelöli meg, hogy (az akarat) ne más maxima szerint cselekedjen, amikor önmagát a tárgyhoz való viszonyában is, mint általános törvényt teszi meg. De ez éppen a kategorikus imperatívusz formulája és az erkölcsiség elve: tehát a szabad akarat, és az erkölcsi törvények alatti akarat – egyformák.”<sup>6</sup> És máshol: „A

<sup>6</sup>1. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Reclam, Leipzig 1978, 265. o.

jóakarát nem azon keresztül, amit véghezvisz vagy elér, nem valamilyen előfeltételezettnek eléréséhez való alkalmasságán, hanem egyedül azon az akaraton keresztül mehet csak végbe, ami magánvalóan jó.”<sup>7</sup>

Kant tehát megkülönbözteti az akarat autonómiáját, amelyen belül az akarat önmaga törvényadója, annak heteronómiájáról, ahol az akarat idegen tényezők által meghatározott. Az előbbi nevezte filozófusunk pozitív értelemben vett szabadságnak, amely az intelligibilis világhoz tartozó, erkölcsi törvényeit a pusztán észből vevő ember viszonyulása. Az utóbbi a szabadság negatív értelemben, amely az érzéki világhoz tartozó és természeti törvények alatt álló ember viszonyulási módját jelenti. Az ember tehát csak mint eszes lény, mint az intelligibilis szféra tagja szabad, ugyanakkor – formaliter – csak önmaga törvényadója alatt áll. Kant az egymástól elválasztott két szférát – mint ahogy az akarat két aspektusát is – *a szabadság regulatív eszméjével közvetíti.*

E rövid kitérő utáni soron következő feladat mármint annak felvázolása, hogyan emeli Hegel magasabb szintézisre a fenti filozófiai hagyományok elveit, mennyiben haladja meg azok fogyatékoságait és következetlenségeit.

Az ember kettős természetének hagyományos felfogásaival szembeni polémia végigkíséri az egész hegeli életművet, aminek döntő oka az – mint azt a későbbiekben még látni fogjuk –, hogy ez a probléma az *emberi szabadság lehetőségének* elméleti kulcskérdése.

A hegeli filozófia szubsztanciája a szubjektummá emelt egyetemes gondolkodás, vagy ész; a valóság minden megnyilvánulása így eme szubsztancia kvázi inkarnációja.

Ebből következően szükségképpen nincs Hegelnél éles szakadék az ember természeti és társadalmi lény-mivolta között, ahogy hasonló okokból természeti és társadalmi lét közé sem húzhat abszolút határvonalat a gondolkodó.

A döntő mozzanat itt egy sajátosan új társadalomontológia kidolgozása. A *társadalom* Hegelnél nem az egyénnel szembenálló külsőleges hatalom, nem is az elvárások képzetbirodalma, hanem az ember saját tette, saját tevékenysége és élete, az ember által történetileg létrehozott objektivációrendszer. Ez a progresszív gondolat – amely kétségtelen túllépés elődei konstrukcióin – azonban igen erőteljes idealista misztifikációval párosul. Mert látni fogjuk, hogy Hegel társadalmi objektivációi olyan szellemi objektivációk, amelyek az emberek anyagi tevékenységétől *függetlenített önmozgással*, „logikai önfejlődéssel” bírnak. Minél inkább a nembeli kiteljesedés irányában fejlődnek, annál kevésbé vannak „megterhelve anyaggal”, létezésük annál kevésbé tárgyi létezés.

Mindez arra vezethető vissza, hogy Hegelnek tulajdonképpen nincs természetontológiája. Egy kozmológia megkonstruálásának módszertani kiindulópontja mármint a két alapvető létszférának, a természetnek és a társadalomnak a szembeállítás. A *természet*, a „létezés közvetlensége”; önmozgásra képtelen, léthiányos létezés. Az emberi létezés szférájában azonban egy hatékony mozgató és önmozgó „elv” található, a teleológia elve, amely az itteni létezést közvetítetté teszi, mind térben, mind pedig időben. Hegel érzi, hogy a két szféra feltételezi egymást, és a köztük lévő ellentét nem a lényegét érinti. Arra is rájön, hogy az ember az a pont, ahol a két szféra közti átmenet megragadható. De – később elemezendő okok miatt – mégis az objektív idealista ontológiai hagyományhoz tartva magát, a társadalmi létszférában hatékony teleológiai elvet transzcendálja, teszi meg

<sup>7</sup>I. Kant, i. m. 205. o.

világstrukturáló elvvé, és az így szubsztanciává lett elvből vezeti le az egységes, most már szellemi lényegű valóságot. De a pánlogista módszer következtében a társadalom is és a természet is logikai következtetésrendszerre válik, hiszen csak a „logikaiban” esik el következetesen társadalmi és természeti, szubjektív és objektív ellentéte. A megsejtett tárgyasítás-elsajátítás lényegi viszonya végső soron csak a gondolkodáson belül tétéleződik; – elesik az eredeti tárgyi közvetlenség, marad a gondolkodás saját közvetlensége, amely magát saját tartalmaival közvetítve teremti meg a lényegében szellemi valóságot. A felvázolt ontológiai elv természetesen döntően meghatározza Hegel társadalomelméletének minden elemét. Következmenyei kettősek. Egyrészt ennek segítségével sikerül – jelentősen túllépve elődein – a valóságot a dialektika kategóriáiban megragadni, sikerül a történelmet, mint olyant, törvényszerű folyamatként ábrázolnia. Másrészt azonban ez a jogosulatlan extrapoláció éppen a történelmi folyamat valóságos lényegét, a valóság reális determinációs viszonyait fedi el, és teszi a hegeli megoldást végső soron látszatmegoldássá.

Konkretizálva most már az elmondottakat, az alábbiak adódnak: Az ember „önmagának közvetlen egzisztenciája szerint, természetes valami, külső a fogalmának”, s mint ilyen, rabja természeti szükségleteinek, ösztöneinek. De „nem áll meg a létezőnél, hanem azt állítja, hogy magában bírja mértékét annak, ami helyes . . .”<sup>8</sup> Az embernek vannak ugyan ösztönei, vágyai, de azoknak nem rabja, „tétélezheti őket, mint az övét”. A természeti-biológiai létezés alapul szolgál minden további meghatározott létezésnek, de ez olyan létezés, amelyből „ki kell szabadulnia”. Az akarat „felemelkedik a gondolkodáshoz, és céljainak az immanens általánosságot adja.”<sup>9</sup>

Hegel már itt megteszi az első lépést az elődein való túljutáshoz, hiszen az általa is tétélezett ellentét nem pusztá formállogikai antinómia, amelynek feloldása csak egy posztulált Legyen illuzórikus elvárásán alapul. Hegel a lehetőség-valóság konkrét ellentmondását látja az emberi létezés e két aspektusában; most már csak az a kérdés, hogy mi közvetíti a két oldal tartalmait.

A két szféra között a gondolkodás közvetít, mind onto-, mind pedig filogenetikus síkon.

A hegeli filozófiában a *gondolkodás* nem más, mint „saját meghatározásainak kifejlődő totalitása” – a *szabadság abszolút szubjektuma*. A gondolkodás; – önmeghatározás: „éppúgy mechanikus (nem-szabad-S.F.) a cselekvés . . . ha szertartási törvények, egy lelki ismereti tanácsadó határozzák meg, hogy az ember mit tesz, és saját szelleme és akarata nincs benne a cselekedeteiben, ezek tehát külsőlegesek neki.”<sup>10</sup>

Ugyanez a közvetítő funkciója van az *abszolút eszmének* a természeti és társadalmi lét egymásraveztetésénél. A gondolkodásnak a tétélezett célját a (cél-)cselekvés közvetíti; illetve történetfilozófiai síkon a világsszellem szabadságának kibontakozását maga az emberi tevékenység mint olyan. Hegelnél tehát az érzéki és az intelligibilis világ közvetítőre talál az emberi tevékenységben, így az emberi szabadságnak, az önmegvalósítás kibontakoztatásának nincs többé elvi akadály. Az is jól látható, hogy az igazi szakadék nem az ember kettős természete, hanem az állati és az emberi létezés között áll fenn

<sup>8</sup> G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai* . . . Akadémiai K., 1971, 83., 13. o. (A továbbiakban: *Jogfilozófia*.)

<sup>9</sup> Hegel, i. m. 50., 46. o.

<sup>10</sup> Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiája*. I. A logika. Akadémiai K., 1979, 293. o.

Hegelnél. Mert míg az állat közvetlenül azonos létezésével, korlátozott tevékenysége természeti impulzusok által meghatározott, addig az ember „szabad lényeg; ez adja természetének alapmeghatározását”.<sup>11</sup>

A két szféra közti distinkció módszertani mozgatója természetesen itt is az *eszmei mozzanataira korlátozott munka-modell*. Hegel az állat korlátozottságát, saját genuszártóságát abban látja, hogy az nem képes a természet tárgyainak közvetlenségét és így saját maga közvetlenségét sem feloldani, közvetíteni; hogy nem képes egy aktív tárgyiasítás-elsajátítás (szubjektum-objektum) viszonyt kialakítani. Az állat így rabja marad külső és belső természetének, így a külső szükségszerűség viszonyainak is. Ezzel szemben az ember a külső tárgy „természetes közvetlenségét megsemmisíti”, a tárgyat „magának megfelelővé” teszi. Az ember ezáltal kimunkálja magát a külső szükségszerűség világából, egy sajátosan emberi, ún. második természetet hozva létre.

Hegel tehát jól látja, hogy az ember-természet viszonyra a közvetítettség mozzanata jellemző. Felfogja, hogy a munka közvetíti a szubjektív emberi célt a magánvaló természeti objektivitással, és hogy e közvetítés során megszűnik mindkét oldal „magánvalósága”. Ugyanakkor megint figyelmeztetni kell arra, hogy – miként Marx többször kihangsúlyozza – a munkát lényegében, mint a céltételezés és a cél realizálásához szükséges megtervezés eszmei mozzanatainak a folyamatát tárgyalja; – tehát a valóságos tevékenység nála egy logikai szubjektum eszmei tartalmainak kibontása lesz, prédikátumainak fenomenológiai kifejlése, és ugyanígy a reális közvetítésviszony – az eredeti determinációs viszony felrúgása mellett – logikai következtetésrendszerre szublimálódik.

Filozófusunk elvének átgondolása nyomban előtérbe állítja Hegel következtetlenségét, annak alkalmazását illetően. Mert ha következetesen alkalmazza az azonos szubjektum-objektum elvet, akkor az emberi és az állati létnek ontológiailag ilyen radikális szembeállítására nincs lehetősége hiszen az állati létező is éppolyan prédikátuma a világszubjektumnak, mint az ember, csak éppen benne ez nem tudatosul, nincs ismeretelméleti viszonya saját inkarnációlétehez. Ebben a következtetlenségben is megmutatkozik a hegeli filozófia egyik fő sajátossága, és egyben a rendszer és módszer *előfeltevése*: – az *ember kitüntetett létező!*

Az ember kettős természete, természeti-szükségszerű és emberi-szabad volta, egyben az ember elidegenült és nembeli létmódjának a hegeli kifejezése is. Jól mutatják ezt az alábbi – elvontságuk ellenére is igen plasztikus – gondolatok: A szükségszerűség „az objektivitás formájában – szemben a szabadsággal – a külső világ velem szemben. Függek a természettől – szükségszerűség – és szabadnak érzem magam; az egyik éppolyan erős, mint a másik . . .” Az objektív külső világ „önmagában – a szükségszerűségnek és az esetlegeségnek egy tarka birodalma . . . Az általános, a törvények, benne magában egy sokféleség – egy gyűjtemény, amelyben még nincs harmónia, az az összhang és egység, amelyet ugyanakkor az ésből mint kiindulópontból (Grund) megkövetelünk, – és ez az egység – egy absztrakció által önmagánál lenni – így egy üres egység, amely azt a sokféleséget nem foglalja magában. De az *Ên* – a szabadság önmagában – a legsokszínűbb és legellentmondásosabb; – *öszönök*, amelyek természettől bennem gyökereznek, érdekeim megvalósítására és élvezetemre szolgálnak, de ugyanakkor ezeknek a kielégítése pusztulásra

<sup>11</sup> Hegel: Texte zur philosophischen Propädeutik. In: *Werke* in 20 Bde. 4. Bde. Frankfurt a.M. 1970, 227. o.

vezet engem; – az ész, amely azoknak a feláldozását, letörését követeli, amelyek mégis öntudatom előfeltételei.”<sup>12</sup> Az idézett ontológiai vázlat – Hegel zseniális kezdeményeinek következmények nélkül maradt egyik darabja – egy erőteljes polémia a kanti–fichtei kétvilág-konceptióval szemben.

De végső soron Hegelnél is a természetiség egyáltalában elidegenült létmódot jelent, s a tárgyiség, mint ilyen, megszüntetendő. Mert végsősoron Hegelnél sincs ontológiailag megkülönböztetett szubjektum és objektum (hogy a világ szét ne essen elemeire), hanem csak logikai-fenomenológiai azonos szubjektum-objektum. Ennek megfelelően az eltárgyiasítást, mint érzéki-természeti meghatározottságú elemet az elsajátítás szellemi determinációjú szabadság-mozzanata uralja. Az elsajátítás így lényegileg szellemi elsajátítás, a dolgokhoz való lényegi viszony pedig ismeretelméleti jellegű lesz. A valóságos tárgy és a valóságos természet tehát látszattá fokozódik le, ami arra a következményre vezet, hogy az ember-természet ellentmondás hegeli feloldása is csak látszatfeloldás, – a feloldás látszata lehet. Hegel nagy szellemi teljesítménye elődeihez képest – a válaszhoz vezető kérdés megfogalmazásán (Lukács) kívül – abban van, hogy az ember kettős természetének problematikáját, és így a szabadság kérdéskörét is, történetfilozófiai szintre emelve fogalmazza meg.

A hegeli történetfelfogás azzal a kategorikus imperatívussal kezdődik, amellyel a kanti befejeződött: az ember közvetlen, természeti állapotában „olyan helyzetben van, amelyben nem szabad lennie, és amelyből ki kell szabadulnia.”<sup>13</sup>

A kiszabadulásnak az odüsszeája Hegelnél a történelem: a természet idegenségének feloldása a megismerésben, vagy – ennek a másik aspektusában – az ember természetiségének a szellemi létezés mozzanatává való lefokozása. Az a folyamat, amelyben az ember „saját testének és szellemének a kiképzése által”, önmagának mint szabad lénynek tudatos megragadásával „veszi magát birtokba”, valósítja meg önnön lényegét, küzdi le az állati ösztönök, a pusztai természeti érzékiség gátjait. Az ember fogalmánál fogva eszes lény, s mint ilyen, szabad lényeg. Az embernek ez az általános természete azonban csak különös történeti fokozatokon keresztül bontakozik ki, úgy, hogy természeti lény-mivolta – miközben fokozatosan eszmei mozzanattá redukálódik – mindvégig fennmarad.

Az ember kettős természetének a történetfilozófiai síkon megjelenő sajátos aspektusa, mint a természeti állapotnak a társadalmi állapot irányában való meghaladása tételezhető. A kérdés ebben a formában az újkori természetjog-konceptiókban merül fel, azzal együtt, hogy ez az irányzat az antinómiaként megfogalmazott alapviszonyt soha nem tudja feloldani.

Az iskolatermesztjog hagyománya (Grotius, Thomasius, Pufendorf, Wolff) ugyanis élesen szembeállítja az emberek társulás előtti, ösztöneik, állati természetük által meghatározott állapotát a szerződéses alapján létrejött társadalmi létezéssel. A két antinómiakusan elválasztott világot az emberben levő eredeti társulási hajlammal (appetitus societatis) próbálják fogalmilag közvetíteni, ami éppenhogy nem magyarázza meg a társadalmi

<sup>12</sup> Hegel: Rede zum Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin 22. okt. 1818. In: Hegel: *Sämtliche Werke*. Neue kritische Ausgabe. Hrsg. J. Hoffmeister. Band XI. Hamburg 1956, 11–12. o.

<sup>13</sup> Hegel: *Jogfilozófia*. Jeltett kiad., 50. o.

létezés specifikumát, lévén ez a társulási hajlam az emberben lévő „természeti” princípium. Ugyanígy – ahogy ezt máshol kifejtjük – rejtve marad – illetve a szubjektív véletlenszerűség szintjére szorul – a szerződéses megkötésének, tehát a társadalmiság létrejöttének miértje.

Már Rousseau visszautasítja az appetitus societatis metafizikai elvét, jóllehet a szerződés-modellt formailag továbbviszi. Rousseau a társadalmi fejlődés történeti felfogása irányában töri az utat azzal is, hogy az állam előtti állapotot társadalmi, tehát emberi létezőként vizsgálja, élesen elhatárolva azt az állati létezés szférájától.<sup>14</sup>

Hegel a rousseau-i vonalat viszi tovább, amikor az emberi létezést *egyáltalában mint társadalmi létezést* fogja fel. Ennek a kiindulópontnak az elfogadásában Hegelt legalább annyira spekulatív megfontolások, mint reális meglátások vezetik. A döntő itt megintcsak az, hogy az *egyneműsített* világtörténelemben nincs hely a természeti és emberi állapot megkülönböztetésére. Hegel persze sejtí, hogy kellett léteznie egy állam előtti előtörténetnek, de ez – mivel a szellemiség még nem jelentkezik önálló objektívációs rendszerekben – kívül esik a filozófia vizsgálódási körén.<sup>15</sup>

„Az erkölcsiség abszolút eszméje – írja Hegel – mint teljesen azonosakat foglalja magában a természeti állapotot és a felséget, emellett a felség (a szabályozott társadalmi állapot – *S. F.*) nem más, mint az abszolút erkölcsi természet.”<sup>16</sup>

Hegelnél tehát nincs az emberiség történetének elválasztott, külön természeti állapota. Ugyanakkor – és ez hangsúlyosan filozófusunk progresszív teljesítményeinek része – minden történeti kornak van különös „természeti állapota”, amely nemcsak dehumanizációs karakterjegyekkel rendelkezik, hanem mint történetileg szükségszerű állapot, alapja a szellemi kibontakozásnak, a humanizáció kiteljesedésének. Hegel ilyennek veszi a rabszolgaságot, a jobbgáyságot, a tulajdonnélküliséget, sőt a modern kor „polgári társadalmát” is. „A rabszolgaság – írja szemléltetesképpen – az átmenetbe esik az emberek természetességéből az igazi erkölcsi állapothoz . . . Itt érvényes a jogtalanság, s éppúgy szükségszerűen van a maga helyén.”<sup>17</sup> Jól látjuk: nem erkölcsös, de *érvényes* állapot. A történelem intézményeinek – s így a rabszolgaságnak – megítélésében nem elégséges egy elvont erkölcsi parancs megítélése (Kant). Nem elég azt kimondani, hogy az ember fogalmából nem következik a rabszolgaság, és ennek megszüntetését mint pusztá kellést felállítani. Hegel azt a totalizációs folyamatot mutatja fel, amelyben az ember fogalma (értsd: az ember konkrét lényege) történetileg kialakul.

A történeti korok „természeti állapotainak” vizsgálatánál Hegel kihangsúlyozza, hogy természeti-elidegenült lehet a morál, az erkölcs, a vallás és az állam is, – tehát a szellemiség objektívációi, az ún. magasabb objektívációs rendszerek. Olyan ponthoz értünk, ahol Hegel radikálisan túllép általános filozófiai elveinek korlátain. Azt Marxtól tudjuk, hogy Hegel az ún. elsődleges objektívációkat nem „az ember lényegével való

<sup>14</sup> Lásd bővebben: F. Müller: *Entfremdung* (Zur anthropologischen Begründung der Staatstheorie bei Rousseau, Hegel, Marx). Berlin 1970, 23. és kk.; illetve D. Klippel: *Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts*. Paderborn. 1976.

<sup>15</sup> Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Akadémiai K., 1979, 122. o.

<sup>16</sup> Hegel: *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*. In: Hegel: *Sämtliche Werke*. Bd. VII. Hrsg. G. Lasson. Leipzig 1913, 342. o. (A továbbiakban: Lasson.)

<sup>17</sup> Hegel: *Jogfilozófia*. 85. o.

összefüggésben, hanem mindig csak egy külső hasznossági vonatkozásban” fogja fel. A másodlagos, vagy nembeli objektívációk azonban mindig szellemiek. Amikor a szellemi objektívációk történeti elidegenültségéről beszél, felvillan egy pillanatra, hogy előrehatol az egyáltalában való elidegenülési mechanizmus feltárása felé. (Gondoljunk pl. a Jogfilozófia azon fejtegetéseire, ahol filozófusunk a munkát elemzi „Azt a munkást nevezhetjük ügyesnek, aki úgy hozza létre a dolgot, ahogy ennek lennie kell” – tehát a fogalmát valósítja meg.<sup>1 8)</sup>

Mindazonáltal Hegel nem jut el a lényegi felismeréshez, ahhoz, hogy az elsődleges objektívációk is az emberi lényeg tárgyiasulásai, és elidegenült formájuk csak konkrét (és elemzendő) társadalmi viszonyok megjelenései. Az elidegenülést mint tárgyiasítást az elképzelésben szünteti meg akkor, amikor azokat a szellemi objektívációs rendszerek eszmei mozzanataként mutatja fel. Az elidegenülés leküzdésének igénye tehát nem a reális viszonyok felforgatása, hanem ezek szellemi visszfényének átértékelése felé mutat; – olyan illúzió ez, amelyen Hegel sohasem tette túl magát.

#### A SZABADSÁG MINT METAFIZIKAI SZUBJEKTUM

Mint láttuk, az ember kettős természetéről szóló filozófiai hagyomány hegeli átvétele arra szolgál, hogy általa alapozhassa meg filozófusunk az ember szabadságát, lényegileg szabad lény mivoltát. A szabadságfogalomba mint az ontológiai elvek gyújtópontjába futnak össze a hegeli kategoriális rendszer tartópillérei.

A szabadságproblémának a társadalomfilozófiai problematika középpontjába állítása természetesen nem a hegeli, sőt nem is az újkori filozófiai gondolkodás „felfedezése”. Az ember sajátos világbeli helyzetének vizsgálata szükségképpen mutat, már a klasszikus ókor filozófusainál is, az ember önmegvalósításának, környezete feletti uralma kiterjesztésének a lehetőségmozzanataira; – még akkor is, ha a korlátozó külső világ az emberi lehetőségeket oly gyakran elfedni látszik.

Mi sem közkeletűbb vélemény, hogy a valóság tudományos elsajátítása kísérletének (sokszor oly gyümölcsöző) tévútjaként megjelenő transzcendencia nem más, mint a reális szabadság megvalósításának elméleti-elvi gátja. Ugyanakkor már az első mélyebb filozófiai meggondolás világossá teszi, hogy az elmélet eme eltévelyedései az elidegenült valóságnak a történetileg különös szellemi kifejeződései, amelyek – mivel objektíve visszautalnak a reális elidegenülésre – a tudat különös kalandjaiként (persze legtöbbször az elidegenülésen belül maradva) az elidegenülés reális *leküzdésének elméletileg lehetséges módjait* tartalmazzák. A létezés külső szükségyszerűségeivel egy elgondolt szférában való szembe-szegülés még akkor is a nembeliségnek az idegen hatalmak elnyomása alóli kiszabadítása felé megtett lépés, ha az elgondolt világ (mint transzcendens szféra) látszólag, vagy valóságosan felszippantja az evilágiságot, és ennyiben magát a tiltakozást látszik megkérdőjelezni.

Mindig azon fordul meg a dolog – ahogy ezt Munkácsy hangsúlyozza –, hogy a filozófiai gondolkodásmód számára „a véges létezők (relatív) autonómiaja” a kiindulópont, vagy pedig „az isteni lét, az ens perfectissimum ( elsődleges ) transzcenden-

<sup>1 8</sup>I. m. 219. o.



ciája”.<sup>19</sup> Az újkori racionális metafizikák kétségtelenül az előbbiből indítanak, hogy az evilágitól korántsem független isteni (Göttliche) közvetítésével egy isteni (göttlich) evilághoz jussanak el. Ahhoz, hogy az újkori filozófiai rendszerek e metafizikai alapstruktúra elemeit szilárdan lefektessék, másrészt az elemek metafizikai konvergenciáját kimunkálhassák – tehát a problematika újkori nóvumát felszínre hozhassák –, nos ahhoz magának a valóságnak kell (anyagi viszonyai mobilizálódásával, az ember sikerrel kecsegtető szabadságharcával, a társadalom öntudatának reflexívvé válásával stb.) kimunkálódnia.

Amikor Hegel majd azt mondja, hogy „a szellem szabadsága fogalmilag Lutherrel kezdődik”, akkor a misztifikáción belül azt a tartalmilag mély megállapítást teszi, hogy a reformációval egy új társadalmi-történelmi szükséglet jelentkezett a világban. A világi élet tartalmi kiteljesedése magával hozta a transzcendenshez való viszony újrafogalmazásának az igényét. Bár Hegel megfordítja a reális determinációs viszonyt, mégis hűen adja vissza a profán tartalmat: „. . . az ember kielégül tevékenységében, eszében, fantáziájában stb. alkotásaiban, – öröme telik műveiben, s műveit valami jogosnak és megengedettnek tekinti . . . Kezdeté ez az ember megbékélésének önmagával.”<sup>20</sup>

Ezek a hegeli megjegyzések már jól láttatják a lényegét: a transzcendenciáról mint abszolút szubsztanciáról kezdenek leválni fő attributumai; a tárgyi világ jelenségeinek teremtése, az uralkodás mindenképp felett, a mindent tudás. A kor gondolkodásában – mert a korszak társadalmi praxisában is – átfőmálódik az ember-természet-isten struktúra hagyományos determinációja, úgy, hogy a transzcendencia egyre inkább az immanencia ellentmondásai feloldásának fogalmi-logikai garanciájaként jelentkezik. A *társadalmi praxis új típusa* kezdi tehát ki a hagyományos – a transzcendenst feltétlen vonatkoztatási pontként tudó – világgép alapjait, de egyelőre még úgy, hogy e praxis elméleti elsajátítása számára eme gyakorlat ontológiai mozzanatainak tényleges vonatkozásrendszere a felszín alatt marad.

Ez utóbbi mozzanat, a gyakorlat lényegi feltáratlansága hozza magával, hogy a polgári metafizikák nem képesek konzekvens módon száműzni a transzcendenciát filozófiai rendszerükből. Penelopé kérői módjára (akik kielégületlenségükben az úrnő szolgáloit keresték fel) fordulnak az elmélethez, az észhez, és teszik azt a teológia teremtő istenétől megtisztított világ szubsztanciájává.

Csak ha a fenti ontológiai alapokat megértettük, leszünk képesek feltárni az újkori polgári társadalomfilozófiáknak azt a sajátosságát, hogy a *szabadság mint metafizikai szubjektum* uralkodik ember és környezetének minden kapcsolatán. Azt, hogy a szabadság nem az ember uralmának tényleges kibontakozási folyamata, – amely történetileg konkrét megvalósulási fokokban jelentkezik –, hanem a *sajátosan emberi lét örökké és szellemivé fetiszált ontológiai alapja*.

A fenti tendencia – amellet, hogy majdminden újkori racionális metafizika alapjelenése – kibontakozott formájában a klasszikus német filozófia bölcselőinél szemlélhető.

Mielőtt a hegeli megoldást részleteznénk, utalásszerűen ki kell térnünk a kanti–fichtei felfogásra, hogy aztán egyértelműen megjelölhessük azt a gondolati nóvumot, amely a hegeli filozófiában – e kérdés kapcsán – megjelenik.

<sup>19</sup> Munkácsy Gy.: A természeti és az emberi elem az újkori racionális metafizikákban. *Világosság*. 1979, 8–9., 501. o.

<sup>20</sup> Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*. III. Akadémiai K., 1977, 185. o.

Közismert, hogy Kant az akaratnak a jelenségek természettörvényeitől való teljes függetlenségét nevezi (transzcendentális értelemben) szabadságnak, amelynek valóságát (természetesen nem a tapasztalati érvényű realitását) a morális törvény biztosítja.

A fichtei nóvum a kanti megoldással szemben abban ragadható meg, hogy a szabadság nála már konstituáló jellegű, a szabadság alá rendeljük „a céloknak egy birodalmaként – az erkölcsi törvényt”. Fichténél a szabadság meghatározottságának alapja önmagában van; a szabadság: önmeghatározás.

Hallgassuk Fichtét: „A tevékenység szférája a szabadság számára – az érzéki világ, az, ami végső soron semmi; benne nincs az ellenállásnak vagy az ösztönzésnek (Antrieb) pozitív ereje. Aki ezeket az ösztönzéseket érvényesülni hagyja, vagy ezeknek az ellenállásoknak enged, az nem-szabad, semmis. Csak a szabadságon keresztül része az igazi világnak, csak ezen át tör utat a léthez.”<sup>21</sup>

Fichtének a Kantot és Hegelt illető közvetítő szerepe abban jelölhető itt meg, hogy nála a szabadság konstituálja az ember szabadságvilágát; – az emberi lényeg ennyiben történetileg *kifejlődik*. A szabadság, mint „látható szubsztancia” ugyanakkor mint az „isteni akarat láthatósága” van tételezve, tehát mint szubsztanciális alap, mint kifejlődő szubsztancia és mint a világmindenségnek a tudaton keresztüli előidézője.

Mindemellett közös sajátossága a kanti és a fichtei filozófiának, hogy a szabadság ideája, vagy maga a szabadság, az intelligibilis szférát, illetve az erkölcsiség birodalmát megalapozó metafizikai szubjektum, amely végső soron a transzcendensben, az isteniben (Göttliche) kulminál, és amely így, mint transzcendált közvetítő, lényegileg *el van választva az immanens praxistól*. E praxishoz való hozzátartozása így csak egy posztulált „legyen”-ben van kimondva.

A hegeli novum elődjeivel szemben – egészen általánosan megfogalmazva – az lesz, hogy az ész, a szabadság, illetve az akarat (Leninnel szólva; nem kell három kategória, mert ezek ugyanazok) közvetítő mozgását a történelemre vetíti ki; illetőleg ember és természet, az evilági és a transzcendens világ ellentmondásait a történelmi folyamattal közvetíti.

A szabadság – mint láttuk – a hegeli filozófiában nem más, mint a sajátosan emberi lét időtlenné és szellemivé fetiszizált ontológiai alapja; tehát végső soron egy metafizikai szubjektum. A szabadság Hegelnél nem az ember állapota, hanem egy sajátosan emberi prédikátum szubjektummá fetiszizálása, amin belül aztán a realizálódott emberi szabadság a „szabadságsubsztancia” módusza csupán.

Mielőtt a hegeli szabadságfogalom konkrét tartalmával megismerkednénk, előre kell bocsátani a következőket: a hegeli társadalomfilozófia vizsgálata közben különbséget kell tenni a szabadság metafizikai értelme (vagy metafizikai szabadság) és a szabadság politikai-jogi értelme (vagy politikai szabadság) között. Természetesen ez a két aspektus, mint azt látni fogjuk, a hegeli gondolkodás egész menetén keresztül (habár eltérő mértékben) szorosan összefügg egymással, és tulajdonképpen nem másnak, mint az észeszmény és annak realizálódása közti ellentmondásnak a megjelenései. A másik előrebecsátandónk az, hogy amikor Hegel a szabadságészmét egy történetfilozófiai haladáskonceptióban értelmezi, akkor ezzel egyrészt túlhangsúlyozza a szabadság metafizikai jelentését, másrészt

<sup>21</sup>G. Fichte: Die Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche. In: *Fichtes Werke*. Auswahl in sechs Bänden. Sechter Band. Hrsg. F. Medicus, Leipzig 479. o.

viszont – mivel egy *történeti* szubjektum (világszellem) kvázi-gyakorlatához rendeli hozzá – sokkal közelebb kerül a szabadság reális lényegének megértéséhez, mint a „politikuss” természetjogászok.

A hegeli szabadságfogalom lényegi tartalma a „Sichselbstgleichheit im Anderssein” kategóriában adható vissza legtisztábban. A hegeli filozófiában az tekinthető szabadnak, aminek nem másban, hanem önmagában van létezési alapja – tehát a dolgok önmaguknál-való-léte.

A szabadság ilyenekénti értelmezését illetően természetesen Hegel nem áll előzmények nélkül. Már az ókorban Arisztotelész is, mint az ember önlétezési képességét (Selbstsein-können) definiálta a szabadságot, és ehhez a tradícióhoz kapcsolódnak a racionális metafizikák az újkorban. Ebbe a folyamatba kapcsolódik be Hegel, amikor a szabadságfogalmat a társadalomra, az emberi világra lokalizálja, és lényegileg a szubjektivitás, a szubjektumkénti létezés szinonimájaként értelmezi. Azzal, hogy ezek a filozófiák az embernek tulajdonítják az önmeghatározás princípiumát, tulajdonképpen egy világi valóságfelfogás ontológiai alapját teremtik meg. Csak ezen az alapon tárgyalható ugyanis a történelem mint az ember műve, mint egy olyan folyamat, amelyben egyrészt az ember – saját potenciális meghatározottságait kifejelesztve – egyre inkább megvalósítja önmagát, másrészt tevékenységén keresztül egyre jobban emberivé formálja a külső környezetet. Amíg azonban a történelem igazi színterének, a valóságátalakító emberi tevékenységnek a lényege homályban marad, addig döntően metafizikai meghatározások, logikai vagy pszichológiai összefüggések helyettesítik a determinációs rendszer valóságos elemeit. Ennek ellenére nem nehéz a progresszív metafizikai rendszerek fogalmi szentháromságában, az egymást feltételező és egymásból kinövő szabadság-ész-akarat triászban egy objektívációs elmélet elvont sémáját felismerni. Annyira szabadul majd meg a szabadságfogalom metafizikai ballasztjától, amennyire konkretizálódik ez a séma. Ez utóbbinak pedig az lesz az előfeltétele, hogy a történelem színpadán megjelenjenek olyan szubjektumok, amelyek tételezett céljainak tárgyi létezésformát képesek adni; illetve a természettel szemben vívott szabadságharc olyan ütközeteinek a megvívása, amelyben a siker nemcsak kecsgett, hanem átütő győzelemre vezet.

Hegel az egyetlen a Marx előtti gondolkodók közül, aki mind a modern ipari fejlődéssel, mind pedig a polgári forradalmak tapasztalataival komolyan számotvetett, és e vizsgálat konzekvenciáit filozófiailag hasznosította. De még ő sem képes objektívációs elméletét konkretizálni, és így a szabadság igazi lényegét megragadni.

A konkretizáció felé megtett hegeli lépés legszemléletesebben, talán a pozitív és negatív szabadságfogalom megkülönböztetésében mutatható ki. A szabadságfogalom kettős-ségének megértéséhez szükséges kiindulópontot már ismerjük: „Mint szellem, az ember szabad lény; helyzete az, hogy nem határozhatja meg magát természeti impulzusok által.”<sup>22</sup> De ha az ember itt megáll – mondja Hegel –, akkor csak egy hitt szabadsághoz jut el, a szabadság illúziójához, a környezeti hatásoktól való képzelt függetlenséghez. Ez a fajta szabadság minden tartalomtól, minden meghatározottságtól, *mint korlátától* elvonatkoztat; – ez az „abszolút elvonatkoztatás vagy általánosság szabadsága”.

Hegel már fejlődésének korai szakaszában is élesen bírálja a szabadság ilyen elvont értelmezését. Amikor a Differenz-ben Fichte szabadságfogalmával polemizál, akkor általá-

<sup>22</sup> Hegel: *Jogfilozófia*. 50. o.

nosságban az atomista társadalomelméleti koncepciók ellen is fellép, de objektíve – még ha az ebben a korban nem is tudatosodik számára – támadja a polgári társadalom elidegenült viszonyait is. Bírálja Fichtét, mert Fichte számára a közösség az egyén szabadságának a korlátozásaként jelenik meg. De a korlátozás fogalmán keresztül konstruált fichtei szabadságbirodalomban „az életnek . . . minden valójában szabad, magáértvalóan végtelen és korlátlan, azaz szép kölcsönviszonya megsemmisül . . . A személy másokkal való közössége . . . lényegileg nem mint az individuum igazi szabadságának korlátozása, hanem mint ennek kiterjesztése tekintendő”.<sup>23</sup> Hogy itt nemcsak immanens filozófiai vitáról van szó, azt jól mutatja, hogy Hegel később ugyanezen a módszertani alapon támadja a francia forradalom „tevékeny fanatizmusát”, amely a szabadság elvont mozzanatához, az én szubjektivitásához ragaszkodik, és figyelmen kívül hagyja a különös meghatározottságokat, a konkrét társadalmi körülményeket.

A pozitív szabadság (vagy a szabadság pozitív értelemben) a konkrét lehetőség szabadsága. Tartalmilag – mint láttuk – azt jelenti, hogy a szubjektum önmagát határozza meg, de úgy, hogy nem függetlenítheti magát a környezeti meghatározottságoktól. Döntően a valamire való konkrét lehetőséget, és nem a valamitől való szabadulást jelenti.<sup>24</sup>

Hegel szabadság-definíciójában – a korábban mondottaknak megfelelően – nem véletlenül halljuk vissza az azonos szubjektum-objektum elvet, illetve a hegeli objektívációs-elmélet fő mozzanatát. Pozitív szabadság az – mondja Hegel –, „. . . az ember valami meghatározottat akar, de ebben a meghatározottságban magánál van, és ismét visszatér az általánosba”.<sup>25</sup>

Az idézett gondolat hangsúlya természetesen „a meghatározottságban önmagánál lenni” mozzanaton fekszik. Ha a külső meghatározottság elnyeli az akaratot, akkor éppen úgy nem lehetséges a szabadság, mint hogyha a szubjektív én akarása oldja fel a környezeti determinációt. A nehézség azonban már korábban megoldódott, hiszen a determináló faktor nem valami külsőlegesen velem szembenálló, nem valami sajátos lényegemmel gyökeresen ellentétes. Az objektum a szubjektum objektuma, vele tehát lényegi kapcsolatban áll. A szubjektum tehát – szabadsága megnyilvánításaiban – az objektumban önmagát akarja, önmaga lényegét fejezi ki.

Ehhez a magas szintű dialektikához azonban Hegelnek megintcsak az azonos szubjektum-objektum módszertani alapelvére van szüksége, végső soron arra, hogy az ész-szubsztancia közvetítsen szubjektum és objektum között. Vagy más fogalmazásban; ahhoz, hogy szubjektum és objektum, illetve tágabban ember és természet viszonya közvetíthető lehessen, mindkét szférát eleve át kell „lekesíteni”. Hogy az ember „szabad lényeg”, azt már láttuk. De végső soron a természet is rendelkezik magánvalóan (tehát potenciálisan) egy ész-struktúrával, tehát szabadság-struktúrával, amelyet azonban természetesen nem önmaga, hanem az ember tevékenysége bont ki.

Hegel szabadságfogalma – a rendszer egészét tekintve – önálló metafizikai szubjektumként funkcionál, és a történelmi folyamatban „inkarnálódik”. Ebből következik,

<sup>23</sup> Hegel: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. In: Hegel: *Gesammelte Werke*. Band. 4. Hrsg. H. Buchner und O. Pöggeler. Hamburg 1968, 54. o.

<sup>24</sup> Lásd ezzel kapcsolatban: R. Dahrendorf: *Gesellschaft und Freiheit*. München 1961, 370. o.; illetve P. H. G. Bartels: *Gesellschaft und Freiheit in der politischen Theorie Hegels*. Hamburg 1976, különösen 10. o.

<sup>25</sup> Hegel: *Jogfilozófia*. 41–42. o.

hogy Hegelnél minden történeti korszaknak, a kor minden mozgalmának megvan a maga hozzárendelt szabadságmodusza. Ezzel együtt filozófusunk minden társadalmi szférában értelmezi az ember és az objektivációsrendszerek szabadságlehetőségeit, amelyek összeségükben jelenítik meg a szabadságsubsztanciát. A hegeli szabadságfogalom végső funkciója a gondolatrendszeren belül, hogy általa értse meg a történeti világot, amelyben folytonosan újratermelődik és megoldódik az alapvető létszférák, ember és természet, az észeszmény és ennek mindenkori megvalósulásai közt feszülő ellentmondás.

### ÉSZESZMÉNY ÉS VALÓSÁG

„Hegel ’filozófiai tekintettel’ volt korának társadalmi-politikai valóságára, ami azt jelentette számára, hogy ezt a valóságot, mint az örök észsubszztancia megjelenését akarta felfogni.”<sup>26</sup> Barionnak ez a megjegyzése módszertani jelentőséggel bír annak a problémának a feltárásában, hogy milyen különös tartalmakat hordoz Hegel metafizikai szabadságfogalma, vagy konkrétan, hogyan viszonyul Hegel kora fennálló valóságához, illetve egészen precízen: hogyan látja filozófusunk kora Németországának társadalmi viszonyait, a történelmi folyamatban játszott szerepét. Mint látni fogjuk, ezek a szintek elválaszthatatlanok egymástól; Hegelt a politikai gondolkodót minden ízében befolyásolja a filozófus Hegel, mind a nagy dialektikus, mind pedig a rendszeralkotó metafizikus. A politikai élet sokszínű formakollekciója csak annyiban érdekes a filozófus számára, amennyiben benne kifejeződik és valóságba lép a szellemi szubsztancia, a történelem objektív törvényszerűsége. A filozófia: a filozófus „saját kora gondolatokban megragadva”. Az, ami „a napok feladatához tartozik”, a véletlenszerű események „hiú sürgése-forgása”, – nem sorolható a filozófia vizsgálatának körébe.

Ugyanakkor élesen kirajzolódik az is, hogy Hegel történetfilozófiai meglátásai, a kijegecesedett nagy elvek, mennyire a kor társadalmi-politikai problematikájában gyökeresnek; mennyire saját korának valósága és ellentmondásai határozzák meg Hegel filozófiai platformját.<sup>27</sup> Minden állásfoglalása magán viseli az elmélet ideális eszményének és a valóság prózai gyakorlatának a tudatosított ellentmondását. (Kivételek alól Hegel első gondolkodói korszaka, amelyben a fenti ellentmondás még nem ölt tudatosított filozófiai formát, mindamellett objektíve ott lapul mind a témaválasztásban, mind pedig a konkrét elemzések ellenpontozásra alapuló módszertanában.) Eszmény és valóság, elmélet és gyakorlat, a nyugat-európai színvonal és kora Németországának elmaradott állapota között feszülő, lényegében általa soha fel nem oldott antinómiái állandó vonatkoztatási pontjait jelentik a hegeli gondolatiságnak, amely éppúgy eredményezi a valóságnak eddig soha meg nem kísérelt összetettségében való ábrázolását, mint a döntő válasz előtti megtorpanást és az ellentétek megbékéltetését.

Hegel korának társadalmi valóságát a felbomló feudalizmus viszonyai, az annak méhében kibomló és egyre meghatározóbb jelentőségre szert tevő tőkés viszonyok, és a

<sup>26</sup> J. Barion, i. m. 11. o.

<sup>27</sup> Nem érthetünk egyet tehát W. R. Beyerrel, aki Hegel bambergi időszakáról írt könyvében a hegeli filozófia lényegét némileg egyoldalúan a filozófus politikai magatartásából kívánja levezetni. W. R. Beyer: *Zwischen Phänomenologie und Logik*. 1955. Különösen 35., 96. o.

társadalmi elidegenülés vele együttjáró kiteljesedése – vagy plasztikusan lokalizálva konkrét történésekre: az ipari civilizáció megjelenése és a francia forradalom nemzetközi hatása – határozták meg. A korszak minden gondolkodóját az minősíti, hogy mennyire volt képes megragadni ezeknek a lényegi mozzanatoknak a jelentését, mennyire tudta a konkrét társadalmi-politikai mozgásokat e lényeg fényében felülvizsgálni.

Közhelyszerű igazság, hogy a klasszikus német idealizmus „a francia forradalom német elmélete”, a felvilágosodás szellemi hagyatékának gondos megőrzése és nagyívű továbbgondolása. Lényeges különbség van a klasszikus német idealizmus egyes gondolkodói között azonban tekintetben, hogy mennyiben ragadták meg e világtörténelmi tartalom lényegét, mennyiben közvetítették a politikai gondolatot a filozófia gondolatkinccsével, és nem utolsósorban, hogy mennyiben tudták közvetíteni az eszményit a vele szemben ellenállni látszó valósággal.

A kanti–fichtei társadalombölcseletnek mindvégig a fő fogyatékosága maradt, hogy az észszubsztancia történelmi realizálódásának a kérdését fel sem vetették. Hiába volt pl. Fichte a „szabadság filozófusa”, a francia forradalom lánglelkű agitátora, az előbbi fogyatékoság elzárta előle a forradalom történeti jelentésének a megértését.

Hegel ebből a szempontból is felette áll nagy elődeinek. A továbblépés lehetőségét persze nem utolsósorban az teszi lehetővé, hogy levonja a kanti–fichtei filozófiából adóó gyakorlati következményeket. A hegeli gondolkodói fejlődés nagy fordulatát – és ezzel elődein való túllépését – éppen az eredményezi, hogy számot vet a kritikai filozófia eszközetelményeinek tárgyi realizálhatatlanságával. Ez a számotvetés – mint látni fogjuk – a nagyszabású gondolatkísérletek megfogalmazása ellenére sem hoz megnyugtató eredményt, mégis túlhajtja Hegelt mind az utópista spekuláció, mind az empirista földhözragadottság, mind pedig az eszményi állapot elvont kellésének egyoldalú felfogásán.

Az utópizmuson, az ésszeszmény elvont követelésén való túljutása gondolkodói fejlődésének egyik legfontosabb mozzanata.

A Hegel első gondolkodói korszakában uralkodó erkölcsi nézőpont, a meghatározatlan demokratikus-aufklärista társadalomeszmény – egy erős rousseau-i, fichtei hatásról árulkodik. Szinte fichtei érzeki hévvel írja 1795-ben Schellinghez: „(az emberek) . . . nem követelni fogják, hanem maguk szerzik vissza és újra maguknak tulajdonítják lábbal tiprott jogaikat . . . Az eszmék elterjedésével együtt,– amelyek megmutatják, hogy minek kell lennie – eltűnik a nyugodt emberek közömbössége, hogy örökké mindent úgy fogjanak fel, ahogy az van. Az eszméknek ez az éltető ereje . . . felemeli a lelkeket, és az emberek meg fogják tanulni, hogy önmagukat feláldozzák érte.”<sup>28</sup> Nem nehéz felismerni e sorok mögött „az emberek maguk szabta öntörvényszerűségéről” felállított kanti kategorikus imperatívuszot, mint az erkölcsi világ lehetőségének legfőbb és egyetlen kritériumát. De ugyanígy ráismerhetünk a „tanulóévek” népszellem- fogalmában a rousseau-i „volonté general”-ra, amely végsősoron nemcsak az egyes individuális érdekeket és akaratokat szippantja fel, hanem a társadalom minden reális differenciáját, és magát a történelmet is eltünteti. E gondolkodói korszak nagy eszménye a differenciálatlan, idealizált antikvitás „szép erkölcsisége” amely a szintén differenciálatlanul kezelt, ideologikus elvek formájában megjelenő *fennálló valóságnak az eszményített ellenpontja*.

<sup>28</sup> Briefe von und an Hegel. Band I. In: *Sämtliche Werke*. Band XXVII. Hrsg. J. Hoffmeister. Hamburg 1952, 24. o.

Természetesen egy pillanatig sem kívánjuk elvitatni Hegel politikai érdeklődését, a gyakorlati problémák iránt megnyilvánuló fogékonyságát. Csakhogy az itt kifejtett gondolatrendszer még nem a valóságos korviszonyok elemzésére épülő politikai-társadalmi elmélet, hanem az idealizált eszmény visszavonakoztatása egy történeti anyagra.

Ami minket itt elsősorban érdekel, az e korszak történet- és vallásfilozófiai elemzései-nek végső tanulsága; az a meglátás, hogy az antikvitás szerves közösségei, zárt és teljes rendszerei az antikvitás felbomlásával megszűntek. Hegel majd csak Jénában érti meg, hogy az eszményített zárttság és teljesség bornírt jellegű, mint ahogy csak ott látja be azt, hogy a „szép erkölcsiség” viszonyai végérvényesen, és történeti szükségszerűséggel visszahozhatatlanok. Az első gondolkodói korszakban csak a ténymegállapításig jut el, ami azonban már magában rejtje az ézeszmény realizálhatóságának konkrét vizsgálatához való előrenyomulást.

Hegel fő kérdése tehát így fogalmazható meg: mennyire vonatkoztatható a profán gyakorlatra az idealizált ézeszmény?

Németország politikai viszonyainak – tehát az ézeszményben megfogalmazottak fennálló ellenpontjának – első nagy tablóját 1798-ban vázolja fel Hegel, Württemberg legújabb belső viszonyairól, különös tekintettel a magisztrátusalkotmány fogyatékos-ságaira című tanulmányában. Hegel annak a ténynek a lerögzítésével indítja fejtegetéseit, hogy a württembergi állapotok történetileg túlhaladtak, melyekben éppen ezért a nép többé nem töltheti be történelmi feladatait. A túlhaladottság filozófusunk szerint a nép érzelmi és értelmi tespedtségében jut kifejezésre, tehát ugyanabban, ami az antik társadal-mak bukásának is kísérőjelensége volt. Az írás inkább filozófiai, mint politikai megfon-tolásból élesen kikel az egyeduralkodó ellen, aki „. . . ex providentia majorum minden hatalmat önmagában egyesít, és semmi garanciát nem nyújt arra nézve, hogy elismeri és tiszteletben tartja az emberi jogokat”.<sup>29</sup>

A történelmi túlhaladottság tartalmi kritériuma a szellemiség meghasonlása, ami szük-ségképpen maga után kell hogy vonja az állapotok (a politikai rendszer!) megváltozását. „Mennyire vakok, – írja Hegel –, akik hinni szeretnék, hogy továbbra is fennállhatnak az olyan berendezkedések, alkotmányok, törvények, melyek már nem egyeznek meg az emberek szokásaival, szükségleteivel, véleményével, amelyekből elszállt a szellem . . .”<sup>30</sup>

A hegeli vázlatban a hangsúlyos elem a *változás történeti szükségszerűségének*, minden véletlenszerű szubjektivitástól való elhatárolásának a kiemelése. Mint ahogy később a forradalmi diktatúra (a jokobinus diktatúráról van szó) túlhaladottságát, úgy okolja meg itt a korhadt feudáldespotikus állapotokon való túllépés szükségszerűségét: „A népek megdöntik a zsarnokságot, mert szörnyű, aljas stb; de valójában csak azért, mert *fölös-leges* . . . Így végezte Robespierre. Elhagyta az ereje, mert elhagyta a szükségszerűség, ezért erőszakkal megbuktatták.” (Kiemelés tőlem – *S. F.*)<sup>31</sup>

Rendelkezik-e ugyanakkor Hegel gyakorlati javaslatlall az állami viszonyok megrefor-málását illetően? Mint politikus, nem. Javaslat a metafizikusé, azé a filozófusé, aki már elég mélyen ismeri a fennálló viszonyokat ahhoz, hogy egy rajta túlmutató „hősi utópiát”

<sup>29</sup> *Lasson*, XII. o.

<sup>30</sup> I. m. 151. o.

<sup>31</sup> Hegel: *Jenaer Realphilosophie*. II. (1805–06). Hrsg. J. Hoffmeister. Berlin 1969, 247–248. o.

ne költjön, ugyanakkor még nem eléggé értette meg a modern társadalom mozgásformáinak belső lényegét ahhoz, hogy ne legyenek illúziói.

Jogosulatlan – mert történetileg túlhaladott – illúziója, hogy az új politikai rendszer megszervezését egy „olyan testület kezébe (kívánja) helyezni, amely független az udvartól, s amely felvilágosult és becsületes emberekből áll”.

Filozófiai értelemben realista, amikor egy széles népi alapú választást visszautasít. Indokaira érdemes jól odafigyelni: „Amíg minden egyéb megmarad a régi állapotban, amíg a nép nem ismeri jogait, amíg nincs közösségi szellem, amíg a hivatalnokok hatalma korlátlan, mindaddig a nép választójogával csak azt érnék el, hogy alkotmányunk teljesen összeomlana.”<sup>32</sup> A kommentáriróladalom általában mint Hegel reakciósságának bizonyítékát idézi a fenti gondolatot. Úgy véljük azonban, hogy Hegel érvei – ha az idealizáló forma mögött rejtőző tartalmi magra tekintünk – annak a reális meglátásának a tükröződései, hogy kora Németországában nem fejlődött még ki egy sikeres társadalmi akcióra érett népi erő. A kispolgári és paraszti tömegek egy széles körű választás esetén – „lokális és temporális korlátoltságuk folytán” (Hegel) – manipulálhatóak lennének, így a formailag demokratikus akció ellentétébe, anarchiába fordulna. Itt csak utalhatunk arra, hogy még a tízes és húszas évek pszeudó-demokratikus mozgalmi is objektíve a félféudális arisztokrácia érdekeit szolgálták, ami egyik fő oka volt annak, hogy Hegel „érett” írásaiban is élesen polemizál egy „választói birodalom”-konceptcióval.

Hegel mindenkor a társadalmi fejlődés objektivitásának és szükségszerűségének a kihangsúlyozását tartja a legfontosabbnak. Mi másnak tekinthetnénk fenti aggályait, mint a forradalom objektív feltételeinek hiányára való ráérzését. Egy évvel később, egy „metafizikai” munkában, egész gondolkodói fejlődését tekintve talán a legreálisabban, meg is fogalmazza ezt: „Ha a törvényekből ellillant a szellem (értsd: a társadalmi viszonyok túlhaladottá váltak – S. F.) . . . kialakul a *képződmények, életmódok, igények, szükségletek sokasága*, amelyek lassanként annyira divergálnak, hogy többé nem képesek fennmaradni egymás mellett, s így végül is robbanásra vezetnek, és valamilyen új, általános formának, az emberek valamiféle új kötelékének adják át életüket . . .” (Kiemelés tőlem – S. F.)<sup>33</sup>

A döntő mozzanat itt az, hogy Hegel ezekben az években még elfogulatlan optimizmussal tekint a feudalizmus méhében kifejlődő új polgári világra, és várja, hogy a társadalmi viszonyok szükségszerű fejlődése megalapozza a politikai rendszer szétrobbanását.

Hegel jelszava a századfordulótól kezdve: – forradalmat (amin döntően a politikai viszonyok megváltoztatását érti), de nem mindegy hogy milyen formában, és nem mindegy hogy milyen áron. Később még látni fogjuk, hogy filozófusunk mindig is filozófiája középpontjában tartotta a forradalom metafizikai elvét, – csak ebben a vonatkozásban érthetünk egyet J. Ritterrel, miszerint „nincs még egy filozófia, amely a legbensőbb indítatásáig annyira a forradalom filozófiája lenne, mint a hegeli”<sup>34</sup> – de az átalakulás formáját tekintve (filozófiai és politikai okok miatt egyaránt) annyira konzervatív volt, hogy a forradalmi elv végül is silány reformpolitikai elvvé szelídült.

<sup>32</sup> *Lasson*, XIV; XIII–XIV. o.

<sup>33</sup> Hegel: *Geist des Christentums*. In: Hegel: *Theologische Jugendschriften*. Hrsg. H. Nohl. Tübingen 1907, 385. o.

<sup>34</sup> J. Ritter: *Hegel und die französische Revolution*. Köln und Opladen 1957, 15. o.



A korszak másik fontos írása a töredékekben ránk maradt Németország alkotmánya.<sup>35</sup> „A birodalom katasztrófájának ez a kommentárja”, ahogy fenti írást G. Irrlitz nevezi<sup>36</sup> tárgyát tekintve nem sok újat hoz az előbbi vázlatához képest; folytatja a Németország sorsáról felvázolt pesszimiztikus vízió taglalását. Amiért mégis kiemelendő ez a „röpirat”, az a benne megjelenő többoldalú módszertani újdonság.

Az egyik mozzanat az, hogy Hegel úgy dolgoz fel egy igen gazdag történeti, politikai, jogi anyagot, hogy filozófiai alapkoncepcióját mindvégig érvényesíti benne. A másik nagy erénye ennek az írásnak, a pozitivistá-empirista módszertan kiterjedt bírálata. Hegel e módszertant gyakorlati következményein keresztül mutatja be, „működésében” bizonyítva be annak megalkuvó, pozitivistá természetét.

Harmadrészt jelentős lépést tesz filozófusunk a fogalom és a valóság megbékéltetéséhez vezető úton. Ez a par excellence metafizikai kérdés, a történeti anyagon vizsgálva, mint a jelen és a jövő szembesülésének a problémája vetődik fel, és világosodik meg ezzel reális jelentése.

Végül, de nem utolsósorban ez az írás teljesíti ki Németország meghasonlottságának korábban elkezdett analizisét, ami egyben a meghasonulásnak, mint filozófiai elvnek a mély elemzését, és egy objektív idealista irány felé való egyértelmű áttörést hoz magával. A reflexióforma ezidőtájt való kifejlesztése a későbbi telivér dialektika kidolgozásának a kulcsmozzanata. Az 1800-as évek elején jön létre elmélet és módszertan egysége, és ezzel a hegeli filozófia legfőbb elve; a *történetileg kibontott azonos szubjektum-objektum*.

A röpirat a következő keserű felkiáltással kezdődik: „Németország nem állam többé . . . Nem annyira egy még fennálló, mint inkább a hajdani kötelék emlékezte tartja fenn az egységnek legalább a látszatát . . . Németország a francia köztársasággal vívott harcban önmagán tapasztalhatta, – mint ennek a harcnak a kézzelfogható eredményét, – hogy mennyire nem állam többé . . .”<sup>37</sup> A fennálló állapotok létrejötteinek – amelyek a feudalizmusnak „nyomorúságos, szinte groteszk roncsát képezik” – fő okát Hegel az „izoláció”-ban látja. Reális történeti érzékkel a német történeti fejlődés egyik döntő mozzanatára tapint rá, amikor a feudális szétaprózódottságot, a partikuláris érdekek önzését, a nemzeti egység hiányát emeli ki, mint a német nyomorúság meghatározó elemeit. Hegel most már nem elégszik meg annak megállapításával, hogy a korviszonyok „pozitívva lettek”, hogy „elszállt belőlük a szellem”, – keresi azokat a konkrét jelenségformákat, amelyek a történeti túlélttség bizonyítékai, de úgy, hogy közben megpróbálja ennek filozófiai konzekvenciáit is levonni.

Az izoláció ugyanúgy vonatkozik az egyes tartományi államokra, mint az egyes rendekre, illetve egyénekre. Közös sajátosságuk, hogy a közösre, az általános érdekre való tekintet nélkül, egyedül csak saját partikuláris érdekeiket hajszolják. „. . . A politikai hierarchia minden egyes tagja, minden uralkodói ház, minden rend, város, céh, mindegyik, amely az állammal szemben joggal vagy kötelességgel bír, magához ragadta (a politikai hatalmat). Az állam, saját hatalmának ilyen mértékű megcsorbítása mellett, nem tesz mást,

<sup>35</sup> A kézirat keletkezésével kapcsolatos eltérő álláspontokat Lukács Gy. ismerteti. In: *A fiatal Hegel*. Kossuth–Akadémiai K., 1976, 154. o.

<sup>36</sup> Hegel: *Politische Schriften*. Hrsg. G. Irrlitz. Berlin 1970, Einleitung. XXXV. o.

<sup>37</sup> *Lasson* 3. és k. o.

mint egyszerűen megerősíti, hogy a hatalmat elragadták tőle.”<sup>38</sup> Minden rész izolált az egésztől, az általánostól, ami nemcsak az általános érdekek megvalósulását teszi lehetővé, hanem – és ez igazán mély, dialektikus meglátása Hegelnek – az egyes részek fennmaradását is veszélyezteti. Jogos tehát Hegel pesszimista végkövetkeztetése: „... Ha az elszigeteltségre való eme törekvés az egyetlen mozgató elv a német birodalomban, akkor Németország feltartóztathatatlanul halad bukásának mély szakadéka felé.”<sup>39</sup>

Hegel nem hagy kétséget az iránt, hogy a valóság eme meghasonlottságának mi a döntő oka. Nem egy szellemi, fogalmi általánosság hiányzik Németországban, hanem a cselekvés, a tevékenység általánossága, egy ebben kifejeződésre jutó birodalmi érdek, ami a reális társadalmi viszonyokban alapozódik meg.

H. Marcuse, az Alkotmányírással kapcsolatban helyesen utal arra, hogy az „igazi” általánosság Hegelnél „először is a társadalmat jelenti, amelyben minden partikuláris és individuális érdek egy egészé áll össze, úgy, hogy az ebből létrejövő tényleges társadalmi organizmus összhangban legyen az általános érdekekkel”.<sup>40</sup> A különös érdekek túlsúlya objektíve teszi lehetetlenné a „valóságként létező általánosság” létét, vagyis a történelem objektív törvényszerűségeinek Németországban való érvényrejutását. Hegel, miközben bírálja a fennálló valóságot, éles kritikát gyakorol az észeszmény kategorikus imperatívuszát felállító „kritikai filozófia”, és az elvont sovinizta frázisok mögé búvó természetjogászok felett. Tisztán látja, hogy „a fogalom és a szükségszerűség belátása nagyonis erőtlen ahhoz, hogy a cselekvésre hasson.” Szinte már a marxi megfogalmazást halljuk kicsengeni a gondolat folytatásában. „A korlátolt életet mint hatalmat a jobb élet csak akkor támadhatja meg hatalommal, ha önmaga is hatalommá vált . . . Mint különosság a különösséggel szemben . . .”<sup>41</sup>

Az izoláció okainak kutatása során igen közel kerül Hegel a társadalom mozgásformáinak reális feltárásához, e mozgások motorjának felismeréséhez. Ennek egyik jele, hogy a szabadság realizálhatósága egyik gátjaként tárgyalja a *magántulajdont*. Úgy látja, hogy a feudalizmusban a rendek, illetve az egyének szabadsága nem állt szemben az egész társadalom szabadságával, az egyes szervesen kapcsolódhatott az általánossal, mert a feudalizmus tulajdona – szemben a tőkés tulajdonnal – nem kizárólagos tulajdon. A természetjogászokkal szemben is élesen hangsúlyozza, hogy a modern korok „kizárólagos tulajdona az egyesek érdekeit teljesen elkülöníti egymástól”, és ez vezet a szabadságnélküliségre, illetve a kölcsönös függésre.<sup>42</sup> Jól látható, hogy Hegel már itt kezdi kidolgozni a később „polgári társadalomnak” nevezett szféra egyes elemeit, és már itt tisztában van vele, hogy ez a szféra döntő szerepet játszik az osztálytársadalmi viszonyrendszerben.

Nem véletlen, hogy a német alkotmányt is pusztán magántulajdonnak nevezi, az önmagukat túlélt feudális rendek, céhek stb. magánbirtokának, amely éppen ezért „nem bír vonatkozással az egészre”. Ez az alkotmány a régi feudális viszonyok maradványa, és éppen ezért „nem felel meg többé a nemzet tényleges szociális és gazdasági állapotának”. Egy állapotot fenntartani „azért mert az adott”, – nos egy ilyen gyakorlat – mondja

<sup>38</sup> I. m. 10. o.

<sup>39</sup> I. m. 142. o.

<sup>40</sup> H. Marcuse: *Vernunft und Revolution*. Darmstadt und Neuwied 1972, 56. o.

<sup>41</sup> *Lasson* 140. o.

<sup>42</sup> I. m. 9. o. (Lábjegyzet)

Hegel – „szembenáll az ész minden mértékével és parancsával”.<sup>43</sup> Égető szükségyszerűség tehát a politikai rendszert a változó viszonyokhoz igazítani, egy olyan felépítményt létrehozni, amely „intézményesíti” az általános érdeket.

Ez az írás már nem reked meg az új állam létrehozásának elvont követelményénél, hanem körvonalazza is annak tartalmi elemeit. Hegel keresi azt a garanciát, amely a társadalom normális működését biztosítja akkor, amikor a széthúzó tendenciák – a társadalom gazdasági mechanizmusa következtében – erősödnek. Szükségképpen el kell utasítania ezért a liberalizmus államkoncepcióját (a felvilágosodás német természetjogát), amely az államnak csak egy „éjjeliőr” szerepet szán, amelyben az állam kívülről őrködik a Laissez faire elve felett. Hegel két okból nem fogadhatja el ezt a megoldást. Az első ok a következő: ha az államnak éjjeliőr-szerepet szánunk, akkor eszközként alárendeljük a társadalomban munkáló vak szükségyszerűség céljainak, és így nem teljesülhet a tulajdonképpeni cél, az *emberi* társadalom megvalósulása.

Hegelnek ez a meglátása a francia forradalom tapasztalataiba való mély betekintésén alapul. Felismeri ugyanis a szakadékot a forradalom lelkesült tudata és prózai gyakorlata között. A francia forradalom a liberté, égalité, surréité hármas jelszót, mint emberi jogokat tűzi a zászlajára. Bennük a már kifejlődött polgár emberi státuszának biztosítékaként követel politikai státuszt, politikai alanyi-jogiságot. Hegel azonban látja, hogy a forradalom liberté-jének nincs „metafizikai értelemben” vett szabadság- jelentése, hogy az nem az ember mindenoldalú önmegvalósításának az elve, hanem épp ellenkezőleg, a gazdasági partikularitás fenntartásának, a gazdasági és a politikai szféra szétválasztásának a megnyilvánulása. Hegel tudatosítja azt a szakadékot, amely a magánügy és az általános ügy szférája, illetve a magánember és a közösségi ember között a modern társadalomban fennáll, és amelyet egy külsőként tételezett államintézmény semmiféleképpen nem hidalhat át. (Ezért van az, hogy későbbi írásaiban, egészen az 1831-es Reformbill-írással bezárólag, a politikai szférának a gazdasági mechanizmus alá rendelését, illetve ennek ideológiáját, mint „francia absztrakciót” bírálja.)

A másik – az előbbivel szorosan összefüggő – ok: a politikai szétaprózódottság megszüntetésének az igénye. Ennek a problémának a megítélésében Hegelt egyértelműen Németország helyzete és sorsa irányítja, de pozitív válaszában nem nehéz ráismerni az angol „dicsőséges forradalom” államberendezkedésének eszményített modelljére. Az államnak egy olyan „középnak kell lennie, amelybe összefutnak a különböző érdekek és törekvések; egy olyan „tagolódott egésznek, amelyben a részek különös, alárendelt részeket képeznek”.<sup>44</sup>

Ebben a gondolatban is jól felismerhető a hegeli idealizáció lényege: filozófusunk úgy akarja megszüntetni állam és társadalom, a köz- és a magánszféra szétszakítottságát, hogy a politikai szféra képzetes organitásából, mint strukturáló alaptól indul ki, és keresi azokat az összekötő csatornákat, amelyek semlegesítenék a reális ellentmondásokat.

Hegel kétségtelen érdeme, hogy számot vet a gazdasági szféra törvényszerűségeinek objektivitásával, és ugyanakkor ezek hatásainak kikerülhetetlenségével. Ezzel együtt nem tud beletörődni abba, hogy – Lukács György szavaival – „az egész emberi fejlődés . . .

<sup>43</sup> I. m. 139. o.

<sup>44</sup> I. m. 177. o.

csak arra való volt, hogy végérvényesen kiépítse a Nucingenek, Tailleferek és Kellerek tőkés érdekeinek uralmát az emberiség fölött . . .”<sup>4 5</sup>

Hegel szerint eltűnt tehát az a kompenzáló hatalom, amely normális mederbe képes terelni a társadalom elszabadult, pusztító erőit, amely fogalmából adódó racionalitásával gátat szab az irracionális erők burjánzásának. Hegel idealizálása ott van, hogy egy *öntörvényű objektivitással* rendelkezőnek nyilvánított *politikai szférában* kívánja feloldani a társadalom kifejlődő antagonizmusait. Az állam képviseli a történelem racionális elvét, benne kulminál a metafizikai értelemben vett szabadság, benne intézményesül az észkövetelmény. Hegelnek mindvégig megmaradó nagy illúziója, hogy az államra nem úgy tekint, mint egy külső-idegenre, amelyben az elidegenülés viszonyai intézményesülnek, hanem éppen ellenkezőleg, mint közösségformára, a felszabadulás eszközére és céljára.

Ha az Alkotmányírás államfogalmát vizsgáljuk (és ez az államfogalom lényegét tekintve már nem fog sokat változni), akkor könnyen csábulhatunk arra a következtetésre, hogy ez a hegeli intézmény egy olyan totalitárius szervezet, amely egyre inkább maga alá nyomja az egyéneket, azok minden szabadságkövetelményével és törekvéseivel egyetemben. Ilyen következtetést von le pl. Marcuse, amikor arról ír, hogy „az Alkotmányírásban jelenik meg először Hegel megfogalmazásában a jog egyértelmű alárendelése a hatalomnak”, illetve, hogy az itt vázolt koncepcióból „a szabadságnak egy új értelmezése” adódik.<sup>4 6</sup>

Szerintünk azonban nincsen szó arról, hogy az állam, mint „voluntas” maga alá gyűrné a jogot, mint „ratio”-t. Inkább az a helyzet, hogy az idealizált állammodell ész-aspektusa fölébekerelkedik az akarat-aspektusnak.

Ami a szabadság új értelmezését illető marcusei meglátásra vonatkozik: véleményünk szerint Hegelnél továbbra is az a mozzanat uralkodik, amely a Fichtével, Schellinggel szembeni polémiaját korábban meghatározta; tehát egyrészt az egyének kiteljesedett szabadsága az egész szabadságának nem mond ellent, másrészt, a közösség az egyén szabadságát nemhogy korlátozná, hanem inkább kibontakoztatja.

Hegel hangsúlyozza, hogy az állam, vonatkoztatási pont- funkcióját csak „az egészszel való életösszefüggésben” tudja betölteni. Szó sincs itt korlátlan hatalomról. Az állam az egyes részek (egyének, rendek stb.) szabadságát saját tevékenységi körükön belül meghagyja, nem korlátozza; csak arról gondoskodik, ami az „egészre való vonatkozásban” áll. „Ha a hatalom egy közösségnek nem engedi megtenni azt – írja Hegel –, amit az véghezvihet, vagy véghez akar vinni – amennyiben ez nem az egészre való vonatkozásban áll –, akkor ez a *fölösleges beavatkozás*, mint türannisz jelenik meg. (Kiemelés tőlem – S. F.)”<sup>4 7</sup>

Az állam tehát nem avatkozik bele az egyének tevékenységébe, ha saját biztonsága ezt nem követeli meg. Az állam csak akkor lép közbe, ha „magánvalóan sérthetetlen szabadságát” az egyesek veszélyeztetik. Egyébként csak kompenzálja az egyesek „természetes centrifugális tendenciáját”, és így tartja fenn a társadalom ésszerű rendjét.

Hogy Hegel idealizálja az államot, hogy nem fogja fel annak osztálytermészetét, az részben a németországi fejletlen osztályviszonyoknak, részben Hegel filozófiai alapelveinek a következménye. De Hegel állameszménye még mindig felette áll a német természetjogá-

<sup>4 5</sup> Lukács Gy., i. m. 409. o

<sup>4 6</sup> H. Marcuse, i. m. 59. o.

<sup>4 7</sup> *Lasson*, 144. o.

szok (pl. egy Wolff), vagy a „kritikai filozófia” „jóakarató despotizmus”-nézetének. (Amit persze magát is megengedhetőnek tart pl. Windelband „egy olyan országban, amelynek lakosai az államhatalmat csak mint rendőrséget ismerték”.<sup>48</sup>) Az állam Hegel számára az az (egyetlen) közösség, amely a szerves közösségek felbomlása után a modern társadalomban egyáltalában fennállhat, és amely majd biztosítani fogja az emberi közösségek rekonstituálódását.

#### A „POLGÁRI TÁRSADALOM” HEGELI ALAPSTRUKTÚRÁJA

A hegeli filozófia központi gondolata, hogy az egyéniség kifejlődésének, konkrét történeti megvalósulásának az alapja a *munka társadalmiságában* keresendő. Társadalom-filozófiája akkor nyeri el valódi karakterét, amikor tudatosítja, hogy a modern korszaknak a történetisége és lényegi sajátossága a tőkés ipari fejlődésen, a modern munkaközösségek kibontakozásán alapul. Ez az alapgondolat, amely a Jénai Reálfilozófiában megfogalmazott kezdetek után a Fenomenológiában kerül teljes kibontásra, Hegel egész későbbi gondolkodásának alapmozzanata. Csakhogy, amíg a Fenomenológiában az ember tevékenysége a „születésnek és az új korszakra való átmenetnek” a döntő mozgató elve,<sup>49</sup> addig a későbbiekben (főleg Berlinben) a hangsúly áttolódik a világ átformálásának elismertség- mozzanatára, a valóság beteljesültségében való „öröklétére”.

Nem arról van szó, hogy a berlini írásokban teljesen háttérbe szorulna a munkában rejlő felszabadulás- mozzanat, hanem inkább arról, hogy e folyamat eredmény- aspektusa kerül előtérbe, amely nemegyszer relativizálni látszik magának a kifejlésnek a folyamatát.

A munka mindvégig az emberi felszabadulás terepe marad Hegelnél, csakhogy egy hangsúlyosan átszellemesített formában, mint egy fogalmi szubjektum-objektum viszony *elvvé meztelenített közvetítése*.

Hogy a gazdaságtani problematika, és ezzel az eltárgyasítás-elsajátítás kérdése Jénában előtérbe nyomul, az korántsem véletlen. Amikor a filozófus felveti az elméletben megfogalmazott eszmények gyakorlati realizálásának kérdését, akkor szükségképpen el kell végeznie e két szféra belső analizisét. Az észeszmény tárgyi realizálásának követelménye általánosságban veti fel az eltárgyasítás problémáját, a szubjektív és az objektív egymáshoz való viszonyának a kérdését. Egy olyan kölcsönviszonyt kell találnia Hegelnek, amelyben a tárgyiaság megtartja az eszmény ésszerűségét, és ugyanakkor annak valóságstátuszt biztosít; vagy konkrétan megfogalmazva: elméletileg meg kell ragadnia egy *ésszerű társadalmi gyakorlatnak mint tárgyi folyamatnak* a lehetőségét.

A megoldást már ismerjük: a munka által modellizált hegeli eltárgyasítás-elsajátítás mozgás, mint ésszerű és egyben történelmi folyamat, végsősoron a gondolkodáson belül megy végbe. Hegel tehát nem lát lehetőséget a két ellentétes szféra valóságos közvetítésére, így marad a számára egyedül lehetséges megoldásként a logikai megbékéltetés, a tárgyiaság átszellemesítése.

Amikor Hegel Jénában szubjektum és objektum egységének lehetőségét kutatja, akkor a megoldás reményében szükségképpen koncentrálni a szellemi produktumokra, az ún.

<sup>48</sup> W. Windelband: *Die Geschichte der neueren Philosophie*. I. Leipzig 1922, 525–526. o.

<sup>49</sup> Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai K., 1973, 14. o. Vö.: a „tevékenység mint öncél”-hez a 201. o. fejtegetéseit.

másodlagos objektívációkra. Ezek a tárgyak (Hegel vizsgálatában elsősorban a politikai intézmények, a vallás, a művészet, a jog és a tudomány objektívációi) az emberi létezés feltétlen velejárói, és ugyanakkor az *emberi* szellem objektívációi, tehát bennük megtestesül szubjektum és objektum egysége. Ezek a tárgyak egyértelműen ésszerűek, bennük közvetlenül megnyilvánul az ész „önmagát-dologgá-tevése”.<sup>50</sup>

Mivel az ún. elsődleges objektívációk, – mert az ember természeti lény- mivoltával függenek össze, tehát nem hordoznak közvetlenül ész-szubsztanciát, – nem egy ésszerű tárgyi folyamat termékei, ezért alá kell őket rendelni a „tisztán” szellemi produktumoknak. Az elsődleges objektívációk, mint az ész-szubjektum azonos objektumai így többé nem holt tárgyak, hanem hozzátartoznak a szubjektum önmegvalósításához. Ahogy Marcuse találóan megjegyzi: „Az objektumokat a szubjektív világ bekebelezi”.<sup>51</sup>

A munka hegeli elemzése – ha nem is vezet el eszmény és valóság antagonizmusának felszámolásához – egy minden eddigit felülmúló mélységű társadalomanalízist tesz lehetővé. Rajta keresztül érti meg Hegel a modern társadalom történeti szükségszerűségének okát, belőle kiindulva vázolja fel – ha egy fordított determinációs sémában is – a modern társadalom szerkezetének valóságos elemeit. Csak ilyen elméleti megalapozás után jelenhet meg a berlini munkákban a „polgári társadalom”, mint Hegel tulajdonképpeni felfogása arról a társadalomról, amelyben élt.

A berlini írásoknak az egész hegeli tárgyalásmódot meghatározó elméleti újdonsága: a „*polgári társadalom*” kategóriájának a megjelenése. Polgári társadalom alatt Hegel a tőkés társadalomnak az elidegenedtségében kiteljesülő létező világot érti; a társadalmi viszonyoknak azt a rendszerét, amelybe az emberek mint különös egyének lépnek, különös érdekeiket, szükségleteiket, jogaikat érvényesítve. A feudalizmus társadalmi viszonyainak felbomlásán alapuló olyan új formát, amely az emberi létezés minőségileg új rendszerét hozza létre, mind az anyagi-tárgyi, mind pedig a szellemi szférában. Azt a rendszert, amely „mint differencia, a család és az állam közé lépve” közvetíti egyrészt az emberben lévő természeti, partikulárist egy Legyen általános eszményiségével, másrészt a hagyományos, felbomlófélben lévő természetes szerves közösségeket a modern kor új típusú közösségi életével, – az ember anyagi életét a nembeliség szellemi szférájával.

A modern társadalomról szóló hegeli mondanivaló lényegében a Jogfilozófiában mint „a politikáról és az államról való hegeli gondolkodás hosszas fejlődése szisztematikus lezárásának” művében, annak is a „polgári társadalom”- fejezetében van kifejtve.<sup>52</sup> Ami a korábbi írásokban még kellés (az egyénnek kötelessége közreműködni az általános mű létrehozásában), az a Jogfilozófiában a jelenkor objektív szükségszerűsége (az egyén magánérdekeinek a hajszolása során egyúttal az általánost mozdítja elő). Ami ott erény (az egyes akaratának az általános alá rendelése), az itt a gazdaság mechanizmusának prózai ténye. A „polgári társadalom” hegeli genealógiájának megértéséhez vissza kell utalnunk az ember kettős természetéről mondottakra. Az ember kettős természetében foglalt mondanivaló jelenik itt meg újra, történetfilozófiai sikra emelve, a „szükségletek rendszereként” értelmezett polgári társadalom, és az ennek meghaladásaként megjelenő, az általános nembeliség szférájaként tételezett politikai állam szembenállásának formájában.

<sup>50</sup> Hegel: *Jenaer Realphilosophie*. II. Jelzett kiad., 197., 214. o.

<sup>51</sup> H. Marcuse, i. m. 76. o.

<sup>52</sup> J. Barion, i. m. 11. o.

Társadalom és állam szembenállásának filozófiai rögzítése tulajdonképpen nem Hegel érdeme; már a természetjogi koncepcióknak integráns alkotóelemét képezi.<sup>53</sup> De amikor ezek a koncepciók felfogják a szakadást, a két szférát mereven szembeállítják egymással, viszonyukat mint külső-esetlegest tételezik. Nem reflektálják le azt a tényt, hogy ez az ellentmondás a feudális viszonyok felbomlásának a terméke, s mint ilyen, a modern társadalom lényegi oldalát képezi. Nem reflektálják le, mert egyáltalában nincs objektivációs elméletük; – az embernek a környezetéhez való viszonya számukra a jogi hasznosság leszarmaztatott kapcsolatára redukálódik.

Hegel nagy teljesítményei közé tartozik, hogy a társadalom és az állam ellentétét – szemben a természetjogászokkal – „ellentmondásnak érzi, . . . hogy mindenütt a polgári társadalom és az állam konfliktusát ábrázolja”.<sup>54</sup> Ez az ellentmondás nála nem örök természeti, hanem a társadalmi folyamatokban konkrétan létező ellentmondás. Megérti, hogy a modern társadalom a régi rend felbomló gazdasági, közösségi, politikai és ideológiai viszonyaira épül. Zseniális megsejtése, hogy mindennek a legmélyebb alapja a munkavégzés során kialakuló, az emberben megjelenő új szükségletekben, képességekben és erőkben, valamint egy új szellemiségben rejlik. Mert teljesen egyértelműnek látszik, hogy a „szubjektivitás modern elvének” metafizikai kategóriája a fenti reális tartalmak hordozója. Hogy e nagyszerű megsejtéseknek mégisincs átütő filozófiai következménye, ez a már tárgyalt objektivációs elmélet egyoldalúságának tudható be. Mert Hegelnél a „polgári társadalom” döntően az ún. elsődleges objektivációk rendszere. E szférának a tárgyaihoz az ember egy pusztán külsőleg hasznossági viszonyban áll; e tárgyak az egyén különösségéhez kötöttek, és másrészt az egyént különösségében rögzítik meg. Az emberi lényeg (a szabadság) kibomlása azonban nem mehet végbe ezen a szinten, mégha ez meg is alapozza annak lehetőségét. A szabadság birodalma a szellem végtelen, örök, maradandó alkotásainak a területe. Hegel nagy teljesítménye, hogy a rendszerben a nembeli objektivációk elé rendeli, ezek alapjaként tárgyalja az elsődleges tárgyasulásokat, ugyanakkor nagy fogyté-kossága, hogy végső soron pusztán potencialításra korlátozza szerepüket; olyan (logikai) előfeltétel-szerepet tulajdonít nekik, amelyben történelmileg (logikailag) meghaladhatókká lesznek.

Már az eddigiekből is kitetszik, hogy a hegeli „polgári társadalomnak” van egy pozitív és egy negatív jelentéstartalma. A pozitív tartalom abban áll, hogy a létezésnek ez a birodalma tulajdonképpen a *történeti totalizáció lehetőségének* az alapja. Azok az emancipatív kategóriák, amelyek (kritikátlanul) az állam szférájában kerülnek megfogalmazásra, itt, ebben a körben vannak megalapozva. Mert látni fogjuk, hogy az új társadalom magasztos politikai elveit, a libertét, az egalitét és a surretét elemzi tulajdonképpen Hegel a Jogfilozófia „szükségletek rendszere”, „jogszolgáltatás” és „rendőrség” fejezeteiben, tételezetlenül is kimutatva ezen elvek anyagi „igazságát”. Az emberi kiteljesedés, a személyiség gazdagsága az „elidegenülés szférájában” van megalapozva; – olyan tartalom ez, amelyet következetesen majd Marx fog kibontani a maga társadalomfilozófiájában, de amely mint megsejtés ott kísért Hegel minden sora mögött.

Hegel azonban azt is jól látja, hogy a polgári társadalom gazdasági anarchiája ellentmond az „emberi” társadalom jelenvalóságának. A „polgári társadalom” negatív tartalma, a

<sup>53</sup> Vö.: Klippel, i. m.

<sup>54</sup> Marx: *A hegeli államjog kritikája*. MEM 1. k. Bp. 1957, 281., 279. o.

társadalmi dezorganizáció tagadhatatlan ténye misztifikálásra csábítja filozófusunkat. Mivel az ész-szubsztancialitáson alapuló történetfelfogásnak a jelenvalót mint bevégzettet kell tárgyalnia (mert különben saját szubsztancialitásával válik ellentétessé), azért át kell értelmeznie a valóság reális ontológiai meghatározottságait. Mivel Hegel nem vonja le a helyzetből adódó végső következtetést – a polgári társadalom feltárt ellentmondásaiból annak immanens önfelszámolását –, így szükségképpen meg kell hamisítania a valóságos viszonyokat. Egy logikai bűvészmutatvánnyal – a közvetítések következtetésrendszerre alakításával – a polgári társadalomnak az állam eszmei mozzanatává való lefokozásával szünteti meg az ellentmondásokat. Ezzel a mutatvánnyal a különös természeti állapot egy általános emberi állapottá, a totalizáció folyamata az eredmény állapotává, a szükség-szerűség szabadsággá, a történelem egy örök időtartammá szellemiesül.

A modern társadalom kialakulásának hegei felfogásában is a logikai és a történeti érdekek az a kettőssége nyilvánul meg, amely – mint az elv egyik következménye – Hegel minden megfogalmazásában megfigyelhető. Az „erkölcsinek ez a jelenségvilága” kettős úton jelentkezik: részint a család „nyugalmasságaként egy néppé, nemzetté”, részint „a családi közösségek egybegyűlése (által), . . . amelyhez a szükségletek közössége és kielégítésük kölcsönössége vezet”.<sup>55</sup> Teljesen világos, hogy Hegel szemei előtt konkrét történelmi folyamatok lebegnek, amikor az *(anyagi) szükségletek és kielégítésük mozgását összekapcsolja a modern nemzettéválás folyamatával*. A logikai forma – az egyes általánossá tágulása –, a lényeg látszóvá válása a jelenségben, egy igencsak reális tartalmat fejez ki; a részek mozgása egy általános szükségyszerűség alatt, az egymásrautaltság az egymásra-vonatkozás általánossága alatt jelentkezik. Az így létrejövő általánosság nem egy eszményi-elvont, hanem éppenhogy prózai, konkrét jelenségformája a modern társadalomnak. Hegel a család általánosságát – helyesen – a benne rejlő differenciák (különösségek) látszataként értelmezi. De ez a tartalom ellentmond annak a logikai formának, amelyben a családnak nincs önálló realitása, tehát csak fogalmilag tételeződik benne a differencia. A logikai érdek itt már szembehelyezkedik a történeti, a realitás érdekével.

Hegel egészen pontosan fogalmazza meg a modern társadalom mozgásának a lényegét. „A polgári társadalomban – írja – mindenki önmagának célja, minden egyéb neki semmi. Ámde másokra való vonatkozás nélkül nem érheti el valamennyi célját . . . De a különös cél, a másokra való vonatkozás által az általánosság formáját adja magának és kielégül, amennyiben egyúttal a másiknak javát is kielégíti . . . A közvetítésnek ezen a talaján felszabadul minden egyediség, minden képesség, . . . amelyet csak a beljük világító ész kormányoz.”<sup>56</sup>

Hegel tehát a modern társadalmat mint a „mindenoldalú függésnek egy rendszerét” állítja elének. Nem egy társadalmiasulási hajlamból (természetjog, Kant) vezeti le a társadalom létrejöttét, és nem egy elkülönülési hajlandóságra vezeti vissza az egyén különösségét, az egyén „társiatlan társiasságát” (Kant)<sup>57</sup>, hanem a szükségletek és kielégítésük kölcsönös közösségére. Hegel tehát valóban „a modern polgári gazdaságtan színvonalán áll” (Marx), amikor a társadalmi mozgásokat azok anyagi alapjaiban próbálja megvizsgálni. A mozgás lényegének a különösséget, a különösben való mozgást tartja. A különösség képezi

<sup>55</sup> Hegel: *Jogfilozófia*. 206. o.

<sup>56</sup> I. m. 207. o.

<sup>57</sup> Vö.: I. Kant: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. Gondolat K., 1974, 65. és kk.



ki szerinte (a különös szükségletek, érdekek, célok) az ember sokoldalúságát, valóságos személyes gazdagságát, emberi általánosságát, – tehát a szubjektív szabadság elvét. Hegel jól látja, hogy a szükségletek és kielégítésük folyamata (Ricardónál „a termelés mint öncél”) az ember valóságos szabadsága kibontakoztatásának az eszköze, mégpedig szükségszerű eszköze és így célja. Csak a logika érdeke fogja „logikátlanul” szétválasztani a cél és az eszköz reflexív viszonyát, és fogja a tárgyi totalizációt pusztá eszközzé redukálni. De e megoldás ellentmondásossága sem fedi el, hogy Hegel mennyire felette áll kora gondolkodóinak. A kor legtöbb gondolkodója ugyanis a különösség eme burjánzásában csak a rendszert szétfeszítő, a társadalmat elpusztító elemet látja, és „kívülről” kívánja a társadalom fennmaradását biztosítani. Az „értelmes egoizmus” egyéne pl. úgy, hogy – a modern társadalom lényegének ellentmondóan – önmaga különösségét korlátozza. Hegel ezzel szemben jól látja, hogy itt egy önfenntartó mechanizmus működik; a rendszert egy a különösségeket automatikusan korlátozó általánosság, a piac általánossága tartja fenn. Hegel teljesítményének erejét persze mindjárt lerontja az, hogy ez az általános szükségszerűség tulajdonképpen az észszubsztancia megjelenése, hogy szerinte az elidegenülésnek ez a mozgása ésszerű. A hamisítás abban van, hogy Hegel nem elégszik meg annak belátásával, hogy a polgári társadalom „ellentéteinek, bonyodalmainak”, a „kicsapongásnak és a nyomornak” a különösségeit saját szintjük általánosságával, a piac törvényszerűségével közvetítse; – egy hamis következtetéssel a nembeliség közösségi általánosságával is közvetíti. De itt ugyanolyan megengedhetetlen transzcenzus húzódik, mint a munkateleológiának fizikoteleológiává gyúrásában. A „szellemi állatvilágnak” nem lehet az „igazsága” az ember szellemvilága!

Mindemellett az általános-különös hegeli dialektikus módszertana a társadalmi jelenségek reális felvázolásának igen hatásos emeltyűje. Ahol Hegel túljut kora materialista és idealista tételezésein, ott ezt mindenütt az „idealista dialektika” módszertanának a társadalmi anyagra való alkalmazásával éri el, objektíve ezzel a marxi–engelsi materialista történetfelfogás számára egyengetve az utat.

Amikor most Hegel társadalmi struktúra-felfogásának elemzésébe kezdünk, először is azt kell megállapítanunk, hogy filozófusunk a társadalmi rendszert egy *különös szintű ember-természet* viszonyra, mint a rendszer túlsúlyos mozzanatára építi fel. Szubjektum-objektum dialektikájának általános sémáját Hegel már Jénában kidolgozza<sup>58</sup>, – ez a módszertan konkretizálódik egy különös történeti anyagra vetítve a Jogfilozófiában, a hegeli társadalomfilozófia legérettebb művében.

A Jénai Reálfilozófiában három szinten közelíti meg szubjektum és objektum viszonyát. Az elvont általánosság szintjén a tudatot mint általános szubjektumot a nyelv különössége közvetíti az egyes fogalommal. Az elvont különösség szintjén az egyének, vagy az egyének csoportjainak az egyesét az általános munka reflektálja a különössé váló természetre. A konkrét általánosság szintjén a népet mint az egyének általánosságát (különös) az egyes tulajdon közvetíti az egyének lényegi általánosságával, a néppel. A Jogfilozófiában a különös és az általános szint egységben lép fel, s mint a lényegi általános (a szubsztancia) jelenségvilága tételeződik. A két szint elemei reflexívek, átmentek egymásba; így a döntő mozzanat, a munka-tulajdon közvetítő pár is egymásravezetetté lettek.

<sup>58</sup> Vö.: Hegel: *Jenaer Realphilosophie*. II.

A Jogfilozófiában tárgyalt ember-természet viszony egy olyan általános objektívációelméleten alapul, amelyben a munka áll a középpontban.

A leglényegesebb meghatározások a következők: „(A munka) az a közvetítés, amely a különös szükségleteknek megfelelő ugyancsak különös eszközöket elkészíti és megszerzi, . . . amely a természettől közvetlenül szolgáltatott anyagot e sokféle célra, a legkülönbébb folyamatok által specifikálja.”<sup>59</sup> A szubjektív szükséglet kielégülése által válik objektívvé. A *szükséglet* egyrészt külső dolgok által elégülhet ki, amelyek részben a „mágnvaló természet” tárgyai („A közvetlen anyag, amely nem szorul feldolgozásra, csak csekély . . . Emberi verejték és emberi munka szerzi meg az embernek a szükséglet eszközeit”), részben megmunkált, „természetes közvetlenségében megszüntetett”, számára-valóvá-tett tárgyak. („Az ember a maga fogyasztásában főképpen emberi alkotásokhoz tartja magát, s az emberi fáradozás produktumait fogyasztja.”)<sup>60</sup> A szükséglet másrészt a tevékenység közvetítésével elégül ki. Mintha a marxi társadalom-ontológia alapmeghatározásait hallanánk akkor, amikor Hegel az emberi univerzalizálás döntő okairól beszél. Az állat azonos szükségleteivel – mondja – szükségletei korlátozottak, s éppoly korlátozott kielégítésük módja. Az ember ezzel szemben megsokszorozza és specifikálja szükségleteit, és így univerzális lényként viszonyul környezetéhez.

Már most, a részletesebb elemzés előtt ki kell hangsúlyoznunk, hogy Hegel – támaszkodva gazdaságtani tanulmányaira, a fejlett Nyugat társadalmi mozgalmi tapasztalatainak levonására – az egész korszak történetiségét kapcsolatba hozza a modern munkamód és munkaszervezet kialakulásával. Hangsúlyozza azt a különbséget, ami ennek alapján a letűnt korok és a modern társadalom között fennáll. A megalapozó kategória az ember szükséglettermészete. A szükséglettermészettként felfogott „polgári társadalom”, belső dinamikája következtében válik világtársadalommá, a munka, a fogyasztás és az érintkezés általános birodalmává. Az imént a „polgári társadalom” pozitív tartalmaként említettük a polgári társadalom eme potenciális egyetemességét, amelyre a szabadság, mint az emberi önrealizálás elve lehetőségként rácsatlakozik. Úgy gondoljuk, Lenin lapszéli jegyzete itt az lenne: a történelmi materializmus csírái Hegelnél! Ezt – NB.! A „polgári társadalomnak” a modern kor szabad individuumát megszüülő aspektusa azonban csak az egyik aspektus. Amikor J. Ritter megfogalmazza a hegeli társadalomfilozófiát illető forradalmi látomásait, akkor kétségen kívül ezt az aspektust abszolutizálja. „A modern politikai forradalom lényege – írja –, ami azt a felkelés, a lázadás és a puccs minden formájától megkülönbözteti, Hegel számára . . . a benne megalapozott társadalmi emancipációban áll. . . . Az emancipációnak ez a forradalma, annak minden formájában, végülis a polgári társadalomra vezethető vissza; maga a polgári társadalom nem más, mint forradalom az alapon, amely a konkrét emberi létezés közvetlen átalakulásában mélyrehatóbban és lényegbevágóbban jelentkezik, mint amelyet bármilyen politikai formaváltozás . . . létrehozhat.”<sup>61</sup> Ritternek itt többszörösen nincs igaza. Hegelnél nem lehet az emberi emancipáció alapja a „polgári társadalom”, mert ő az elsődleges objektívációkat, a „közönséges anyagi ipar” (Marx) tárgyiasulásait lényegében a szellem elidegenült létezéseiként fogja fel, amelyek mint ilyenek visszaveendőek, vagyis elszellemiesítendőek. Ez mindjárt ki is

<sup>59</sup> Hegel: *Jogfilozófia*. 218. o.

<sup>60</sup> Uo.

<sup>61</sup> J. Ritter, i. m. 42. o.

derül, amikor Hegel az államra mint a nembeliség letéteményesére testálja a polgári társadalom működése során felszínre kerülő ellentmondások kibékítését. Másrészt azért nincs igaza, mert a hegeli filozófiának tulajdonképpen nem tárgy a ember mindennapi élete, a konkrét emberi létezés (Dasein); ennek a filozófiának a tulajdonképpeni tárgya a nembeliség szférája.

Visszatérve gondolatmenetünkhöz, már az első meghatározásokból is jól látható az, hogy Hegel felfogja a munka általános mozzanatait; hogy a munka ember és természet közvetítője; hogy szubjektum és objektum viszonya, amelynek mozgása az eltárgyasítás és elsajátítás; hogy teleológiai tételezésszerű jelenség; hogy szubjektuma az ember általában; és hogy modellszerű ősjelenség. Miután Hegel a munkának ezeket az elemeit megragadja, szintézisükkel a *munka egy meghatározott módját* tételezi, amelyet az egyének kölcsönös egymásra vonatkozása mint az „elismertség általánosa” közvetít.

Jól látható, hogy filozófusunk a munka általános mozzanatainak leírása után a munka, és ezzel az emberek különös viszonyainak megragadása felé halad. Az első, amit megállapíthat, az egyszerű, vagy technikai munkamegosztás. A definíciót illetően nincs különbség a jénai és a berlini elemzés között: a munka általános és objektív mozzanata, a tételezett célfogalomnak a differenciákra bomlása specifikálja a termelést, és vezet munkafelosztáshoz. A berlini újdonság a társadalmi, kényszerű munkamegosztásnak a hegeli tételezésében van, amely már egészen közel viszi filozófusunkat a tőkés társadalom lényegének a megértéséhez. „(A technikai munkamegosztásnak) ez az absztrakciója egyúttal kiegészíti és teljesen szükségessé teszi az emberek egymástól való függését és kölcsönös viszonyát a többi szükséglet kielégítésében”<sup>62</sup> – írja.

Hegel egy további mély meglátása, hogy a társadalmi egyenlőtlenségnek a különös vagyon (a tőke) az alapja, és ez a polgári társadalom lényegéhez tartozik. Ennek következtében – mondja Hegel – osztálykülönbségek jönnek létre, „amelyekbe be vannak osztva az egyének”.<sup>63</sup> E mély meglátások mindazonáltal lényegileg következmények nélkül maradnak. Hegel ugyanis nem fogja fel a tőke lényegét; azt, hogy a tőke, mint társadalmi viszony funkcionál. Megáll a tulajdonnál, és azt nem mint a tőkés elsajátítás alapformáját vizsgálja, hanem csak általános vonatkozásban (ahogy Jénában) mint szubjektum és objektum közvetítésének a médiumát. A tulajdonnak a végső funkciója nem több, mint biztosítani az emberi megélhetést.

Persze Hegel tiltakozik az ellen, hogy a tulajdon lényege a szükségletek kielégítésében lenne. Ekkor ugyanis a polgári társadalom szabadságlényege kifejtethetetlen volna, hiszen az eszköz-tulajdon (a tulajdon eszköz-mivolta) a társadalmi dezintegrációt fokozza. A tulajdon végsősoron csak szubjektum-objektum közvetítője, és így a szabadságszubjektumnak a prédikátuma. De egyáltalában; amikor a tulajdon a szubjektum pusztá szubjektivitásának a feloldója; amikor a társadalmi munkamegosztást és a társadalmi egyenlőtlenséget Hegel a technikai munkamegosztásból, vagy általánosabban a munka eszmei mozzanataiból vezeti le; amikor az elsajátítás vezérlő elve nála az egyének ügyessége; – akkor megmarad a *munka általános meghatározásánál*, és nem lép tovább a tőkés termelés lényegének feltáráshoz.

A hegeli társadalmi struktúra-felfogás másik lényegi eleme; – az elsón felépülő – *ember-ember viszony*.

<sup>62</sup> Hegel: *Jogfilozófia*. 219. o.

<sup>63</sup> I. m. 220–221. o.

Már első tekintetre feltűnik, hogy Hegel ezirányú elemzéseiben állandóan keverednek az osztályképződés és a rendi alakulás elemei; a létrejövő osztályokat rendekké formálja, annak ellenére, hogy ezek kereteit állandóan szétfeszíti a modern tartalom. Ennek a jelenségnek a megokolását a későbbiekre bízva csak azt jegyezzük meg, hogy fenti tény is utal arra, hogy filozófusunk két korszak határán él. Metafizikája a legfejlettebb nyugati valóság dinamikus elveire épül; politikai elméletét ugyanakkor a „német nyomorúság” minduntalan foglyul tartja.

Hegel struktúraelméletének lényegi gondolata – amely hosszas fejlődés után csak a berlini írásokban kristályosodik ki – az, hogy a rendek az *emberek tárgyi tevékenységének az alapján* képződnek. Ez a haladó meglátás természetesen megintcsak egy objektivációs elmélet levèzetettje, tehát Hegel „igazi ontológiájának” (Lukács) sajátszülött gyermeke.

Három jelentősebb írás jöhet szóba Hegel „stratifikációs elméletének” kialakulását vizsgálva. Az első korszak gondolatainak összefoglalásaként is tekinthető Erkölcsiség rendszere; a jénai évek összes nóvumát rendszerbe foglaló Jénai Reálfilozófia (amelyhez a Természetjog-tanulmány közvetít); és a végleges álláspontot rögzítő Jogfilozófia szisztémája (amelynek egynéhány gondolata már a heidelbergi Enciklopédiában megjelenik).

Az az ív, amit a hegeli gondolatiság e mintegy húsz év alatt leír, ugyanúgy tükrözi a filozófus filozófiai előmenetelét, mint a valóságban beálló új fejleményeket, és Hegelnek e valósághoz fűződő módosuló viszonyát.

Az elemzés elején álló Erkölcsiség rendszere Hegel „republikánus korszakának” (Lukács) politikai-gondolati összefoglalását adja. E mű társadalomrajza tulajdonképpen egy idealizált észeszmény elvont-ideológikus kibontása, amelyen még uralkodnak az elődöktől átvett metafizikai reminiszcenciák. Hegel nem a valóságos viszonyokból indul ki, hanem egy eszményi erkölcsi totalitásból, mint egységből, amely nem valóságos elemek összessége, hanem metafizikai elvek egymásraveztetése. A kifejtés során ezen elvek mellé próbál valóságos társadalmi viszonyokat és intézményeket rendelni, így nem csoda, ha a társadalom reális determinációs viszonyai, mint „valami camera obscurában” a fejük tetején állnak.

A kiindulási pont a *nép*, mint organikus totalitás, mint „minden gyakorlati és erkölcsi meghatározottság abszolút indifferenciája”<sup>64</sup>. (Szembeötlő a schellingi terminológia erőltetett használata, de – mint arra Lukács felhívja a figyelmet – ezt a formát többnyire áttörik Hegelnek egy tartalmi dialektika megteremtése felé tett óriáscsapásai.)

Ez az egység a továbbiakban rendekké differenciálódik, majd a differencia állapotát ismét felváltja a – most már közvetített, tehát fogalmilag konkrét – egység rendszere. Hegel a következő szavakkal írja le ezt a mozgást: „Az ő (a nép, mint organikus totalitás – *S. F.*) mozzanatai, mint ilyenek, az azonosságnak, az indifferenciának a formái, aztán a differenciának, és végül az abszolút eleven indifferenciának a formái.”<sup>65</sup>

Miután Hegel az erkölcsiség elvét akcideneciáira bontotta, ezeket erkölcsrendekként definiálja, és megpróbálja reális rendek mellé rendelni őket. „Az erkölcsiség potenciái (Potenz) . . . a rendek, és egy-egy rendnek az elve az erkölcsiségnek egy meghatározott

<sup>64</sup> Hegel: *System der Sittlichkeit*. In: *Lasson*, 468. o.

<sup>65</sup> Uo.

formája. Létezik tehát az abszolút szabad erkölcsiség rendje, a derekasság (Rechtschaffenheit) rendje, és a nem-szabad, vagy természeti erkölcsiség rendje.”<sup>66</sup>

Láttuk korábban azt a hegeli törekvést, hogy megpróbált valamilyen formában általános életet biztosítani elméletileg az egyes egyéneknek. A korábbi elemzésekben (pl. a Differenz-ben) az egyén általánosság-megélésének az alapja a közösséghez tartozás. A modern kor szétszakítja azokat az eszményi közösségeket, amelyekben az egyén egyszerre élhet általános és egyéni életet; – ugyanakkor azonban az ember „fogalmához tartozik”, hogy valami általános. Nos ebben az írásban a rendek azok a médiumok, amelyek közvetítik az egyes egyént az általánossal, és így biztosítják annak individualitását, személyiség-voltát. Már itt – habár csak a fogalmiság szintjén – erőteljes az a törekvés, hogy Hegel az egyest (egyén) egy különösön (rend) keresztül közvetítse az általános (társadalom) felé. Látni fogjuk, hogy az elemzés nagyon elvont, de amikor az elvont spekuláció fátyla meglebben, nyomban előbújik mögüle a tárgyi valóság prózai szövete.

Az első rend, az abszolút erkölcsiség rendje, egy teljesen tartalmatlan fejtegetésben tárul elénk. Fogalma a tiszta erkölcsiség, az elvont általános, az eszme.

A második a derekasság rendje. Hegel ennek a rendnek az elemzése során kísérli meg jellemezni a később „polgári társadalomnak” nevezett valóságszférát, úgy, hogy ennek lényegi mozzanataira már itt felhívja a figyelmet. A derekasság rendje „a szükségletek munkálkodásában (Arbeit), a birtokban, az iparban és a tulajdonban áll”.<sup>67</sup> E rend szubjektuma – ellentétben az első renddel, „ahol az egyéniség minden különössége tagadva van” – a különös egyén, „tehát polgár, bourgeois, és ilyen minőségében mint egy általános kerül elismerésre”.<sup>68</sup> Az „általános munkát végző” egyének között – fizikai szükségleteik kielégítése miatt – egy „általános függőség” jön létre, egy kvázi „bellum omnium”. Ugyanakkor létezik a társadalomban egy általánosság, amely egymásra vetíti ezeket a szükségleteket. Az itt említett általánosság nem más, mint a tőkés magántulajdon mozgásának általános koordináló elve; a tőkés áruviszony –, amely már itt sejtésszerűen feldereng Hegel lelki szemei előtt.

A harmadik a nyers erkölcsiség rendje; a paraszti rend. Hegel lényegi meglátása ezen a körön belül az, hogy az önálló rendi státusz alapja az eltérő munkajelleg. Ennek a munkának a jellege „sem észszerű – írja – még nem közvetlenül a dolog elkészítése a szükségletnek megfelelően, – hanem közvetettebb; a földet vagy az állatot ragadja meg, valami elevent, aminek a potenciája hatalmába keríti a munkát”.<sup>69</sup> A kiszolgáltatottság és a nyersség miatt e rend erkölcsi elve a bizakodás; a bizakodás a vak véletlenszerűségek hatásának kikerülésében, – amit persze Hegel itt „az első rend totalitása utáni vágyódás-ként” definiál.

A rendeknek ez a hierarchiája jól láthatóan *erényhierarchia*; az egyének nem hús-vér emberek, hanem metafizikai elvek hordozó szubjektumai; – maguk is csak logikai kategóriák.

Az egység rétegekre szakadásának állapotát Hegel a „kormányzattal” közvetíti. Miután felmutatta a rendek különösségeit, ezeket közömbösíteni – általánosítani – akarja; így

<sup>66</sup> I. m. 475. o.

<sup>67</sup> I. m. 477. o.

<sup>68</sup> Uo.

<sup>69</sup> I. m. 480. o.

jelennek meg a 2. rend objektivációsformái, mint általános metafizikai szubjektumok. A külsővé/idegenné válás mély elemzése után Hegel az alábbiakban foglalja össze az elért eredményt: „Ebben a rendszerben tehát a kormányzás (Regierende) úgy jelentkezik, mint a szükségletek és kielégítésük jellegének tudattalan, vak egésze. De ezt a tudattalan vak sorsot szükségképpen hatalmába keríti az általános, és egy kormányzat alakulhat.”<sup>70</sup>

Mint látjuk, itt már a „visszafelé megtett úton” járunk. Hegel azon keresztül, hogy az imént logikai ellentétekké fokozta le a társadalmi ellentéteket, most logikai úton kibékíti őket. A gazdagság és a szegénység, ugyanúgy, mint az embertelen mechanikus munka, most már a logikai totalitás elvenségét hivatott fenntartani, tehát egy végtelen regresszusban örök minőségekké szublimálódnak. Az általános kormányzat második rendszere az „igazságosság”; az igazságszolgáltatás rendszere. Ez a „kormányzat” az „egyediség kollíziójának az általánosságaként”, a (logikai és társadalmi) rend keretein belül egyenlíti ki a fennálló antagonizmusokat. E szféra az általános-elvont szabadság területe, a jogé, amely nem szüntetheti meg a különös érdekek ellentmondásait; – az ügy összefüggésének az érdeke uralkodik a társadalom általános érdeke felett. A harmadik rendszer végül a nevelés (Zucht) fogalmán alapulva közvetít az abszolút kormányzat felé.

Hegel az abszolút kormányzat fogalmában szintetizálja a feltárt differenciákat. „Az abszolút kormányzat az *általános mozgás nyugvó szubsztanciája*”, „az összes rendnek az abszolút fenntartása, . . . és fogalma szerint nem illet meg egyetlen rendet sem”.<sup>71</sup> Ez a rendszer, amely „maga is rend a renddel szemben”, egy konkrét totalitás, amelybe összefutnak az összes szálak; – a rendek meghatározottságait megszüntetve őrzi meg, ő az elevenség abszolút pozitív lelke; ő „Isten megjelenése”.

Mint ahogy egy szultán a heréltre bizza legféltebb kincseit, úgy rendeli Hegel az erkölcsiség eme szentélyének őrzésére az öregeket és a papokat. Az egyik esetben sincs szó „magáról a dologról”. Az a tény, hogy ennek a rendszernek nincs igazi szubjektuma, jól mutatja, hogy egy logikai fikcióval állunk szemben; – ez a rendszer ugyanis nem más, mint a beteljesedett azonos szubjektum-objektum.

Megfordítva magának Hegelnek az aforizmáját; ő maga akkor a legszellemesebb, amikor a legtöbbet beszél a szellemről. Mert az abszolút kormányzatról – egy mozdulatlan mozgatóról – szóló fejtegetések a dialektika hegeli formájának a legérettebb megfogalmazásait előlegzik meg. A sanyarú valóságos tartalomnak ilyen parádés (eszmei) ruhába öltöztetése megintcsak korának nyomorúságos állapotaira vall vissza. Mert ha a reális életben hiányoznak a dinamikus tevékeny szubjektumok, hiányzik a társadalmi viszonyok pezsgő kölcsönhatása, akkor az újonnan felfedezett „fegyver” az eszmei bensőségben végzi áldásos tevékenységét. Csak Hegel zsenijét dicséri, hogy a német állóvízben a csillámló sugarak ilyen játékára felfigyel, és ennek lényegét általános filozófiai érvénnyel megfogalmazza.<sup>72</sup>

<sup>70</sup> I. m. 493. o.

<sup>71</sup> I. m. 488., 483. o.

<sup>72</sup> Természetesen Hegel az általunk tárgyaltakkal ellentétben az „abszolút renddel” kezdi fejtegetéseit, és csak utána megy át az „általános rendre”. A hegeli idealista elvből ugyanis ez következik. A fordított sorrendet az indokolja nálunk, hogy általa szemléletesebbé válik a hegeli módszertan „mozgása”, illetve szembeötlőbbek a helyes tartalmi meglátások.

Láttuk, hogy az Erkölciség rendszere a hegeli társadalmi eszménynek egy olyan ideológikus kibontása, amelyben a valóság reális determinációs viszonyai felcserélődnek; az alapvető tárgyi tevékenységformák csak mint az „eszmei” jelenségformái jutnak szerephez. Ebből az alapvető szempontból lényeges változás figyelhető meg a Jénai Reálfilozófiában. Ebben a műben a társadalmi viszonyoknak egy olyan elemzését adja Hegel, amely már nem az „eszményit próbálja ki a valóságoson”, hanem a „valóságost akarja megérteni egy eszményi fényében”. Nem a forma jellegzetessége tehát, hogy filozófusunk „alulról felfelé”, a különös tevékenységformák és objektívációik elemzéséből kiindulva jut el az általánosság, a magasabb objektívációs rendszerek szintjéig; a társadalom anyagi alapjától a politika, az állam szférájáig. Az itt felvázolt séma még akkor is jelentős előreleadó teljesítmény, ha Hegel e determinációsviszonyt, mint az eszme fenomenológikus kifejlését értelmezi. „A bizalom az első – írja –; ennek elágazása (Entzweigung) a jog absztrakciójába a második; és az abszolút bizalmatlanság a harmadik (vagy a dolognak, a pénznek, a reprezentánsoknak és általánosságoknak az abszolút érvénye). Ezzel előtérbe lép a tárgy, amely magánvalóan az általános: a cél az állam – tudás a kötelességről: moralitás; de ez az általános az ő különös területein: kereskedőrend; aztán az általános mint általános: a tudós; végül a katonai rend, a negált valóságos egyediség: a halál kockázata . . . Így áll fenn a nép abszolút individualitása.”<sup>73</sup>

Hegel két fő szférára bontja a társadalmat. Elsőként azt a szférát tárgyalja, amelynek szubjektumai – tevékenységformájuk, tevékenységük tárgya, így szellemiségük alapján – valamilyen különösségek; vagyis a társadalom újratermelésének reális szubjektumai. Erre a területre lokalizálja az „alacsonyabb rendeket”, vagyis azokat, amelyeknek „tárgyuk és tudatuk a különösen van.”<sup>74</sup>

A másik szféra az általánosság szférája, amelynek a szubjektumai a „nyilvános rendek”. Ezek a rendek tulajdonképpen egy tág értelemben vett állami hivatalnokságot képviselnek, olyan közösségek, amelyek az egész társadalom ügyéért tevékenykednek. Már itt jól megfigyelhető Hegelnek az a soha nem csökkenő illúziója, miszerint az állam felülemelkedhet a különös érdekeken; egyedüli célja kimerülhet abban, hogy az egész „összhangzattanát figyelje” (Kierkegaard).

A társadalom elemzését filozófusunk az alacsonyabb renddel, és ezen belül is az elemivel, a „közvetlen bizalom és a nyers konkrét munka rendjével”, a paraszti renddel kezdi. Az elemzés tulajdonképpen megismétli az Erkölciség rendszerének vázlatát. Mindkettőben, (szemben a Jogfilozófia megoldásával) – ahogy Lukács is megjegyzi – csak a nyomorult német féljobbágyot látja, nem figyel fel a föld újratermelésének fejlettebb nyugati módjára. A hegeli elemzésben e rend tevékenységének a végső célja a puszta létfenntartás. Élesen szembeállítja a paraszti rend konkrét munkáját (használati értékcentrikusság) az ipari és kereskedelmi rend absztrakt munkájával (általános csereértékcentrikusság). A paraszti munka a külsővé-idegenné vált tevékenység mintája; az embernek a tevékenysége valami mástól, egy külsőtől függ, benne nem bontakozhat ki az egyéni individualitás.

„A paraszti rend tehát – írja –, ez az egyéniség nélküli bizalom, amely individualitását a tudatnélküli individuumban, a földben bírja. Mint munkás (Arbeiten) – lábjege-

<sup>73</sup> Hegel: *Jenaer Realphilosophie*. II. Jelzett kiad., 253–254. o.

<sup>74</sup> I. m. 253. o. (lábjegyzet)

zetben: csak a lehetőség dolgozik – nem az elvont forma munkása, hanem úgy hozzávetőlegesen maga gondoskodik saját szükségleteinek többségéről, egészéről; éppígy műve csak bennsőleg van összekötve cselekvésével. Céljának és a cél megvalósításának összefüggése a tudattalan, a természet . . .”<sup>75</sup> Hegel jól látja, hogy ez a rend képtelen maradandó művet létrehozni, tehát hogy az észeszmény birodalmában ennek az önmagát túlélő osztálynak nem juthat szerep. Ennek ellenére, – pusztán praktikus megfontolások alapján – létezését az állam egyik alapjaként és szükségszerű elemeként tárgyalja. A „racionalizálás” jegyeként a Jogfilozófia érettebb megfogalmazásában már „kiküszöböli” az itteni „logikátlan-ságot”, azzal, hogy a tulajdon „ésszerű mozzanatával” kapcsolja össze ennek a rendnek a tevékenységét. A „racionalizáció” ára viszont az lesz, hogy egy önmagát túlélő osztály a modern társadalom „ésszerű mozzanatává” válik.

Az elemi rend után Hegel az „ipar és a jog rendjét” tárgyalja. Annak ellenére, hogy – lényegelfedő módon – e rend létrejöttét a kézműiparból származtatja, mégis helyesen utal a döntő mozzanatra: a közvetlen természetiség megszűnésére. „A természeti halott, – írja – csak mint a felhasználásra és a munkára való pusztá képesség jön számításba.”<sup>76</sup> A közvetlen, tárgyi esetlegesség helyét a társadalmi, a munkamegosztásból adódó külső véletlenszerűség, a „társadalmiban lévő természeti” váltja fel. A szubjektumot egy társadalmilag közvetített viszony kapcsolja a tárgyhoz; – a közvetlen birtoklást a társadalmi elismertség mozzanata tulajdonná transzformálja.

Korábban már láttuk, hogy Hegel nem képes a tulajdont a maga kiteljesedett fogalmában megragadni, és így a tőkés viszony lényegét sem megérteni. Pedig hogy közel jár a tőkés viszony megértéséhez, azt az előbbieket mellett jól mutatják a pénzről, „erről a nagy találmányról” szóló elemzései. Eszerint a pénz nem más, mint általános egyenértékes; elvonatkoztatás a konkrét szükségletektől, a konkrét használati értékektől; „elvonatkoztatás az egyes ember minden különösségétől, jellemétől stb., ügyességétől.” Hegel sejti, hogy a pénz a lényeges társadalmi viszony megjelenése: „A szellem tehát úgy vált tárggyá a maga elvonatkoztatásában, mint én-nélküli belső. De ez a belső maga az én, és ez az én maga az ő megléte (Dasein). A belső alakja nem a halott dolog: a pénz, hanem ugyancsak én.”<sup>77</sup> És Hegel erre a felismerésre alapozza szinte ricardoi mélységű cinizmusát: „Annyiban reális valaki, amennyiben pénze van”, vagy máshol: „. . . A cserét honorálni kell, tönkremehet minden, család, jólét, az élet stb., tökéletes könyörtelenség. Gyárak, manufaktúrák fennállását alapozzák egyenesen egy osztály nyomorára.”<sup>78</sup>

E nagyszerű kezdemények azonban mindvégig következmények nélkül maradnak. A tőkés társadalomnak a felmutatott jelenségformáit a technikai munkamegosztásban rejlő járulékos okokra vezeti vissza, tehát nem hatol előre a tőkés munkaviszony lényegének feltárásáig.

Az általános rendbe való felemelkedést a „kereskedő” rendben alapozza meg Hegel, amikor az üzletembert mint olyan szubjektumot tárgyalja, amely „a meghatározott általánost az általános tudásához emeli”. Az általános, vagy nyilvános rend – a rendi piramis csúcsa – az állam számára dolgozik. A hegeli elemzésben ez úgy jelentkezik, mint

<sup>75</sup> I. m. 254. o.

<sup>76</sup> I. m. 255. o.

<sup>77</sup> I. m. 256., 257. o.

<sup>78</sup> I. m. 257. o.



„az általánosnak a belenyúlása minden egyediségbe”; olyan rend, amely a különösségeknek általános létet biztosít. Az üzletember, a tudós és a katona – e rend szubjektumai – az objektív szellemként megjelenő állam működésének alábástyázói; – ugyanúgy csak képzetes szubjektumok, mint a rendszer fejeként megjelenő kormányzat. Hegel velük kapcsolatban csak megismétli a már unalomig ismert definícióját az általánosság nyugalmaiba eljutott, önmagát tudó szellemről.

Ha a Jéni Reálfilozófia a valóságot egy eszményi fényében akarta felfogni, akkor a Jogfilozófia ehhez képest „a valóságot mint eszményt” ragadja meg. Ebben a műben tehát megbékél elmélet és gyakorlat, az észeszmény és a fennálló valóság; – az ember otthonra lel saját világában. A hegeli elemzésben a modern társadalom a szabadság elvének kiteljesült világa; benne a „polgári társadalom” járulékos nem-szabad viszonyai korlátozhatók és korlátozandók az államon mint a szabadságszubsztancia objektív valóságán keresztül.

A Jogfilozófia struktúrafelfogásának döntő mozzanata az objektív rendnek és az egyén szubjektív különösségének az egymásravezetése, amely az eredmény oldaláról megközelítve a szabadság elvének megvalósulását jelenti Hegel számára.

Hegel eljárása jól szemlélteti módszertana egyik fő mozzanatának, a megbékéltetésnek a lényegi mechanizmusát. Egyrészt reális, történelmi alapokból indul ki, amikor a rendek (osztályok) létrejöttét objektív tényezőkre – munka, munkamegosztás, különös vagyon stb. – vezeti vissza. Másrészt azonban az egyéneknek a rendekbe való – objektíve kényszerű – besorolását mint a szubjektív különösség, a szabadság elve érvényesülésének, hovatovább az egyének szabad választásának az eredményeként tünteti fel, és ezzel – objektíve – a polgári társadalom apológiáját nyújtja.

Hogy persze nem egy sekélyes direkt apológiáról van itt szó, arra szolgáljon bizonysgul a vico-i elemzéssel való összevetés. G. Vico, aki az osztályharcot mint a történelmi fejlődés mozgóatóját fogja fel, lényegében nem kérdez rá ennek a mozgásnak az alapjára, – így ez a meglátás a szubjektív vélemény szintjén marad. Hegel, aki feltárja a történelmi mozgás alapját, tulajdonképpen nem vesz tudomást az osztályok antagonisztikus harcáról. De véleményünk szerint a vico-i álláspont – objektíve – inkább apologetikus, mert a lényegét inkább elfedő, mint láttató. Végül is a két megoldás – mint egyaránt egyoldalúak – kiegészíti egymást. Mert Hegel látja az osztálytagozódást – világos, hogy amikor rendi tagozódásról beszél, voltaképpen a modern társadalom osztálytagozódását írja le –, de nem látja a hordozó szubjektumokat, amelyek létük ellentmondásainak tárgyi feloldásával történelmi léptékű változást hozhatnának létre a fennállóban.

Hogy Hegel mennyire látja a történelmi mozgás alapját, azt jól mutatják az alábbi sorok: A polgári társadalom belső dialektikája révén fokozatosan polarizálja a népességet. A gazdaság öntörvényszerűsége következtében „nő a gazdagságok felhalmozódása . . . – az egyik oldalon. A másik oldalon nő a különös munka elszigetelődése és korlátozottsága, s ezzel az e munkához kötött osztály függősége és nyomora . . . Aránytalanul nagy gazdagságok nagyobb könnyűséggel kevés kézben koncentrálnak.”<sup>79</sup>

A polgári társadalom feltárt ellentmondásaiból – amelyek „nagyban Anglia példáján tanulmányozhatók” – Hegel mégsem bontja ki e társadalom immanens önfelszámolását. Nem, mert a polgári társadalom egyénét – egyfajta filiszterhumanizmussal – inkább óvja

<sup>79</sup> Hegel: *Jogfilozófia*. 253. o.

a munkás-sorba kerüléstől, ahelyett, hogy megvizsgálná: van-e ennek az osztálynak történelmi perspektívája. A tőkés rend ellentmondásainak felszámolása helyett marad tehát a logikai közvetítés mint logikai és ontológiai megbékélés. A megbékélés értelme pedig negatív megfogalmazásban nem más, mint az elméletileg egzakt formában még megragadhatatlan *jövőnek a nem-vállalása*, – tehát objektíve a fennállónak az apológiája.

A Jogfilozófia rendi struktúra-képe tulajdonképpen megegyezik a jénai rendszerben kifejlesztettekkel, így csak azokra a módosulásokra hívjuk fel a figyelmet, amelyek az álláspont elmélyülését mutatják.

A szubsztanciális, vagy paraszti renddel kapcsolatos az egyik legszembeötlőbb változás. A korábbiakkal szemben itt Hegel nem a holt természetiséget, a tompa egyhelybentöpo-gást hangsúlyozza, hanem a paraszti munkának azokat a jegyeit, amelyek már az ipari munka felé mutatnak. A bizakodás morális attitűdjét felváltja a *gondoskodás*, amely hordozó szubjektumát szociálisan aktívabbnak mutatja, mint amilyenek a korábbi elemzések parasztjai voltak. „Biztonság, megszilárdulás, a szükségletek kielégítésének állandósága . . . , nem egyebek, mint az általánosság formái és oly alakulatok, ahogy az ésszerűség, az abszolút végcél, érvényesül ezekben a tárgyokban.”<sup>80</sup> A változás oka kettős irányú. Az első, a formális, az új logikai rendszer érdeke. A „polgári társadalomnak” az állam eszmei mozzanatává tétele megköveteli, hogy a „polgári társadalom” egyes elemei között is szerves kapcsolat és kölcsönhatás álljon fenn. A másik, a lényegi abban áll, hogy Hegel lereflektálja a mezőgazdasági termelésben fokozatosan felerősödő és uralkodóvá váló tendenciát; a tőkés áruterelésnek ebbe a szférába való betörését. Egyértelműen erre gondol, amikor azt írja: „Korunkban a gazdálkodást reflektáló módon is úzik, ahogyan egy gyárat vezetnek, s akkor a második rend jellegét ölti fel . . .”<sup>81</sup> Végző soron azonban – jórészt korának fejletlen osztálypolaritása következtében – kizárja a földművelést a „gazdagság szerzésére irányuló érzület” érvényesülési területéről; – tehát nem jut el a ricardo-i álláspontig.

A Jogfilozófiában tárgyalt középső rend az iparosrend. Ez a rend a „polgári társadalom” tulajdonképpeni szubjektuma, természetes tehát, hogy benne lokalizálja Hegel mindazt a tartalmat, amit a modern korról mondani tud. Az első megállapításunk a formát illeti; e rend belső tagozódása, a kézművesek, gyárosok, kereskedők sorrend alapvetően egy logikai hierarchiát képvisel. A kézműves rend „egyes szükségletek kielégítésére, konkrétan módon és egyesek kívánságára” dolgozik. A gyáros rend „a munka elvontabb ösztöne egyének szükségletek kielégítésére, de általános kívánságra”; míg a kereskedők rendje „egyes eszközök szembenállása az általános csereeszköz, a pénz által.”<sup>82</sup>

Ahogy haladunk előre, úgy tolódik el az eseti véletlenség a mennyiségi általános, majd a minőségi általános szükségyszerűsége felé. Első látásra úgy tűnik, hogy Hegel itt felrúgja az egyes rendek (osztályok) közti reális sorrendet. A céhes, valamint a manufaktúra kézművességgel kezd, mint a tőkés termelés előfeltételeivel, – ez reális. Ugyanakkor a gyáros-nagyüzemi „termelés” leírása után a kereskedelmi cserével zárja a sort, mint magasabb, tehát a lényeghez (vö.: a kapitalizmus lényegéhez) közelebb álló formával.

<sup>80</sup>I. m. 222. o.

<sup>81</sup>Uo.

<sup>82</sup>I. m. 223. o.

holott a csere nem hoz létre értéket. Azt hisszük, hogy nem megengedhető föltevés arra gondolni, hogy Hegel átlátta a tőkés újratermelés alapmechanizmusát, tehát a marxi P-Á-P' sémában foglaltakat. Ugyanakkor megengedjük, hogy a pénzben, mint minden lehetőség általános alapjában, a polgári társadalom *mozgó lényegét* ragadta meg, az általa elérhető legmagasabb formában. Ha ez így van, akkor a fenti rendi séma nemcsak logikai „igazsággal” bír.

A másik észrevételünk az „iparosrend” és a jénai „alacsonyabb rendek” összevetéséből adódik. A változás szembeszökő. A Jogfilozófia rendszere „megtisztítja” úgy a „polgári társadalmat” az állam elemeitől, mint az államot a „polgári társadalom” elemeitől. A „jog rendjét” kiveszi az iparosrend szférájából (beérve annak megállapításával, hogy „az iparosrendhez tartozó egyén magára van utalva, s ez az önérték a legszorosabban összefügg egy jogállapot követelésével”),<sup>8,3</sup> és a „polgári társadalom” külön szférájaként az előbbieket elismertségét és érvényességét, tehát általánosságát biztosítja vele. Másrészt az „általános rendet” veszi ki az állam szférájából, beismervé és szavatolva „a magánérdek kielégülését az általános számára végzett munkában”. Ezzel Hegel egyrészt megszünteti az általunk korábban kigúnyolt „impotensek potenciáját” (értsd: tényezőszerepét), különösséget biztosítva az állami embereknek; másrészt viszont még inkább anyagtalanítja a politikai államot, amelyben így aztán már szabadon grasszálnak a „fogalom”.

Előttünk áll tehát a „polgári társadalom” első mozzanata, a szükségletek rendszere. Ha visszatekintünk az elemzésre, az alábbiakban foglalhatjuk össze az eredményt. Ez a szféra a „liberté” területe. Hegel az önmagára utalt egyénből indul ki, annak lételeményeit vizsgálja. A minden szerves közösségről leválasztott, független *gazdasági szubjektum létéből szabadságigényt vezet le*, objektíve bebizonyítva ezzel a polgári szabadság illuzórikus voltát. Objektíve, mondjuk, hisz Hegelnél ez a szféra is a szabadság mozzanata. Láttuk azonban, hogy ez csak az ideológikus máz a mély meglátások, felfedett törvényszerűségek vedlő bőrén.

A „polgári társadalom” második mozzanata a jogszolgáltatás, az „égalité” szférája.

Láttuk, hogy a hegeli elemzésben a „liberté” világa a gazdasági egyenlőtlenség területenként bizonyosodott be. Az egyenlőtlenség valóságával szemben azonban a modern világban szükségszerűen megjelenik a szabadság követelménye, és e két elem egymásrögződése. Hegel, hogy a szabadságigényt a polgári társadalomban valóságra juttassa, egy külön szférát kell kreálnia, amelyben az egyenlőtlenség – legalább fogalmilag – közömbösíthető. Mert Hegel látja, hogy a tőkés társadalom története éppen a diszharmónia fokozása jegyében telt, és ezt a felismerését rendkívül plasztikusan meg is fogalmazza a Reálfilozófia egyik lábjegyzetében: „. . . De a kormányzat bölcsessége; tudni, hogy a szellem mit nem akar többé. Az ő nyelve az általánosság. Így a francia forradalom; a formális privilegizált rendek eltörlése: ezt véghezvitte; a rendek egyenlőtlenségének a felszámolása: – üres fecsegés.”<sup>8,4</sup>

Nos a jogszolgáltatás, vagy konkrétan a jog területe nem más, mint a szabadságegyenlőség viszonyának a magasabb szintre emelése, az egyenlőtlenség fogalmi közömbösítése. Látni fogjuk, hogy persze azért itt sem képzelhető el a két elv teljes megbékélése.

<sup>8,3</sup> Uo.

<sup>8,4</sup> Hegel: *Jenaer Realphilosophie*. II. Jelzett kiad., 260. o. (lábjegyzet)

Mivel a jog végső soron a gazdaság függvénye (Hegel mély meglátása!), ezért az egyenlőség csak az elvont-általános jogi egyenlőség, a szabadság pedig a gazdasági egyenlőtlenségen mit sem változtató szerződési szabadság. Az „égalité” így a polgároknak a jogi szabadságon keresztül megvalósuló, pusztán formális egyenlősége. Lebilincselőek Hegelnek azok a fejtegetései, amelyekben a jog szférájának a gazdaság alá rendelését elemzi. „. . . a tárgyakhoz kell alkalmazni az általánosság formáját . . . Csak miután az emberek sokféle szükségletet találtak ki, – alakulhatnak a törvények.” Vagy máshol: „Egy büntetőtörvénykönyv ezért elsősorban korának, és benne a polgári társadalom állapotának bélyegét viseli magán.”<sup>8 5</sup> Természetesen szó sincs arról, hogy a jog a gazdasági viszonyok mechanikus másolata lenne. A jognak a meghatározottsága viszonylagos; mint tételezett (gesetzt), az objektív viszonyoknak a szubjektív másolata. A hegeli generális elvnek megfelelően persze itt megint egy olyan szubjektum-objektum viszony áll elénk, amelyben a szubjektum magába szippantja az objektumot, a jogi tételezés szubjektív formája a polgári társadalom objektív tartalmát. Ugyanakkor ki kell hangsúlyoznunk, hogy a jog viszonylagos önállóságának hegeli abszolutizálása nem a logika légüres terében mozog. A „formális logikának e területen érvényesülő uralma” (Lukács) objektív ontológiai alapokon nyugszik. A jogi szférának – hogy társadalmi hatékonysága biztosítható legyen – ellentmondásmentesnek kell lennie, nem szabad átvennie a tükrözött terület antagonizmusait. „A jognak önmagában összefüggő kifejezésnek is kell lennie – írja Engels –, amely nem csapja önmagát arcul belső ellentmondásokkal. S ennek elérése kedvéért mind kevésbé lesz hű a gazdasági viszonyok visszatükrözése.”<sup>8 6</sup>

A hegeli filozófiát illetően itt az a sajátosság áll elő, hogy – mivel a jog a „szabadságra vonatkozik, az ember a legfenségesebb és legszentebb birtokára” – viszonylagos önállóságának hegeli abszolutizálása – objektíve – éppen a fennálló társadalmi viszonyok elleni kritikai funkciót töltene be. De Hegel meglepszik a pozitív jog szellemes bírálatával; a jogtechnikai meglátások háttérbe szorítják a tartalmi lehetőségek kibontását. Az ésszerű tételezés túlhangsúlyozása itt is átfordul ideológikus visszfényébe, a *tételezett ésszerűbe*. A jog a hegeli elemzésben teljesen elveszti voluntas-természetét, és mint törvény, a ratio megtestesülésévé válik. Persze Hegel fő törekvésének ismeretében ennek a megoldásnak az „igazsága” is akceptálható. A jog ugyanis „egy pusztán korlátozott kör, csak annak védelmére vonatkozik, amivel rendelkezem; a jognak mint olyannak a jólét külsődleges valami.”<sup>8 7</sup> A jog egy „korlátozott kör”, mert a „polgári társadalomra”, a differencia birodalmára vonatkozik, amelyben az általánosság csak szükségszerűség. A különös egyenlőtlenségeket a jog szférájában az „ésszerű” jogalkalmazásnak kell – egyes fő elvein keresztül, mint amilyen a törvénykezésben való részvétel, a bizonyíthatóság, a jogszolgáltatás nyilvánossága, az esküdtszéki bíraskodás stb. – mérsékelnie.

A törvénynek „ratio”-kénti felfogása persze korántsem új jelenség, korántsem csak a hegeli jogfilozófia sajátossága. Szüksége van erre az intézményre egyáltalában a polgári társadalom tudatának, így szükségképpen jelenik meg már a különféle természetjogi rendszerekben, azokban is, amelyek pedig nem egy ész-szubsztanciára építik fel általános rendszerüket. Egyrészt azért, hogy a „polgári társadalom” államellenes oppozíciójához a

<sup>8 5</sup> Hegel: *Jogfilozófia*. 227., 237. o.

<sup>8 6</sup> Engels levele K. Schmidthez, 1890. okt. 27. In: *MEM* 37, Kossuth, Budapest 1977, 480. o.

<sup>8 7</sup> Hegel: *Jogfilozófia*. 245. o.

racionalitás nyomatakát adják; másrészt objektíve magának a polgári társadalomnak, saját kiegyensúlyozott működése miatt, szüksége van a jogrend „ésszerű” funkcionálására.

Az új társadalom igazságosságába vetett hitnek tehát objektíve szüksége van az igazság látszatára. A jog hasznosság- kritériuma háttérbe szorul, és ezzel megnyílik az út az osztályantagonizmus elméleti kiküszöbölésére, egy osztályszempontból egyneműsített társadalom képének a felvázolására.

Hegel nagy érdeme, hogy sohasem hiszi el a magántulajdonosok közös érdekéről szóló apologetikus mesét; a törvényben megjelenő ráció nála éppen a polgári társadalom viszonyainak nem-racionális jellegére utal vissza, – tehát objektíve kritikai funkciót képvisel. „Valójában – írja – minden igazi törvény szabadság, mert tartalmazza az objektív szellem észmeghatározását, következésképpen a szabadság tartalmát . . . A törvények a szabadságfogalom kifejlődései.”<sup>88</sup> A törvény végső funkciója tehát az, hogy öröködjék a társadalomban az ésszerűség, és így a szabadság felett, mégpedig úgy, hogy folyamatosan tételezetté tegye a szabadságra mutató tartalmakat.

Ha a jogszolgáltatás a „szükségletek rendszerének” az ésszerű, legális keretek közötti működését volt hivatva szolgálni, akkor a „rendőrség és testület” nem mások, mint ugyanezen cél elérésének intézményi biztosítékai. Ezen a területen a „surreté” elve ölt testet.

Hogy Hegel a korporációkat a polgári társadalom legáltalánosabb, és így legszellemibb, tehát az ésszermény általánosságához legközelebb állónak tünteti fel, az csak részben a lényegelfedő spekuláció műve. Az természetesen illúzió, hogy az egyéni különös érdekeknek egy általános (politikai) formában való megjelenítése közömbösítené magát a különös érdeket. Illúzió az is, hogy a különös testület – érdekeit feledve – alárendelné magát a társadalom általános céljainak, hogy tagjai „általános tevékenységet” folytathassanak. Ugyanakkor a realitásérzék megnyilvánulását köszönhetjük hegeli tételezésében, ha belátjuk, hogy bennük filozófusunk az *állam organizatórius funkcióját* lokalizálta.

Ahogy a marxizmus klasszikusai is kifejtik, minden társadalomnak vannak olyan közös feladatai, amelyek a társadalomnak mint olyannak az egyáltalában való fennmaradását szolgálják, amelyek teljesítése nélkül nem lehetséges semmilyen társadalmi élet. Az állam által gyakorolt „rend” funkciója, habár végső soron az osztályfunkció által meghatározott, bizonyos értelemben és fokig függetlenedik a különös osztályérdekektől és céloktól. Véleményünk szerint Hegel ezt a mozzanatot ragadja meg, amikor a rendőrséget és testületet rendszerébe emeli. „A rendőri felügyeletnek és gondoskodásnak az a célja, hogy közvetítse az egyént az általános lehetőséggel, amely az egyéni célok elérésére kínálkozik.” Vagy máshol: „. . . adódnak közérdekű mozzanatok, általános ügyek, közhasznú berendezések.”<sup>89</sup>

A rendőrségnek és a testületnek természetesen nem csak az a funkciója, hogy (kívülről) vigyázza a fennálló társadalmi (logikai) rendet, hanem hogy közvetítsen a társadalom különös érdekei és ezek képzetes általánossága, az elvek citoyen- birodalma között. Hogy Hegel tulajdonképpen az iparos osztályhoz (rendhez) rendeli a korporációkat, az szükség-szerűen következik az eddig elmondottakból. Hiszen Hegel megérti, hogy a modern társadalmi viszonyok tulajdonképpeni hordozója az iparos osztály, és azt is, hogy azt a

<sup>88</sup> Hegel: *Religionsphilosophie*. I. 237. o. Idézi P. H. G. Bartels, i. m. 108. o.

<sup>89</sup> Hegel: *Jogfilozófia*. 249., 248. o.

társadalmi újratermelésben játszott szerepe a magántulajdon sajátos mozgásához köti. De tisztában van azzal is, hogy a magántulajdon mozgása épp ellentétes az általános társadalmi érdek (észszemély) felé mutató mozgással, így a legégetőbb szükség kívánja – ha reális közvetítés nincs – a logikai közvetítést. Tudja, hogy az egyetlen lényegi-általános, amely a polgári társadalomban szerepet játszik, az – a különös szubjektumok oldaláról – egy külső-idegen sors alakját ölti, amelynek mozgása nem látható át, amelytől az egyének függenek. Kettős játékot kell tehát játszania: egyrészt ezt az elidegenült hatalmat az észszubsztancia megnyilvánulásának kell kikiáltania, másrészt pedig – az előbbi folyamánnyaként is – közvetítenie kell egy képzetes közösséggel. Ilyen képzetes közösség a korporáció.

Ezzel a megoldással Hegel – saját hite szerint – két legyet ütött egy csapásra: egyrészt közvetítette az egyéni különösséget a polgári társadalom általánosságával; a tőkés áruviszonnal, másrészt közvetítette a polgári társadalom különös-uralta viszonyrendszerét az állam nembeli általánosságával.

Befejezve a „polgári társadalom” elemzését, szembeszökő, hogy a két utolsó szféra – főképp a „szükségletek rendszerével” összevetve – mennyire tartalmatlan. Hogy Hegel mondatai telve vannak ideológikus fennhangokkal, elvont elvárások tétova megfogalmazásaival, az sajnálható, de nem csodálható; – ami számára elmondható volt a modern társadalomról, azt az első részben tulajdonképpen el is mondta. A továbbiakban – egyes reális meglátásoktól eltekintve – jobbára már csak a „fakó teória” logikai érdeke mozgat.

A fenti írásunk – Hegelhez Marx felől közeledve – megpróbálta kimutatni a hegeli társadalomfilozófia progresszív elemeit, korszakos mozzanatait. Ugyanakkor e zárzóban is figyelmeztetnünk kell arra, hogy filozófusunk zseniális kezdeményei, idealista elvéből következően, kifejtetlenül maradtak. Hegel fő fogyatékosága, hogy az emberi lényeg különös köreit, egymástól elválasztva, külön szférákban rögzíti, és beéri pusztán logikai közvetítésükkel, – tehát a közvetítés látszatával. Ezen keresztül az egyes rendek, közösségek, viszonyok és tárgyak nem reális történeti szubjektumok-objektumok, hanem csak egy transzcendens szillogizmusrendszer logikai osztályai. Hegelnél végsősoron a szubjektum-objektum általános metafizikai fogalma szakad meghatározásokra; konkrét jelenségei csak példák: egy elvont lényeg fenomenológiai tárgyai.

## RESUMÉE

*Ferenc Simon: Die Hegelsche Fenomenologie der Freiheit und Freiheiten*

### *1. Die Definition des Menschen*

Hegel versucht auf Grund des ontologisch unterschiedenen Subjekt-Objekt-Verhältnisses die Aspekte des menschlichen Wesens zu analysieren. Infolge des logisch begründeten identischen Subjekt-Objekts aber, das in seinem System übergreift, zergeht der allgemeine Begriff des Wesens auf Bestimmungen; Hegels konkrete Subjekte sind nur Beispiele: Gegenstände eines abstrakten

Wesens. Der Mensch also ist nichts anderes, als ein logisches Subjekt ideeler Momente von einem abstrahierten Tätigkeitsmodell.

### *2. Die Freiheit als metaphysisches Subjekt*

Hegel versucht den wesentlichen Inhalt der Freiheit – Sichselbstgleichheit im Anderssein – in der immanenten Welt zu begründen. Auf Grund der idealistischen Vergegenständlichungstheorie

aber kann die Freiheit nur als der ewig und zum Ideellen fetischisierte ontologische Grund des eigentlich menschlichen Seins gesetzt werden.

### *3. Ideal und Wirklichkeit*

Der Grund der Entwicklung der metaphysischen Inhalte von der Freiheit ist bei Hegel nichts anderes, als die Möglichkeit der Verwirklichung einer vernünftigen aber zugleich gegenständlichen Praxis. Hegel kommt mit dem Bewusstmachen des Widerspruchs zwischen dem Ideal der Theorie und der prosaischen Praxis der Wirklichkeit zur Verneinung der historischen Realisierbarkeit der Vernunftssubstanz.

### *4. Die Hegelsche Grundstruktur der bürgerlichen Gesellschaft*

Die „bürgerliche Gesellschaft“ ist nichts anderes, als Hegels Auffassung über die durch industriellen und politischen Revolution durchgegangenen Verhältnisse der modernen Zeit. Damit er die Arbeit, als der „ontologische Motor“ der menschlichen Freiheitsverwirklichung ins Zentrum stellt, kann er umfassend die entscheidenden Eigentümlichkeiten der Zeit analysieren. Wir können über drei Grundphasen der metaphysischen Versöhnung zwischen dem Vernunftsideal und der Wirklichkeit sprechen: mit der Entwicklung des Hegelschen Gesellschaftsideals in „System der Sittlichkeit“; mit Verstehen der Wirklichkeit in einem ideellen Licht in der „Jenaer Realphilosophie“; wir treffen uns in der „Rechtsphilosophie“ mit dem versöhnenden Aufzeigen der Wirklichkeit als Ideal.

## FIGYELŐ

### A MOIRA ÉS A MOIRÁK

(Végzetszerűség vagy kiküszöbölhető realitás Földünkön az éhség?)

FEJÉR L Á S Z L Ó

A Moirák a görög mitológia titokzatos és félelmetes istennői. Hárman vannak és valóságos munkamegosztás alapján irányítják az emberek sorsát megszületésüktől halálukig. Klotho fonja az élet fonalát, Lakhesis minden embernek a maga osztályrészét juttatja és Atropos – a visszafordíthatatlan – elvágja a sors fonalát. Ezzel az emberi lét bevégeztetik és semmilyen erő nem változtatja meg. Még maga Zeus, a leghatalmasabb isten is tehetetlen a Moirák döntésével szemben, pedig a Moirák az Ó és Themis, a törvényes rend istennőjének leányai. A görög mitológiából az is kiderül, hogy az egyes emberek számára életük eseményei a véletlen játéknak tűnnek ugyan, pedig valójában a Moiráktól kapott osztályrész teljesebben be sorsukban.

A MOIRA – a Mezőgazdaság Nemzetközi Összefüggéseinek Modellje<sup>1</sup> – nem kisebb feladatra vállalkozott, mint hogy tudományos alapossággal hozzájáruljon az „Élelmet a világ megkétvező népességének” elnevezésű ENSZ-program sikeréhez. Az Amsterdami Szabad Egyetem Közgazdasági és Társadalomtudományi Intézetében 1972 óta folyik arra irányuló tudományos kutatómunka, hogy a világ különböző területein és országaiban milyen tényezők határozzák meg az élelmiszerek termelésének és felhasználásának az alakulását.

A MOIRA alapján készült tanulmány különösen a 2010. évvel foglalkozik, amikor a Föld népessége várhatóan kétszer akkora lesz, mint 1970-ben volt. A MOIRA kidolgozását a Római Klub javaslatára kezdték meg, és szorosan együttműködtek a Wageningeni Agrobiológiai Kutató Központtal (CABO), a Wageningeni Agráregyetem Trópusi Talajtani Tanszékével, valamint a Hágai Agrárgazdasági Intézettel. A modell alapvető paramétereit a FAO adataira építve választották meg.

Vajon véletlen-e a modell választott címének és a görög mitológia istennőinek névazonossága? Vagy talán a modell kidolgozását irányító kutatók – J. De Hoegh, M. A. Keyzer, H. Linnemann és H. D. J. Van Heemst – szándékosan akartak jelezni valamit a névválasztással? Ezekre a kérdésekre a modell alapján készült tanulmány általános mondanivalójából kaphatunk választ.

Nem kétséges, hogy a Föld népességének élelmiszerekkel való ellátása a maga összetevőit, meghatározóit és következményeit tekintve rendkívül fontos gazdasági, társadalmi, politikai, sőt stratégiai kérdés. Az elmúlt évtizedben erről még olyan vélemények is elhangzottak, hogy az élelmiszerkérdés ma már fontosabb és veszélyesebb stratégiai eszköz, mint a

<sup>1</sup> *Model of International Relations in Agriculture*. North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1976.



hidrogénbomba. Ezt a véleményüket egyes nyugati kutatók és politikusok azzal támasztották alá, hogy a nyugati közvélemény már belefásult a hidrogénbombával való fenyegetésbe és sokkírozásba: de ha azzal fenyegetik, hogy a közeljövőben lényegesen kevesebbet lehet majd, vagy egyenesen éheznek, elveszti higgadtságát és elvileg bármiféle politikai célok érdekében mozgósítható.

#### MEGROMLOTT VILÁGGAZDASÁGI HÁTTÉR AZ ÉLELMISZERTERMELÉS ÉS A FEJLŐDŐ ORSZÁGOK ELLÁTÁSA SZÁMÁRA

A fontos és alapvető élelmiszerekből keletkezett viszonylag nagy hiány, valamint az utóbbi évtizedben bekövetkezett ugrásszerű áremelkedésük elsősorban a világ élelmiszerellátásának bizonytalansági tényezőire hívták fel a figyelmet. Az 1972-es és 1973-as évek kiábrándítóan rossz terméseredményei a nemzetközi élelmiszerkereskedelemben nagyobb kieséseket okoztak, és a meglévő készletek – különösen a gabonafélékből – teljesen elégtelennek bizonyultak a hiányok pótlására. 1972 és 1974 között a gabonaárak megháromszorozódtak. Ennek következtében az élelmiszerekre vonatkozó vásárlóerő rendkívül nagymértékben megfogyatkozott, különösen az élelmiszer-behozatalra szoruló országok esetében, de az élelmiszer-segélyprogramokat finanszírozó országokat is érzékenyen érintette. Az így előállt helyzet az élelmiszersegélyek mennyiségét jelentősen csökkentette.

Elsősorban ezek a körülmények indokolták a Világélelmészeti Konferencia összehívását Rómában 1974-ben az ENSZ égisze alatt. Ezen a konferencián a szocialista országok is képviseltették magukat. A szakemberek azzal a fő céllal tanácskoztak, hogy a Föld országainak biztonságosabb és egyenletesebb élelmiszertermelésére és -ellátására szolgáló terveket dolgozzanak ki. A konferencia egyik lényeges eredménye volt, hogy a véleménycsere az élelmiszerhelyzet jobb és pontosabb felmérését tette lehetővé.

Éhséget és rossz tápláltságot azonban nemcsak a készletek hiánya, vagy a magas világgiazi árak okozhatnak, bár kétségtelen, hogy az utóbbi években ezek döntő tényezőknek bizonyultak. Az 1960-as években, amikor a világgiazi piacot még a növekvő élelmiszerfeleslegek és alacsony árak jellemezték, a Föld egyes régióit és országait mégis az éhség és a nélkülözés jellemezte. A világgiazi helyzet tehát önmagában nem túl pontos mutatója az élelmiszerszükségletek és tényleges kielégítésük közötti viszonyoknak. A nemzeti és regionális piacok feltételei ugyanis merőben különbözhetnek a világgiazi uralkodó feltételektől. Az egyes piacok pedig csak a fizetőképes keresletre érzékenyek. Azok a társadalmi csoportok, melyek nem rendelkeznek elégséges vásárlóerővel – jövedelemmel –, még akkor is szenvedhetnek az éhségtől és az elégtelen táplálkozástól, ha egyébként a piaci kínálat meglehetősen bőséges és az árak alacsonyak.

#### FÖLDÜNK LAKOSSÁGÁNAK KÉTHARMAD RÉSE POTENCIÁLIS ÉHEZŐ

Az élelmiszerek elosztásának tehát fő szabályozója a piacon a vásárlóerő. Földünkön nagyon sok olyan ember él – elsősorban a nemzeti jövedelem rendkívül alacsony szintjének következtében –, aki még legelemibb élelmészeti szükségletének kielégítésére is képtelen. Ez a helyzet elsősorban azokra a fejlődő országokra érvényes, ahol a lakosság

nagyobbik része a mezőgazdaságban foglalkoztatott, és ahol ugyanakkor a mezőgazdaság termelékenysége rendkívül alacsony. Ezekre az országokra általában az igazságtalan elosztás is jellemző, elmaradott társadalmi viszonyaik miatt. Egy rendkívül szűk réteg magasán az átlag fölött, a lakosság túlnyomó többsége mélyen az átlag alatt részesedik a nemzeti jövedelemből. Ezen országok ételmezterellátása nagymértékben függ a hazai termékkibocsátás színvonalától. A mezőgazdaságban többségben vannak a kisgazdálkodók, és ezek elsősorban önellátásra termelnek. Ugyanakkor a nemzeti jövedelem nagysága csak igen korlátozott ételmezter-importhoz tesz lehetővé. A Föld lakosságának durván számítva kétharmadrésze olyan országban él, ahol ételmezterszükségletének fedezése gyakorlatilag kizárólagosan – az egyébként önmagában nagyon bizonytalan és kiszámíthatatlan – hazai ételmeztertermeléstől függ.

Az előzőekben felvázolt – sok szempontból drámainak tekinthető – helyzet azt mutatja, hogy egy súlyos, globális problémával állunk szemben. A globalitás itt elsősorban azt jelenti, hogy az ételmezter-ellátás tekintetében nincsenek elszigetelt területek Földünkön, az éhezés és az alultápláltság megszüntetése az emberiség közös feladata kell hogy legyen.

A probléma megoldása ugyanakkor nem függetleníthető a társadalmi rendszerek kérdésétől, illetve attól, hogy a jelenlegi helyzetet milyen történelmi okok idézték elő. A szocializmus és a kapitalizmus ellentmondásai ezen a területen is érvényre jutnak. Ezek feltárása gazdagíthatja a marxizmus elméletét, ugyanakkor irányt mutathat a szocialista gyakorlat számára pozitív megoldások eléréséhez. Mindezen okok miatt, érdemesnek látszik bemutatni a MOIRÁ-t, illetve az említett modell alapján közreadott tanulmányt.

#### A MOIRA ELŐZMÉNYEI ÉS AZ ALAPVETŐ ADATOK MEGVÁLASZTÁSA

Az ételmeztertermelés és az ételmezter-ellátás globális vizsgálatát a Római Klub első jelentése is tartalmazta.<sup>2</sup> A problémakörrel a Római Klub második jelentése is foglalkozott.<sup>3</sup> Különösen az első jelentés, de a második is rendkívül borúlátó képet festett a világméretű éhségről. Az éhezésnek bizonyos globális okozóit mutatták be, de a közelebbi okokat nem vették figyelembe. Éppen ezen hiányosságok pótlását célozták meg az Amsterdami Szabad Egyetem Közgazdasági és Társadalomtudományi Intézetében, amikor a Római Klub javaslatára hozzáfogtak egy az ételmeztertermelés és -fogyasztás meghatározóira irányuló globális modell, a MOIRA kidolgozásához. A modell – mint említettük – a 2010. évet tekinteti célnek, a bázisadatok pedig 1965-ből származnak. Az adatokat a gyakorlatilag elérhető legnagyobb pontossággal – mindenekelőtt a FAO jelentések alapján – vették figyelembe.

Ezekből kitűnik, hogy a Föld iparosodott országaiban – a fejlett tőkésországokban, az európai szocialista országokban és a Szovjetunióban – a Föld népességének mintegy 30%-a a Föld ételmezterkészletének több, mint a felét termeli meg és fogyasztja is el. Ily módon a Föld népességének 70%-a az összes ételmeztermenység kevesebb, mint felével kell hogy beérje.

<sup>2</sup> D. M. Meadows–D. L. Meadows: *The Limits to Growth*. Universe Books, New York 1972.

<sup>3</sup> M. Mesarovic–F. Pestel: *Mankind at the Turning Point*. Readers Digest Press, New York 1974.

Az összlakosságot figyelembe véve az egy főre jutó élelmiszertermelés rendszerint nagyobb azokban az országokban, ahol ugyanakkor az egy főre jutó nemzeti jövedelem is nagyobb. Észak-Amerikában például az egy főre jutó élelmiszertermelés hatszor akkora, mint Dél-Ázsiában, az élelmiszertermelésben viszont jóval kevesebb ember vesz részt Észak-Amerikában, mint Dél-Ázsiában.

Egy adott országban az egy főre jutó élelmiszer-fogyasztás szorosan összefügg az egy főre jutó nemzeti jövedelemmel. A leggazdagabb országokban a növényi nyersanyagok felhasználása négyszer akkora, mint a legszegényebb országokban. Elfogyasztott kalóriában kifejezve azonban az arány csak 1,5 : 1, mivel a gazdag fogyasztók étrendjében az állati termékek részaránya jóval magasabb, mint a szegényekében. Rendkívül meglepőnek tűnik, hogy a tanulmány már az előzetes adatok elemzése során arra a megállapításra jut, hogy a Föld összlakosságát tekintve az egy főre jutó élelem jelenleg is elegendő volna. Ha az elosztás globális méretekben igazságos volna, akkor ma senkinek sem kellene nélkülöznie az élelmiszerekben.

### 30-SZOROS ÉLELMISZERTERMELÉS

Számos olyan technológia áll ma már rendelkezésre, amelyek felhasználásával jelentékenyen növelhető lenne az élelmiszertermelés. A talaj-jellemzők, a csapadékviszonyok, a hőmérsékleti tényezők és a napsütés alakulásának részletes elemzése alapján a munkacsoport wageningeni tagjai kiszámították, hogy – a mezőgazdasági növények növekedésének természeti korlátait figyelembe véve – a Föld a jelenlegi élelmiszermennyiség 30-szorosának a megtermelésére képes.<sup>4</sup> A mezőgazdaságilag művelhető földterület nagy részét még nem vették használatba Földünkön. Ezenkívül az egy hektárra jutó termelést is jelentékenyen lehet növelni. Mindezen adatok szerint megállapítható, hogy mind jelenleg, mind a jövőben elegendő élelmiszernek kellene lenni a Föld népessége számára. Így a Föld lakosságának kielégítő élelmiszer-ellátását elsődlegesen nem a földterület véges volta veszélyezteti.

A tanulmány a továbbiakban ebből a tényként elfogadott adatból indul ki. A marxisták termelést annak a feltételezésnek az alapján számították ki, miszerint a növekedés mindazon feltételei, amelyeket az ember ténylegesen befolyásolhat, a legkedvezőbbben alakulnak. Ez tökéletes vízgazdálkodást, talajművelést, talajerő-visszapótlást (trágyázást), kártevők elleni védekezést és ökológiai egyensúlytartást jelent. Ezeknek a feltételeknek a tökéletes megteremtése hatalmas tőkebefektetést tesz szükségessé. Szükségesek nagymértékű munka- és technológiai ráfordítások is, és nemcsak a mezőgazdaságban, hanem a hozzá tartozó infrastruktúrában is.

Mindezekből adódik a kérdés magva: milyen körülmények határozzák meg – erősítik vagy korlátozzák – az agrárszektorban azon termelési tényezők tőkeráfordításának növekedési ütemét, melyek lehetővé teszik az így keletkező termelési lehetőségek optimális hasznosítását? Valójában ezt a kérdést a tanulmány központi kérdésének tekinthetjük. Az ilyen módon kiszámított, jelenleg még felhasználatlan termelési lehetőség, elsősorban

<sup>4</sup> P. Buringh–H. D. J. Van Heemst–G. J. Staring: *Computation of the Absolute Maximum Food Production of the World*. Wageningen 1975.

arra utaló jelzés, hogy a Föld népességének élelmiszer-ellátását – legalábbis az elkövetkező évtizedekben – az anyatermészet korlátai nem veszélyeztetik. Az elkövetkező évtizedekben bekövetkező változások az élelmiszerfronton mindenekelett közgazdasági, társadalmi és politikai tényezők egész szövevényétől függ.

## A MOIRA FELÉPÍTÉSE, SZERKEZETE, ELEMEI ÉS MŰKÖDÉSE

Amire szükség van tehát, mindazoknak az összefüggéseknek, tényezőknek az elemzése, amelyek az élelmiszertermelést és -ellátást befolyásolják. Ezek összetettsége, valamint a mennyiségi tényezők feltárásának igénye egy matematikai modell felállítását tette szükségessé. Így jött létre a MOIRA.

A MOIRA egyben kísérlet az emberi magatartás leírására is az élelmezés szférájában. Elsősorban a termelők és a fogyasztók magatartásának, reakcióinak leírásáról van szó, de a kormányokéról is, hiszen a politikai hatalom jelentős befolyást gyakorolhat az élelmiszer-árszínvonal, és így módon a fogyasztók vásárlóerejének és a termelők jövedelmének az alakulására. A modellben az élelmiszerek termelésének és fogyasztásának tömegét emészthető fehérje kilogrammsúlyában mérik. A teljes mezőgazdasági terméket szintén ebben az egységben számolják. Az élelmiszertermelést úgy számítják ki, hogy a teljes mezőgazdasági termékből levonják a nem élelmiszer jellegű termékekben (fa, gyapjú, gyapot stb.) lévő fehérje mennyiségét. A feldolgozási veszteségek (pl. a gabonára alapozott hústermelésben) is belejátszanak abba, hogy az emészthető fehérje nem esik egybe az elfogyasztott fehérje mennyiségével. Az emészthető és az elfogyasztott fehérje közötti eltérésnek azonban döntően társadalmi okai vannak, mindenekelett a fogyasztók jövedelem-színvonal eltéréseiben. Ez egyes országok és rétegek viszonylatában elérheti az 1 : 3 arányt is.

A MOIRA összesen a világ tíz körzetének 106 országát vizsgálja úgy, hogy mind a mezőgazdasági, mind a nem mezőgazdasági lakosságot különböző jövedelmi csoportokra osztja. Ilyen módon évről évre leírja 1250 fogyasztói csoport élelmiszerfogyasztását. A modell feltételezi, hogy a termelők a legnagyobb jövedelemre törekednek és az előző évi termékárakra építenek. Ugyancsak feltételezi a termelők szakismeretét és helyismeretét (a természeti adottságok ismeretét). Ezt a modell egy termelési függvénnyel írja le. A függvénygörbe aszimptotikusan közelíti meg az egy hektárra jutó lehetséges legmagasabb átlaghozam-szintet, amelyet a 106 országra előzetesen határoztak meg. A termelés bővítésének két tényezője – az átlaghozamszint és a termelőterület növelése – között nem tettek megkülönböztetést. Ezt a modell alkotói a rendelkezésre álló adatok hiányosságával magyarázzák, de ugyanakkor leszögezik, hogy a modell segítségével idősorosan leírt termelésnövekedésben nem lehet megkülönböztetni az előidéző okokat. A termelési függvényhez tehát egy talajintenzitási és egy műtrágyaszükségleti függvény is csatlakozik. A modellben a technikai haladás endogén módon beépített. Az időtényező (kutatás, betanulás, infrastrukturális beruházások stb.) figyelembevétele a modellbe épített korlátozással történik, az össztermelés növekedési ütemének, valamint az egységnyi munkára felhasznált tőke összege növekedési ütemének viszonyában. Ezenkívül az egyes régiókra be kellett vezetni a természeti feltételeknek véletlenszerű változásából (időjárás, járványok stb.) eredő terméshozam-csökkenését, egy hosszabb periódusra feltételezve az ismétlődést is.

A modell figyelembe veszi a mezőgazdasági munka összes mennyiségének változását is a természetes népszaporulat és a mezőgazdasági szektorból történő munkaerőkiáramlás függvényében. Utóbbi tényezőt a jövedelemszintek változásával írja le. Az élelmiszerfogyasztók magatartását egy fogyasztási függvény írja le. A mezőgazdasági jövedelmek és a mezőgazdasági árszínvonal, valamint a kormányzati beavatkozás és a világpiacon alakulása közötti bonyolult összefüggéseket a MOIRA alaposan elemzi és dolgozza fel. Már első közelítésben is kiderül ugyanakkor, hogy a kormányzati beavatkozás objektív határa az államkassza nagysága és telítettsége. A gazdag országok világméreteken objektíve előnyösebb helyzetben vannak a szegényekhez képest a beavatkozási és játékerteret illetően. A szocialista országok részvétele a világelelmiszerben átlagértékek alapján szerepel a MOIRA-ban. A modellben ugyanakkor feltételezik a szocialista országok élelmiszerönellátására törekvő politikáját.

### NEMZETKÖZI ÖSSZEFÜGGÉSEK

A belföldi mezőgazdasági árszínvonal alakulása a világpiacon árszínvonal és a kormányzati politika függvénye. Az ilyen módon kialakult belföldi mezőgazdasági árszínvonal döntően meghatározza a belföldi mezőgazdasági termelés további alakulását. Az élelmiszertermelésben és -fogyasztásban a világpiacon nemzetközi kiegyensúlyozó szerepe nagyon kétséges, mivel a gazdag országok magas szintű dotációs lehetőségeik miatt rendkívül védettek a világpiacon hatásokkal szemben. Ilyen módon a kedvezőtlen világpiacon hatások ellenére viszonylag hosszú ideig képesek élelmiszerfogyasztásukat változatlan szinten tartani. Tehát a világpiacon hatására bekövetkező esetleges élelmiszertermelési visszaesés a gazdag országok élelmiszerfogyasztásában nem jelent lényeges változást, ugyanakkor az amúgy is alacsony szinten ellátott szegény országokban fokozódik az élelmiszerhiány. Mégis – a termelői árak viszonylagos védettsége ellenére – a gazdag országok termelése is reagál a világpiacon változásokra. Ezekre a változásokra fogyasztásban a szegény, termelésben a gazdag országok reagálnak gyorsabban, ami ugyancsak a szegény országok hátrányos helyzetét fokozza.

### ENDOGÉN (A RENDSZERBE BENNEFOGLALT) VÁLTOZÓK

A modell számos endogén változót tartalmaz, melyekről feltételezik, hogy változásuk rendszeren belüli tényezőktől függ. A modell szimulációinak eredményeit ezen változóknak az országcsoportokra végzett válogatásban mutatják be. Ilyen számadatok mutatják be az élelmiszertermelés és -fogyasztás nagyságát összesen és egy főre jutó átlagban is. Ebből kiszámítható az élelmiszerönellátás színvonala. Évenként megadott a mezőgazdasági és a nem mezőgazdasági népesség aránya. További változók foglalják magukban a világpiacon árak és a világkészletek nagyságát.

Az éhezés nagysága és terítettsége a világ élelmiszeri helyzetének fontos ismérve. A modell éves bontásban mutatja azoknak az embereknek a számát a világon, akik a minimális normánál kevesebb élelmiszert fogyasztanak. Ez az élelmiszeri norma országonként változó, a lakosság életkor szerinti szerkezetétől és az „élelmiszer-csomag” (az adott országban termelt és behozott élelmiszerek) felépítésétől függ. Átlagosan ez a norma

személyenként és évente 25 kg emészthető fehérje. Ez a norma egyúttal az éhezés határa is és mint ilyen rendkívül fontos mutató. A modellben szereplő más változók mellett kiemelkedő jelentősége van, hiszen világunk legkritikusabb területeit határolja körül. A modell ezenkívül megkülönböztet – az élelmiszerárszívnál és a vásárlóerő közötti összefüggésben – mezőgazdasági szektoron belüli és kívüli, valamint bruttó és nettó éhínséget, mely utóbbiak közötti különbség a lehetséges élelmiszersegély nagysága.

## EXOGEN (RENDSZEREN KÍVÜLI) VÁLTOZÓK

A MOIRA az egyik legfontosabb exogén változónak a gazdaság azon területeit tekinti, amelyek kívül esnek a mezőgazdaságon. Abban a szimulációban, amelyet a modell alapján a 2010. évig végeztek, a nem mezőgazdasági szektor jövedelemnövekedését Leontief-nek a több országcsoporthoz nemzeti jövedelem alakulásáról készült hosszútávú előrejelzéséből vezették le.<sup>5</sup> Mivel el lehet fogadni, hogy a gazdasági fejlődés a nem mezőgazdasági szektorban gyorsabb lesz, feltételezhető, hogy a nem mezőgazdasági szektor növekedési rátája valamivel magasabb lesz a Leontief-féle általános növekedési ütemnél. Különösen azokban az országokban jellemző ez, ahol a mezőgazdaság részesedése a nemzeti jövedelem termelésében még jelentős.

Ugyancsak exogén változóként szerepel a népességnövekedés. Könnyen belátható, hogy az éhezésre és az elégtelen táplálkozásra – és általában az életszínvonal alakulására – jelentékeny hatása van az olyan demográfiai változóknak, mint a születési és halálozási arányszám. Mindazonáltal az ilyen hatások jelzésére, mértékére és időbeli szórására vonatkozó bizonytalansági tényezők miatt választották a modell alkotói a népességszaporodást exogén változónak. A modell szimulációiban feltételezett népességszaporodási ráta ENSZ és Világbank előrejelzéseken alapul.<sup>6</sup>

Exogén változó a modellben a jövedelemelosztás. A mezőgazdasági és a nem mezőgazdasági lakosságot a szektor összjövedelmében való részesedésük szerint hat jövedelmi osztályba sorolták. Ezt a felosztást az 1965-ös bázisév jövedelemelosztását mutató – némelykor nagyon hiányos, becslés – adatok alapján végezték el. Továbbá feltételezték, hogy az alapvető jövedelemelosztási arányok 2010-ig változatlanok maradnak. Nem hagyható azonban figyelmen kívül e feltételezés önkényes volta. Az átfogó megközelítés látszatát úgy igyekeztek elkerülni, hogy a jövedelemelosztást a többi exogén és endogén nagyságrendtől függetlenül vezették be.

Végül szintén exogén változó a mezőgazdasági termelési tényezők áralakulása. A mezőgazdasági szektornak a nem mezőgazdasági szektorban évenként megvalósuló bevásárlásainak mértéke döntően a nem mezőgazdasági szektor árváltozásainak függvénye. Ez különösen a műtrágyákra, műszaki segédeszközökre és az energiahordozókra vonatkozik.

<sup>5</sup> W. Leontief: *Impact of Prospective Environmental Issues and Policies on the International Development Strategy*. International Bank of Reconstruction and Development: Additional External Capital Requirements for Developing Countries. Washington D. C. 1974.

<sup>6</sup> *United Nations: The Determinants and Consequences of Population Trends*; New York 1973. K. C. Zachariah–R. Cica: *Population Projections for Bank Member Countries 1970–2000*; World Bank, Development Economics Department.

A 2010-ig terjedő időszakban elsősorban az energiahordozók – különösen az olajé és a szénéé –, valamint az iparból származó beruházások árváltozásait tekintik döntőnek. A műtrágya-gyártás alapanyag szükségletét kielégítőnek tartják.

#### BIZONYTALANSÁG A TÁVLATI FEJLŐDÉS TEKINTETÉBEN

A MOIRA segítségével először azt vizsgálták meg, miként fog alakulni a világ élelmezési helyzete a 2010-ig terjedő időszakban az exogén változókra alkalmazott feltételezések szerint.

A modell szerint a viszonylag gyors gazdasági növekedés a nem mezőgazdasági szektorban és ezzel kapcsolatban az élelmiszerkereslet növekedése a világpiacon viszonylagos élelmiszerhiányt fog okozni. A nemzetközi élelmiszerárak színvonala az 1965-ös bázisév árszínvonalánál 2,5 – 4-szer magasabb árak között fog ingadozni. A világ élelmiszertermelése 2010-ben 2,5-szer magasabb lesz, mint 1975-ben, és így kevéssel gyorsabban fog emelkedni, mint a népességszaporulat. Mindezek ellenére ez alatt az időszak alatt az alultáplált emberek száma meg fog négyeszerőzödni. A lakosság egy főre jutó átlagos fogyasztása alig fog emelkedni a sűrűn lakott fejlődő országokban – különösen Dél- és Délkelet-Ázsiában. Az éhínség főleg ezekben az országokban fog terjedni, különösen a nem mezőgazdasági lakosság körében, akiknek a létszáma erősen emelkedni fog. A gazdag országokban, de Latin-Amerikában, Trópusi-Afrikában és a Közelkeleten is az egy főre jutó élelmiszerfogyasztás jelentős emelkedést fog mutatni. Ennek következtében a világon jelenleg is meglévő különbségek még inkább elmélyülnek. A modell szerint Észak-Amerika még jobban megerősíti majd alapvető élelmiszerekből exportőri funkcióit.

#### ALTERNATÍV SZIMULÁCIÓK AZ EXOGÉN VÁLTOZÓK SZERINT

A nem mezőgazdasági jövedelmek növekedésére a MOIRA érzékenyen reagált. Az érzékenység fokának megállapításához elvégeztek egy alternatív szimulációs menetet, melynek során ezen exogén változó megfelelő növekedési rátáit alkalmazták. Ekkor a modell olyan világpiacon árat számított ki, amelyek sokkal alacsonyabbak voltak az eredeti menetben kapott élelmiszeráraknál. Ezzel összefüggésben 2010-ig az élelmiszertermelés megkétszereződik és éppen hogy csak lépést tart a népességnövekedéssel. Az éhínség majdnem 50%-kal nagyobb, mint a normál menetben és ez elsősorban a mezőgazdasági jellegű körzetekben mutatkozó élelmiszerhiány következménye. A sűrűn lakott ázsiai országokban az egy főre jutó fogyasztás csökken.

A népességnövekedés ütemére ugyancsak végeztek alternatív szimulációt. Ha a népességnövekedés rátáját az ENSZ-adatokénál 50%-kal alacsonyabbnak választották meg, akkor az éhínség növekedése alacsonyabb értéket mutat a normál menethez képest. Így 2010-ben az éhezők száma világméretben csak kétszerese volna az 1975-ben éhezőknek.

Ellenőrizték a MOIRA érzékenységét a jövedelemelosztásra is. Fokozatosan csökkenő jövedelmi egyenlőtlenségnek – az eredeti mértéknek csupán 50%-áig terjedők – hatását vették figyelembe az élelmezési helyzetre. A szimulációs menetből kitűnt, hogy ilyen

feltételezés mellett azoknak az embereknek a száma, akik a legkisebb szükséges élelmiszer mennyiséghez jutnak „csupáncsak” megkéttszereződik az elkövetkező 35 év alatt.

Arra vonatkozóan, hogy az élelmezési világhelyzet milyen mértékben érzékeny az exogén változók hatásaira, a MOIRA-nak a prognosztikai értéke igen viszonylagos. Használhatósága főként abban rejlik, hogy szemlélteti bizonyos külső hatásoknak a halmozott hatásait az élelmiszertermelés és -fogyasztás rövid- és hosszú távú alakulására. A modellnek ezt a jellemzőjét használták ki olyan alternatív, nemzetközileg összehangolt élelmezéspolitikák különböző formáinak értékelésére, amelyeknek célja az éhínség kiküszöbölése, vagy legalábbis annak lehető legkisebb mértékre való csökkentése a világon. Valamennyi exogén változóra vonatkozó szimulációs menet közös végkövetkeztetéseként adódott ugyanis: ha az élelmezési politikák változatlanok maradnak, akkor az éhezők száma valószínűleg szaporodni fog a világon.

### ALTERNATÍV POLITIKÁK

A különböző lehetséges élelmezési politikák mint előfeltételek alapján szimulációkat folytattak a MOIRA-val annak megállapítására, hogy melyik intézkedés-csomag volna leginkább megfelelő az elkövetkező 30 év alatt az élelmezési gondok világméretű orvoslására.

1. Az élelmiszerkészletek újraelosztására irányuló intézkedések;
    - a) A gazdag országok élelmiszer-fogyasztásának visszafogása.
    - b) Az élelmiszerkészletek felvásárlása a gazdag országok pénzén és egy nemzetközi újraelosztó szervezet létrehozása.
  2. A fejlődő országok élelmiszertermelésének fokozására irányuló intézkedések;
    - a) A világgiazi élelmiszerárak stabilizálása.
    - b) A nemzetközi élelmiszerkereskedelem liberalizálása.
    - c) A fejlődő országok mezőgazdasági jövedelmeinek fokozása belső gazdaságpolitikával.
- A felsorolt alternatív politikák a MOIRA szerint a következő eredményeket hoznák.

Az élelmiszer-fogyasztás csökkentése a gazdag országokban nem javítana a jelenlegi helyzeten, sőt talán még rontana is. A gazdag országokban a kisebb fogyasztás kisebb kereslettel járna, ez pedig az élelmiszertermelés visszaesését eredményezné. Így viszont csökkennének azok a készletek, amelyek egyáltalán csökkenthetnék az éhínséget.

Az élelmiszerkészletek újrafelosztása a modell szerint kielégítően megoldhatná az élelmiszerválságot. A gazdag országoknak a nemzeti jövedelmük évi 0,6%-át kellene élelmiszer-vásárlásra fordítani a világgiacon és az így felhalmozott készleteket arányosan elosztani a rászorulóknak között. Ez a megoldás ugyanis fokozná a keresletet, ami világgiazi áremelkedést és ezzel együtt a termelés emelkedését idézné elő.

A fejlődő országok saját termelésének ösztönzésére egy viszonylag magas szinten stabilizált világgiazi ár megfelelőnek bizonyulna, különösen mérsékelt gazdasági növekedés keretei között. A világgiazi árak alakulásában döntő szerepet a gazdag országok fogyasztása játszik. Minél magasabb a világgiazi ár, annál kisebb a fogyasztás szükséges visszaszorítása. Ha a gazdasági növekedés lassulna, csökkenne a gazdag országok élelmiszerkivetele és Észak-Amerikát Dél-Amerika váltaná fel az élelmiszer-exportban. Egy ilyen viszonylag magas világgiazi ár mellett az éhezés mérséklődne, de nem szűnne meg a világon.



A fejlődő országokban az éhínséget az egyenlőtlen jövedelemelosztás okozza, ezért a segély nem felesleges. Mérsékelt gazdasági növekedés mellett a segély ösztönzi a gazdag országokban folyó élelmiszertermelést.

Az élelmiszerkereskedelem liberalizálása a modell szerint nem vezetne kielégítő eredményre. A gazdag országok belső piacvédelmének felszámolása a termelés nagyarányú visszaesését eredményezné és ez a világpiacon újabb hiányt, következésképpen éhínséget okozna.

A MOIRA szerint a fejlődő országok rendkívül sokat tehetnének az éhínség leküzdése érdekében a mezőgazdasági jövedelmek emelésével. Csökkenteni kellene a városi és a falusi lakosság jövedelemkülönbségét, de a szektoron belüli különbségeket is.

Végezetül a MOIRA alapján a szerzők levonják a következtetést: a gazdag országok felelőssége az éhezés leküzdésében a jövőre nézve is változatlan. A gazdag országok nemzeti érdekeit a nemzetközi érdekek alá kell rendelni!

### A MOIRA ÉS AZ EMBERISÉG JÖVŐJE

Miként az előzőekből kitűnhet, a MOIRA megalkotói – matematikusok, közgazdászok, mezőgazdasági szakemberek – alapvetően tisztességes szándékkal nyúltak hozzá egy a világunkat valóban nyomasztó problematikához – az éhezés és az alultápláltság megszüntetésének kérdéséhez. Az éhezés problémájának megértéséhez és a lehetséges kivezető utak prognosztizálásához alkották meg a matematikai modellt, hiszen a kérdések első megközelítése is mutatta a feladat rendkívül összetettségét, bonyolultságát. Így tehát a komputertechnika alkalmazása, a rendszerelméleti közelítés elkerülhetetlen volt.

A MOIRA egyik legnagyobb érdemének tekinthető nézetem szerint az a tény, hogy az éhezést mint az emberiség egyik objektíve globális problémáját veti fel és vizsgálja. Természetesen a modell-alkotásnál felhasznált paraméterek, adatok adekvátsága sok esetben vitatható – elsősorban relatív ellenőrizhetetlenségük miatt –, de ugyanakkor kétségtelenül megállapítható a tudományos igényességre törekvés.

A modellben felvetett kérdések azonban rendkívül fontos ideológiai és világnézeti vonatkozásokat is tartalmaznak. A szerzők nem kerülhették el polgári beállítottságuk következményeit, és éppen ezért vizsgálódásuk során meg kellett elégedniük az okok és a következmények feltárásának egy viszonylag nem túl mély szintjével. Ennek elsősorban a szerzők idealista történelem- és társadalomszemlélete az oka. Nem vették figyelembe a valóságos anyagi viszonyokat a jelen és a lehetséges jövő társadalmi folyamatainak elemzésénél, és így következésképpen a leglényegesebb minőségi összefüggések homályban maradtak. Nem vették figyelembe a gazdagság és a szegénység, az „Észak” és „Dél” ellentmondásaiban meghúzódó objektív társadalmi–történelmi tartalmat, a munka és a tőke, a gyarmatosító és a gyarmatosított közötti objektív ellentmondást. Ennek következtében nem láthatták természetesen az egyetlen objektíve lehetséges jövőbeni kivezető út lényegét sem: magának a kapitalizmusnak történelmi meghaladását a szocializmus útján.

A görög mitológia egyik történetében a Moirák igen fontos szerepet játszanak a világ végső rendjének kialakításában. Ekkor még nem dőlt el, hogy vajon Typhoeus – a félig ember, félig állat testű óriás szörnyeteg –, vagy Zeus fog-e uralkodni az emberek és az istenek felett. Zeus lesújtott Typhoeusra villámával, és amikor látta, hogy a szörnyeteg

megsebesült, közelharcba bocsátkozott vele acélsarlójával. A szörnyeteg azonban megszerzte az acélsarlót, kivágta az inakat az isten kezéből és lábából. A küzdelem egyre inkább a szörnyeteg győzelmével kecsegtetett. És ekkor a sorsistennők, a Moirák rászedték Typhoeust. Gyümölcsökkel kínálták a szörnyet, aki a megerősödés reményében el is fogyasztotta azokat. A gyümölcsök azonban a „csak egy napra” nevet viselték. Így amikor Hermes és Aigipán visszaszerezték Zeusnak inait, a szörnyeteget ismét üldöző Zeusnak már könnyebb volt leszámolni vetélytársával, hiszen a gyümölcsök egy nap után nem adtak neki többé erőt.

A MOIRA kétségtelen tudományos értékei mellett az emberiség előtt álló objektív lehetséges jövő szempontjából szintén a „csak egy napra” nevű gyümölcs szerepét játszhatja. Pedig az emberiségnek nemcsak egy napra van szüksége gyümölcsökre.

A MOIRÁ-val kapcsolatban is érvényesnek fogadhatjuk el Kovács Géza gondolatait: „... E világmodelleknek kétségkívül az a legfőbb közös hibájuk, hogy nem marxisták készítették őket. Viszont az, hogy nem marxisták készítették, nem a modellek készítőinek hibája, hanem a miénk. Ezáltal ugyanis gyakorlatilag elszalasztottuk azt a lehetőséget, hogy elsőként mi fejtjük ki véleményünket a világ jövőjéről, egy viszonylag részletesebb modell alapján. Ehhez megvolt az a potenciális induló feltételünk, hogy napjainkban is a marxizmus az a leginkább tudományos elmélet, amely megalapozott álláspontot képvisel az emberiség egész fejlődésének alaptendenciáiról. Ez azért lett volna részünkről fontos, mert ezeknek a világmodelleknek... óriási visszhangja, mondhatnánk világviszhangja van.”<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Kovács Géza: *A jövő kritikus elágazási pontjai*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1975, 125. o.

# MARIO BUNGE ONTOLÓGIÁJÁNAK VÁZLATA

H Á R S I N G L Á S Z L Ó

Mario Bunge argentin származású, jelenleg Kanadában élő filozófus első jelentős munkáját, *Az okság*ot jól ismeri a filozófia problémái iránt érdeklődő magyar olvasó.<sup>1</sup> Kisebb fogyatékoságai ellenére mindmáig ezt tartják az okságról írott legjobb könyvnek. Bunge fiatalon fizikusnak készült és a modern fizika filozófiai problémái iránti érdeklődés készítette arra, hogy véglegesen a filozófiai kutatással jegyezze el magát.<sup>2</sup>

A 60-as évek első felében az intuíció és az egyszerűség kérdése állt Bunge érdeklődése előterében.<sup>3</sup> A neopozitivizmus képviselői az intuíció kérdését egyszerűen a pszichológia területére utalták át. Az egyszerűség elvének episztemológiai szerepét pedig – híven empirista beállítódásukhoz – túlhangsúlyozták. Úgy véljük, Bungének sikerült feltárnia e szélsőséges felfogások ismeretelméleti forrásait és egyúttal az intuíciónak és az egyszerűség elvének valóságos módszertani szerepét megjelölni.

Fizikai tanulmányain kívül főleg a neopozitivistáknak az a törekvése hatott rá, hogy a filozófia kérdéseit a modern logika és matematika által létrehozott egzakt módszerekkel tanulmányozzák. De velük ellentétben, Bunge a filozófia hagyományos kérdésfeltevéseit sohasem tekintette tudománytalan spekulációknak és bátran vallotta magát metafizikai gondolkodónak. Nagy hatást gyakorolt rá K. R. Popper kritikai racionalizmusa, mely a tudományfilozófia alapkérdéseinek végiggondolására készítette. Ennek gyümölcse a mindmáig talán legátfogóbb tudományfilozófiai kézikönyv, a *Scientific Research*<sup>4</sup>, mely a ténylegesen végzett tudományos (természettudományos) kutatás munkafolyamatának rekonstrukciójára vállalkozik.

Bunge számára a tudomány alapvetően nem ismeretrendszer, hanem a megismerésnek egy sajátos stílusa, mely önkorrekciónak jellegénél fogva valamennyi más megismerési eljárásnál alkalmasabb az igazság feltárására. Megfelelő, főleg fizikatörténeti szempontból jelentős esettanulmányokon át megmutatja, hogy az, amit tudományos elméletnek nevezünk, bonyolult szellemi képződmény. Ezért nem is pusztán azon az alapon fogadunk el valamely elméletet, hogy azt a releváns tapasztalati ténykijelentések megerősítik, illetve

<sup>1</sup> Mario Bunge: *Az okság*. Gondolat, Bp. 1967.

<sup>2</sup> Mario Bunge: *La vérification des théories scientifiques*. (A tudományos elméletek igazolása). In: *Démonstration, Vérification, Justification*. Louvain-Páris, 1968, 145–179. o.

<sup>3</sup> Mario Bunge: *Intuition and Science* (Intuáció és tudomány). Englewood Cliffs N. J., Prentice Hall, 1962. *The Myth of Simplicity* (Az egyszerűség mítosza). Englewood Cliffs N. J. Prentice Hall, 1963.

<sup>4</sup> Mario Bunge: *Scientific Research* I–II. (Tudományos kutatás I–II.). Springer, Berlin–Heidelberg–New York, 1967.

hogy ellenáll a sorozatos cáfolási kísérleteknek. Elfogadásukban szerepet játszanak azok a metafizikai (ontológiai) tételek is, amelyeket az adott kor tudományos közvéleménye hallgatólagosan vagy tudatosan magáénak vall.

A 70-es évek elején fogott hozzá Bunge főművének a megírásához. Az *Értekezés a filozófia alapjairól* (Treatise on Basic Philosophy) c. hét kötetre tervezett nagyszabású munkájában kísérletet tesz a filozófia alapproblémáinak újrafogalmazására és a modern tudományok eredményeivel összhangban történő megválaszolására. A sorozatból egyelőre négy kötet készült el: az első kettő a *szemantikával*<sup>5</sup> – a jelentés és az igazság elméletével –, a harmadik és negyedik az *ontológiával*<sup>6</sup> – a világ általános elméletével – foglalkozik. A további tervezett kötetek az *episztemológiát*<sup>7</sup> – a megismerés elméletét – és az *etikát*<sup>8</sup> – az érték és helyes cselekvés elméletét – tartalmazzák. A jelen ismertetés tárgya Bunge ontológiája.

Az ismertetés nem vállalkozik arra, hogy Bunge ontológiájának egészét bírálat tárgyává tegye egyrészt belső konzisztenciájának felülvizsgálásával, másrészt a szaktudományok eredményeivel és a marxizmus általános filozófiai tételeivel való szembesítés útján. Az utóbbi kritikai elemzés főleg a dialektika és a társadalomfilozófia vonatkozásában volna gyümölcsöző. E feladat elvégzésére azonban a jelen ismertetés keretei nem adnak lehetőséget. E nagyszabású, számos eredeti vonást felmutató ontológiai rendszeralkotási kísérlet alapvonalainak megismerését azonban mindenképpen hasznosnak tartjuk a marxista filozófia művelői és oktatói számára.

## ONTOLOGIA I: A VILÁG BERENDEZÉSE

Vizsgálódását a szerző azzal kezdi, hogy tisztázza az ontológia fogalmát, és meghatározza helyét a filozófiai tudományok rendszerében. Megállapítja, hogy az ontológia a reális világ alapvető jellemzőivel és rendjével foglalkozik, amelyet mai kifejezéssel a realitás struktúrájának nevezhetünk. Ezzel azonos értelemben használja a „metafizika”, a „filozófiai kozmológia” és a „rendszerek általános elmélete” kifejezéseket is. Bunge a gazdag filozófiai hagyományt felhasználva a modern tudomány követelményeivel és eredményeivel összhangban álló új ontológia megalkotására tesz kísérletet, amelynek megállapításait lehetőség szerint logikai és matematikai eszközökkel írja le.

Az ontológia Bunge szerint – hasonlóan a többi tudományhoz – úgy jött létre, hogy bizonyos kérdések megválaszolást sürgettek. Ezek a kérdések azonban jóval általánosabban a szaktudományos problémáknál. Az ontológus hajdan éppúgy, mint ma, a szétszórt-ságban az egységet, a rendezetlenségben a rendet, a tapasztalat alaktalan halmazában a

<sup>5</sup> Mario Bunge: *Semantics I: Sense and Reference* (Értelem és referencia). *Semantics II. Interpretation and Truth* (Interpretáció és igazság). Reidel Publ. Comp. Dordrecht–Holland, Boston–USA, 1974.

<sup>6</sup> Mario Bunge: *Ontology I: The Furniture of the World*, (A világ berendezése). Reidel Publ. Comp. Dordrecht–Holland, Boston–USA, 1977. – *Ontology II: A World of Systems* (A rendszerek világa). Reidel Publ. Comp., Dordrecht–Holland, Boston–USA, London–England, 1979.

<sup>7</sup> Mario Bunge: *Epistemology I: The Strategy of Knowing* (A megismerés stratégiája). *Epistemology II: Philosophy of Science* (Tudományfilozófia) – Tervezett kötetek.

<sup>8</sup> Mario Bunge: *Ethics: The Good and the Right* (Etika: A jó és a helyes) – Tervezett kötet.

rendszert keresi. E munkája közben valójában nem tesz mást, mint a szaktudós, de a legszélesebb általánosság szintjén folytatja a vizsgálódását.

Ezután a szerző megvizsgálja az ontológia főbb irányzatait és Hegel, Engels és mások nyomdokain haladva azt a felfogást fogadja el, amely az ontológiát általános kozmológiának vagy a realitás egészével és annak legáltalánosabb tulajdonságaival foglalkozó elméletnek tekinti. A hegeli és engelsi örökség vállalása azonban nem terjed ki a dialektikára, melyet Bunge csak igen korlátozottan fogad el és egészében misztikus tanításnak tekint.

De lehetséges-e egyáltalán ontológia? E kérdésre az első tudományos forradalomig szinte mindenki igenlő választ adott. Később sokan arra az álláspontra helyezkedtek, hogy a szaktudományok lépnek a helyére. Ez az érv azonban Bunge szerint nem meggyőző, hiszen a szaktudományok keretei között egyre több olyan, az általánosság igényével fellépő elmélet jön létre, mint az automaták elmélete, a hálóelmélet, a rendszerelmélet stb. Ezek ontológiai jelentősége nem vitatható.

Az ontológiát ma is sokan szembeállítják a tudománnyal. Bunge számos példa elemzésén át megmutatja, hogy a tudományos kutatást ontológiai elvek vezetik, vagy vezetők félre. Az ontológia és a tudományos kutatás között nincs éles határ. A legmélyebb tudományos problémák egyúttal ontológiaiak is. Az ontológia alkalmas fogalmi keretet biztosít a tudománynak, segít felismerni az álproblémákat és megfogalmazni a valóságokat. Nincs nála alkalmasabb eszköz a fogalmak tisztázására és a különféle ideológiák természetének feltárására. Teljesen igaza van Bungének, amikor Engelsszel egybehangzóan azt állítja, hogy az ontológia ellenzői legtöbbször primitív és nem ellenőrzött metafizikai hiedelmeket fogadnak el.

Bunge ontológiájának a *szubsztancia* az alapfogalma, amelyhez úgy jutunk el, hogy a dolgokat gondolatilag megfosztjuk összes tulajdonságaiktól. A szubsztancia tehát valamilyen absztrak individuum, amely abszolút egyszerű és nem rendelkezik semmiféle minőségi vagy mennyiségi meghatározottsággal. A szubsztanciákból mint ideális elemekből Bunge szerint a félcsoportok algebrai elmélete segítségével egy sajátos ontológiai asszociáció-elmélet építhető fel és ez alkotja az ontológia legelvontabb síkját. Ezen elméleti keretben olyan fogalmak értelmezhetők, mint a „semleges”, „egyszerű”, „összetett”, és „univerzális elem”, a „rész” és „egész”, az „együttes” stb. A továbbiakban a szerző a rácselmélet eredményeinek felhasználásával növeli ontológiájának teljesítőképességét és olyan fogalmakat definiál, mint a „mellérendelés” és „fölérendelés”, „fölelülés” és „fölbomlás”, „véges” és „végtelen”.

Talán e rövid és a bonyolult matematikai apparátus elhagyása miatt szükségképpen elnagyolt vázlatból is kitérünk, hogy Bunge egy következetesen materialista ontológiai felfogás alapvetésére tesz kísérletet. A dolog mint reálisan létező fogalmából csakis olyan szubsztanciához lehet eljutni, amely evilági és a szellemiség semmiféle karakterisztikájával definíciószerűen nem rendelkezhet. A szerző intenciója ellenére következetesen monista is ez az ontológia, hiszen bizonyítható benne az a tétel, hogy csak egyetlen univerzális elem (világ) lehetséges.

A vázolt szubsztancia-felfogás jól felismerhető rokonságot mutat Engels anyagfogalmával. Ismeretes, hogy Engels az anyagot mint az összes dologban objektíven meglévő közöset határozta meg.

A szubsztancia Bungénál éppúgy nem reális létező, mint az arisztotelészi anyag, és reálisan létezővé csak akkor lesz, ha *formára* tesz szert. A szerző következetesen

materialista felfogásának megfelelően elveti a formák önálló létezését hirdető platonizmust, de fellép a formákat pusztá fikcióknak tartó nominalizmus ellen is.

Bunge világosan különbséget tesz *tulajdonság* és *attributum* között. A szubsztanciális individuumoknak tulajdonságaik vannak, a konceptuális vagy formális objektumoknak ellenben attribútumaik. A tulajdonságokat individuumok *birtokolják* az attributumokat *tulajdonítjuk* nekik. Nagyon lényeges az a különbségük, hogy a tulajdonságok mindig pozitívak, az attributumok azonban lehetnek negatívak is. Ennek megfelelően a negáció mindig *de dicto* természetű. Ugyanígy nincs a diszjunktív attributumoknak sem ontológiai korrelátumuk. Nincs tehát izomorfizmus a tulajdonságok és az attributumok között. Ezért a predikátumkalkulus nem interpretálható ontológiailag. Bunge egy új típusú tulajdonság-kalkulust épít fel, amelynek ismertetésére azonban itt nem térhetünk ki.

A szubsztanciális tulajdonság *általános*, ha az egyetemes halmaz valamely részalmazának minden individuumát jellemzi, *belső* ha az egyes individuumokat; és *kölcsönös*, ha az individuum párokat vagy -hármásokat stb. illeti meg.

Bunge elfogadja azt az arisztotelészi axiómát, hogy valamely individuumnak vagy megvan egy határozott tulajdonsága, vagy nincs meg. Ez azonban nem tévesztendő össze a kizárt harmadik elvével, amely nem tulajdonságokra, hanem attributumokra vonatkozik. Minthogy a szerző negatív tulajdonságokat nem ismer el, így szerinte nincsenek inherens módon önellentmondó dolgok: az ellentmondás mindig *de dicto*, sohasem *de re* jellegű. Lehetségesek azonban kölcsönösen ellentétes tulajdonságok, mint a serkentés és gátlás, de ezek nem szemléltetik az ellentmondást.

Bunge *Az okságban* még elismeri a dialektikus magyarázat létjogosultságát, amely azoknak a belső és külső konfliktusoknak a feltárásán alapul, amelyek bizonyos folyamatokat (de nem minden folyamatot) mozgásban tartanak, vagy új minőséggel rendelkező entitások létrejöttét idézik elő. Példaként a neutronok protonokká alakulását és a protonok neutronná történő redukcióját, továbbá a gondolkodásnak a bizonyítás folyamatában való kettéhasadását, önellentmondását említi.<sup>9</sup>

Későbbi munkáiban azonban az ellentmondás fogalmát kizárólagosan a szimbolikus logikában definiált értelemben használja és a dialektikus ellentmondás létezését tagadja. Noha elismeri, hogy objektíven léteznek ellentétes meghatározottságok, ezeknek nem tulajdonít dinamikus szerepet a folyamatok létrejöttében és fennmaradásában.

Ha Bunge pusztán azt a feladatot tűzné maga elé, hogy a dialektikus ellentmondással kapcsolatos fogalmi homályosságokat eloszlassa, üdvözölni lehetne törekvését. Valójában azonban ennél többről van szó: a dialektikus ellentmondást annyira torz fogalmi konstrukciónak tartja, hogy leghelyesebb kiiktatni az ontológiai szóhasználatból. Nem vesz tudomást arról, hogy a dialektika mai képviselőinek többsége dialektikus ellentmondáson az ellentétes erők küzdelmét, a konfliktushelyzet okozta feszültséget érti és ez a szóhasználat nem jelent a hegeli felfogással való tartalmi azonosulást.

A dialektikus ellentmondásnak a modern fejlődésemleletek által sokszorosan alátámasztott iniciáló szerepének figyelmen kívül hagyása komoly hiányossága Bunge ontológiájának.

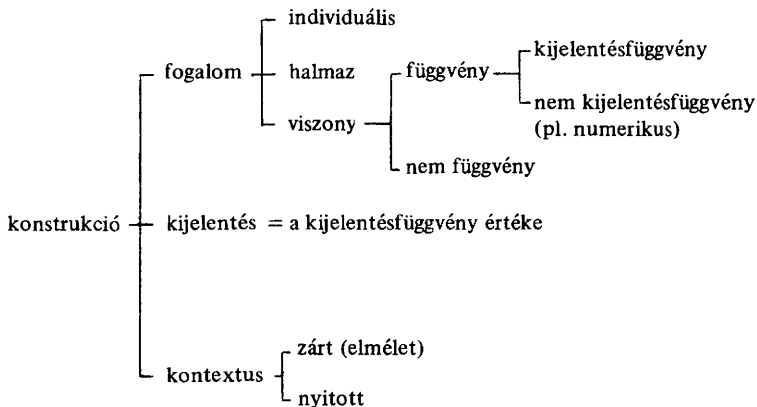
<sup>9</sup> Mario Bunge: *Az okság* Jelzett kiad., 377. o.

A marxisra felfogáshoz hasonlóan Bunge a törvényt mint a szubsztanciális tulajdonságok közötti viszonyt definiálja. Feltételezi, hogy minden szubsztanciális tulajdonság szükségszerű viszonyban áll más szubsztanciális tulajdonságokkal.

A tulajdonságok tárgyalása kapcsán szó esik a hasonlóság és a különbség fogalmáról is. Az ellentét a különbség maximális foka, amely azonban Bunge szerint sohasem abszolút, mint egyes dialektikusok feltételezik, hanem mindig relatív.

Bunge ontológiájának következő alapkategóriája a *dolog*. A dolog tulajdonságokkal felruházott szubsztanciális individuum. Ha vannak részei, ezek is dolgok. Sőt olyan dolog is létezik, melynek minden más dolog része. Ez a *világ* vagy a dolgok totalitása. Bunge mint következetes materialista vallja, hogy a világ minden része dolog.

Ezt követően vezeti be az *objektum* fogalmát. Az objektum: vagy dolog, vagy *konstrukció*, de egyik feltétlenül és sohasem mindkettő. Ezt Bunge *metodológiai dualizmus*nak nevezi, mely a metafizikai dualizmussal szemben nem ismer el kétféle dolgot (pl. res extensát és res cogitantst).



Minden dolog ilyen vagy olyan *állapot*ban van és minden állapot valamely konkrét objektum állapota. A konstrukcióknak azonban nincs állapotuk, hanem csak a dolgoknak. A dolgok állapotaik szempontjából különböznek és változásaik állapotváltozások. Bizonyos *természetes fajokhoz* tartozó dolgoknak ugyanaz az állapotterük van.

Valamely tulajdonság terét azok a dolgok alkotják, amelyek rendelkeznek az adott tulajdonsággal, az *osztály* pedig olyan részhalmaz, amelynek minden elemének megvan egy bizonyos tulajdonsága. Egyetlen tulajdonság osztályt határoz meg, a tulajdonságok halmaza fajt, a törvénytörő viszonyban álló tulajdonságok pedig természetes fajt (speciest).

A következőkben a szerző a létezés problémáját vizsgálja. Megállapítja, hogy a természetes nyelv „van” szava homályos, hiszen egyaránt megteveli neki a logikai természetű „bizonyos” vagy „egyes”, és az ontológiai természetű „létezik”. Bunge szerint hiba, hogy az egzisztenciális kvantor mindkettőt jelentheti. Az, hogy „Bizonyos szírének szépek” nem azonos azzal, hogy „Vannak szép szírének”. Ezért célszerű volna bevezetni az egzisztencia–predikátumát. A „bizonyos” azonban nem tekinthető predikátumnak.

Fontos, hogy különbséget tegyünk *reális* (dologi) és *konceptuális* (konstrukció) *létezés* között. A sziréneknak pl. csak konceptuális létük van a görög mitológiában. Csak dolgok léteznek reálisan és így a nemlétezők nem dolgok. Nincsenek a létezésnek fokozatai sem. Arra a kérdésre, hogy valami reálisan létezik-e, úgy tudunk válaszolni, hogy feltárjuk más reális létezőkkel való kapcsolatát.

Bunge külön fejezetet szentel a *lehetőség* kategóriájának, amelynek segítségével számos, igen jelentős ontológiai fogalmat határoz meg.

A lehetőség megvalósulási esély, amelynek fajtáit a következő táblázat tartalmazza:

nem	faj	referensek	jelentés
konceptuális vagy <i>de dicto</i>	logikai modell elméleti  episztémikus  metodológiai	kijelentések részlegesen inter- pretált formulák faktuális kijelen- tések formulák	nem-ellentmondás kielégíthetőség valamely modellben az ismeretekkel való konzisztencia bizonyíthatóság vagy megerősíthetőség
reális vagy <i>de re</i>	$\rho$ -ontikus $\psi$ -ontikus deontikus pragmatikus	fizikai tények pszichikai tények emberi cselekvések emberi cselekvések	törvényszerűség felfoghatóság nem tiltottság elérhetőség

Bunge elismeri, hogy a modális logika valamelyest alkalmas a konceptuális lehetőségek tárgyalására, de az ontológiai szempontból jelentős reális lehetőség elemzésére alkalmatlan. Ezért bizonyos absztrakt matematikai struktúrák ontológiai alkalmazása mellett tör lándzsát. A reális lehetőséget pedig a *törvényszerűséggel* azonosítja. Ez figyelemre méltó megállapítás, melynek alapján világosan különbséget lehet tenni a *szükségszerűség* és a törvényszerűség között. A faktuális (tehát a nem logikai) szükségszerűség olyan *körülményre* vonatkoztatható, amely valamely törvényszerű (reálisan lehetséges) tény bekövetkezésével jár együtt. Ha a körülmény nem ilyen, akkor *kontingens* jellegű. Tehát az aktuálisan ható törvényszerűség egyik fajtája a szükségszerűség, a másik pedig a kontingencia. E megkülönböztetés a modális kategóriák új típusú és a korábbinál differenciáltabb tárgyalására nyújt lehetőséget, és egyúttal a tudományos kutatás célját is élesebben megvilágítja. Minthogy a tudomány törvények feltárására törekszik, a reális lehetőség szféráját kutatja, amely a tények világát is tartalmazza. Valamely *tény* akkor tekinthető reálisan lehetségesnek, ha nincs olyan tudományos elmélet és olyan evidencia, amely az adott tény leírásának negációját tartalmazná. Így nem fogadható el a lehetőség kriszipposzi fogalma, amely szerint reálisan lehetséges valamely tény, ha egyetlen aktuális tény sem tiltja. Ugyanúgy elfogadhatatlan a diodoroszi kritérium is: Az a tény lehetséges, amelyet valamely időpontban megfigyeltek.

Mint a korábbiakban is utaltunk rá, Bunge a lehetőséget az esély (chance) fogalma segítségével definiálja. Ennek egy speciális formája a *kauzális esély*, amely megfelelő körülmények között mindig aktualitásba megy át, míg a *véletlen esély* nem mindig.



Így az okság nemcsak a kontingenciától, de a szükségszerűségtől is megkülönböztethető, mely utóbbi a megvalósulás körülményének állandóságát mondja ki. A kauzális hajlamot *diszpozíciónak* nevezzük és valamely dolog diszpozícióinak összességét *potencialitásnak*.

Ismeretes, hogy Arisztotelész filozófiájában a *potencia* és az *aktus* fogalma központi szerepet tölt be. E megkülönböztetést a modern tudomány is elfogadta. Newton pl. a szint a visszaverő képesség segítségével definiálja. A pozitivisták szerették volna a diszpozíció fogalmát kiküszöbölni az ún. kétoldali redukció segítségével, de erőfeszítéseiket nem koronázta siker.

Ezt követően Bunge a *valószínűség* ontológiai elméletét fejti ki. A valószínűséget mint a hajlam (propensity) kvantitatív mértékét fogja fel, és elveti mind a szubjektív interpretációt (a valószínűség a hit erőssége), mind az empirikus interpretációt (a valószínűség a megfigyelési tények relatív gyakorisága). Az előbbit szubjektív jellege miatt, az utóbbit pedig azért, mert nem a potencialításra, hanem az aktualításra vonatkozik és matematikai fogyatékoságai is vannak. Más kérdés, hogy a relatív gyakoriság elég jó indexe a valószínűségnek.

Úgy véljük, Bunge felfogása a valószínűség kérdésében túlzottan kategorikus és szűk. Nehéz belátni, hogy miért ne beszélhetnénk szubjektív valószínűségről is mint racionális meggyőződésünk fokáról, és logikai valószínűségről mint az igazságra való esély mértékéről még akkor is, ha nem minden esetben vagyunk abban a helyzetben, hogy jól alkalmazható mérési utasítást tudnánk megadni. Nem szükséges ismernünk a kvantitatív valószínűségértékeket ahhoz, hogy megbízható számításokat tudjunk elvégezni. Lehetséges a valószínűség ún. komparatív vagy topológiai elméletét is teljesen korrekt módon felépíteni.

Egészen Bayes-ig visszamenően sokan kísérletet tettek az oksági kapcsolat valószínűségi alapon történő meghatározása:  $a$  oka  $b$ -nek  $-df$   $b$ -nek a valószínűsége  $a$  feltétel esetén nagyobb, mint  $a$  nélkül. Bunge szerint az okság nem vezethető vissza valószínűségi korrelációra. Felfogását azonban érdemlegesen nem tudja megalapozni, hiszen a feltételes valószínűség szimmetrikus jellege megszüntethető, ha az  $a$  feltételre nézve kikötjük, hogy előzze meg időben a  $b$  következményt. Abban azonban igaza van, hogy az okság előbbi definíciója inkább a  $b$  esemény  $a$  feltétel általi determináltságának fokát fejezi ki.

Az előző kategóriák szerves folytatásaképpen Bunge a *változás* fogalmát elemzi. Kiinduló tételként az ősi hérakleitoszi elvet fogadja el: minden változik.

Valamely dolog állapotát *állapotfüggvények* reprezentálják, és ezek ún. keresztszorzata adja meg a lehetséges állapotok terét. A dolog tényleges állapota egy pont ebben a térben, változását pedig pályagörbe írja le. Az állapotterben az idő explicite még nem szerepel, de implicit paraméter lehet. Valamely pályaszegmens *eseményt* vagy *folymatot* ábrázol. Az elvontan lehetséges állapotok terén belül helyezkedik a törvények által korlátozott reálisan lehetséges állapotok tere.

Az említett intuitív megállapításokra építi fel Bunge a változás egzakt elméletét, melynek főbb definíciós tételei a következők: Valamely dolog akkor változóképes (changeable), ha állapottere legalább két megengedett pontot tartalmaz. Minden dolog változóképes, a fogalmaknak azonban nincs állapotterük és így változásukról sem beszélhetünk.

A változás jelentős, ha a dolog tulajdonságainak nagyobb része megváltozik. Ha a változás nem vezet a tulajdonságok megszűnéséhez, akkor *mennyiségi*, ha legalább egy tulajdonság megszűnik, akkor *minőségi* a változás. Ez az állapotterben a dimenziószám

változásában nyilvánul meg. A változás kezdeti és végállapota között végtelen sok közbűlő állapot adható meg, amelyek a változás pályáját alkotják és valamely függvénnyel reprezentálhatók. Minden állapotfüggvénynek valamely állandónak elfogadott referencia-keretre kell vonatkoznia, és e keret minden pontjának egy valós számot feleltethetünk meg. Így egy dolog állapotát végül is valós számokkal reprezentálhatjuk.

Bunge szerint a dolgok *változási potenciáljának* mérésére az *energia* a legalkalmasabb. Ha a változás nem külső beavatkozásra jön létre és egymást követő szakaszokra tagolható, akkor *folyamat*ról beszélünk. Nincs itt terünk arra, hogy olyan fontos fogalmak meghatározását, mint a reverzibilis, az irreverzibilis, az ergodikus, a sztóchasztikus stb. folyamatok, ismertessük. Megemlítünk viszont néhány olyan posztulátumot, amelyek alkalmasak Bunge felfogásának jellemzésére: Minden folyamat törvények szerint megy végbe, de legalább egy szempontból véletlenszerű. A folyamatok lehetnek elágazók, azaz nincs minden esetben egyetlen kezdeti állapotuk és kimenetelük. Minden folyamatot megelőz és követ néhány más folyamat. Ezért a világnak nincs kezdete és vége.

Bunge ontológiájának 1. kötete a *téridő* fejezettel zárul. Elemzését a *geometriával* kapcsolatos megfontolásokkal kezdi. Metodológiai szempontból *háromféle* geometriát különböztet meg: A *matematikai* geometria a lehetséges terek elméleteinek gyűjteménye. A tér itt egy tetszőleges, minimális struktúrával (topológiával) felruházott halmazt jelent. A *fizikai* geometria a térben és időben létező dolgokat és eseményeket reprezentáló elmélet, amely a matematikai geometria szemantikai megfelelési szabályokkal való kiegészítése útján jön létre. A *filozófiai* geometria vagy kronotopika a tér és idő mély struktúráját vizsgálja.

A térrel és idővel kapcsolatban három fő filozófiai elmélet alakult ki. A *konténer-elmélet* szerint a dolgok valamiféle abszolút térben és időben „játsszák komédiájukat”. A teret és az időt e felfogás szerint tiszta matematikai formulákkal lehet és kell leírni. Ez az elmélet nemcsak a relativitáselméletnek mond ellent, de nem ad választ a tér és az idő mibenlétének kérdésre sem. Az *őszanyagelmélet* a téridőt olyan elemi szubsztanciának tekinti, melyből az anaximandroszi apeironhoz hasonlóan valamennyi fizikai objektum felépül. Így a téridő nemcsak episztemológiailag *a priori*, mint Kant gondolta, hanem ontológiailag is elsődleges. De ez az elmélet Bunge szerint szemantikailag és ontológiailag túl egyszerű ahhoz, hogy igaz legyen. Szemantikailag azért, mert a matematikai formalizmus megadása után feleslegesnek nyilvánítja a megfelelési szabályokat és ezáltal elmosza a matematika és a fizika közötti különbséget. Ontológiai szempontból azért minősül túlzottan egyszerűnek, mert kísérletet tesz az anyagfajtáknak a négydimenziós kiterjedésre való visszavezetésére. A *relációs szemlélet* szerint tér és idő önmagukban nem léteznek, hanem a változó dolgok, azaz ténypontok viszonyának hálózatai. Többen megkísérelték a relációs elmélet módszeres felépítését, de az erőfeszítések ellenére a legutóbbi időig pusztán heurisztikus szinten maradt. A továbbiakban Bunge a relációs felfogás elméleti megalapozására tesz kísérletet.

Bunge téridő-felfogásának látszólagos hiányossága, hogy posztulálja a tér háromdimenziós jellegét ahelyett, hogy ennek magyarázatát adná. Egyet kell azonban értenünk vele, amikor azt állítja, hogy a háromdimenziós jelleg olyan tapasztalati tény, amelynek mélyebb magyarázatát hiába keresnénk.

Mi történne a térrel, ha minden dolog megszűnne létezni? – teszi fel a kérdést a szerző. Válasza a következő: A relációs elméletnek megfelelően változó dolgok nélkül

nincs sem fizikai, sem filozófiai értelemben vett tér. A teljesen üres univerzumnak nem volna tere, sőt a Parmenidész-féle differenciálatlan egységként felfogott univerzumnak sem. Az általános relativitáselméletnek nincs fizikai jelentése üres univerzum esetén.

A tér relációs struktúra és ennek megfelelően nem dolog, amely más dolgokra hatást tudna gyakorolni. Ugyanúgy a dolgok sem hatnak a térre. E pontban Bunge felfogása bizonyos egyezést mutat Newtonével.

Tárgyalja a munka és az idő megtordíthatóságának izgalmas kérdését is és tagadja ennek lehetőségét, noha megengedi, hogy az előrehaladó időben a dolgok állapotai a korábbiakhoz képest fordított sorrendben is előfordulhatnak.

A relativitáselmélet megalkotása óta a teret és az időt nem tekinthetjük függetlennek és mint egy négydimenziós sokaságot téridőnek nevezzük. Ez alkotja a világ alapstruktúráját vagy -keretét. Ennek megfelelően nincs önálló léte, sem oksági hatóképessége. A téridőviszonyok nem hatásmechanizmusok abban az értelemben, mint a mechanikai, elektromos vagy társadalmi kapcsolatok.

Bunge fejtegetéseit önkritikusan azzal zárja, hogy az általa körvonalazott téridő-elmélet összhangban van ugyan a tudományok mai eredményeivel, de nem sikerült konkluzív módon igazolnia. Így nem egyetlen lehetséges ontológiai elmélet.

## ONTOLÓGIA II.: A RENDSZEREK VILÁGA

A kötet *Bevezetésében* a szerző megfogalmazza elméletének néhány alapvető feltevését. Ezen hipotézisek egyike az, hogy az univerzum nem egy halom dolog, hanem olyan egész, mely egymással összekapcsolt dolgokból épül fel, azaz rendszer. Valójában egy szuperrendszer, mely különböző fajta (fizikai, biológiai, szociális stb.) alrendszerekből áll. Csak a fizikai rendszerek állhatnak olyan dolgokból, amelyek maguk nem rendszerek, mint az elemi részecskék és a kvantumok. Valamennyi nem rendszerjellegű dolog ilyen vagy olyan rendszer összetevője, és minden rendszer, sőt az univerzum is bizonyos rendszer alrendszere: rendszeren kívüli dolgok nincsenek. A mi világunk egy egymással összekapcsolt rendszerek világa, sőt az egyetlen ilyen.

Ezen ontológiának másik posztulátuma az, hogy a konkrét rendszerek strukturális hasonlóságuk folytán a rendszerelmélet egységes fogalmi keretén belül tárgyalhatók. Persze vannak különféle rendszerek, és ezek mindegyike a maga sajátos tulajdonságaival és törvényeivel jellemezhető. A dolgok keletkezését és történetét általában sikerül az összetétel, a környezet és a struktúra fogalmai segítségével magyarázni. A rendszerszerűség, a keletkezés, a minőségi újdonság és változatosság annyiban valóságosak, amennyiben – legalábbis elvileg – magyarázhatók. Szó sincs arról, hogy összeférhetetlenek az ésszel. Az egész-jelleg és a keletkezés megérthető.

E munka harmadik fő tétele az, hogy egyetlen rendszer, a világot mint egészet kivéve, sem tart örökké. A rendszerek keletkeznek, változnak és szétesnek. Ha természetes rendszerek, akkor spontán állnak össze, gyakran a korábbi rendszerek töredékeiből. Sőt a kialakuló (emergens) tulajdonságokkal rendelkező rendszerben a növekedési folyamat lehet gyors vagy mérsékelt. A rend származhat a rendezetlenségből, a rendszer fizikai előzményekből, élő rendszer élettelenből stb. (Az entrópia nem növekedhet a nyílt rendszerekben.)

Bunge szerint manapság mindhárom feltevés általánosan elfogadott vagy majdnem ilyen. Munkájában ezeket sok más tétellel együtt egy tudományos igényű ontológia részeként fejt ki meglehetősen egzakt nyelven.

Bunge azonban jól látja, hogy a rendszerelmélet még kevésbé érett az egzakt kifejezésre, és sokan tudományként is vonakodnak elismerni, noha a vele foglalkozó irodalom máris igen gazdag és zavarbaejtő gyorsasággal növekszik. A szerző szerint a rendszerelmélet tudományos státuszának tisztázatlanságát döntően a következő tényezők okozzák:

1. A rendszer fogalmának definíciója még mindig kétséges és ezért sok cikk a fogalom definiálásával vagy újradefiniálásával kezdődik. A definiálásra fordított sok erőfeszítés azonban csak három népszerű, de hibás meghatározást eredményezett. Az első definíciónak megfelelően a rendszer a kölcsönös vonatkozásban álló elemek halmaza. Ez a rendszerfogalom alkalmas a fogalmi, de nem a konkrét rendszerek lefedésére, hiszen a halmazok, bárhogy is strukturáltak, mégiscsak fogalmi konstrukciók, és nem dolgok. A második definíció a rendszert egy kimenettel és bemenettel ellátott fekete dobozzal azonosítja, ami megfelelő olyankor, ha a rendszer viselkedését akarjuk jellemezni, de nem kielégítő, ha a rendszer belső struktúrájáról kell számot adnunk. A harmadik széleskörűen használatos definíció az elsőnek az általánosítása: a rendszer kétváltozós reláció. De ez ismét csak fogalmi objektumot eredményez, és így a reális rendszerek kívül maradnak terjedelmén.

2. Bizonyos szerzők azt állítják, hogy bármi, ami elképzelhető, az egyúttal rendszer is, és hogy az általános rendszerelméletnek minden lehetséges dologgal, minden lehetséges problémával és mindenfajta dolog viselkedésével foglalkoznia kell (anélkül, hogy ezáltal a filozófia részévé válna). Mások pedig annak a felfogásnak adnak hangot, hogy az ilyen elméletnek nemcsak a konkrét anyagi rendszereket kell lefednie, hanem a fogalmiakat is és ezáltal minden dolog egységes tudományává kell válnia.

3. Az általános rendszerelmélet néhány rajongója benne a holisztikus filozófiák újra-éledését és a tudományra jellemző analitikus módszer elvetését látja. Azok többsége azonban, akik az általános rendszerelméletet annak a már említett holisztikus erényei miatt fogadják el, vagy tévesen azonosítják a „holisztikus”-at a „rendszerjellegű”-vel, vagy többre tartja a pillanatnyi bölcsességet a fásztó tudományos vagy filozófiai kutatásnál.

Az ilyen zavaros elképzelések és túlzó várakozások az alap kutatások elégtelensége miatt hosszú életűek, és a tudományos közvéleményben egészükben negatív reakciókat váltanak ki. Noha ezek bizonyos fokig jogosak, nem tagadhatók, hogy vannak jól felépített rendszerelméletek is – ilyen az automaták elmélete és az általános Lagrange-dinamika –, amelyek egy sereg területen alkalmazhatók, és inspiráló fogalmi keretet nyújtanak problémák felvetéséhez és modellek alkotásához.

Ha valamilyen dologról sejtjük, hogy rendszer, akkor azonosítanunk kell *összetételét, környezetét és struktúráját*. Az összetevők azonosításának meg kell előznie a környezettel és a struktúrával kapcsolatos kérdéseket, és a környezet azonosításának pedig a struktúra bemutatását, mert az utóbbi az összetevők, valamint az összetevők és a környezet közötti relációk együttese. Igaz, amikor olyan rendszereket tekintünk, mint az óra, a növény vagy a galaxis, kutatásunkat gyakran az egészszel kezdjük és a környezettel, az összetevők és a struktúra bemutatásával fejezzük be. Ha azonban olyan rendszert vizsgálunk, mint valamely növénytársulás, szociális rendszer, vagy olyan szuperrendszert, mint a nemzet, akkor először ezek összetevőivel (atomi részeivel) és környezetükkel kell megismerkednünk, és csak ezután kísérelhetjük meg egészüként való ábrázolásukat az egyedi összetevők viselke-

désének és kölcsönviszonyának tanulmányozása alapján. Legyen az észlelési módunk bármilyen, márcsak matematikai megfontolások miatt sem lehet a rendszer fogalmi elemzésének a sorrendje más, mint az összetevők, a környezet és a struktúra azonosítása. Semmi értelme sincs bizonyos relációkat feltételezni a relációk tagjainak (az összetevők és a környezeti egységek) ismerete nélkül. Helyesen állapítja meg Bunge, hogy alaptalan a holizmusnak az az állítása, miszerint az atomisztikus elemzés vagy rész-módszer nem tud számot adni a totalításokról. Éppen ellenkezőleg, a holizmus az, ami képtelen erre, mert elutasítja az alkotóelemek bemutatását azon az alapon, hogy azok együtt fordulnak elő a rendszerben. Ez nem jelenti azonban a holizmus antitézisének, az atomizmusnak az elfogadását, amelynek a redukcionizmus az ismeretelméleti megfelelője. Az utóbbi szerint a rendszerek mint egészek mesterséges alakulatok, és a szerveződési szintek pusztán ontológiai tartalmat nélkülöző alkalmas metodológiai kategóriák.

Az a világbép, amely e megállapításokból kibontakozik, rendszerszemléletű. Az univerzumot Bunge mint az összes más rendszer szuperrendszerét határozta meg. Ezért a világ nem valamiféle szilárd tömb, de nem is kapcsolat nélküli esetek halmaza. Számos kölcsönhatás tartja össze a molekulán belüli kötésektől a gravitációig és az információig. A világ anyagi, de nem a fizikai létezők idomtalan tömege, hanem nagyszámú, minőségileg különböző rendszerből tevődik össze. Noha minden rendszer fizikai, de nem valamennyi egészen fizikai; hiszen némelyik emergens, azaz minőségileg változó tulajdonságokkal is rendelkezik. A minőségileg új tulajdonság megjelenése akkor vezet fejlődéshez, ha az új rendszer az előrendszerhez képest nemcsak új tulajdonsággal bír, hanem tőle különböző fajhoz is tartozik. A faj Bunge szerint a tulajdonságok olyan együttese, amelyet törvények kapcsolnak egybe. A fejlődés forrását pedig a környezetnek a rendszerre gyakorolt szelekciós hatásában látja, amelynek eredményeképpen az alkalmatlan, átmeneti és instabilis alakulatok kiküszöbölődnek. A környezetnek ez a szűrő hatása vezet végül is a fejlődéshez.

Bunge, aki fél a dialektikus ellentmondás fogalmának használatától, nem veszi észre, hogy felfogása szinte teljesen megegyezik azzal a fejlődéskoncepcióval, amelyet a marxista szerzők is magukénak vallanak. A rendszer és a környezet, továbbá a rendszer alkotóelemei közötti feszültségek valójában nem mások, mint a korszerűen felfogott dialektikus ellentmondás konkrét esetei. Más munkáiban Bunge elismeri a mennyiségi változásoknak minőségi változásokba való átcsapásának a törvényét, de *Ontológiájában* az emergens tulajdonságok megjelenésénél és a fejlődés tárgyalásánál nem hivatkozik rá.<sup>10</sup>

Míthogy az általunk ismert konkrét rendszerek közül a fizikaiak a legegyszerűbbek, ezért az általános rendszerelméleti tételek jó közelítéssel a fizikai rendszerek jellemzőit írják le. Ez a magyarázata annak, hogy Bunge a fizikai rendszerekkel külön nem foglalkozik.

A kémiai rendszerek nemcsak bonyolultságukban múlják felül a fizikai rendszereket, hanem alapvetően abban különböznek tőlük, hogy alkotóelemeik egyesülése és bomlása folytán minden esetben minőségileg új tulajdonságok hordozói.

Minőségi változás persze a fizikai rendszerben is előfordul. Ilyen például a fényki-bocsátás és elnyelés, és ilyen a maghasadás és -fúzió is. De sok fizikai rendszer mentes

<sup>10</sup> Mario Bunge: *Method, Model and Matter* (Módszer, modell és anyag). Reidel Publ. Co., Dordrecht-Holland 1973, 178-183. o.

lehet bizonyos ideig a minőségi változásoktól. Ezzel szemben a kémiai rendszer definíció-szerűen különbözik attól, ami kezdetben volt. Az a körülmény, hogy kémiai változások, legalábbis elvileg, fizikai elméletek nélkül kielégítően nem magyarázhatók, nem redukálják őket fizikai folyamatokra.

A biokémiai rendszerek a még mélyebb és tartósabb minőségi változások szinterei. Ezek nem egyszerű kémiai reakciók összekapcsolódásai, hanem olyanok, amelyek óriás-molekulák felépüléséhez és lebomlásához vezetnek. Ezek gyakran milliószor nagyobbak a szervesetlen molekuláknál. Ezek a reakciók örökletes anyagokat is tartalmaznak, melyek a közönséges kémiai reakciókban nem fordulnak elő. Végül a biokémiai rendszerek enzi-meik hatása folytán tartósan aktívak és ezek segítik őket abban, hogy a környezetből anyagokat vegyenek fel. E tulajdonságaik miatt a biokémiai rendszerek eléggé szoros kapcsolatban állnak az élő rendszerekkel.

A fizikai, a kémiai és a biokémiai rendszerek nemcsak összetettségükben különböznek: különbségeik minőségileg annyira jelentősek, hogy különböző szintekről – fizikai, kémiai és talán biokémiai szintről is – beszélhetünk. Persze nem feledkezhetünk meg arról, hogy minden biokémiai rendszer kémiai rendszer, amely ismét fizikai rendszerekből áll. Más szóval: sikertelenül kísérreljük meg a biokémiát pusztán a kémia vagy a fizika segítségével magyarázni. Ugyanígy nem szabad eltúlozni a hasonlóságokat a különbségek rovására, különösen akkor, ha olyan erőteljes minőségi változást akarunk megérteni, mint a biokémiai szintről a biológiai szintre való ugrás.

Az *élet* problémájával foglalkozó fejezet először a hagyományos biometafizika két irányzatát: a vitalizmust és a mechanizmust elemzi. Az előbbinek az az erőssége, hogy számos olyan kérdést tud feltenni, amelyekre az utóbbi nem képes válaszolni. Ma a mechanizmus két fajtája elterjedt: (a) fizikokemikalizmus, vagyis az a felfogás, hogy az organizmusok teljesen fizikai-kémiai rendszerek, és (b) a masinizmus, melynek az az alaptétele, hogy az organizmusok tervszerűen felépülő és célszerűen működő gépszerű rendszerek.

A fizikokemikalizmus a hagyományos mechanizmus örököse, a masinizmus pedig a mechanizmus és a vitalizmus hibridje. Az elsőnek a kémiai reaktor a modellje, a másodiknak a komputer. E biometafizikák egyike sem fér össze a biológia egészével, bár a fizikokemikalizmus módszertanilag gyümölcsöző volt, míg a masinizmus meddő. De a fizikokemikalizmus összeegyeztethetetlen a biológiával, mert tagadja az új tulajdonságok ugrásszerű megjelenését (emergence) és a szintek létezését, a masinizmus pedig azért, mert terveket és célokat tételez fel ott, ahol ilyenek nincsenek.

Az az alternatíva, amelyet Bunge előterjeszt *bioszisztémizmus*nak nevezhető, hiszen az 1. fejezetben kifejtett szisztémizmus alkalmazása az élet tanulmányozására. A bioszisztémizmus elismeri a *bioszt* mint kémiai szintben gyökerező ugrásszerűen megjelenő szintet. Ezért elfogadja az élő és az élettelen közötti alapvető különbséget, a biológiai rendszereknek biokémiai elődökből történő önszerveződésének molekuláris biológiai magyarázatát, és a génváltozások és a természetes kiválasztódás útján végbemenő fejlődés elméletét.

Négy különböző biometafizikát vizsgál meg, mindegyiket kísérőproblémáival, mód-szereivel és céljaival együtt. (Lásd a táblázatot a köv. oldalon!) A legrégebb és legmakacsabb közülük a vitalizmus, amely egyúttal a legnépszerűbb biofilozófia. Jelenleg két faja van: az ontológiai és a metodológiai. Az előbbi azt állítja, hogy a szervezetek

*Az élet tanulmányozásának négyféle megközelítése*

	Vitalizmus	Mechanizmus		Bioszisztemizmus
		Masinizmus	Fizikokémikalizmus	
Ontológiai fogalmi keret	Az élet túllép az anyagon és egy immateriális elv vezérli	A szervezetek gépszerűek, terveik és céljaik vannak	Az organizmusok fizikokémiai rendszerek	Az organizmusok sui generis rendszerek, amelyek biokémiai rendszerekből állnak és emergens tulajdonságaik és törvényeik vannak
Problémakör	„Mi célból?” kérdések	„Mi célból?” és „Hogyan működik?” kérdések	„Milyen összetételű?” és „Melyek a tulajdonságai?”	Minden: biológiai kérdés, főleg az organizmusok önszerveződésével és fejlődésével kapcsolatosak
Módszer	Az organizmus mint egész leírása	Fizikokémiai módszerek és analógiák		A természettudományok legkülönbözőbb módszerei
Célok	Az egész intuitív megértése	Technológiaszerű magyarázat és előrelátás	Fizikokémiai magyarázat és előrelátás	Biológiai magyarázat és előrelátás

bizonyos immaterialis elv miatt különböznek, az utóbbi pedig azt, hogy a szervezetek oly összetettek és változékonyak, hogy a tudomány szokványos módszereivel nem vizsgálhatók. Noha az ontológiai vitalizmust régen halottnak nyilvánították, de manapság éppen a biológusok – mint Monod és Jacob – azok, akik felelevenítésére tesznek kísérletet, amikor az összes organizmus *teleonomikus tervéről* fantáziálnak. Másrészt az a tétel, hogy a szervezetek a szokványos tudományos módszerekkel nem tanulmányozhatók, hanem sajátos módszereket (a metodológiai vitalizmus módszereit) kívánják meg, még mindig elterjedt a biológusok között, a molekuláris biológia művelőit kivéve.

A masinizmus azt állítja, hogy a szervezetek szerkezetükben és céljaikban gépszerűek. A masinizmusnak azonban két formáját kell megkülönböztetni: a verbálisat és a komolyat. A verbális masinizmus kritika nélkül a szervezet-gép analógia ismételtetésére szorítkozik, és csak azt hajtogatja, hogy a biológia a műszaki tudományoktól többet tanulhat, mint a fizikától és a kémiától (Polányi). A masinizmusnak ezt a fajtáját azzal cáfolhatjuk, hogy nincs a biológiának egyetlen olyan törvény-kijelentése vagy elmélete, amely tartalmazná a terv vagy cél fogalmait. (Éppen az a legkomolyabb kísérlet, amely a célirányosságának a biológiába való inkorporálására irányult – Sommerhoff nevéhez fűződik 1974-ben – mutatta, hogy nem sikerült korrekt módon matematizálni azokat a törvényeket és elméleteket, amelyekben ez a fogalom előfordult.)

A mai komoly masinizmus Descartes és La Mettrie örököse és az önreprodukáló automaták elméletében (Neumann) kulminált. Ez a számítógéptudománnyal együtt eléggé népszerűvé vált. Ez a megközelítés a biológusokat az automaták elmélete és az információelmélet alkalmazására serkentette. Az e területen folytatott háromévtizedes kutatás azonban alig járult valamivel hozzá a molekuláris és a fejlődésbiológia forradalmához. Ezen nincs mit csodálkozni, hiszen a masinizmus nincs tekintettel a kémiai szintre és a történelemre: sokkal inkább a kész rendszerek, mint az enzimes reakciók és a természetes kiválogatódás fogalmaiban gondolkodik.

A masinizmus egyesíti a mechanizmus negatív oldalát (a lefelé történő redukciót) a vitalizmus negatív oldalával (a fölfelé történő redukcióval). Kétségtelen, hogy a masinizmus serkentette azoknak a zsebiális utánzómechanizmusoknak a szerkesztését, mint amilyen Grey Walter mechanikus teknőse. Mivel azonban ezek a műtárgyak igen jelentős mértékben különböznek az utánzott valóságos dolgoktól, nem sokat tanulhatunk meg tőlük az utóbbiakról. A bioszimulátorok alkalmazása nem több játéknál. Röviden: a masinizmus hibás, mert figyelmen kívül hagyja, hogy az organizmusok kémiai rendszerekből épülnek fel sokkal inkább, mint elektromágneses blokkokból, és kevés olyan tulajdonságuk van, amelyekkel az állatok is rendelkeznek (pl. célok keresése), de másokkal nem (pl. optimális terv és tökéletesség).

Ami a fizikokemikalizmust illeti, kétségtelen, hogy ez termékeny biofilozófia. Olyan tudományterületek létrejöttéhez járult hozzá, mint a biofizika, a biokémia, a molekuláris biológia és a bionika. A molekuláris biológia talán nem jött volna létre ama hipotézis nélkül, hogy a kémiai (főleg az enzimes) reakciók alkotják az élet gyökerét. Ez a feltevés mindenesetre serkentőleg hatott többek közt az öröklődés kémiai elméletének létrejöttére, amely a molekuláris biológia fejlődésének kezdeti szakasza volt. Másrészt a fizikalizmus, amely megpróbálta a kémiai szintet figyelmen kívül hagyni, alig járult valamivel hozzá ahhoz a fejlődéshez, amely a kettős spirál és a genetikai kód felfedezésével tetőzött. Ez nem jelenti azt, hogy tagadnánk a fizika, főleg a röntgenkristallográfia szerepét. De más dolog fizikai technikát alkalmazni és más az organizmust fizikai rendszernek felfogni.

A molekuláris biológia azon túlmenően, hogy feltárta az élet kémiai gyökereit, kimutatta, hogy néhány olyan tulajdonság, amelyet a korábbiakban teljesen biológiaiak tartottak, mint pl. a metabolizmus és az önreprodukció, valójában biokémiaiak. De az a vágy, hogy megszabadítsa a biológiát a mítoszoktól és kémiai fogalmakkal magyarázza, gyakran arra sarkallta a molekuláris biológusokat, hogy az összetételt hangsúlyozzák a szervezettel szemben és az örökletességet a környezettel szemben. Következésképpen gyakorta figyelmen kívül hagyták a szervezet sokszintű felépítését. Ezért, noha a molekuláris biológia nélkülözhetetlen a fejlődés magyarázatához, de semmiképpen sem elégséges: a fenotípus és a környezet éppen annyira jelentős, mint a genotípus. Biokémiai szinten az ember és a csimpánz között nehezen tudnánk különbséget tenni.

Konklúziók: A *vitalizmus* hamis, de van két örökségül hagyott igaz elve:

V1 Az élet ugrásszerű tulajdonság és mint ilyen túllép a fizikai-kémiai szinten.

V2 A bioszféra szintszerű (hierarchikus) struktúrával rendelkezik, amely a sejttől halad a szerven, a szervezeten és a populáción át az ökológiai rendszerhez.

A *fizikokemikalizmus* tagadja ezeket az elveket, de két másik jelentős hipotézist állít fel:

M1 Az élet a makromolekulák spontán összekapcsolódása útján ugrásszerűen jön létre.



M2 Bizonyos kémiai és fizikai törvények folytatják működésüket az élő szervezetekben.

A *bioszisztemizmus* elfogadja e négy elvet és ezeket a következőkkel egészíti ki:

S1 A szervezetek biokémiai rendszerekből összetett rendszerek és emergens tulajdonságokkal rendelkeznek.

S2 A bioszféra minden szintjének megvannak a maga törvényei.

S3 A biológiai kutatás egysége az organizmus a maga környezetében, továbbá ennek különböző alrendszerei (molekulák, sejtek, szervek) és szuperrendszerei (populációk, ökoszisztémák, bioszféra).

Ami a bioszisztemizmus metodológiáját illeti, ez episztémikus redukcionizmus, amely tökéletesen összefér az ontológiai pluralizmussal és a következő szabályba foglalható:

Minden bioegységet a saját szintjén kell vizsgálni és a hozzá kapcsolódó szintek segítségével magyarázni.

Ezért pl. egy szervet nemcsak a saját szintjén kell tanulmányozni, hanem elemezni kell lefelé (alrendszereit) és fölfelé (a szervezet egészében) is. Ez különösen az emberi agyra érvényes, amely nemcsak neuronális rendszer, hanem a szociális rendszer egy összetevőjének, az embernek alrendszere is.

Minden faktuális tudományban az állapotok konkrét létezők állapotai és az események ilyen objektumok állapotváltozásai. Csak a hagyományos pszichológiában és szellemfilozófiában a dualizmus mítoszától felbátorítva engednek meg viselkedést viselkedő alany és gondolkodást agy nélkül. A szellemet annak szervétől elválasztó pszichológia és szellemfilozófia óvakodik a neurobiológia eredményeinek felhasználásától a test és lélek probléma vizsgálatánál. A pszichofizikai dualizmus filozófiája felelős e probléma kutatásának elmaradottságáért. Mindenkinek, aki érdekelt a *szellem* tudományának előrehaladásában, az autonóm szellem történelemelőtti mítoszáat el kell vetnie.

A pszichofizikai dualizmus elvetése nem indíthat az eliminatív materializmus semmiféle változatának elfogadására, vagyis arra, hogy a szellem és az agy azonos, hogy nincs szellem, vagy hogy minden dolognak van szellemi képessége. (Ez utóbbi változat nem különbözik a pánpszichizmustól vagy animizmustól.) A pszichobiológia nem teljes pszichoneurális monizmust (a mentális és az agyi események közötti azonosságot) sugall, hanem *emergentizmust*, azaz azt a tételt, hogy a szellemiség olyan emergens tulajdonság, amellyel csak az igen komplex és plasztikus idegrendszerrel bíró állat rendelkezik. Ez a képesség birtokosainak döntő előnyt biztosít, hiszen oly sok más (pszichoszociológiai, pszichológiai és szociális) tulajdonsághoz és törvényhez kapcsolódik, hogy a vele rendelkező organizmusok külön pszichikai szintet alkotnak. De nem azonos azzal, hogy a szellemnek saját szintje van, hiszen nincs testetlen (vagy éppen megtestesült) szellem, hanem csak szellemmel bíró testek léteznek. Más szavakkal: a szellem a pusztán fizikaihoz képest emergens anélkül, hogy dologi volna. Vagyis elmondhatjuk azt, hogy a szellem nem alacsonyabb szintű dolgokból tevődik össze — lett légyen egyedüli, amely nem összetett —, hanem a funkciók (tevékenységek, folyamatok) olyan együttese, amelyekkel az egyedi neuronok nem rendelkeznek. És így az emergentista (vagy szisztemikus) materializmus, ellentétben az eliminatív materializmussal, összefér bizonyos korlátozott pluralizmussal, vagyis olyan ontológiával, amely a valóság minőségi sokféleségét és változatosságát hirdeti.

Bunge hangsúlyozza, hogy az általa képviselt emergentista materializmus nem lép fel azzal az igénnyel, hogy a test és szellem problémáját megoldottnak tekintse, de alkalmas fogalmi keretet biztosít a további kutatás számára. Neurofiziológusoknak és pszichológu-

soknak kell ehhez hozzáfogniuk, de mint tudósoknak és nem mint műkedvelő filozófusoknak vagy teológusoknak. (Hasonló a helyzet az élettelen és az élő anyag kutatásánál is.)

De nem lehet a filozófia a test és szellem problémája kutatásának külső szemlélője. A dualista filozófia évszázadokig aktívan gátolta a probléma tudományos megközelítését. Az emergentista materializmus azzal az előnnyel jár a tudományos kutatás szempontjából, hogy (a) eloszlat bizonyos tévedéseket, (b) leleplezi a mítoszokat, (c) azt sugallja, hogy a lelki állapotokkal és folyamatokkal kapcsolatos problémák megfogalmazhatók mint agyfunkciókkal kapcsolatos problémák is, és ezért (d) a pszichikai funkciók neuronális modelljeinek megalkotására serkent. Ez Bunge szerint az egyedüli filozófia, mely nem kerget ábrándokat és összhangban van a tudományok eredményeivel.

Az Ontológia II. záró fejezete a *társadalom* szisztemikus képét vázolja fel, amely két hagyományos felfogás szintézise: az individualizmusé (vagy atomizmusé) és a kollektívizmusé (vagy holizmusé). Bunge nem tekinti a társadalmat vagy annak valamely alrendszerét az individuumok pusztá összegének, sem alázas tagok fölött uralkodó misztikus totalitásnak, hanem szociális viszonyok által kapcsolódó személyek rendszerének. Ezek a kötelek olyan un. szociális ekvivalencia-viszonyokat generálnak, mint a gazdasági, kulturális és politikai csoportokhoz való tartozás. És ezek a viszonyok a továbbiakban a társadalmat szociális sejtekre vagy ekvivalencia-osztályokra osztják, mint pl. a nincstelenek, az írástudatlanok vagy a politikai jogfosztottak csoportjára. Minden ilyen felosztás vagy a szociális sejtek ilyen halmaza szociális struktúrát vagy inkább elsődleges szociális struktúrát alkot. A másodlagos szociális struktúrák az elsődlegesekre épülnek, mint pl. a családok ekvivalens jövedelemcsoportokra. Az elsődleges és a másodlagos szociális struktúrák alkotják a szociális építményt (social fabric).

A társadalom szisztemikus felfogásának nem szabad elkövetnie az organikus szemlélet hibáját, amely a holizmus egyik fajtája és a szociális rendszereket szervezeteknek (organizmusoknak) tekinti. A társadalom alkotóelemei csakugyan élőlények, ezenkívül a társadalmi rendszerek születnek, fejlődnek és megszűnnek. De ezek mégsem élőlények. Ha azok volnának, engedelmeskedniük kellene az élet, mindenekelőtt a genetika törvényeinek. De erről szó sincs. Nem is halnak meg: az élet és a halál kategóriái nem alkalmazhatók rájuk. Ez nem jelenti azt, hogy a társadalmi szervezetek biológia-felettiak, azaz szellemi létezők, vagy biológia-alattiak, azaz kémiai rendszerek. A szociális rendszerek konkrét rendszerek abban az értelemben, hogy rendelkeznek sajátos tulajdonságokkal és törvényekkel. Konkrétak, mert egymással konkrét kölcsönhatásban álló dolgokból állnak és átalakítják a környezetből felvett energiákat és hatásokat. Ez a felfogás a szisztemikus materializmus álláspontja, amelynél nem tévesztendő össze a „szisztemikus” a „holisztikus”-sal és a „materializmus” a „fizikalizmus”-sal.

A szerző bonyolultságánál fogva itt nem tárgyalható módszert vezet be mind a szociális struktúra, mind pedig ennek sokarcú változásainak leírására, amelyet a szociális struktúra-megközelítésnek nevez.

A szociális változások strukturális megközelítése a társadalom bizonyos anonim történetének rekonstruálására nyújt módot: megmutatja, hogyan töltődik fel és hogyan néptelenedik el egy társadalmi sejt. Ez a felfogás a szerző szerint felette áll mind a nagy emberek (hősök), mind a nagy egész mítoszának. De konzisztens a mai társadalomtörténettel és demográfiával. Távol áll attól, hogy ignorálja az egyén hozzájárulását a szociális

teljesítményhez és hatását más egyének viselkedésére. Végül semmi akadályja annak, hogy a társadalomtudósok az általuk adott leírást a mindenkori struktúrát és fejlődést magyarázó mechanikus modellekkel egészítsék ki.

Azonkívül, hogy Bunge felvázolja a szociális rendszerk tanulmányozásának általános fogalmi keretét, olyan ugrásszerűen megjelenő szociális tulajdonságok, mint a differenciálódás, részesezés és kohézió mérésére mértékeket is bevezet. Azt állítja, hogy minden társadalom, legyen az bármennyire is primitív, négy fő alrendszerre tagolódik: a rokonságra, a gazdasági, a kulturális és a politikai rendszerre. Ezek bármelyikének elhanyagolása előbb-utóbb a többi hanyatlásához vezet. A különböző alrendszerek közt visszacsatolás áll fenn, és így a favorizált alrendszerben is hatnak a negatív következmények.

Így az ökomonizmus a kultúra hanyatlásához vezet, amely vonatkozhat arra a technológiára is, amely az ökonómia naprakész állapotához szükséges. Hasonló ehhez a politizmus, amely eltúlozza a politika szerepét, szétrombolja a kulturális és gazdasági életét. A kulturalizmus a gazdaság és a politikai élet háttérbe szorításával önmagát fosztja meg alapjától és társadalmi befolyásától. Ezeket a következményeket, amelyek a szisztemikus felfogásból természetesen folynak, jó volna, ha a gazdasági, kulturális és politikai élet vezetői is megtanulnák, és főleg a következőre lennének tekintettel: az egészséges társadalomban egyensúly áll fenn az említett alrendszerek között, még a rohamos fejlődés periódusaiban is. Nincs tehát egyoldalú (pl. gazdasági) fejlődés, és a fejlődés nem azonos a növekedéssel.

Bár Bunge egy sereg igen általános hipotézist állít fel a szociális rendszerek természetéről, úgy véli, hogy ezek mégiscsak fogalmi kereteket alkotnak a társadalomtudományi elméletek megalkotásához. Semmiféle fogalmi keret nem helyettesíthet ugyanis egy jól felépített és igazolt elméletet. Vannak fogalmi keretek, amelyek gátolják, mások elősegítik az elméletalkotást.

Viszonylag részletes vázlatát adtuk Bunge társadalomfilozófiájának, hogy a vele kapcsolatos bíráló észrevételeinket megalapozzuk. Legsúlyosabb kifogásként azt említjük, hogy e társadalomelméletben egyetlen egyszer sem fordul elő a gyakorlatra való hivatkozás, és nem esik szó a munkáról mint az emberréválás konstitutív mozzanatáról sem. Hiányzik belőle a társadalmi formációkról szóló tan éppúgy, mint az osztályantagonizmus vagy a társadalmi haladás fogalma. Bunge társadalomelmélete nemcsak kidolgozottságában marad el messze természetontológiája és tudatfelfogása mögött, amelyre némi mentesség a szerző természettudományos beállítódása, hanem az általa követett antidiialektikus és a politikai elkötelezettséget elutasító szemlélet szükségképpen következménye.

Noha Bunge több ízben is hangsúlyozza, hogy társadalomontológiája nem több fogalmi keretnél, meg kell állapítanunk, hogy ez a munka legkevésbé kidolgozott része, és elnagyoltsága miatt aligha méltó arra, hogy elméletnek nevezzük.

\*

Az ismertetés talán kielégítően példázza, hogy a Bunge által méltán hangoztatott egzaktásra való törekvés nem feltétlenül szükségeli bonyolult logikai és matematikai formalizmusok alkalmazását. Ahogyan a szerző vizsgálódásában előrehalad és áttér a tudati és társadalmi jelenségek vizsgálatára, lesz egyre inkább nyilvánvaló, hogy a formális

módszerek alkalmazása a tartalmi problémák tárgyalásának megcsonkításához, helyenként (főleg a társadalom vizsgálatánál) megengedhetetlen egyszerűsítésekhez vezet. E területeken a formalizmus alkalmazása legtöbbször nem lép túl a leíráson és mint az egzaktitás afféle dekoratív kelléke funkcionál. Úgy véljük, a szimbolikus logika eszközei alkalmasak bizonyos terminológiai problémák tisztázására, néhány általános ontológiai alaptétel megformálására és további tételek levezetésére. A valóság egyre bonyolultabb szerveződési szintjeinek vizsgálata azonban korlátozza a formális módszerek alkalmazását és túlhajtásuk eltereli a figyelmet számos jelentős kérdés érdemi elemzésétől.

E nagyszabású rendszeralkotási kísérlet erényeiben és hibáiban egyaránt tanulságos a marxista filozófusok számára is, hiszen egy olyan gondolkodó szellemi teljesítményét kell mérlegre tenniük, aki számos területen azonos vagy közelfekvő álláspontot fejt ki, és filozófiáját a dialektikus materializmussal szembeni alternatívaként terjeszti elő. Bunge jelentős gondolkodó és olyan ellenfél, aki mindenképpen érdemes arra, hogy vitatkozzunk vele.

## TÁRSADALMI TUDAT ÉS SZEMIOTIKA

KELEMEN JÁNOS – DAJKA BALÁZS

Józsa Péter posztumusz könyve\* lényegében egy évtizeddel ezelőtt íródott, olyan időszakban, amikor a strukturalizmus divatjelleget meg-szűntével lehetővé vált az irányzat maradandó értékeinek tárgyilagos számbavétele. A szerző vállalkozása azonban mindmáig megőrizte aktualitását, hiszen távolról sem tekinthetjük lezártnak ezt a problémakört, s azt sem mondhatjuk, hogy időközben mások elvégezték az akkoriban kitűzött feladatok nagy részét. Ezek közé tartozott egy másik, a strukturalizmust követően felleldülő irányzat, a jeleméleti kutatások hazai továbbfejlesztése, a társadalomtudományok sorába történő beillesztése. Ma úgy tűnik, a társadalmi szemiotika programjából a vártnál kevesebb valósult meg, és továbbra is szükség van az elméleti alapok erősítését, finomítását célzó elemzésekre. A szóban forgó könyv nemcsak e két területen nyújt sokat, hanem tartalmazza Claude Lévi-Strauss főbb gondolatainak beható vizsgálatát, értelmezését és marxista kritikáját, amit önmagában véve is kiemelkedő teljesítményként kell üdvözlönnünk. Józsa munkájának három vonulata – ahogyan a könyv címe is felsorolásszerűen utal rájuk – nem minden szempontból és nem mindenütt kapcsolódik szervesen egymáshoz, bár mindvégig a Lévi-Strauss elemzést találjuk az előtérben. A monografikus feldolgozás helyett olyan nagy problémaköröket kísérhetünk figyelemmel, mint a kultúra és a társadalom viszonyának felfogásai, kód-tipológiák, a rendszer fogalmának szerepe a strukturalizmusban vagy a szemiotika alkalmazhatóságának különböző problémái. A filozófiai kategória, amely e szerteágazó vizsgálódások legfőbb vonatkozási pontja: a társadalmi tudat kategóriája.

Józsa Péter e könyvében azt a célt tűzi maga elé, hogy a társadalmi tudat marxista elméletébe

beépítse az utóbbi évtizedek rohamosan fejlődő új szaktudományainak, főleg az információ- és kommunikáció-elméletnek, valamint a szemiotikának az eredményeit. Ezen túlmenően – legalábbis néhány megnyilatkozása alapján – úgy látszik, hogy a társadalmi tudat problematikáját e tudományok fogalmi apparátusával kívánja meg-alapozni.

A vállalkozás tehát érinti a társadalmi tudat egészét, hiszen nemcsak a meglévő elméleti keretek finomítását ígéri, hanem olyan átfogó elemzést, mely – ha sikerrel jár – az itt jelentkező *fundamentális* problémákat helyezi – legalábbis részben – új alapokra és helyezi rá egy új fogalmi apparátusra. Úgy kíván egy marxista ideológia-elméletet körvonalazni, hogy ez egyben „strukturális szemiotika” is legyen, vagy legalábbis inherens mozzanatként foglalja magába a strukturális szemiotika szempontjait.

Amikor ilyen átfogó célkitűzéssel van dolgunk, azonnal felmerül a kérdés, mi indokolja, mi teszi szükségessé. A kérdést a szerző is felteszi, mégpedig úgy, hogy több komponensre bontja. Ide vonatkozó fejtegetéseit (melyek arra hivatottak választ adni, hogy mi a társadalmi tudat, miért kell megismerni stb.) nem idézzük részletesen, csak azt emeljük ki, hogy a társadalmi tudat elméletét fundamentálisan, alapjaiban tartja kidolgozatlanoknak. Legalábbis ezt kell kiolvasnunk egyes olyan megállapításaiból, hogy a társadalmi tudat marxista elmélete nem egzak (abban az értelemben, amilyen értelemben egzak és kidolgozott a termelési kód elmélete), illetve nem a megfelelő módon foglalkozik a társadalmi tudat-jelenségek értelmezésével (20. o.). Jóllehet, el kell ismernünk, hogy a marxista irodalom sokáig elhanyagolta a „visszahatás” vagy a „viszonylagos önállóság” problematikáját, abban korántsem ért-

\*Józsa Péter: *Lévi-Strauss, strukturalizmus, szemiotika*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980.

hetünk egyet, hogy *minden tekintetben* hiányozna a társadalmi tudattal kapcsolatos kérdések marxista megalapozása (ez a marxista esztétika, valláskritika, etika vagy tudományelmélet, sőt a marxista ismeretelmélet eredményeinek ignorálása jelentené, s olyan – a társadalmi tudat *egésze* szempontjából is – *alapozó* jellegű művek figyelmen kívül hagyását, mint amilyen a lukácsi esztétika, nem beszélve a klasszikus örökség nagyon sok eleméről). A marxista filozófiai diszciplinák jelenlegi állása tehát nem indokolja a jelzett átfogó célkitűzést. Ez persze nem azt jelenti, hogy a célkitűzés önmagában véve nem lenne indokolt, hanem pusztán azt, hogy nem az idézett érvek indokolják. Józsa Péter vállalkozását – melynek folytatását sajnos már nem várhatjuk – magunk is fontosnak tartjuk, vele szemben egyszerűen azért, mert a társadalmi tudatot hordozó szemiotikai rendszerek törvényszerűségeit valóban nem ismerjük eléggé, s ezek megismerése valóban feltétele annak, hogy a társadalmi tudat működési mechanizmusait mélyebben feltárjuk. Utóbbi megjegyzésünk a következőket is maga után vonja: nem feltétlenül az a feladat, hogy egy „kész” szemiotika fényében újra átgondoljuk a társadalmi tudat teljes problémakörét, hanem az, hogy a marxista kutatók létrehozzanak egy megfelelő szemiotikai elméletet, pontosabban: a jelrendszerek és a társadalmi tudat törvényszerűségeinek kutatását egyazon megismerési folyamat egymást feltételező komponenseiként kapcsolják össze. Ha nem is így „tudatosítja” munkája értelmét, nagyrészt Józsa is e szerényebben hangzó, valójában azonban nagyobb és mélyebb igényű célkitűzés szellemében jár el. Amit paradox módon az is mutat, hogy az Előszóban jelzett problémakomplexumnál sokkal szűkebbre fogja vizsgálódásai tárgyát: nem a társadalmi tudatnak mint egésznek a kódjairól, hanem a tudati szféra bizonyos szintjeit rögzítő jelrendszerekről tesz megállapításokat. (Itt kell megjegyezni: a szó szigorú értelmében helytelen a „tudat kódjairól” vagy akár a „jelrendszerek kódjairól” beszélni, hiszen a kód maga a jelrendszer, s mint ilyen, mindig egy *szövegnek* a kódja, a szövegnek mint térben és időben körülírható eseménynek strukturális alapja, létrehozásának és értelmezésének szabályrendszere.)

Ami az Előszóban jelzett, s tulajdonképpen a szerző „stratégiájára” utaló szempontot illeti, a következő általános megjegyzést teszi szükségesé. A „stratégia” lényege az a gondolat, hogy egy meghatározott, a szerző által „strukturális szemio-

tikának” nevezett elmélet képezheti azt a bázist, melyből a társadalmi tudat marxista koncepciójának kialakításakor nemcsak ki lehet, hanem ki is kell indulni. Mivel itt Lévi-Strauss strukturalista elméletéről és módszeréről van szó, az a kérdés is felvetődhet, hogy a polgári társadalomtudomány eredményeit mennyire integrálhatja a marxizmus. „A strukturális elemzés és a társadalmi tudat marxista elmélete” c. fejezetben hosszabb – s jobbára az általánosság szintjén mozgó – eszmefuttatást találunk erről a problémáról. Noha az érvek között szerepel néhány nem egészen kiértelt gondolat, azaz, amit a fejtegetés bizonyítani kíván, egyet lehet érteni. Sőt úgy véljük, bizonyos mértékig „nyitott kapukat dönget”, hiszen a marxista tudományosságnak immár régóta elfogadott kritériuma, hogy a polgári tudományok teljesítményeit nem az a priori elutasítás álláspontjáról kell megítélni. Vagyis olyan kritikai elemzés tárgyává kell tenni őket, melynek az az egyedüli mércéje, hogy az általuk tanulmányozott jelenségekre tudtak-e racionális magyarázatot kidolgozni vagy sem. Ez annyit tesz, hogy minden polgári elmélet külön megfontolást, s hogy úgy mondjuk, „külön elbírálást” igényel, vagyis az „integrálhatóság” kérdését nem általánosságban, hanem esetenként kell eldönteni. A tulajdonképpeni kérdés az, hogy *magából* Lévi-Strauss munkásságából és a „strukturalizmus” címke alatt meglehetősen heterogén módon összefoglalt irányzatokból és ismerettömbökből mi hasznosítható. Józsa e konkrét kérdésben – mely annak idején közismerten sok vitára, nemzetközileg is az érdeklődés homlokterében álló eszmecserére adott okot – differenciáltan és megalapozottan foglalt állást, s nézetei a leglényegesebb kérdésekben időtállóan bizonyultak.

Bár az elemzés tárgya szűkebb, s így reálisabban megragadható az Előszóban körvonalazott célkitűzésnél, a társadalmi tudattal kapcsolatos kérdések radikálisan új típusú megalapozásának átfogó igénye, melynek túlméretezettségére már utaltunk, egyes okfejtésekben nem marad nyom nélkül. Maga a kiinduló hipotézis, mely e mögött az átfogó igény mögött kitapintható, ugyanakkor jogosult és igen termékeny. Egyet kell ugyanis érteni azzal a gondolattal, hogy a szemiotika, vagyis a különböző társadalmakban működő jelrendszerek alapvetőek a társadalmi tudat konstituálásában, ami jelenti egyrészt azt, hogy a tudati alakzatok „hordozói” mindig társadalmilag kódolt jelkombinációk, másrészt – Józsa kifejezésé-

vel élve – azt, hogy „a társadalmi tudat mindig információ-áramlás *alakjában* realizálódik”. (E gondolatot messzemenően megalapozza a marxizmus klasszikusainak ismert útmutatása is, melynek értelmében „a nyelv maga a valóságos gyakorlati tudat”. A marxi perspektívában tarthatatlan a nyelven kívüli és a nyelvtől, az emberek közötti kommunikációtól független tudat koncepciója, mely a hagyományos racionalista és empirista metafizikák egyik alapvető hipotézise volt.) Csupán az a kérdés, vajon mindebből következik-e a társadalmi tudat *egész* problematikájának egy általános jel-fogalomból való levezethetősége.

Márpedig Józsa erre a tételre támaszkodik. Ezt a sarkalatos megállapításunkat a könyv számos helyéről vett idézetekkel bizonyíthatnánk, annak ellenére, hogy explicit megfogalmazását a szerző – legalábbis ebben a művében már – tudatosan kerüli. Tetten érhető azonban olyan kijelentéseiben, mint például: „egy adott társadalom tudatának vagy valamelyik tudatmetszetének jellemzőit úgy ismerhetem meg, ha megfejtem a tudat termékeinek *jelentését*, ehhez azonban előbb meg kell ismernem a tudatnak mint jelek együttesének szerkezeti jellemzőit” (19. o.). Arra gondolhatnánk, hogy csupán terminológiai pontatlanságról van szó, hiszen ugyanazon az oldalon így határozza meg feladatát a szerző: „dekódolom a megértendő konkrét társadalmi tudatot”. Valójában a társadalmi tudatot magát nem tehetjük megértés, illetve dekódolás tárgyává, csakis a tudat termékeit, amelyekről az idézett helyen azt olvashatjuk, hogy „szövegek”. Ezt elfogadva világgossá válik, hogy a tudat maga a kód, azaz jelrendszer, s e tételt joggal tekinthetjük Józsa alaphipotézisének akkor is, ha időnként ellentmondó kijelentéseket tesz.

A jel, a jelrendszer fogalmának középpontba állításával szükségessé válik annak a tisztázása is, hogy a fogalmat milyen értelemben és terjedelemben használja az adott elmélet. A jel egy funkcionális definíciójának átvétele (1.22. o.) nem biztos, hogy megoldja ezt a problémát, különösen, ha emellett más (információelméleti, a saussure-i stb.) koncepciók is párhuzamosan, meglehetősen kritikátlanul alkalmazásra kerülnek. Ilyen értelemben állíthatjuk, hogy Józsa nem fordított kellő figyelmet a jel-fogalommal – így annak általánosságával – kapcsolatban felmerülő problémákra, miközben a jelet a társadalmi tudat elméletének központi kategóriájává igyekezett tenni. Számos megnyilatkozásából – egyéb munkái alapján is – arra lehet következtetni, hogy szerinte a jel

fogalmára „rá lehet építeni”, a jel fogalmából le lehet vezetni a társadalmi tudat általános elméletét. Itt két megjegyzés adódik. Egyrészt az, hogy a szemiotika tudományának mai fejlettségi foka vajon lehetőséget ad-e ennek a munkának az elvégzésére. Mivel a szemiotikai kutatások áttekintése azt mutatja, hogy legfőjebb a kultúra egyes részrendszereinek lehetséges a szemiotikai elemzése, s lehetetlen megalkotni a kultúrának mint globális rendszernek a modelljét, vagyis – mint Umberto Eco mondja – szemiotikák léteznek, s nem a szemiotika, e téren szkeptikusnak kell lennünk.

Második megjegyzésünk több kérdést foglal magában. Vajon rendelkezünk-e egy „egyetemes és konkrét” jel-fogalommal, vajon lehetséges-e egyáltalán egy ilyen – az anyagi termelés kategóriájával párhuzamba állítható – jel-fogalom, s ha minderre igenlő választ kapunk, vajon igazolható-e, empirikusan vagy logikailag alátámasztható-e Józsa feltételezése, melynek értelmében erre építhető a társadalmi tudat egész problematikája?

Bármennyire is hangsúlyozzuk, hogy a felhasználandó általános jel-fogalomnak egyetemesége mellett konkrétnek és gazdagnak kell lennie, valójában az a helyzet, hogy még a „nyelvi jel” általános fogalmának használata is nehézségekbe ütközik: csak paradoxonok árán vezethetők le belőle a különböző nyelvhasználati módok. Éppen a nyelvi jel általános fogalmának erőltetése volt évszázadokon keresztül felelős azért, hogy a különböző típusú kifejezéseket ugyanazon jel-rekláció létezményeseként fogták fel, s a szemantika nem tudott túllépni egy szó-szemantikán, a nyelvészet és a logika megrekedt a nyelv tulajdonnév-modelljénél, melynek körvonalait az újkori filozófia történetében John Locke rajzolta meg. A nyelv nemcsak jelrendszer, hanem – amint arra a késői Wittgenstein, vagy a performatív kijelentések problémáját elemző Austin rámutatott – különböző típusú viselkedések, egymással csak lazán összefüggő aktusok összessége.

Ugyanakkor az is meggondolandó, hogy amennyiben az „anyagi termelés” az „össztársadalmi realitás” kategóriája, akkor mellette nem is lehetséges egy hasonló autonómiával rendelkező fogalom, mely a társadalmi tudat egészének szolgálna alapjául. A jelműködések, a tudati tevékenységek és képződmények az emberi viselkedések rendszerébe illeszkednek, az „össztársadalmi realitás” részei. A társadalmi tudat elméletének felépítésekor ezért helyesebb az egyetlen reális egységet, az össztársadalmi totalitást szem előtt

tartani, amire Lukács György életműve adhat példát. A gyakorlat, az anyagi és szellemi objektívációk kategóriáit nem helyettesíthetjük egy autonóm jel-fogalommal, hanem éppen ezekből kell kifejezteni a jelek különböző típusainak konceptuális magyarázatát. A jel-fogalom centrális kategóriaként való kezeléséből Józsa szándékától teljesen függetlenül egy olyan mechanikus visszatükrözés-elmélethez is vezethet út, melynek értelmében jeleink és tudati képmásaink *csak* a valóság visszfényei, hiszen valamiképpen a valóságon kívül lebegnek, egy önmagába záruló „immanens” világot alkotnak. Ezzel érintettünk egy olyan problémát is, mely a későbbi fejezetekben nyomul előtérbe, a jelrendszer immanenciájának kérdését. Kétségtelen, hogy a különböző típusú jelrendszerek szerveződési elvei bizonyos értelemben immanensek, de ez az immanencia mindig relatív. Tehát a jelrendszerek külső vagy belső determináltóságának kérdésében még annál is óvatosabban kellene fogalmazni, mint ahogy Józsa pl. a 63. oldalon teszi.

Végül, korábban felvetett kérdéseink közül a harmadikra válaszolva, nemcsak arról van szó, hogy valószínűleg nem igazolható sem empirikusan, sem logikailag a társadalmi tudat egészének, s az egyes tudatformáknak az általános jelfogalomból való levezethetősége, hanem arról, hogy a szerző ennek igazolására nem is tesz kísérletet. A tétel alkalmazása akkor lenne jogosult, ha megmutatná többek közt az etikumnak, a politikumnak, stb. ilyen értelemben vett levezethetőséget. (Persze, erősen kétséges, hogy pl. az etikum ilyen oldalról kielégítően megragadható.)

Eddigi megjegyzéseink nem kérdőjelezik meg Józsa vállalkozásának alapvető értékeit. Különbőség van ugyanis azon kérdés között, hogy a jel-fogalomra ráépíthető-e a társadalmi tudat teljes elmélete, és azon kérdés között, hogy vajon a szemiotikai megközelítés hozzájárul-e a társadalmi tudat lényeges aspektusainak értelmezéséhez. Míg az első kérdés megválaszolásakor komoly kétségek merülnek fel, addig a második kérdésre feltétlenül igenlő választ kell adnunk. Mivel az egész könyv tulajdonképpeni elméleti előfeltevéseit a második kérdésre adott válasz képezi, s elemzéseinek egyik lényeges pontja sem függ az első kérdéssel kapcsolatos megállapításaitól, megjegyzéseink jelentősebb mértékben az Előszóra és kisebb mértékben a II. fejezetre nézve járnak következménnyel.

A jelzett *tényleges* elméleti bázis követeli meg, hogy a szerző olyan szemiotikai apparátust

mozgósítson, mely lehetővé teszi a társadalmi tudat és a társadalmi tudatformákat hordozó jelfolyamatok összefüggéseinek, illetve a megfelelő kódtípusoknak az elemzését. Ez csak egy szociálisan és kulturálisan orientált szemiotika lehet. Józsa Lévi-Strauss munkásságát látja felhasználhatónak így ilyen szemiotika megalkotásában. Ehhez természetesen arra van szükség, hogy Lévi-Strauss rendkívül sokrétű és szerteágazó kutatási eredményeit, tételeit, megállapításait, módszereit és eljárásait „megfelelő alakra hozza”. Ezt a célt szolgálja „A strukturális elemzés tárgya” c. fejezet, melynek végső mondanivalója az, hogy „Lévi-Strauss strukturáliszmusa szemiotika”. Bár Lévi-Strauss munkásságának egészét rendkívül nehéz egyértelműen interpretálni (komoly indítékok szólnak amellett, hogy a Lévi-Strauss-i struktúrafogalmat Józsaival ellentétben és Umberto Ecoval egyetértésben ne csak episztemológiainak, hanem ontológiaiak is tekintsük), Józsa megállapításait – főleg a *Mythologiques* esetében – el lehet fogadni legalábbis az egyik jogos interpretációnak.

A Lévi-Strauss-elemzés – bár a könyv logikai felépítésében tulajdonképpen közvetítő szerepet játszik – a munka legjobb része, s önmagában is megállná a helyét. Annak a buroknak a lehántása, mely elfedi – s Lévi-Strauss előtt is elfedi – a Lévi-Strauss-i antropológiában rejlő implicit szemiotikát, csakis mélyreható kritikai elemzés segítségével történetelt meg. Ez az elemzés a strukturalista elméletre, az erre épülő filozófiai spekulációkra, valamint a strukturalista módszerre egyaránt kiterjed (ld. „A strukturális elemzés tárgya” és „A strukturális módszer” c. fejezeteket). Józsa így túllép azon a leegyszerűsítő képleten, hogy a strukturalista elmélet és metafizika „rossz”, s mint ilyen, elvetendő, míg a strukturalista metodológia – mivel technikailag beválik, ideológiailag pedig közömbös – minden további nélkül hasznosítható. Rámutat arra, hogy a kommunikáció fogalmának az ökonómiára való alkalmazása Lévi-Strauss elméletének egyik legproblematisabb pontja (28. o.). Hogy a kommunikáció fogalmának ilyen kiterjesztése elvileg lehetetlen, azt hallgatólagosan maga Lévi-Strauss is elismeri: a termelési formákat ti. sehol sem elemzi, és azon tudományok közt, melyek a társadalommal mint a természettől megkülönböztetett instanciával foglalkoznak, nem ejt szót a politikai gazdaságtanról. Ez Józsa helyes meglátása szerint azzal a következménnyel jár, hogy Marxra való hivatkozásai ellenére lényegében felcseréli a marxi problematikát: az emberi lét és a



társadalmiság alapvető tényezőit – azokat, melyek nem vonhatók a kommunikáció és a szimbolikus struktúra fogalma alá – a természet részeként ábrázolja. Így az emberi lényeg nem „a társadalmi viszonyok összességeként” jelenik meg, hanem a szimbolikus funkciókra redukált kultúrával válik azonossá, mely utóbbi egyben az ember és a természet viszonyának is legfőbb közvetítője lesz (37. o.). Innen adódik Lévi-Strauss számára is az a látszat, hogy strukturális elemzéseinek tárgya a teljes társadalmi valóság, holott annak csak egyes részrendszereit ragadja meg – Józsa szerint pontosan azokat, melyek egy szemiotikai modellben tálalnak fel adekvát módon. Nem követhetjük részletesen nyomon az itt vázolt kritikai elemzést. Az előzőekhez annyit tehetünk hozzá, hogy Lévi-Strauss a természet és az ember merev dichotómiájának álláspontjára helyezkedve a hagyományos polgári filozófia reflexeit követi, s ennek velejárója az is, hogy *hol* húzza meg az ember és a természet közötti határvonalat. Ez a szembeállítás ugyanakkor a kérdés egyik oldala, hisz más helyeken éppenséggel redukcionista logikát követ: „az emberi szellem” alapstruktúráit egy természetontológiában véli megalapozottnak, mint a kommunikáció mintáit is – vagyis azokat a struktúrákat, melyeket korábban a specifikus emberi szféra és a kultúra ősjelenségének minősített – a természetbe vetíti vissza. Az ebben megnyilvánuló ellentmondást érdemes lett volna explicitebben kiemelni, mivel igen fontos összetevője annak az eklekticizmusnak, melyet a strukturalista elmélet filozófiai komponenseinek kibontásakor Józsa teljes joggal vet Lévi-Strauss szemére (79. o.).

A strukturalista elemzés tárgyára vonatkozó kérdés elemzése közben Józsa a Lévi-Straussal foglalkozó irodalmat széleskörű tárgyismeret birtokában tekinti át. A Lévi-Strauss-interpretációkat négy csoportra osztja, azokat részesítve előnyben, melyek szerint a Lévi-Strauss-i strukturalizmus tárgyat a felépítmény körébe tartozó jelenségek (L. Sebag), ezen belül is a szemiotikai rendszerek képezik (Cuisenier, Wahl, stb). Elutasítja azt az álláspontot, hogy Lévi-Strauss valamilyen általános filozófiai elméletet vagy filozófiai antropológiát dolgozott volna ki. Ilyesmit magunk sem állítunk, mindenesetre jobban hangsúlyoznánk azokat a szálakat, melyek a strukturális antropológiát mégis az általános filozófiai reflexiók szintjéhez kötik. Ezek az összefüggések természetesen nem explicit filozófiai kijelentések formájában öltönek testet (Lévi-Straussnak valóban kevés ilyen megnyilatkozása van), hanem

azokban a funkciókban, melyeket a strukturális antropológia magára vállal. Ebből a szempontból nem tartjuk tanulság nélkülinek sem L. Goldmann interpretációját, sem a Lévi-Strauss és Sartre között folyó vitát, melynek részletesebb elemzése legalább olyan fontos következtetések levonására adott volna alkalmat, mint a Lévi-Strauss és Gurvitch közti polémia ismertetése. Az utóbbival kapcsolatban Józsa figyelemre méltó elemző készséggel hívja fel a figyelmet arra, hogy a két szerző kölcsönösen nem érti meg egymást, hiszen a struktúra terminus gyökeresen más értelmezését tartják szem előtt. (38. o.) Hogy a strukturális antropológia az explicit filozófiai kijelentésektől való tartozkodás mellett is hordoz olyan funkciókat, melyek korábban a hagyományos filozófiai gondolkodáshoz kapcsolódtak, az egyébként Józsa nem egy igen fontos megjegyzéséből is kiderül. Többek közt a Lévi-Strauss-i kultúrkritika elemzésére gondolunk, mely azt az összefüggést is kellő megvilágításba helyezi, hogy a hasonló típusú spekulációk nem immúnisak a társadalmilag reakciós értelmezésekkel szemben (87. o.).

A könyv – mint említettük – a strukturalista módszert is alapos kritikai vizsgálatnak veti alá. Mindaz, amit e tekintetben „A strukturális módszer” c. fejezetben olvashatunk, teljes mértékben megállja a helyét. Külön meg kell említeni, hogy a *Mythologiques*-ban alkalmazott mítosz-elemzések mélyén a szerző joggal vesz észre egy sajátos agnoszticizmust. Ennek abban látja az okát, „hogy a mítosz struktúrájának formális logikai elemzéséből, a szemiotikából *ki kell lépni* ahhoz, hogy a mitológiát mint egészet . . . funkciójában lehessen szemlélni egy őt magába foglaló objektívításon, ti. a társadalmi totalitáson belül . . .” (107. o.). Ugyancsak rangos teljesítmény annak megmutatása, hogy a konyhatűz, a hús, a dohány, a díszek és a méz eredetéről szóló mítoszok „metarendszerének” előállításakor Lévi-Strauss nem hívja fel a figyelmet azokra a „logikai részekre”, amelyek a mítoszok egyik csoportjáról a mítoszok másik csoportjára való áttéréskor megmutatkoznak. A konkrét elemzések bizonyítják, hogy a szóban forgó metarendszerben különböző logikák és különböző ontológiák kerülnek egy szintre.

Itt térhetünk rá arra a tételre, melynek bizonyítása a Lévi-Strauss-elemzés mindenekelőtti célja volt, arra tehát, hogy a francia etnológus strukturalizmusa tulajdonképpen szemiotika, amiből az is következik, hogy „a Lévi-Strauss által kidolgozott strukturális módszer nem abból a szem-

pontból kell megítélni, hogy mennyire alkalmas általában a társadalmi viszonyok elemzésére, hanem csakis abból a szempontból, hogy mennyire használható a társadalmi jelviszonyoknak, a társadalmi tudat bizonyos fajta kódjainak a vizsgálótára” (64. o.). Ezt a tételt már elfogadtuk Lévi-Strauss egyik lehetséges interpretációjaként. A továbbiakban az a kérdés, hogy a szóban forgó elmélet hogyan működik mint szemiotika.

A gondolatmenet koherenciáját egy újabb megállapítás hivatott biztosítani, melynek értelmében Lévi-Strauss munkásságának „legnagyobb jelentősége éppen az, hogy felfedezett, körülhatárolt és leírt egy bizonyos specifikus fajta kódot” (94. o.). Ennek a „specifikus kódnak” a kibontása ad alkalmat a szerzőnek arra, hogy a szemiotikai rendszerek általános jellemzőit kifejtsse, s megalkosszon egy kód-tipológiát. A szemiotikai rendszerek alapvető meghatározottságát „autodefiniáns, aszubsztanciális és afunkcionális” jellegükben látja, innen vezeti le a csupán immanens szempontokat követő strukturális elemzés létjogosultságát. Ismét hangsúlyozni kell, hogy a jelrendszerek „immanenciája” fölöttébb relatív, s ez a megszorítás a munka fő gerincét alkotó és legtöbb elméleti nívumot hordozó részeiben, a kódok tipológiájának kérdéseiben érvényre is jut, amennyiben a kódoknak az elemzés során elkülönített típusai meghatározott társadalmi struktúrákhoz rendelődnek hozzá (pl. a „kauzális-klassifikatórikus” kód az „európai” típusú társadalmakhoz). Éppen ezért érdemes lett volna leszögezni, hogy a jelrendszerek külső determináltságának elvetése nem jelent mást, mint a lineáris kauzalitás formájában való egyoldalú meghatározottságuk tagadását, miközben feltétlenül fennáll a kód-típusoknak az átfogó társadalmi és viselkedés-struktúrák általi strukturális meghatározottsága.

Józsa – hangsúlyozva, hogy felosztása nem helyezi érvényen kívül a különféle más szempontok alapján megalkotott jel-tipológiákat – a kódok három típusát különbözteti meg: az „izomorf” kódokat (ahol a jelölő és jelölt egysége egyértelműen és közvetlenül fennáll), a „kauzális-klassifikatórikus” kódokat (ahol a jelölő és jelölt egysége csak közvetetten, áttételesen és többértelműen van meg), végül a „homológ-metaforikus” kódokat (ahol a jelölő és jelölt egyszeri egymáshoz rendeléséről nem lehet beszélni, mivel a jelölők valamely együttese felel meg a jelöltek valamely együttesének, s a kapcsolat a kód működése folytán mindig esetenként jön létre). Az első csoportba többek közt a természetes nyelvek tar-

toznak, a második az európai értelemben vett fogalmi gondolkodást és az európai típusú esztétikumot, a harmadik pedig az olyan jelrendszereket foglalja magában, melyek nem jelrendszerekből jöttek létre, és mégis azok (mitológia stb.). Az utóbbi esetenként betöltheti a mindennapi élet szintjén a világmagyarázat funkcióját, ezen kívül a társas kapcsolatokat és a szorongásos védekezés mechanizmusait kódolja.

Itt rendkívül eredeti konstrukcióval van dolgunk, mely egy sor kérdés tárgyalásába új szempontokat vihet. A felosztás azonban a maga egészében nehezen igazolható. A magunk részéről instrumentális értéket tulajdonítunk neki: úgy véljük, hogy az adott elemzés témakörébe tartozó problémák felfedezéséhez és megoldásához hozzájárult, ugyanakkor egy általános jeltypológia igényeit csak részben elégítheti ki. Mindenekelőtt problémát jelent a természetes nyelv elhelyezése. A nyelv a felosztási alap vonatkozásában a többi szimbolikus rendszerrel egy síkra kerül, holott a különböző jelrendszerek között – már a gondolkodáshoz való viszonyuk folytán is – hierarchikus kapcsolat áll fenn. Emellett elképzelhető, hogy a nyelv kódjainak izomorf kódként való jellemzése a logikai paradoxonokkal terhes konceptualista vagy denotatív jelentés-elméleteket involválja. Hogy ez a veszély fennáll, azt többek közt a jelentés halmazok viszonyaként való ábrázolása is mutatja. De egészen explicite utal erre egy látszólag mellékes megjegyzés. A „signifiant” és „signifié” viszonyáról alkotott saussure-i megállapításokkal kapcsolatban azt olvashatjuk, hogy „a század első felében Forradalmak ható alap gondolatot már a XVII. században felfedezte a racionalista filozófia, személy szerint John Locke”, s hogy „Locke nemcsak a nyelvi jel »arbitraritását« fedezi fel, hanem azt is, hogy a *szavak* nem *dolgokat* jelentenek, hanem »*ideákat*«, azaz szabályszerűen kidolgozza a modern jelstruktúrát, amelyben a szó a jelölő, a jelölt a *fogalom*, és külön van a *referens*” (61–62. o.). A saussure-i séma természetesen nem idegen a locke-i sémától, sőt – mint Jakobson rámutatott – előzményei között a középkori és antik nyelvelméleteket is számon tarthatjuk. Ez azonban nem feltétlenül azt jelenti, hogy Locke megalkotta a modern nyelvelméletet, hanem inkább azt, hogy a huszadik századi nyelvelméletek rendkívül nehezen szakadtak el a tradicionális koncepcióktól. Erről a nyelvelmétről – s főleg ennek fregei megfogalmazása kapcsán – kiderült, hogy tarthatatlan (egyébként a locke-i jelentés-koncepció gyengeségeit már Berkeley is észrevette, és jórészt a maga javára fordította).

Tisztában vagyunk azzal, hogy a konceptualista teória egyes marxista szerzőknél is visszatér (pl. A. Schaffnál), s alternatívája nincs megnyugtatóan kidolgozva. E helyütt csak annyit kívánunk megállapítani, hogy Józsa szemiotikai fejtegetéseinek néhány előfeltevése egy tradicionális nyelv-konceptió előfeltevéseivel áll közel. E tradicionális konceptió alkalmazása az adott munka keretei között nem róható fel hibának, mindenesetre a nyelvfilozófia és a logika történetének tanulságai arra intenek, hogy a nyelv természetével kapcsolatos alapproblémák megoldásának nem ez az útja. (Innen adódnak a fogalom jelként való értelmezésében vagy a fogalmi gondolkodás sajátos típusú jelrendszerként való felfogásában mutatkozó bevallott bizonytalanságok, melyek azonban ismeretelméleti, logikai és pszichológiai vonatkozásaiak folytán a könyv által megválaszolható problémákon kívül esnek.)

A kódok többi csoportjára rátérve látszólag meghökkenítő, hogy az európai típusú esztétikumot és a fogalmi gondolkodást Józsa ugyanazzal a kóddal, a „kauzális-klasszifikatórikus kóddal” jellemzi. Ezen azonban nem ért mást, mint azt, hogy mind az európai típusú művészet, mind a tudomány egy közös előfeltevés-rendszeren belül lehetséges, ami nem zárja ki a művészetek és a tudományos nyelv specifikus al-kódjainak elismerését. A homológ-metaforikus kód fogalom a legjobban kidolgozott a jeltipológián belül. A mitikus kifejezés-formák, illetve máig továbbélő maradványaik

leírására kitűnően megfelel, s valóban lehetőséget nyújt kultúránk olyan elhanyagolt szintjeinek értelmezésére, melyek rekonstruálására Józsa a Jancsó-filmek és az ünnepek korábban publikált elemzése során vállalkozott. Legfontosabb céljainak megvalósításához tulajdonképpen erre a fogalomra volt szükség. Érvényességét valószínűleg nem csorbítja annak a jeltipológiának kérdése volta, melynek részeként megjelenik.

Józsa Péter újszerű kísérlete a társadalmi tudat marxista elméletének továbbfejlesztésére ma még egyedülálló jelenség, de eredményei értékesek és jól felhasználhatók lennének további, hasonló irányú kutatások számára. A könyv sűrített formában adja közre széles körű munkásságának erre a problémakörre koncentrált részleteit, s csak sajnálhatjuk, hogy nem készültek bővebben kifejtett, alapozó jellegű fejezetek a sajátos jeltipológia általános jelelméleti hátterének a bemutatására. Adottnak és tudottnak vesz olyan elméleti előfeltevéseket, amelyeket pedig hasznos lett volna pontos, kidolgozott formában kifejteni – nem is a kevésbé szakavatott olvasók kedvéért, hanem azért a tudományelméletileg indokolt többletért, amit a jól argumentált, alapjaiig tisztázott gondolatmenetek ellenőrizhetősége jelent. Mindenesetre, ha magunkra vállaljuk az újra- és továbbgondolás feladatát, egyáltalán nem kerülünk ellentétbe a könyv szellemével, sőt, épp az erényei közé sorolható felhívó, inspiráló hatását engedjük érvényesülni, akár egyetértünk, akár vitatkozunk vele.

## HUMANISTA PSZICHIÁTRIA ANTIPSZICHIÁTRIAI SZELEMBEN

KATONA PÉTER – TEMESVÁRY BEÁTA

Filozófiai tartalma miatt is érdemes elgondolkozni Jankowski könyvén.\*

A könyvhöz írt előszóban Buda Béla hangsúlyozza, hogy Jankowski könyvének magyar nyelvű megjelenése öröndetes és nagy jelentőségű esemény. Ez a könyv ugyanis minden más, magyar nyelven elérhető írásnál mélyrehatóbban ismerteti meg az olvasóval a korszerű személyiséglélektani és pszichoterápiái szemléletet és ennek alkalmazását az elmegyógyászatban. Ilyen könyv eddig nem jelent meg magyarul, de a szocialista országok

könyvkiadásában sem. Jankowski könyvének érdekessége az, hogy két pszichiátriai irányzat vitájába vezeti be az olvasót. Ez a vita ismeretlen a művelt közönség számára, gyakran még szakmai körökben sem akarnak tudomást venni róla. A vita tárgya „az az alapvető probléma, *mi határozza meg az emberi magatartást: biológiai erők játéka-e, vagy a társadalmi környezet alakítja ki a megszületéstől kezdve ható szociális ingerek révén*”. (6. o.)

Tény, hogy két szélsőséges szemlélet vagy irányzat alakult ki a pszichiátriában. Az egyik

\*K. Jankowski: *Pszichiátria és humánus*. Gondolat, Budapest 1979.

az un. organikus vagy biológiai, a másik pedig a pszichogenetikus vagy szociológiai pszichiátria. Különbségüket, ill. ellentétüket Jankowski így adja elő: „A pszichiátria napjainkban mély válságba jutott, mert a pszichés zavarok okaira vonatkozó nézetek élesen polarizálódtak. A hagyományos elmegyógyászat hívei szilárdan hiszik, hogy a zavarok okai biológiai, pl. genetikai eredetűek, és az elmebetegségeket elsősorban gyógyszeresen kell kezelni. Ezek az elmeorvosok a szkizofréniát majdnem ugyanolyan problémának tartják, mint a tüdőbajt vagy az örökletes testi hibákat. Felfogásukkal szembeszállnak azok az elmeorvosok, és velük együtt pszichológusok és szociológusok is, akiknek nézete szerint a pszichés zavarok a családi nevelkedés körülményeivel, vagy a társadalmi kiscsoportok (például kortárs csoportok) működésével függenek össze. E nézetekből logikusan következik, hogy a pszichés zavarokat egyaránt tekintik társadalmi és orvosi problémának, gyógyításukban pedig a lélektani eszközöket helyezik előtérbe.” (20. o.) (Megjegyezzük, hogy mások ennél élesebben fogalmazták meg a két áramlat közti különbséget.)

Jankowski könyve 13 fejezetre tagolódik. Az I–III. fejezet az ember magasabb rendű szükségleteivel kapcsolatos lélektani és társadalmi problémákat tárgyalja, a IV–VI. a pszichoterápia néhány kiválasztott problémáját, a VII–IX. a terápiás folyamat általános jellemzőit, a X–XIII. pedig a pszichés zavarok egyes csoportjainak – pszichopátiák, depresszió, neurózisok és az ezekkel rokon megbetegedések, végül a szkizofréniá – pszichoszociális tényezőivel foglalkozik. A XIII. fejezet, amely összefoglaló jellegű, „A humanista pszichiátria felé” címet viseli. A szerző szerint a könyv fő célja annak kimutatása, hogy a pszichés betegségek (a szerző által leszűkített értelemben vett) ki nem elégített emberi szükségletek következményei. Ezzel összhangban meg kell teremteni a feltételeket a szóban levő szükségletek kielégítéséhez. Nem fiziológiai szükségletekről van szó! Ezeket az ipari társadalom („amellyé mi is válunk”) jól kielégíti. Az ipari társadalomban a ki nem elégített lélektani szükségletek nyomasztják az embert. Ezekről még keveset tudunk. „Könyvemben szembeállítom a biológiai pszichiátriát a humanista pszichiátriával – írja a szerző –, hogy ily módon hangsúlyozzam a szoros összefüggést a pszichés zavarok társadalmi–pszichológiai meghatározói és a belőlük logikusan következő megelőző és gyógyító módszerek között. Humanista pszichiátriáról beszélek, mert középpontjában az ember szükségletei állnak, nemcsak a fiziológiai, hanem a magasabbrendű, bonyolult lélektani szükségletek is. Humanista ez a

pszichiátria, mert rendkívüli érzelmi elkötelezettséget követel azoktól, akik művelni akarják. Humanista, mert optimizmussal válthatja fel a mai biológiai gyógymódokkal kapcsolatos szkepticizmust.” (22–23. o.)

Jankowski könyvének *alapvető koncepciója* a következő pontokban foglalható össze:

1. *A pszichiátriai betegség nem az agyműködés zavarából ered, hanem az élettörténetből és az aktuális élethelyzetből.* A szerző szavaival kifejezve ez így hangzik: „A lelki élet tartalmai, amelyeket a pszichiáter tünetekként észlel, nem a károsodott agy, az anyagcsere-zavarok, a fertőzés stb. egyszerű következményei, hanem az ember társadalmi életének bonyolult termékei.” „... Nem azt akarom állítani, hogy a betegek és a többi ember viselkedése között nincs semmi különbség. Ellenkezőleg, sok különbség van. De ezek a különbségek nem az agyműködés különbségéből következnek, mint az orvosi modell feltételezi. Meghatározott érzelmi–indulati állapotokból erednek, amelyek logikusan levezethetők minden ember élettörténetéből és aktuális élethelyzetéből. Ezeket az érzelmi–indulati állapotokat – páni félelem, közöny és fásultsággá mélyülő kétségbeesés, frusztráció okozta dühöngés, amely fizikai támadássá is alakulhat, depresszióban tükröződő szenvedés és fájdalom – természetes, bár rendszerint szokatlan, nem mindennapi emberi sorsok váltják ki. A pszichiáter feladata elsősorban az, hogy megvilágítsa ezeket az érzelmi–indulati állapotokat, és arra buzdítsa a beteget, hogy realitás módon birkozzék meg velük.” (44. és 261. o.) Továbbá: „Az az erősen meggyökeresedett nézet, hogy a lelki zavarokat biológiai tényezők okozzák, hátráltatja a lelki zavarok eredetének, fejlődésének, a megelőzés és gyógyítás kilátásainak újfajta, dinamikusabb felfogását.” (411. o.)

Jankowski szerint a pszichés betegségek két alapvető lélektani szükséglettel kapcsolatos frusztráció következményei. E két szükséglet: a kielégítetlen kapcsolatszükséglet és a mobilizációs zavar. „Célszerűnek látszik, ha a pszichoterápiát úgy fogjuk fel, mint az emberi szükségletek teljes kielégítésének tréningjét. A pszichiátria pedig az a terület, amely egyrészt a társadalmi kapcsolatok patológiájának következményeivel foglalkozik, másrészt a túl nagy és túl csekély pszichológiai terhelés (gyakrabban stressz) következményeivel.” A pszichológiai terhelés szerinte három közegeben jön létre: a családban, a foglalkozási (esetleg társasági) csoportban és a társadalomban. Ezek közül az első a döntő jelentőségű, hiszen ebben koncentrálódnak az ember legfontosabb társadalmi szerepei (a gyer-

meki, a foglalkozási, a szexuális partner és a szülői szerep). (251. és 343. o.)

2. *A hagyományos elmeegógyintézetek és a szokásos kezelési módok kevésbé alkalmasak a pszichiátriai betegségek gyógyítására.* „Elég annyit mondani, hogy a hagyományos elmeegógyintézet ideális körülményeket teremt az elmebertelenedéshez.” „Csak azt hangsúlyozom, hogy a hagyományos pszichiáterek sok eljárása csak súlyosbítja az addig viszonylag enyhe zavarokat.” Helyeslően idézi Ullmant: „A legutóbbi száz évben az elmeegógyintézet, kevés kivétellel, inkább idült elmebajosokat termelő gyár volt, mint olyan környezet, amely elősegítené a beteg alkalmazkodását az intézetben kívüli követelményekhez.” (391–392. o.) „Sajnos, a pszichiátria jelenlegi formájában nem adja meg azt a segítséget, amelyet a betegek és hozzátartozóik elvárnak tőle. Bizonyítékok vannak rá, hogy a betegek gyakran betegebben távoznak az elmeegógyintézetből, mint ahogy bekerültek. Nagyon sokan egyáltalán nem térnek többé haza.” (19. o.)

3. *Új, humanista pszichiátriára van szükség, amely optimizmussal válthatja fel a mai biológiai gyógymódokkal kapcsolatos szkepticizmust.* E pszichiátria központjában az ember szükségletei állanak, és ez a pszichiátria rendkívüli érzelmi elkötelezettséget kíván művelőitől. (22–23. o.) Az új pszichiátria legfőbb akadálya – a gazdasági és a szervezeti akadályokon kívül – az a nézet, hogy a lelki zavarokat biológiai tényezők okozzák. „A pszichoterápia szélesebb körű alkalmazásának fő akadályát abban a nézetben látom, hogy a betegséget biológiai tényezők okozzák.” (411. o.)

Először is azt emeljük ki, hogy Jankowski az un. *antipszichiátriai* irányzat, közelebből pedig a magyar származású Thomas S. Szasz nyomdokain halad. Jankowski koncepciójának 1. (legfőbb) pontjával kapcsolatban pl. ezt olvashatjuk Szasz híres könyvében, *Az elmebetegség mítoszában*: „A pszichiátriát úgy szokás definiálni, mint az elmebetegségek tanulmányozásával, diagnosízával és kezelésével foglalkozó orvosi szakágat. Ez a definíció értéktelen és félrevezető. Az elmebetegség mítosz. A pszichiáterek nem elmebetegségekkel és azok kezelésével foglalkoznak. Tényleges gyakorlatukban az élettel járó személyes, szociális és etikai problémákkal van dolguk.” (Thomas S. Szasz: *Az elmebetegség mítosza*. A személyként való viselkedés elméletének alapja. In: *A devians viselkedés szociológiája*. Gondolat, Bp. 1974.) Elméletének felépítésében Jankowski logikája azonban sok tekintetben különbözik is a Szaszétól.

Jankowski könyvének átfogó értékeléséhez elengedhetetlen lenne az un. antipszichiátriai irányzat egészének értékelése. Szerényebb feladat elvégzésére vállalkozva, ebben az írásban csak a könyv pozitívumát emeljük ki, és néhány komoly problémára hívjuk fel a figyelmet.

*Jankowski könyvének kétségtelen pozitívuma az, hogy a társadalmi, ill. az interperszonális kapcsolatok szerepének jelentőségére irányítja a figyelmet; az elmeegógyintézeti visszásságokat, az antihumánus bánásmódot ostorozó szavai pedig nagy hatással lehetnek a pszichiáterekre és a pszichoterapeutákra.*

Néhány problémát emelünk ki a könyvvel kapcsolatban. Ezek egyik csoportja a könyv tartalmának logikai–módszertani kifejtésével kapcsolatos, de a koncepció lényegét érinti.

Először is a „kizáró *vagy*” használatának jogoságát vonjuk kétségbe a pszichiátriai betegségek lényegének és okainak a könyvben körülhatárolt szférájában. Figyeljük meg a szerző gondolatmenetét: „A hagyományos elmeegógyászat hívei szilárdan hiszik, hogy a zavarok okai biológiai eredetűek, és az elmebetegeket elsősorban gyógyszeresen kell kezelni . . . Felfogásukkal szembeállnak azok az elmeorvosok, és velük együtt pszichológusok és szociológusok is, akiknek nézete szerint a pszichés zavarok általában a családi nevelkedés körülményeivel, vagy a társadalmi kiscsoportok működésével függenek össze.” (20. o.) Másutt: „A kritikus tényező a mai pszichiátriában kétségtelenül az, hogy az elmeorvosok milyen nézeteket vallanak a pszichés zavarok okainak lényegéről és természetéről. Ha ezek az okok a biológiai szervezet hibáiból fakadnak, a pszichiátria megmarad a jelenlegi orvosi modellnél, és csak jelentéktelen mértékben változik meg. Ha viszont – és ebben bizonyos vagyok – a jövőben még szilárdabb empirikus alpra sikerül helyezni azt a nézetet, hogy a pszichés zavarokat lélektani tényezők határozzák meg, akkor a pszichiátria gyökeresen átalakul.” (407. o.) Tehát: a pszichés zavar, ill. a pszichiátriai betegség oka *vagy* „A” (biológiai tényező) *vagy* „B” (társadalmi, ill. interperszonális tényező). Ha „A”, akkor . . . Ha „B”, akkor . . . Pusztán logikai–módszertani szempontból is felvetődhet a kérdés: lehetséges-e „A”-n és „B”-n kívül más, lehetséges-e pl. „AB” *vagy* valami más? Tény, hogy *két szélsőséges* szemlélet alakult ki a pszichiátriában, de – különös tekintettel arra, hogy egyik sincs (Jankowski szerint sincs!) bebizonyítva – felvetődhet, hogy van-e *vagy* lehetséges-e még egyéb álláspont. Fel kell tenni a következő kérdést: lehetséges, hogy a kettő közül egyik sem tükrözi adek-

váta a pszichiátriai betegség lényegét és természetét, és más elméleti alapon kell megoldani a szóban lévő problémát? Véleményünk szerint a tudat sok irányú (természeti és társadalmi) determináltságának tétele alapján helyes választ adhatunk az itt felmerült kérdésekre. (A lehetséges egyéb álláspontra utal Buda Béla is, amikor az *Előszó*ban ezt írja: „A vita tehát ma még nyílt; biztos, hogy nem az egyik vagy másik szemlélet szélsőséges változatának győzelmével, hanem valamilyen integrációban és kompromisszumban fog végződni.”) (16–17. o.)

Zavart kelt a biológiai nézőpont és a humanizmus hamis szembeállításja is. „Humanista pszichiátriáról beszélek, mert középpontjában az ember szükségletei állnak . . .”, „humanista ez a pszichiátria, mert rendkívüli érzelmi elkötelezettséget követel . . .” – írja a szerző, és minden alkalmat megragad, hogy a biológiai szemlélethez kapcsolható és antihumánusnak nevezhető gyógymódok emlegetésével befeketítse a bírált koncepciót. Úgy véljük, hogy a gyógykezelés humánusságának problémáját nem kellene összekeverni a pszichiátriai betegség természetére és okaira vonatkozó koncepciókkal. Először is azért, mert különböző problémákról van szó; másodsor pedig azért, mert a gyógykezelési eljárásokat történelmileg kell értékelni. Maga a humanizmus is történelmi kategória. Jankowski könyvében a humanizmusnak nyilván az a fő funkciója, hogy gyengítse a biológiai szemléletet és erősítse a pszichogenetikusan nézőpont pozícióit. Az ilyenfajta érvelés azonban logikai hibát jelent; a tétel felcserélésének hibáját követi el Jankowski, amikor a pszichogenetikusan, ill. humánus pszichiátria koncepciójának bizonyítása céljából humánus eszmével érvel.

Jankowski könyvének véleményünk szerint hibája az, hogy – az antipszichiátria szellemében – elszakítja a pszichiátriai betegséget az agytól. Világosan kitűnik ez a 43–44. oldalon, ahol a szerző a következőket írja: „Ha a pszichiáter alapos pszichológiai, szociológiai és – ami épp ilyen fontos – filozófiai képzésben részesülne, nem tévesztené szem elől, hogy az ember pszichikus és fizikai tevékenységei között alapvető különbség van. Igaz ugyan, hogy mindenfajta lelki élet nélkülözhetetlen feltétele az agy, de ebből korántsem következik közvetlen összefüggés a fiziológiai és a pszichés

folyamatok között. A pszichés folyamatok nem úgy az agy termékei, ahogyan az epe a máj terméke, a gyomorsav a gyomornyálkahártya terméke, vagy a mozgás az izmok 'terméke'. A lelki élet tartalmai, amelyeket a pszichiáter tünetekként észlel, nem a károsodott agy, az anyagcsere-zavarok, a fertőzés stb. egyszerű következményei, hanem az ember társadalmi életének bonyolult termékei. Hiába keresik az elmeorvosok annyi éve elkeseredetten a szkizofrénia, a pszichopátia vagy a neurózis egyetlen fő kórokozóját, amely olyan egyértelmű lenne, mint a Koch-bacilus vagy a spirochaeta pallida.” Az idézett mondatok nem csupán az agy és a pszichikum kapcsolatának ún. vulgármaterialista koncepciója ellen irányulnak, hanem megkérdőjelezzik a pszichikumnak az aggyal való kapcsolatát. Az agytól elszakított pszichiátriai betegség koncepciója azonban még arra sem tud magyarázatot adni, hogy azonos társadalmi feltételek és hasonló interperszonális zavarok mellett egyes emberek miért szenvednek pszichiátriai betegségben és mások miért nem betegednek meg.

Úgy véljük, hogy a felmerült problémák tisztázásához és Jankowski könyvének értékeléséhez a dialektikus materializmus komoly filozófiai-módszertani segítséget nyújthat: A pszichiátriai eszmék kidolgozásában először is azt kell figyelembe venni, hogy az agy funkciójaként létező tudatot az anyagi világ, a természeti és a társadalmi feltételek sokféleképpen determinálják. Bármennyire is jelentős a tudat valamely determinációs tényezője, mégsem szabad azt a többi rovására felnagyítani, és nem szabad figyelmen kívül hagyni, lebecsülni a többi tényezőt.

Jankowski könyvének érdeme az, hogy – a szélsőséges biológiai pszichiátria elleni harcban – előtérbe állítja a pszichiátriai betegségek társadalmi tényezőit; hibája viszont, hogy – a természeti, biológiai tényezők rovására – eltúlozza ezeket. A dialektikus materializmus pozícióit képviselve megjegyezhetjük még, hogy a könyvben – az agytól elszakított pszichiátriai betegség képében – a filozófiai idealizmus kísért; a társadalmi tényezők, ill. az interperszonális zavarok szerepének felnagyítása és a természeti, biológiai tényezők lebecsülése, azaz a „vagy-vagy” séma túlerőltetett alkalmazása pedig antidialektikus gondolkodásmódot sejtet.

## RAWLS ÉS KRITIKUSAI

LUDASSY MÁRIA

A hetvenes években nagy vihart kavart az angol-szász analitikus filozófia állóvízeiben John Rawls *Az igazságosság elmélete*<sup>1</sup> c. műve. Pedig még csak szület sem vetett Rawls kifejezetten conciliáns koncepciója – legfeljebb új fuvallatot indított meg. Hisz legnagyobb nívója a szerződéselméleti modell majdnem teljesen komolyan vett adaptációja, és az, hogy a liberális politikai filozófia XVII. századi őseihez hasonlóan a filozófiai antropológia és a morálfilozófia posztulátumaiból vezeti le a politikai princípiumait. Csakhogy annak, aki egy formalizmusba fásult filozófiai közegben megidézi a tartalmi kérdések démonát, tartalmi ellenvetésekkel kell számolnia, s ezek szükségképpen szenvedélyesebbek, mint a nyelvhasználat szabályait elemző ellenérvek. Ez tűnt olyan szokatlannak a majd' egy évtizedig tartó Rawls-vitában. Tolla ragadtak azok, akik a szabadelvű eszmék védelmében visszatartásítják a társadalmi igazságosság szempontjainak figyelembevételét, és azok, akik keveslik az egyenlőségre fordított Rawls figyelmet, és a rawlsi igazságosság-felfogáson túlmenő egyenlősítő elveket követelnek, melyeket a Rawls számára szent és sértetlen szabadságjogok rovására is érvényesíteni vágyanak.

Hogy megítélhessük az ítélezőket, induljunk ki a rawlsi gondolatmenet lehetőség szerint *sine ira et studio* történeti ismertetéséből. Egy valamirevaló szerződéselmélet elengedhetetlen kelléke a – történelmi tényként avagy módszertani hipotézisként felfogott – *természeti állapot*. Ennek megfelelője Rawlsnál az *originál position*, melyben a locke-i–rousseau-i–kanti hagyományoknak megfelelően a „szabad és racionális személyek az eredeti egyenlőség állapotában társulnak, hosszútávú érdekeik figyelembevételével”. Ez az eredeti állapot nem valahol – valaha a család, az állam és a magántulajdon megalapozása előtt létezett költői aranykor, hanem módszertani segédfogalom. A szabad és racionális egyének társadalmi együttműködésük alapjává a *fairnessként felfogott igazságosságot* teszik meg (a baj csak az, hogy a *f a i r* szót magyarázati–pártatlanság? részrehajlás–mentesség? – nem nagyon lehet). A szerződéselméleti tradíciót általában jellemző túlfeszített racionalizmust Rawls a „tudatlanság fátyla” (*veil of ignorance*)

fogalmával kívánja kikerülni: az eredeti egyenlőség pozíciójában lévő szabad individuumok úgy választják meg az igazság elveit, hogy kölcsönös érdekeik természetét, sőt, önmön természetüket sem ismerik tökéletesen. (I. 3.)

A szerződés megkötéséhez nem racionalista érdek-kalkuláció vezet – az utilitarianizmus a rawlsi liberalizmus béte noire-ja –, hanem az egyenlő jogok és kötelezettségek általános elfogadása, melyet egy nagyon fontos alapelv egészít ki: egyenlőtlenesség csak mindenki érdekében engedhető meg, „különösképpen a társadalom legkevésbé előnyös helyzetben levő tagjának érdekében”. Ez a kikötés a későbbiekben rendkívül jelentős szerepet játszik a rawlsi igazságelmélet felépítésében, s ha lehet még nagyobb a körötte folyó vitákban, ahol is némelyek túlzóan egyenlősítenek, megint mások nem eléggé egalitáriánusnak találják az elvet. Az tény, hogy a tradicionális utilitarianizmussal mindenképpen összeegyeztethetetlen, mert a legnagyobb boldogság a legnagyobb számú ember számára képletbe nem nagyon fér bele a hátrányos helyzet számbavétele. Ugyanígy összeférhetetlen a *fair* igazságossággal a kisebbség szabadságjogainak megsértése a többség boldogsága érdekében (I. 5.).

A szabadság és a jog kvalitatív szempontjainak mindig érvényesülniük kell a társadalmi jólét kvantitatív követelményeivel szemben: „Az igazságosság tagadja, hogy egyesek megfosztását a szabadságtól jogossá teheti a mások által nyert nagyobb jólét. Egy igazságos társadalomban az alapvető szabadságjogok garanciái nem lehetnek politikai alkú tárgyai, és nem rendelkezhetők alá a társadalmi érdekkalkulációknak.” (I. 6.) Az utilitarianizmus teleologikus társadalom- és erkölcselmélet, mely a kívánt cél érdekében majdnem minden eszközt megengedhetőnek tart, míg az igazságosság-elmélet deontikus felfogás, mely szerint a jog megelőzi a jót és az ideális normák prioritását nem lehet a materiális előnyök kedvéért vita tárgyává tenni.

A *prioritás probléma* (I. 8.) Rawls művének fő motívuma, az igazság-elvek „szériális v. lexikális” rendje nemcsak a szabadság kontra jólét kérdésében zárja ki a további mérlegelést, hanem az egyes

<sup>1</sup> John Rawls: *A Theory of Justice*. Harvard University Press, 1971.

szabadságelvek között is szigorú előnyszabályokat állít fel, melyek megint csak kritikusai kedvenc témáját adják. Az egyenlő szabadság elvének elméleti körülbástyázása pl. olyan szilárd nála, hogy aki teoretikusan akarja ezen alapelvet megtámadni, jobb, ha letesz róla (talán csak azzal vigasztalódhat, hogy praktikusán annál könnyebb dolga van).

Rawls a következőképpen fogalmazza meg az igazságosság két elvét, melyet a későbbiekben több egalitáriánus bővítménnyel lát el: „*Első*: Minden személynek egyenlő joga van a legkiterjedtebb alapszabadsághoz, amely összeegyeztethető mások hasonló szabadságával. *Második*: A társadalmi és gazdasági egyenlőtlenségeket úgy kell elrendezni, hogy azok a) mindenki előnyét szolgáló ésszerű elvárásokat elégítsenek ki és b) olyan helyzetekhez és hivatalokhoz kapcsolódjanak, melyek mindenki számára egyaránt nyitva állnak.” (11.)

Az „alapszabadság” sem többet, sem kevesebbet nem jelent, mint amit a liberális eszmék három évszázados története inkorporált e szóba: jelesül a politikai szabadságjogokat, mint a szabad választás és választhatóság joga, a szólás- és gyülekezési szabadság, a gondolat- és lelkiismereti szabadság, valamint az önkényes letartóztatással szembeni törvényes védelem szabadsága. A második elv elosztási maxima, mely ugyan nem egyenlő elosztást szab meg a gazdaság és a hatalom javait illetően, de mindenki számára egyenlően elérhető módon kívánja elosztani azokat. A lényeg azonban Rawls számára a sorrend sérthetlensége, mely „azt jelenti, hogy az egyenlő szabadság intézményeitől – amit az első elv követel meg – nem igazolható semmiféle eltérés a nagyobb társadalmi hatékonyság, egyéb nagyobb gazdasági előnyök kedvéért”.

Rawls, mint majdnem minden liberális, feltételezi, hogy jólét vagy szabadság az igazi dilemma, jelesül hogy hajlamosak vagyunk velünk született szabadságjogaink elsőbbségét egy kissé nagyobb tálcenséért az első diktátornak eladni: „Nos, lehetséges, legalábbis elméletben – írja –, hogy alapvető szabadságjogaink némelyikének feladása árán kelően kompenzálunk minket az így nyert társadalmi vagy gazdasági eredmények.” Csak az a kérdés, ki biztosít arról, hogy megkapom az olyannyira kívánt tálcensét, ha már lemondtam minden jogomról, mellyel számonkérhetem azt attól, akire átruháztam személyes szabadságom összes garanciáit? Rawls meglepő módon túl gyengén védelmezi az alapvető szabadságjogokat, amikor feltételezi, hogy feláldozásukkal feltétlenül *fair* üzlet jön létre, és legalább gazdasági előnyökkel fizetni fog az, akit immár semmi sem kötelezhet semmire.

Igaz, Rawls antropológiai optimizmusa szinte *a priori* kizárja, hogy az igazságosság szabályait hosszútávon semmibebevonó szerződőfelek egyáltalán létezhesenek akár az „eredeti pozícióban”, akár bármely későbbi társadalmi állapotban. Az ember számára *jó* nála *per definitionem* csak az lehet, ami szabad és racionális lényként természetének megfelel – így kizárja a komolyabb érdekeinterferenciákat, aztán már mondani is fölösleges, az Adam Smith-féle „láthatatlan kéz” providenciája jóvoltából. (II. 15.)

Az így kibontakozó társadalmi modell nem teljesen egalitáriánus (a szabadság primátusa a teljes egyenlősítés ellenében is érvényes), ám csak olyan egyenlőtlenségek elfogadását tartja jogosnak, „melyek igazolhatóak a legkevésbé kedvező helyzetű számára is, és ebben az értelemben egalitáriánus”. (17.) Rawls egy „igazságos társadalomban” is elfogadható egyenlőtlenségek juszifikálását az *egyenlő esélyek* maximális biztosításával kívánja megoldani. Ez a megoldás – miként a *fair* igazságosság többi kikötései is – azonban csak bizonyos feltételek között lehetséges. *Objektív feltételei* a „*mérsékelt szűkösség*„ (Hume-tól kölcsönzött) kategóriájával körülírt állapot, mert szélsőséges szűkösség körülményei között a szabadság primátusának hangsúlyozása finoman szólva illuzórikus (az éhhalállal küszködők körében a cenzúra eltörlése nem feltétlenül vonzó program-pont); a „*bőség*” hol-volt-hol-nem-volt eldorádói állapotában pedig fölösleges az igazságosság és a *fairség*, mert az összes javak fölös mennyiségben állnak rendelkezésre. A *szubjektív feltételek* a kölcsönösen előnyös kooperáció lehetőségét alapozzák meg, ezek: a különféle élettervek kölcsönös elfogadása, a különféle vallási és filozófiai meggyőződések kölcsönös tiszteletbentartása. (22.)

Az egyének (illetve a szerződő felek vagy „pártok”) racionalitásából következik, hogy mindent megengedhetőnek tartanak, ami nem sérti mások éppúgy elfogadható elveit, eszméit, vagy erkölcsiségét. A polgári szabadság-fogalom e negatív, nem-interferencialista jellegét kétszáz éve kritizálják a jakobinus és a szocialista szerzők mint a pozitív szabadság szószólói. E bírálat jogos mozzanatai mellett nem árt megemlíteni, hogy lényegében filozófiatörténetileg arra a tradícióra megy vissza, amely az empirikus-érzéki én és a morális-ideális én, avagy politikusabban: az empirikus többségi akarat és a tévedhetetlen közakarat dualizmusára építkezik. A „tudatlanság fátyla” rawlsi koncepciója azt a mellékfunkciót is ellátja, hogy senki se lehessen, aki az „igazi” érdekek magán-



és magáértvaló tudata (avagy akinek a rousseau-i variáns jobban tetszik: a tévedhetetlen általános akarat) letéteményesének tekinthetné magát. *Scire nefas*, mert „az információ hiánya nem jelent félre-informálást”. (26.)

A szerződő pártok azt sem tudják előre, hogy magán- vagy köztulajdonon alapuló társadalmat teremtenek: az igazságosság elvont elveit mindkét forma kielégítheti, amennyiben a kompetitív gazdaság és nyitott osztálystruktúra bázisán nyugszik. (27.) Ezt a passzust is két frontról támadják: először azért, hogy egyáltalán megengedi a termelési eszközök köztulajdonát, másodsor meg azért, mert egyéb fenntartásai nem engedik meg a „létező szocializmussal” való identifikációt. (29.)

A második rész az igazságosság elveit kielőgítő társadalmi intézményeket vizsgálja. A „törvény uralmának”, az *egyenlő szabadság* bázisprincípiumának az alkotmányos demokrácia felel meg, mely a „bázis szabadságjogoknak” (politikai szabadságjogok, gondolat- és lelkiismereti szabadság személyes szabadság) hagyományosan a legbiztosabb kerete. (31.) A második, az elosztási elv kikötései csak ezek biztosítása u t á n következnek: „ezek azt diktálják, hogy a gazdaságpolitika és a szociálpolitika céljainak hosszú távon a legkevésbé előnyös helyzetben levő polgárok elvárásainak maximális kielégítését kell szolgálni, a lehetőség fair egyenlőségének és az egyenlő szabadságjogok fenntartásának feltételei között”. (uo.)

Rawls elismeri, hogy a szabadság és a szabadság értéke – egyenlő szabadságfeltételek között – nem feltétlenül azonos a különböző társadalmi helyzetben levők számára. Akinek gazdasági vagy szellemi hatalma nagyobb, ugyanazt az egyenlő szabadságjogot jobban tudja értékesíteni saját céljai szolgálatában. (32.) Mindazonáltal nem lehetséges a társadalmi igazságosságnak olyan követelménye, mely ennek kompenzálását a lelkiismereti szabadság, az egyének vallási és erkölcsi autonómiájának megsértése révén kívánja megvalósítani: „Nagyobb gazdasági vagy társadalmi előnyök nem jelentenek elégséges okot az egyenlő szabadság elvének elvetéséhez. A vallási kötelezettségekről, a filozófiai meggyőződésekről és az erkölcsi elvekről való felfogásunk megmutatja, hogy nem várhatjuk el másoktól, hogy e téren kisebb szabadságot fogadjanak el. Még kevésbé várhatjuk el tőlük, hogy elismerjék azt, hogy mi vagyunk az ő vallási köteleességüknek avagy erkölcsi normáinak igazi interpretátorai.” (33.) A pa-

ternalizmus minden formáját – legyen az a legjobb szándékú is – határozottan el kell vetni.

A kölcsönös *toleranciát* csak az teszi lehetővé, ha senki sem érzi elhivatottnak magát mások morálja, viselkedési vagy gondolkodásmódja diktálására, vagy ha van ilyen, akkor sem fogadjuk el az erkölcs- és eszmediktátor kiválasztottságát. „Az állam nem kedvezhet egyetlen vallási vagy erkölcsi meggyőződésnek sem, és nem sújthat büntetéssel semmiféle hitet, felfogást vagy vallásgyakorlatot avagy ezek hiányát.” (34.) Az államrezonnak nem lehet több köze a filozófiai rendszerek regulálásához, mint a természettudományos tételek meritumának megállapításához. A kormány képviselőinek felfogása csupán a számtalan magánmeggyőződés egyike. A rawls-i liberalizmus alapaxiómája így hangzik: „*A szabadság korlátozása csak akkor igazolható, ha magáért a szabadságért szükséges e korlátozás, avagy a szabadságot fenyegető olyan veszély elhárításáért, mely még rosszabb lenne.*” (Uo.)

A vallási stb. tolerancia vonatkozásában Rawls tulajdonképpen csupán a Locke óta általánosan kötelező liberális normákat ismétli, melyek minden vallási gyakorlatot megengedhetőnek tartanak, amíg az nem sért meg valamely közbüntényre vonatkozó törvényt (pl. az emberáldozat nem azért tilos, mert istennek nem tetszik – erről nem tudhatok többet, mint Agamemnon –, hanem mert mint gyilkosság hivatalból üldözendő). Rawls az *intoleráns tolerálásának* minden eddiginél liberálisabb felfogásával lép túl a kétszázéves kereteken. Létezhetnek-e politikai demokráciában olyan pártok, melyek programja hatalomra jutásuk esetén az alkotmányos szabadság megszüntetése? Taníthatnak-e szabadon az intellektuális szabadság tagadói? Szerzőnk a weimári demokrácia minden szép és öngyilkos illúzióját osztja. Az intoleránsnak ugyan szerinte nincs joga panaszkodni, ha az ő elveinek megfelelően bának velük, azaz nem tolerálják őket, ám a tolerancia híve csak akkor tarthatja jogosnak a fellépést, ha az illető intoleráns csoport működése valóban veszélyezteti a toleráns társadalom létét. „Tegyük fel, hogy egy intoleráns szektának semmi jogalapja sincs, hogy intoleranciára panaszkodjék. Mindazonáltal nem mondhatjuk, hogy a toleránsnak joga van elnyomni őket, csak ha *ténylegesen* veszélyt jelentenek mindenki egyenlő szabadságára.” (35.)

Hayek és Berlin, vagy hogy múlt századi elődöket említsünk: Benjamin Constant és J. S. Mill liberalizmusa kizárólag a reprezentatív demokrá-

ciát engedi meg, a participatív demokráciát – mint a Rousseau-i eszméken alapuló jakobinus diktatúra rossz emlékü rekvizitumát – elutasítja. Rawls megpróbálja beépíteni igazságosság-elméletébe a participatív demokrácia elemeit, melyeket idézett elődei a „pozitív szabadság” felfogáshoz hasonlóan a totalitarizmus fedőnévének tekintenek. A közhelyekben való részvétel, a közhivatalkok elérésére minden polgár számára nyitva kell álljon – igaz, ez a kikötés nem olyan erős, mint a bázis szabadságjogokat (szólás- és gyülekezési szabadság, az ellenzékiesség joga) biztosító alkotmányos garanciák követelménye. Rawlsnak sem eszménye az antik Athén kötelező vagy a fórum Romanum feltámasztása: „Egy jól kormányzott társadalomban csupán a polgárok töredéke szentelheti ideje nagy részét a politikának.” (36.) A klasszikus liberalizmust követően a politikai jogokat kevésbé lényegesnek tekinti, mint a személyes szabadságot és a lelkiismereti szabadságot, legalább is kollízió esetén nem kétséges, hogy az utóbbi szabadságjogok prioritását választaná. (37.)

A *törvény uralma* lényegében hasonló előírásokat tartalmaz az *Igazságosság Elmélete* felfogásában, mint a Hayek-féle *Szabadság Alkotmányában*. Igaz, a liberálizmus legrégebb, legszilárdabb – s talán legkevésbé vitatható – elveit összegezi a törvény uralma azon felfogása, mely a *regularitás* és *pártatlanság* principiumait rögzíti – azaz a bíróság függetlenségének üdvös alapzatát. Ez zárja ki, hogy „a törvényt felhasználható legyen a politikai ellenfél ellenében” (38.), hogy a *nulla crimen sine lege* évezredek alapelveinek megsértésével a hatalom birtokosai kénye kedve szerint lehessen definiálni a törvényességet. „A kényszerítő hatalom fellépése csak akkor racionális, hogyha ez kevesebb hátránnyal jár a szabadság megőrzése számára, mint amennyi hátrány az instabilitásból származnék.”

Ha a szabadság prioritása posztulátum Rawlsnál, akkor ugyan kissé rövidrezárt, ám hibátlan az argumentáció. Ám ha az igazságosság elméletének fő bizonyítandója, akkor a sokak által és sokat vitatott konklúzió – „Miként minden megelőző példa igazolja, a szabadság primátusa azt jelenti, hogy szabadságot csak magáért a szabadság kedvéért lehet korlátozni” (39.) – bizony azok számára is *petitio principii*-nek tűnhet, akiknek különben semmi elvi ellenvetésük sincs tartalmi tekintetben.

Mielőtt rátérne az egyenlő szabadsággal összeegyeztethető elosztási rendszerek vizsgálatára, Rawls összefoglalja politikai elméletének által-

nos filozófiai előfeltevéseit, a *fair igazságosság kantiánus interpretációját*. Említettem már a bevezetőben, hogy Rawls rendszerében implicite egy igen masszív antropológiai koncepció rejtőzködik. Nos, a 40. pontban ezt hozza kissé explicittebb alakra, néven nevezvén antropológiája alapfogalmát, a kanti értelemben felfogott *autonómiát*, és az emberi természet alap-attribútumainak tartott *szabadságot és racionalitást*.

Ezen alapkategóriák kantiánus meghatározása a következőképpen hangzik: „az ember autonóm módon cselekszik, midőn cselekedete elveit önmaga választja ki olyképpen, hogy azok a lehető legadekvátabb kifejezői legyenek természetének mint szabad és egyenlően racionális lénynek”. Rawls szerint éppen a tudatlanság fátyla zárja ki a heteronóm választást az eredeti helyzetben, mivel itt az emberek egyedül szabadságukra és racionális természetükre reflektáltan cselekszenek, távlati társadalmi érdekeik beható mérlegelése nélkül. Az ekképp választott igazság elvei pedig a *kategorikus imperatívusz*nak felelnek meg, „mint az emberi cselekedetek legáltalánosabb maximái, melyek érvényessége az emberi természet egyenlő racionalitásán és szabadságán alapul”.

Egyik legszebb bizonyítéka annak, hogy Rawls mennyire visszautasítja az emberi lehetségszféra minden leszűkítését: az, hogy nyilvánvaló szabadverseny-szimpátiái és individualista elvei ellenére sem zárja ki, sőt expliciten elfogadja annak lehetőségét, hogy az igazságosság-elmélet a termelési eszközök köztulajdonával definiált szocialista gazdaságban találja meg „anyagi alapjait”. (V. fejj.: *Distributive Shares*.) Természetesen amennyiben az ezen alapuló társadalmi rendszer elfogadja az igazságosság korlátozó kikötéseit, jelesül „az igazságosság elsődleges voltát a hatékonysággal szemben és a szabadság prioritását a társadalmi és gazdasági előnyök ellenében”. (41.) Csak ezek a kikötések teszik lehetővé, hogy az igazságosság ne legyen kiszolgáltatva a pillanatnyi érdekek kénye-kedvének, hanem a társadalom hosszútávú céljainak rendelődjenek alá a polgárok vagy politikusok pillanatnyi vágyai vagy hatalmi érdekei.

Az *igazságosság elmélete* a szocializmust csupán mint a termelési eszközök köztulajdonát tartja megengedhetőnek, az „igazságos társadalom” alapelveivel összeférhetőnek, a centralizált tervezgazdálkodást, a termelés szerkezetét megszábo dírigizmust, az individuális szükségletek felett gyakorolt diktatúrát elutasítja: „Semmi okunk sincs rá, hogy a munkakényszer és a központi döntések elvét elfogadjuk. Semmi szükség arra, hogy átfó-

gó, közvetlen tervek szabályozzák az individuális háztartások életét. Az egyéni vállalkozásnak is meg kell hagyni a döntéshozatal szabadságát, mely csupán a gazdaság általános feltételeinek van alávetve.” (42.) A piac előnye a parancsgazdasággal szemben nemcsak politico-morális (szabadságfeltételek biztosítása), hanem ökonómiai is: a nagyobb hatékonyság.

A központi-tervutasításos szocializmussal szemben Rawls egy liberális, munkásönigazgatáson alapuló szocialista társadalmat tekint a szabadság primátusával és az osztó igazság elveivel összeegyeztethető társadalmi berendezkedésnek: „egy liberális szocialista rendszer is kielégítheti az igazságosság két princípiumát, amennyiben a termelési eszközöket közösségi tulajdonba vették és az üzemek igazgatását a munkástanácsok gyakorolják”. (43.) Ez ugyanis nem kizárja, hanem feltételezi a piac racionális szempontjainak és a decíziók decentralizálásának érvényesülését, míg „a bürokratikus kontroll mindent megbénít”. Az árak szabályozó szerepe – éppen személytelen jellege miatt – kevesebb önkényre, visszaélésre ad alkalmat. Így szabadversenyos, piaci mechanizmus mellett elképzelhetetlen a teremtatók manipulációja. „Nem lehetséges az információ semmiféle restriktója, mivel a polgárok kizárólagos joga, hogy a közösségi érdeket és magánérdekeiket szabadon mérlegelhessek és értékpreferenciáikat megállapíthassák.” (Uo.)

Rawls a generációk közötti igazságosság problémáját (44.) nem kezeli olyan dogmatikus melegséggel, mint Hayek, aki a kérdés felvetését is értelmetlennek tartja. Bár Rawls sem kíván bedőlni az aranytojást tojó tyúk meséjének, az akkumuláció folytatását minden generáció közös érdekének tekinti (kivéve talán Ádám és Éva nemzedékét). Persze „a különböző generációk sem lehetnek jobban szubordinálva egymásnak, mint a különböző individuumok”, a méltányos kooperáció – vagy akár egymásért dolgozás – mégsem lehetetlen vállalkozás. A demokrata igazi problémája az, hogy igazolható-e „a jövő generáció érdekében történő állami beavatkozás, amikor a többségi ítélet és a közvélemény nyilvánvalóan téves”? (45.) A kérdőjelet nem lehet maradéktalanul eltüntetni. Azt hiszem, hogy a megint újra és bővebben fogalmazott *prioritás-szabályok* (45.) sem oldják meg a problémát, hiába kerül új, s minden eddiginél erősebb hangsúly a legkevésbé kedvező helyzetben lévők érdekében megengedhető szabálymódosításokra, ezek minden térvagy időbeli extrapolációja (a különböző nemze-

tek vagy nemzedékek esetére) elhagyni látszik az érvek szilárd talaját, és az érzelmek buja vegetációjú, ám kissé süppedős altalajú területére visz át.

A *common sense* felfogás a szabadságra nézve veszedelmessé válhat maximája az elosztást az egyéni-erkölcsi érdemet jutalmazó intézménynek tekinti (48.). Ez egy elosztó elit uralmához vezethet, melynek kiváltságos kötelessége az érdemek mérlegelése, értékelése és gazdasági javakkal való jutalmazása. Az így létrejövő igazságtalanság mértékét meg sem közelítheti a piaci elosztás személytelen, éppen ezért pártatlan mechanizmusának azon igazságtalansága, hogy *nincs* tekintettel az egyéni érdemre és a morális kiválóságra.

A közérdeknek az individuális szabadság rovására is történhető érvényesítése koncepciójaként felfogott utilitarianizmus mellett Rawls a *perfekcionizmust* tekinti a szabadság primátusa legveszedelmesebb elvi ellenfelének. (50.: *The Principle of Perfection*.) A tökéletesedés szempontjai csak az egyenlő szabadság feladása árán érvényesíthetőek – ez utóbbi érvényesülése viszont nem zárja ki a tökéletesség tiszteletét, a kiválóság elismerését, csupán a perfekció politikai princípiumként való kezelését. Vagyis azon elvet, hogy a kiváló képesség, a művészi tehetség „felhasználhassa az állam kényszerítő apparátusát, hogy a maga számára nagyobb szabadságot vagy nagyobb részesedést követelhesen a gazdasági javak elosztásakor, azon az alapon, hogy tevékenysége nagyobb értéket képvisel”. Különbözik is: ki állapíthatná meg, hogy ki képviseli a tökéletesség magasabb fokát?

A perfekcionista argumentáció másik vonulata nem a kiválóság jutalmazását, hanem a tökéletlennek tartott magatartásbeli és morális „deviációk” büntetését követeli meg az erkölcsök nemesbítése magasztos célja érdekében. Ez a kritérium Rawls – mint minden liberális – szemében csak *ad hoc* módon, azaz igencsak önkényesen alkalmazható, „mint például amikor bizonyos szexuális magatartásmódokat degradálóknak és szégyenteljesnek minősítenek és ezért tiltandónak tartanak”, amit a pártatlan igazságosság elveinek elfogadása alapján nem lehet megcselekedni. Ez utóbbi legfeljebb a *de gustibus* erejéig engedi meg a „vitát” ilyen izlésbeli eltérésekről (természetesen amíg ezek nem sértik a másik ember szabadságát: mondjuk szadista passziók kizárólag beleegyező mazochistákkal megengedhető módzatok). Az erkölcsök kikényszerítése nem lehet közjogi feladat, mert ez nagyobb erkölcstelenségekhez vezethet a közéletben, mint amilyenre a magán-

moralitás maximális romlottsága valaha is képes lenne.<sup>2</sup>

Olyan igazságos intézményrendszerrel szemben, mely pl. nem kíván a magánmoralitás, az egyéni élettervek vagy a magánélet más szférájába illetéktelenül beavatkozni, az individuumokat is köti az igazságos *fair play* elve, azaz engedelmes-séggel tartozik a személyiségét tiszteletbentartó törvényeknek. (IV. fej.: *Duty and Obligation*.) Ez a köteleesség csak *igazságtalan törvény* esetében válik (és csak akkor válhat) kérdésessé. Az évek óta igazságtalan diszkrimináció áldozatának tekinthető kisebbségtől Rawls szerint nem lehet megkövetelni (legalábbis moraliter nem) a többség által az elnyomásukra felhasznált törvény tiszteletét. (53.)

A többség joga a törvényalkotás, de a többségi határozat nem feltétlenül a jó törvény megalkotásának garanciája. Ítéletünket akkor sem vethetjük alá a többség – talán téves – véleményének, ha mint demokraták elfogadjuk a többségi elv dominanciáját: „Elégséges megjegyezni, hogy amíg a polgárok általában alávetik viselkedésüket a demokratikus hatalomnak, azaz elismerik a szavazás többségi eredményének törvényalkotó jogát, ítéletüket nem vetik alá ennek.” (54.)

A liberális demokrácia gyakorlatának és elméletének egyaránt próbaköve a *polgári engedetlenség* szemben tanúsított magatartása. Rawls toleranciája feltétel nélkül kiterjed az erőszakmentes engedetlenségi mozgalom morális juszifikálására – azt a perspektívát is nyitvahagyva, hogy az igazságtalannak tartott törvény megváltoztatása is lehetséges az ellenszegülő kisebbség nyilvános és lelkiismeretileg meggyőzően motivált akciói következtében. (55.)

Rawls maga is érzi, hogy túl szép a menyasszony, hogy kevés kormányzat olyan szabadelvű, mely törvényei megsértését – az igazságosság általános elveire hivatkozó metakritikát – megengedné, ill. amely polgárai morális leckéit türelmes tanítványként hallgatná végig. „Néhányan megjegyezhetik, hogy a polgári engedetlenség ezen elmélete nem nagyon realiztikus. Ez ugyanis feltételezi, hogy a többségnek jól működő igazságérzete van, míg a morális érzelmek általában nem képviselnek jelentős politikai erőt.” Am felfogása szerint a szabad társadalom lényege az, hogy minden polgár maga interpretálhatja erkölcsi elveit –

és ennek igenis vannak politikai implikációi. „Egyenlők egymás között elfogadva és alkalmazva értelmes elveket nem szorulnak fennsőbb hatalom irányítására. A kérdést, hogy ki dönthet ezekről az elvekről, könnyű megválaszolni: mindenkinek döntenie kell, önnön lelkiismeretével való konzultáció után, saját értelmi belátása szerint – s némi szerencsével ezek a döntések elég jól működnek. Egy demokratikus társadalomban tehát el kell ismerni, hogy minden egyes polgár felelős az igazságosság elveinek saját interpretációjáért és önnön viselkedéséért, melyet ezen értelmezés fényében választ.” Nos, egy ilyen társadalomban kétségekívül *lehetséges* a polgári engedetlenség – csak éppen semmi *szükség* nincs rá.

Könyve harmadik része a „célok birodalmába” vezet el minket. Itt szép tiszta kantianus atmoszféra uralkodik – kiváltképp a jóságot racionalitásként meghatározó fejezetben (VII. fej.: *Goodness as Rationality*). A „jó” erkölcsi értelemben az egyének racionális élettervének jelző epitetonja, mert különben lehet a „jó”-nak morálisan teljesen indifferens jelentése, pl. mondhatjuk valakire, hogy jó bérgyilkos, jó besúgó stb. Kanti reminiscenciákat ébreszt nemcsak a helyes primátusának hangsúlyozása a jóval szemben, hanem a racionalitás és a boldogság diszkrepanciájának elismerése is, és már mondani sem kell: a spontán-ösztonös boldogság szubordinálása a tudatos választáson alapuló komplexebb vágyaknak. *Arisztotelészi elvnek* nevezi az emberi természet szerinte alapattribútumának tekinthető jellegzetességét, hogy az embert racionális vágya a komplexebb képességrealizáció irányába vonzza. „Minden más feltétel egyenlő lévén, az emberek élvezik képességeik kibontakoztatását, és ezen élvezet annak arányában növekszik, hogy milyen mértékben realizálódnak ezen képességek, illetve minél komplexebb képességről van szó.” (65.) Ez az elv némileg az „önmegvalósítás” alapkategóriájából kiinduló etikák felfogásához közelíti Rawlst.

A személyes javak közül Rawls az *önmegbecsülést* helyezi a hierarchia élére (67.). Némi cinizmussal azt lehetne mondani, hogy ez nagyban megkönnyíti a disztribúciónak az igazságosság elveinek megfelelő elrendezését: egyik oldalon vannak a szegény gazdagok, a másikon meg – a „büszke” szegények. A lényeges a különféle élet-

<sup>2</sup> Ezen argumentáció analóg az erkölcsök kikényszerítése körüli hatvanas évekbeli vita egyes, Rawls által is meghivatkozott, liberális résztvevőinek érvelésével. Így L. P. Devlin: *The Enforcement of Morals* (Oxford U. P., 1965), ill. H. L. Hart: *Law, Liberty and Morality* (Stanford U. P., 1963).

tervek közötti választás racionalitása és a külön-féleség társadalmi tiszteletbentartása: „Egy jól rendezett társadalomban az individuális élettervek különbözőek, azaz a legkülönféle célok felé orientáltak, és minden személynek szabadsága van arra, hogy maga határozza meg saját javát, s a többi ember véleménye csak tanácsadó jellegű lehet.” (68.) A pluralista társadalom toleranciája eleve csak bizonyos anyagi szint fölött elképzelhető, ill. követelhető meg. (82.) Bár az életformák pluralitása ellen fellépő intoleráns gyakorlat a „szegény” társadalmakban sem feltétlenül gazdasági kényszer.

Az individuumoktól kizárólag önfeláldozást, önfeladást követelő intézmények Rawls szerint *per definitionem* igazságtalanok; míg az igazságos intézmények, megint csak *ex definitione*, azok, melyek „képesé teszik az embereket önnön szabadságuk és racionalitásuk kifejezésére, s erkölcsi eszméik realizálására”. (76., ill. 77. pont.) Ez utóbbi berendezkedésben az erkölcsi képzés a szabadsággal való élés tudományára tanít, „minden morális nevelés az autonómiára nevelést jelent” (78) – szemben tradícióval, tekintéllyel, a szubordináció szellemével. Az *Aufklärung* eszméit összegző Kant szellemi öröksége él itt tovább, *sapere aude*, sőt: *facere aude!* Merjünk megtenni mindazt, ami személyes szabadságunk, individuális racionalitásunk és erkölcsi természetünk kifejezésére szolgál, mert embertársaink önmegvalósításáért is így tehetjük a legtöbbet. És ne fogadjuk el a kívülről irányított, könnyű megoldását, akármit is ígér az autonómiánk feladását követelő szép szírényhang.

Persze szürke az élet valósága a kantianus elmélet aranyfája mellett. A technikai munkamegosztás kevés teret enged az emberi autonómia szárnyalásának, a monoton, reflexiót nemcsak hogy nem követelő, hanem egyenesen kizáró munkatevékenységek léte az értelmes élettervek varázsából sokat elvesz. A holizmus ellen mindenütt következetesen fellépő Rawls itt maga is kissé organisztikus harmóniát kínál az individuális veszteségekért cserébe: „A munkamegosztás hátrányait nem úgy lehet leküzdni, hogy minden munka önmagában tökéletes és értelmes tevékenység lesz, hanem az igazságos társadalom egészében található meg minden munka értelmessége ama társadalmi egyesülésben, melyben minden individuum szabadon résztvehet hajlamainak és képességeinek megfelelő módon.” (79.)

Igazságosabbak vagyunk, ha megjegyezzük, hogy Rawls e racionális harmónia kibontakozásáról néha jövőidőben, az emberi lehetőségek maximalizálásaként beszél, bár a preskripciók és a deskripciók néha összemosisodni látszanak, nagymérvű szimplifikáció lenne elmélete valós megfelelőjét valamely evilágról való birodalomban keresni, még inkább azt állítani, hogy ő maga azt állította: már meg is találta, pl. az amerikai „jóléti állam” intézményeiben. „Az egyenlő szabadság útjában álló akadályok idővel egyre inkább eltűnnek, és fokozatosan megnövekszik a szellemi és kulturális javakban való részesedés iránti vágy.” (82.) A gazdasági javaknak, illetve a politikai hatalomvágyak mindent alárendelő életcélok a racionális élettervek ama szabad versenyében maradnak alul, mely az individuális sokféleséget egy domináns cél diktatúrájának alávetni vágyó társadalmi gyakorlat (totalitarianizmus), ill. erkölcselméletek (utilitarianizmus, perfekcionizmus) vereségével fog végződni az emberi természet eredendő szabadságvágya és racionalitása jóvoltából. Ez már nem is kanti, hanem condorcet-i méretű antropológiai optimizmus . . . (Vö. 82–86. pont.)

\*

Alig két évvel Rawls művének első kiadása után már önálló monográfia jelent meg, mely *Az igazságosság elmélete* kritikai vizsgálatával foglalkozik: Brian Barry *The Liberal Theory of Justice* c. munkája.<sup>3</sup>

A kritika kiindulópontja a rawls-i szerződéselmélet-modell bázisának, az eredeti helyzet fogalmának a bírálata. A rawls-i absztrakció mechanizmusa, Barry szerint, a nem-tetsző tényektől való elvonatkoztatás, azon társadalmi és pszichológiai kezdőfeltételek zárójelbetétele, melyek figyelembevételével nem jöhetne ki az áhitott erkölcsi és politikai harmónia. „A való életben az emberek nem értenek egyet az erkölcsi elvek vonatkozásában, mivel ellentétes érdekeik vannak; ha olyan helyzetben tesszük őket, melyben ezen ellentétes érdekek nem tudják befolyásolni választásaikat, egyetértésre juthatnak.” (2.: *The Original Position*)

A Rawls által „arisztotelészi elvnek” nevezett komplex képesség-kibontakoztatási vágy is inkább tükrözi a szerző erkölcsi idealizmusát, mint a valóságos emberek tényleges gyakorlatát. A könnyű győzelem gyönyöre túl általánosan elter-

<sup>3</sup>Brian Barry: *The Liberal Theory of Justice* (A critical examination of the principal doctrines in *A Theory of Justice* by John Rawls). Oxford, Clarendon Press, 1973.

jedt ahhoz, hogy az arisztotelészi elv empirikus generalizációként megállná a helyét. (3.: *Primary Goods and the Thin Theory of Justice*) A gazdasági javak, és a politikai hatalom viszont – melyek Rawls idealisztikus „elsődleges javak” listájáról kimaradtak – igen gyakran a magasabb rendűnek tekintett élvezetek eszközei (nem is beszélve arról, hogy hányat kielégít ezek „magánvaló célként” való birtoklása is!). Az önbecsülés a létező társadalmak többségében nagyon is függvénye a gazdasági és politikai hatalomnak, hiába szerepel a rawls-i hierarchia csúcán! Egyenlő önmegebecsülésről beszélni, midőn a tényleges társadalmi megebecsülés vagyonhoz, pozícióhoz kapcsolódik, finoman szólva illuzórikus.

A mindenféle közérdekre vonatkozó kalkulációt mereven elutasító rawls-i pozíció is tarthatatlannak tűnik Barry szemében. Nem mintha a vallási intoleranciát, a politikai repressziót, a szexualitás szabályozását a közérdekre hivatkozva gyakorló hatalmak szimpatikusak lennének számára, de az ezt a gyakorlatot visszautasítani vágyó elmélet szimpatikus érveit találja gyengének. „A társadalmi érdekre vonatkozó számítások” szűkszerűsége nem hagyható teljesen figyelmen kívül, ahogy azt Rawls feltételezi, azáltal, hogy heroikus kijelentéseket teszünk az emberi célok univerzális érvényességéről . . .” (4.: *The First Principle of Justice*). Akkor sem jobb a helyzet, ha ezen örök és univerzális értékeket csupán „bizonyos gazdasági szinten túl” tekintjük érvényesíthetőnek, mert az, hogy mikor tekintik az emberek magukat azon szintre eljutottnak, mely már primér anyagi szükségleteik kielégítését könnyedén biztosítja, s melyen már kizárólag elsődleges szellemi, erkölcsi, kulturális képességeik kibontakoztatása és komplexebb tétele a feladat, még meglehetősen vitatott. (5.: *The Second Principle of Justice*.)

Rawls elosztási elveit Barry „a viktoriánus illúziók” világába utalja. Megítélése szerint még valamirevaló szociálpolitika sem jöhet ki a minimum maximalizálására (a legrosszabb helyzetű inverz diszkriminációjára) korlátozódo disztribúciós sémából. A baleset- és betegségbiztosítás a rászorultak szemében korántsem jelent *quantité négligeable*-t, míg Rawls elmélete maximálisan egy negatív jövedelemadót (a legkisebb jövedelműek külön támogatását) tesz lehetővé. (6.: *The Derivation of Primary Goods*.)

A fő adut azonban – szerintem – Barry a *szabadság primátusának* elvét számbavevő 7. fejezetben játssza ki: miért szabadság vagy gazdagság az anternativa? „Miért ütközne össze a szabadság

a termeléssel vagy a termelés a szabadsággal?” Főleg az aggodalom, hogy a szabadságot az emberek feláldozzák a nagyobb gazdasági előnyök kedvéért, mert ezt nem kaphatnák meg szabadságukért cserébe. Az arány legfeljebb fordítva igaz: nagyobb gazdagsággal, több hatalommal nagyobb szabadságot, több lehetőséget szerezhetek magamnak.

Rawls elmélete radikális redisztribúciót nem enged meg (tehát a szegény gazdagabbá tévése érdekében a gazdagot szegényebbé tevő gyakorlatot), csupán a mindenkire egyaránt előnyös gazdasági fejlődésből a kevésbé előnyösen érintettek érdekében történő kedvezéseket. A szegény úgy lesz kevésbé szegény, ha a gazdag még gazdagabb lesz . . . ez a felfogás Barryt egyenesen dr. Pangloss (Voltaire *Candide*-jének hivatásos optimistája) prédikációira emlékezteti. (10.: *Maximin and Social Theory*.)

A karitatív segélyakcióknak – még ha intézményesítik is őket – semmi közük egy valóban egalitáriánus társadalmi berendezkedéshez: „Ama tétel felszínese egalitáriánus volta ellenére, mely szerint az ’erőforrásokat a leginkább rászorulókra kell koncentrálni’, egy ilyen politika nem elégítheti ki azokat, akik a társadalmi egyenlőség hívei, mert ők a megszerzett jövedelem jogos elosztását követelik (és persze a jogtalan jövedelem elvonását), valamint általános társadalmi juttatásokat.” (Uo.)

Nem az egalitáriánus disztribúció veszélyezteti igazán a szabadság primátusát, hanem az individuális autonómiát elfojtani vágyó, totális önfeladást követelő kollektivistá ideálok vonzása. Dosztojevskij *Nagy Inkvizitor*ának logikája félelmetes csáberőt jelent – és nemcsak a potenciális inkvizítorok, hanem az eretneküldözés gyönyörére vágyó emberek ezrei számára is. „Az eltérések, a különvélemények elfojtásaként felfogott közjó, szembe kell néznünk e ténnyel, sok társadalomban elfogadott eszme. Nem a vallási kétely, hanem a kötelező közös kultusz gyakorol igazi tömegvonzást.” (11.: *The Nature of Derivation*.)

Barry bírálja – vagy legalábbis illuzórikusnak minősíti – Rawls szabadságelméletének azon implicit előfeltevéseit is, hogy a gondolat szabadság és a szabad cselekvés vágya minden emberben nagyobb, mint mások kontrollálásának kívánsága. „Azon emberek, akik fell akarják akasztani a homoszexuálisokat, meglincselni azokat, akiknek külső megjelenése vagy viselkedésmódja felháborítja őket, igencsak gátolják a többi embert, hogy élvezzék individualitásuk kiterjesztését. Azokat, akik a válás betiltásáért, totális alkoholtilalomért,

a fogamzásgátlószerek használatának üldözéséért szállnak síkra, minősíthetjük felvilágosulatlanok, de erejüket lebecsülni a tényekkel való szembe nem nézést jelenti.” Az intoleranciának nemcsak áldozatai sajnálatraméltóak, hanem áldozat maga az intoleráns ember is, aki képtelen a szabadelvű eszmék szárnyalását követni (talán mert materiális vagy szellemi szűkösség visszarántja a földre). „A liberalizmus az élet fausti víziója. Eszménye az önkifejezés, az önkormányzat, a külső környezet feletti kontroll, a természet és a társadalom törvényeinek emberivé tétele, az alkotó tudás-vágy és az ideálok kultusza, a személyiség szabad döntéseinek tisztelete, a különféle élettervek elfogadása. Azok számára, akik nem érhetik el eme szabadságot, alkoholt kínál és kábítószert, westernt és szex-shopot, asztrológiát és pszichoanalízist, és így tovább a végtelenségig; csak egyet nem tud nyújtani: pszichológiai biztonságérzetet.” Talán innen a kollektivisták kívülről irányítottaság vonzása . . .

Hasonlóképpen használhatatlannak minősíti Barry a szegény népek számára kínált Rawls féle „egyenlő szabadságot”. Ezek vonzódása a „totalitarisztikusnak” tartott társadalmi berendezkedés felé nem véletlen: a szabadverseny vesztesének érzik magukat, ama XIX. századi liberalizmus áldozatainak, mely Rawls eszménye. (12.: *International Relations.*)

Rawls igazságosság-szabályainak formaliter megfelelnek a nyugat-európai demokráciák és Észak-Amerika politikai berendezkedése – írja Barry. „És én kevésbé lennék boldog, ha 'közel igazságosként' írnék le olyan társadalmakat, melyeket a gazdasági egyenlőtlenségek ilyen szélsőségei és a hatalmi hierarchia ilyen mérvű merevsége jellemez.” (13.: *The Just Constitution.*) Persze Barry is elismeri, hogy a hatalmi egyenlőtlenség, mely a parlamentáris demokráciákat jellemzi, eltörpül egy elkülönült redistribúciós elit (vagy *mutatis mutandis*: erőszakosan modernizáló elit) uralma által involvált politikai represszió mellett. „Azt magam is elismerem, hogy bizonyos alapvető szabadságjogok elnyomása, mely elválaszthatatlan egy elit uralmától, ezeket a társadalmakat távolról sem teszi tökéletessé, mindazonáltal, Rawls-szal ellentétben, kész vagyok megengedni, hogy egy politikailag represszív társadalomnak lehetnek egyéb előzményei (pl. a jugoszláv önkormányzati rendszernek), és egészében magasabban lehet értékelni, mint egy parlamentáris demokráciát, minden politikai szabadságjoggal, ám velejéig korrupt rendszerrel (mondjuk Olaszországot).”

Barry – úgy vélem joggal – problematikusnak tartja, hogy Rawls a liberális szabadságjogokat a politikai participáció rovására hangsúlyozza. Ez a rawlsi felfogás azt a félelmet tükrözi, hogy többségi döntés hajlamos az elidegeníthetetlennek definiált szabadságok elidegenítésére egyéb előnyök kedvéért. De vajon nem külső kényszert jelent az emberekkel szemben, ha tilos ezen tranzakció? Nem a rousseau-i „kényszeríteni kell őket, hogy szabadok legyenek” formulát idézi, annak minden lehetséges – igen mérsékelt liberális – implikációjával együtt? A politikai participációra helyezett nagyobb nyomaték folyománya, hogy Barry elégtelennek érzi a *polgári engedtlenség* rawlsi jusztifikálását. Ez lényegében csak az erkölcsi tiltakozásra terjed ki, maximum a „pressure-group-ok” tevékenységét igazolja, igazi politikai akciókat, valódi véleményeltérés megnyilvánulását már kevésbé, hisz eleve feltételezi az alapelvek tekintetében való konszenzust a politikai hatalommal. (14.)

Az egész rawlsi szabadságfilozófia egyik lesebezhetőbb pontjának – méltán – a társadalmi és technikai munkamegosztás negatív következményeinek az „ellensúlyozására” javasolt hámozott léggömböt tekinti Barry. Nos, negatív kritikai véleményével egyetérthetünk, de pozitív javaslatai az utópiák háromszáz éves történetéből rendre visszaköszönek. Az első megoldás minden magasabb képzettség megszerzése előtt kötelező három évi munkaszolgálat a legnehezebb, legmonotonabb és legpiszkosabb munkák elvégzésére (ld. Morus, Morelly, Saint-Just: a mezőgazdasági munka kötelező letöltése mielőtt az iparba avanszálhatna a polgár). A másik, mondjuk évi egy hónap munkaszolgálat, ahogy Izraelben vagy Svájcban a kötelező katonai gyakorlat (15.). A második – már modernebb – megoldási típus a munkakörülmények megjavítását szolgáló központi intézkedések hatékonyabbá tétele. Hogy az eddigi tapasztalatok alapján Barry prognózisa nem túl biztató, az sajnos érthető.

Az *epilógus* összefoglalja Rawls művének jelentőségét, kiemelve, hogy először próbálja meg a liberalizmust a magángazdaság köldökszinórjától elszakítani, és egalitáriánus elosztási szempontokkal kibővíteni: „Ahogy én látom, az *Igazságosság elmélete* jelentősége abban áll, hogy elválasztja a liberális alapelveket a termelőeszközök magántulajdonának gazdasági dominanciájától, központi szereplő helyett kontingens tényezővé teszi a magántulajdont, és olyan elosztási elveket vezet be, melyek megfelelően interpretálva – és némi ténybeli kiegészítéssel ellátva – egalitáriánus im-

plikációkat vonnak maguk után. Ha a szocializmust a köztulajdonnal, illetve az egyenlőséggel azonosítjuk, akkor – egyéb feltételek egyenlők lévén – a szocializmus összeegyeztethető ezzel a liberalizmussal – de ugyanezen definíciók és kritériumok alapján a szocializmus a liberalizmus antitézisével is összeférhet.” (16.) A liberalizmus autonóm individuumok szabad kooperációja, melynek paradigmája a piac. Antitézise kétfajta lehet: hierarchikus, mint mondjuk a „Nagy Inkvizitor” társadalomideálja, és altruisztikus-kollektivistá, pl. Kropotkin anarcho-szocializmusa.

A létező társadalmak többsége e három típus különböző keveréke. Barry kedvenc koktéjának képlete így hangzik: „Nem kíván túl nagy detektív munkát saját társadalomideálom felfedése: szoros kötődést érzek a liberalizmushoz az eszmék szférájában, ám politikai, társadalmi és gazdasági területen az altruista együttműködés érdekében érdemesnek tartom a hatékonysági szempontok jó részének feladását, s mindenekelőtt attól félek, hogy a hierarchia sokkal mélyebben gyökerezik az emberi pszichológiában, mint szeretném.”

Az angolszász analitikus jogfilozófia legjobb-jait állította sorompóba Norman Daniels a *Reading Rawls* c. tanulmánykötetben.<sup>4</sup> A bevezetőben Rawls két érdemével magyarázza műve szokatlanul széles körű és szokatlanul éles vitákat kiváltó visszhangját: először is, hogy az utóbbi évtizedek angolszász stílusával ellentétben tartalmi kérdésekkel kíván foglalkozni (nem mellőzve természetesen az idézett évtizedek alatt kifejlesztett precíz formaapparátus felhasználását sem); másodsor meg maga ez a tartalom: a vietnami háború után elméletileg eltemetettnek hitt liberalizmus elveinek újbóli felidézése, azzal a szilárd hittel, hogy nem szellemidézésről van szó. Persze, ezek az elvek már nem képviselhetik a *laissez-faire* felhőtlen optimizmusát, megengednek, sőt megkövetelnek egalitáriánus kikötéseket is – és innen a vita élessége, mert ezek az egalitáriánus segédhipotézisek túlzottnak tűnnek egyesek (pl. egy Hayekhoz hasonló pozíciójú konzervatív liberális) számára, míg igencsak sovány koncesszióknak mások (mondjuk, egy Barry féle idealista „útitárs”) szemében.

A kötet első része a rawlsi szerződéselmélet egyik tartópillérének, az *eredeti helyzet* felfogásának fogalmi szilárdságát és logikai ellenálló képességét vizsgálja. *Thomas Nagel* szerint a tudatlan-

ság fátyla távolról sem egy semleges elveken nyugvó választást takar, hanem az individualista liberalizmus előfeltevéseit – így nem meglepő, hogy ez „jön ki” a választás eredményeként. (*Rawls on Justice.*) Ez az ellenvetés olyan régi, mint maga a szerződéselmélet: Locke kritikusi háromszáz éve diadalkiáltással fedezik fel, hogy a természeti állapot képe a *Two Treatises of Government*-ben éppen olyan, amilyennek lennie kell ahhoz, hogy a polgári társadalom olyan lehessen, amilyennek a locke-i liberalizmus szeretné. Nagel az egalitáriánus oldal erősítésével véli meggyőzőbbé tenni a rawlsi igazságosság-elméletet, s ő is kipécézi ennek egyik leggyengébb oldalát: az alapvető gazdasági javakkal való ellátottság szintjének definitórikus nehézségeit. Márpedig a szabadság prioritása, a rawlsi liberalizmus lényege, csak eme szinten *túl* érvényes, melyről csak isten tudja, hogy hol érhető el; egy azonban bizonyos: az emberek akkor sem biztos, hogy tudják, ha már (esetleg) elérték.

*Ronald Dworkin* általános tipológiát dolgoz ki az erkölcs- és politikai filozófia főbb formáinak számbavételére, s ebben kívánja Rawls elméletét elhelyezni. A morálfilozófia terén az erkölcs koherencia-elméleti felfogásához sorolja a rawlsi koncepciót. Az ezzel ellentétben *természeti modell* kvázi-természeti objektumoknak tekinti az erkölcsi tárgyakat, melyek *leírása* a természettudományos, megfigyeléses módszerrel lehetséges. A *konstruktivistá modell* az erkölcsi döntések és választások szilárd, ellentmondásmentes levezethetőségét állítja, a kiindulópontban elfogadott *előírásokkal* való konzisztenciát erkölcsi ítéleteink biztos kritériumának tekintve. A szerződéselmélet ezeken az erkölcsi elveken nyugszik. A morálpolitikai felfogások közül Dworkin szerint nemcsak a teleológikus koncepciókkal áll szemben a rawlsi modell, mely mereven elutasítja az egy célra orientált társadalom-teóriákat, amelyek ezen ideális cél érdekében minden, kevésbé ideális eszköz felhasználását is elfogadhatónak tartják (pl. utilitarianizmus), hanem a túlfeszített deontikus elméletekkel (pl. a kanti kötelesség-etika) is. A rawlsi politikai filozófia bázisfogalma a *jog*, s ez nemcsak az individuumokkal szemben a vélt vagy valóságos közérdek nevében gyakorolt kényszerzt zárja ki, hanem azt is, hogy legfőbb erénynek az önmegtágadást, önmagunk kényszerítését, az individuális önfeladás kötelességét tekintjük. Egye-

<sup>4</sup>Reading Rawls, Critical Studies on Rawls' *A Theory of Justice*. Szerk. és bevezette: Norman Daniels, Oxford, Basil Blackwell, 1975.



dül a jogra alapozott elmélet az, amelyik *apriori* összeegyeztethetetlen az erkölcsi kényszer mindenféle gyakorlatával.

Dworkin interpretációjában sem az általános szabadság (a kényszerből való szabadság általában), sem a különös szabadság (gondolat- és szó-lásszabadság stb.) nem tekinthető magánvaló célnak Rawls rendszerében. Ezért nem a *limine* összeegyeztethetetlenek a legáltalánosabb értelemben felfogott egyenlőséggel – nevezetesen a mindenféle megkülönböztetéstől mentes, egyenlő elbánás élével. Az anyagi javak egyenlősítő elosztásával ellentétben az egyenlőség mélyebb értelmét Rawls nem szembehelyezi a szabadsággal, hanem az egyenlő szabadság princípiumaként elmélete első elveként posztulálja. „Rawls világossá teszi, hogy ezeket az egyenlőtlenségeket nem a szabadság valamely rivális fogalma vagy valamely más magasabb rendű cél követeli meg, hanem magának az egyenlőségnek mélyebb, alapvetőbb értelme.” Ennek alapján Dworkin elveti azokat a valóban leegyszerűsítő értelmezéseket, melyek Rawls igazságosságelméletét a *status quo* racionalizálásának, az amerikai jóléti állam égi másának tekintik. Az emberek egyenlő megbecsülésének, az egyenlő bánásmód követelményének van valódi primátusa Rawls politikai filozófiájában, s ezeket az elveket a liberális tradíció radikális kritikussai csak akkor vehetik el legitim módon, ha azt is meg tudják mondani, hogy milyen magasabb rendű princípiumot tesznek helyükbe – összegeztük Dworkin argumentációját.

A második rész a *módszer kérdéseivel* foglalkozik. Az első tanulmány szerzője, R. M. Hare az analitikus filozófia metodológiai kátéjától való eltérés bűnében marasztalja el Rawls *Igazságosság Elméletét* (a továbbiakban: IE). „Az *etikai analízis* nem más, mint az erkölcsi kifejezések jelegtánana és az erkölcsi fogalmak logikai természetének elemzése. Rawls nagyon keveset mond ezekről, és semmiképpen sem tekinti vizsgálódásai számára alapvetőnek.” Ezért „bármilyen népszerű konklúzióra jut is”, Hare szerint ezt nem támasztják alá kellően erős érvek. Rawls az igazságosság elveinek tartalmi vizsgálatát tartja elsődlegesnek, s ezért „a jelentés és a difiníciók kérdését” proklamáltan mellőzi, míg Hare felfogásának épp ezek, „az egyértelmű jelentésmagyarázatok, az erkölcsi érvelést irányító logikai szabályok felállítására” jelentik a modern morálfilozófia lényegét.

Rawls az erkölcsi előírások meghatározásánál csupán harmadik helyre teszi „a helyesség fogalmából következő formális kényszer”, míg Hare

ezt tekinti az egész erkölcsfilozófia leghangsúlyosabb részének. Csupán az erkölcsi fogalmaknak és szóhasználatnak ilyen formális-logikai analízise zárhatja ki azt a szubjektivizmust, mely végső soron Rawls rendszerét is jellemzi. Hiszen az eredeti helyzetben a szerződő felek nem a morális argumentumok szabályaiban egyeznek meg, hanem rögtön első nekifutásra tartalmi döntéseket hoznak a szabadság prioritásáról és a maximin elvről, azaz a legrosszabb helyzetben levők érdekében megengedett és megkövetelt pozitív diszkriminációról. A formai fenntartások felsorolása után Hare itt tartalmi ellenvetésének is hangot ad: jelesül, hogy ő nem fogadná el azt az elvet, hogy bizonyos minimális életszínvonal biztosításán túl is a legrosszabb helyzetben levőknek kedvező elosztási elveket kell foganatosítani. Ezt ugyanis sugallhatja Rawls *intuitív* igazság-érzete, ám ettől még azok, akik ezen elosztásnak az általános hasznosság csökkenését eredményező hatásait tartják fontosabb „intuitív” szempontnak, nem fogják feladni *utilitáriánus* elveiket.

Joel Feinberg Rawls és az *intuicionizmus* viszonyát vizsgálja. Tanulmánya várható és előre bejelenthető csattanója, hogy az intuicionizmus rawlsi kritikája ellenére az IE nem jelentéktelen fejezetei világosan intuicionálisztikus jellegűek. Az utilitarianizmus örököséiként a „társadalmi igazságosság” hívei a formálisan igazságtalan gyakorlat igazolásának (igaz, nem „justify” csak „justicize”) élével léptek sorompóba, Rawls rigid prioritás-szabályai ezzel kívánják felvenni a harcot. Feinberg szellemes tipológiai táblázattal szolgál az igazságosság és a hasznosság párharcának lehetséges kimenetelét illetően:

1. Individuális igazságosság és társadalmi hasznosság soha sem kerülhetnek szembe egymással. (Ez a klasszikus liberalizmus álláspontja, mely utilitáriánus is volt, pl. J. S. Mill.)

2. Az individuális igazság és a társadalmi hasznosság konfliktusba kerülhetnek, s ekkor jaj az individuális igazságnak. (Machiavelli és követői.)

3. Az individuális igazságosság és a társadalmi hasznosság néha konfliktusba kerülnek egymással, s ekkor jaj a társadalmi hasznosságnak. (Azaz: *fiat justitia, pereat mundus!*)

4. A kettő konfliktusa esetén nem lehetséges előre megmondani, hogy melyik számára kell előnyszabályt biztosítani. Azaz, a konkrét körülmények figyelembevételével csak *intuitive* dönthetünk.

Feinberg szerint konkrét példák vizsgálata esetén Rawls abszolutizmusa (a prioritás-szabályoktól való minden eltérés elutasítása) tarthatat-

lannak tűnik. Még ha el is fogadjuk, hogy társadalmi nyereség érdekében sohasem igazolható az individuumok feláldozása (ahogy ezt a forradalmi terror teoretikusai megkövetelik), ám ösztársadalmi veszedelmek elhárítása érdekében az individuális vagy csoportérdek feláldozása távolról sem abszurd követelmény. Ha a gyakorlatban is olyan könnyű lenne a kettő közti különbségtéves . . . Hisz a terror ideológusai 1793 óta egyfolytában arra hivatkoznak, hogy milyen hatalmas társadalmi szenvedést akadályozhat meg egy-két (száz, ezer) nem feltétlenül személy szerint bűnös individuum feláldozása!

A polgári engedtelenség igazolásánál végül Rawls sem tud felsőbb fórumhoz folyamodni, mint az ebben elkötelezett erkölcsi egyének lelkiismereti döntéséhez – s ez mi más, mint szintizista intuicionizmus? „Ugy vélem – hangzik Feinberg jól megalapozottnak tűnő konklúziója –, Rawls túlbecsüli a szerződés szerepét és 'a tiszta eljárásjog' jelentőségét az igazságosság levezetésében és saját igazságosság elméletében általában, és alábecsüli önnön intuicionizmusának mértékét.”

Dworkin második tanulmánya a *Nem-neutrális elvekről* viszont az igazságosság formális-általánosíthatósági kritériumának túlbecsülésétől óv. Nem olyan egyszerű a dolog azok inkonzisztenciájának kimutatásával, akik mondjuk a fennálló viszonyok között a korlátlan szólás- és sajtószabadság, gyülekezési- és tüntetési szabadság hívei, ám ugyanez szabadságjogokat eleve és előre megtagadják a forradalom győzelme után a régi rend szószólóitól vagy azoktól, akiket ők annak minősítenek. Ugyanis a formális generalizálhatóságnak – csak a haladó eszmék hirdetőinek van joguk a korlátlan kifejezési szabadsághoz – semmi akadálya. („Semmi szabadságot a szabadság ellenségei számára!” mondotta Saint-Just a „szabadság zsarnokságát” meghirdető híres-hírhedt beszédében.) Erkölcsi abszurdításokat vidáman meg lehet fogalmazni „semleges”, univerzális formában („minden vöröshajú embert agyon kell lőni”), s juszifikált jogelveket nagyon nehéz (pl. a jogos önvédelem meghatározása körül több vita lehetséges, mondja Dworkin, mint a vöröshajúság kritériumainak kijelölésében). A „téves nézeteket el kell nyomni” formában a cenzúra hibátlanul védelmezhető, és csak téves alkalmazás (nem-téves nézetek elnyomása esetén) lehetne kifogásolni.

A szerződéselmélet elve elveti a nem-semleges elvek használatát, mint amelyek összeegyeztethetetlenek az egyenlő szabadság alapp princípiumá-

val. Nem ezen elvek rossz felhasználását kifogásolja, hanem használatukat általában (tehát erkölcsstelen gyakorlat, hamis elmélet elnyomása esetében is). Nagyon is kérdéses azonban, hogy az empirikus emberek természetét figyelembe véve, valóban ezt a semlegességet, a hamis hitekkel és megrontónak tartott morállal szembeni toleranciát választánák.

Hasonlóképpen a Rawls által posztulált bázisértékek elfogadásán és az igazolásukra szolgáló érvek elfogadhatatlanságán alapul *David Lyons* tanulmányának gondolatmenete. Azokat az intézményeket, melyeket Rawls *ab ovo* igazságtalannak minősít és elutasít (és amelyek igazolására véleménye szerint az utilitáriánizmus készen áll, amennyiben az átlagos jólét növelését szolgálják), Lyons is elvetendőnek tartja, még utilitáriánus megfontolások alapján is. Illetve bizonyos körülmények között éppúgy összeegyeztethetőnek az igazságosság elveivel, mint a hasznosság princípiummal. „Rawls pozíciója a morális egalitarianizmus és a hasznos egyenlőtlenségek nem-morális alapú elfogadásának keveréke.” Ha ez így igaz, e téren is a liberális tradíció három évszázados történetének ortodox folytatója (némi formai neologizmussal – mint az igazságos elosztást reprezentáló közömbösségi görbék – kiegészítve).

*Rawls és a marxizmus* viszonyát vizsgálja a harmadik rész számunkra talán legérdekesebb tanulmánya. *Richard W. Miller* bizonyítandója, hogy az IE alábecsüli a társadalmi konfliktusok nagyságát és erejét – s innen az a *praestabilita harmonia*, mely benne a liberális és egalitáriánus elvek összhangját, a szabadság primátusát kimondó princípium és a legrosszabb helyzetben levők számára biztosítandó legnagyobb előnyök kompatibilitását biztosítja. A rawls-i „eredeti helyzet” mindattól való absztrakció, mely a marxista társadalomfelfogás szerint minden társadalom lényege; a „tudatlanság fátyla” azt takarja el az emberek szeme elől (osztályhelyzetüket, érdekeiket), ami a valóságos választásoktól, a tényleges cselekedetek motivációjában a döntő tényező.

Rawls „ideális kontraktualizmusa” leírhatja ideális individuumok kötelességeit és egy ideális intézményrendszer működését, de a kevésbé ideális körülmények között cselekvő konkrét emberek viselkedéséről nem tud számot adni. A társadalom legjobb helyzetben levő reprezentánsai nem fognak elfogadni (vagy nem fognak betartani) egy olyan társadalmi szerződést, mely ténylegesen a legrosszabb helyzetben levőknek kedvezne. Marx szerint a primitív közösségi társadalmak felbomlása óta sehol sem és sohasem érvé-

nyesült a legnagyobb kedvezményt a legrosszabb helyzetűeknek elve – s ha történtek is ideiglenes eredmények e téren, ezek mindig csupán az uralkodó osztály pillanatnyi defenzív helyzetéből származó kényszer-engedmények voltak. Az osztálytársadalmak történetét, marxista felfogás szerint – folytatja Miller – nem a racionális igazságérzet, hanem a rendőri represszió és az ideológiai presszió jellemezte. Az uralkodó osztály pszichológiája a hobbes-i emberképhez hasonlatos: korlátlan bírvágy és hataloméhség dominálja. A különböző osztályokat – mondja Miller Marx 'extrapolációjaként' – nem a szükségletek szintjének különböző kielégítettsége, hanem radikálisan más szükségletek jellemzik – innen mindenféle konzensus *a fortiori* kilátástalan volta.

Miller felvetése, hogy a marxizmus kizárólag osztály-természetről ismer, és emberi természet, általános antropológia *a limine* értelmetlen és értelmezhetetlen *mindenféle* marxizmuson belül, nem egészen helytálló. Természetesen e keretek között nem lehet a feladat, hogy az „osztályharcos” és a „humanista”, az „ökonomista” és az „antropológiai” irányzatokat értékeljem a marxizmuson belül, de annyi talán megengedhető, hogy kijelentsem: a rawls-i racionalitáson, egyenlő szabadságon alapuló antropológia dallama nem tűnik disszonánsnak a marxista antropológia olyan rekonstrukciójának a *Leitmotív*jával, mely az emberi természet alapattributumainak a tudatosságát, a szabadságot és az univerzalizációt tekinti.<sup>5</sup>

H. L. A. Hart személyében az angol jogfilozófia egyik legnagyobb kortársi tekintélye értékeli a szabadság prioritása rawls-i elméletét. Hart *The Concept of Law*<sup>6</sup> c. műve már-már klasszikusnak számít, nemcsak Rawls támaszkodik törvény-szabály-parancs definícióira, hanem Hayek is a *Law, Legislation and Liberty*-ben, az absztrakt szabály uralmaként felfogott szabadság definíciójában.

Hart *Jog, szabadság, erkölcs* c. munkája<sup>7</sup> az „erkölcsök kikényszerítése” címen ismert konzervatív, ám népszerű joggyakorlat legátfogóbb modern kritikája (J. S. Mill múlt századi elveinek egyeneságú örököseként). Sem a politikai hatalomnak, sem a tényleges társadalmi többségnek nem lehet joga az individuális életvitel megsabázásához, a *hogyan élünk?* meghatározásához.

Öltözködési vagy szexuális szokások lehetnek ízléstelenek, ám *de gustibus* ne a pozitív jog fegyverével vitatkozzunk. Az életformák (élettervek) pluralitásának rawls-i posztulátuma explicite hivatkozik Hartnak „az erkölcsök kikényszerítése” elleni érveire.

Rawls sokat idézett alaptétele értelmében szabadságot csak a szabadság érdekében lehet limitálni (és nem gazdasági vagy egyéb előnyök kedvéért). „A” szabadság az *alapszabadságok* listájával konkretizáltatik (politikai szabadságjogok – mint a választás és választhatóság joga –, a szólás- és gyülekezési szabadság, a lelkiismereti és gondolat szabadság, valamint a személyes szabadság, beleértve a *személyi* tulajdonhoz való jogot). Hart kérdése, hogy vajon ez az átmenet a mintegy metafizikai szabadságtól a konkrét szabadságjogokig teljesen megalapozott-e? És hogy mi a helyzet azon szabadságjogokkal, melyek nem emeltetnek a bázisszabadságok méltóságára, ám amelyek korlátozása (pl. szexuális szabadság) nem kevésbé sérti a liberális jogelveket, mint a tulajdonjog restrikciója. Konfliktus Hart szerint nemcsak szabadság és „egyéb” kategóriába tartozó javak között lehet, hanem a különböző szabadságok – még a Rawls által bázisszabadságoknak nevezettek között – is.

Akármilyen lelkes híve legyen is valaki a szólásszabadságnak, ennek bizonyos korlátait tudomásul kell vennie. Sajtótermékek, melyek a magánéletbe történő beavatkozás legúszálabb formáját üzik, a legliberálisabb ember szemében sem tarthatnak igényt a kormányzatok kritikájának kijáró megbecsülésre és korlátlan sajtószabadságra. Ha pótolhatatlan-halhatatlan műemlékeket (vagy akár csak könnyen pótolható élő emberek tüdejét) tönkreteszti egy városi autóforgalom, annak korlátozását nem vezethetjük magáért a szabadságot történő limitációnak, ám kevés szabadelvű tekintően ezt az alapvető szabadságjogok, vagy akár a tulajdonjog megengedhetetlen megsértésének. Tehát a szabadság restrikciója gyakran nem a nagyobb szabadságért történik, mindazonáltal *nem* feltétlenül elfogadhatatlan. Rawls igazságelmélete – Hart megítélése szerint – „túldeterminált, mivel úgy tűnik, hogy az efféle restrikciókat, mint igazságtalanokat, kizárja, mivel a szabadságot nem a szabadság kedvéért korlátozzák”. A liberalizmus ügyét nem gyengítené, ha

<sup>5</sup> Vö. Márkus György: *Marxizmus és „antropológia”*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1966.

<sup>6</sup> H. L. A. Hart: *The Concept of Law*. Oxford U. P., 1961.

<sup>7</sup> *Law, Liberty and Morality*. Oxford U. P., 1963.

nem erősítene némi engedékenység e téren, véli Hart. Annál is inkább, mivel a szabadságnak mindenféle restrikciónak szigorúan tiltó prioritássa-bályok maguk is az individuális választás szabad-ságát korlátozzák, kizárva az egyéni preferen-ciák szabad érvényesülését, mely azt is magába-foglalhatja, hogy valaki feláldozza a vallásszabad-ságot egy jól fizető állásért, amelyet egy külső konformitást követelő közösség kínál cserébe.

A kötet kritikai ismertetését a szerkesztő, *Norman Daniels* írásával zárom, amely az egyenlő szabadság posztulátuma és egyenlőtlen politikai és gazdasági hatalom ténye között közvetítő rawls-i kategóriának, a *szabadság egyenlőtlen értékének* az interpretációja. A liberális tradíció három évszázados története a politikai egyenlőség és a gazdasági egyenlőtlenség kibékítési kísérletei-nek története. Logikai összeegyeztethetlenség-ről valóban nincs szó, ám ez még mit sem mond a társadalmi összeegyeztethetőségről. Rawls igaz-ságosság-elméletén belül a probléma akkor válik igazán kiélezetté, ha a megengedett gazdasági és társadalmi egyenlőtlenségek az egyenlő szabadság elvét sértik, ill. a szabadság egyenlőtlenségéhez vezetnek. Ennek élett kívánja elvenni „a szabadság egyenlőtlen értéke” formula – Daniels szerint nem nagy sikerrel. Mert mit jelent, hogy ugyan-akkora szabadságom van, mint Rockefellernek, csak nem ugyanakkora értékű (ti. nem tudom, nincs módomban ugyanúgy értékesíteni)? – azt, hogy *nincs* ugyanakkora szabadságom, mint

annak, aki a *mass media* diktátoraként vehet részt a politikai demokrácia játékszabályai között for-maliter *fair* játékban.

A szabadság egyenlőtlen értéke Daniels szerint az „egyenlő önmegbecsülés” elvével is össze-egyeztethetetlen. Sőt, azt is nagyon kérdésesnek találja, hogy az egyéb társadalmi-gazdasági javak egyenlőtlenségével összefér-e az önbecsülés egyenlősége, midőn az empiria azt bizonyítja, hogy a Rawls által másodlagosnak minősített javak társadalmi megbecsülése mennyivel na-gyobb, mint a lelkiismereti szabadság egyenlősé-gének értéke. *Summa summarum*: „Először meg-mutattuk, hogy a szabadság egyenlő értékének választása az eredeti helyzetben éppoly racionális választás, mint az egyenlő szabadságé, majd meg-mutattuk, hogy az egyenlő bázisszabadságok pusztán formális, üres absztrakciók, melyek alkalmazása kilátástalan, amennyiben nem kapcsoló-dik a szabadság gyakorlásának egyenlő képességé-hoz. Továbbá, mivel a szabadság gyakorlásának egyenlő képessége közvetlen függvénye a gazda-ság és a hatalom elosztásának, következtetéseink már nem korlátozhatóak Rawls elméletének im-manens vizsgálatára. Konklúzióink szerint ugyanis a politikai szférában megmutatkozó erős egalita-riánus érzület nem olyan könnyen izolálható – mint azt Rawls és a korábbi liberális gondolkodók vélték – a társadalmi és az ökonomiai szfé-rában jelentkező erős egyenlősítő követelmények-től.”

## A WITTGENSTEIN-HELYZET

NYÍRI KRISTÓF

Bármennyire szeretné is az ember figyelmét a tiszta tudományra irányítani, s kívánna szolid Wittgenstein-filológiát, -biográfiát és -értelmezést úzni – tartósan nem zárkozhat el ama felismerés elől, hogy a Wittgenstein-kutatás ma növekvő benső, jóllehet tudományonkívüli, feszültségektől szenved. Ezen feszültségek föllépését ugyanakkor elkerülhetetlennek kell minősítenünk. Midőn Wittgenstein 1951-ben Cambridge-ben meghalt, az a tény, hogy hátrahagyott följegyzései a 2001-es esztendőig szerzői jogi védelem alatt állnak majd, már csak azért sem keltett különösebb

benyomást, mivel a filozófus egy szűk körön kí-vül jószerivel ismeretlen, jelentősége az akkori művelt világ számára pedig úgyszólván a semmivel egyenlő volt. Önfeláldozó szöveggondozói munkálgodás korszaka kezdődött már most el a há-rom irodalmi örökös – G. E. M. Anscombe, Rush Rhees, és G. H. von Wright – részéről, s az 50-es és 60-as években a hagyatékból kiadott írások egész sora jelent meg: amint azt ma megállapít-hatjuk, többnyire szerencsés válogatásban és sor-rendben. Fokozatosan az is lehetővé vált – kü-lönösen von Wright erőfeszítései nyomán<sup>1</sup> –,

<sup>1</sup> G. H. von Wright „The Wittgenstein Papers” c. áttekintése (*Philosophical Review*, LXXVIII. köt., 4. sz., 1969. okt.) annak idején úgyszólván fölszólítás volt a Wittgenstein-filológiára.

hogy bizonyos betekintés nyíljék a kéziratokba; létrejött a Wittgenstein-kutatás, és kialakult a Wittgenstein iránti ama intenzív érdeklődés, melyet kielégíteni ennek a kutatásnak lett volna föladata. Hogy ez a föladat mind a mai napig részben teljesítetlen maradt, az nem utolsósorban a szerzői jogi helyzet által teremtett korlátokkal függ össze, olyan korlátokkal, amelyek Wittgenstein kimagasló – időközben széles körben elismert – eszmetörténeti jelentősége fényében immár anakronisztikusnak, sőt bornírt-provinciálisnak hatnak.

Ezen korlátok és az általuk teremtett feszültségek jelenléte kisebb-nagyobb mértékben valamennyi itt ismertető kiadványon érezhető. Így természetesen a Wittgensteinra való személyes emlékezések Rush Rhees által kiadott összeállításán is.<sup>2</sup> A kötet, Rush Rhees előszaván és utószaván kívül, hat írást tartalmaz, melyek közül azonban csak kettő – a „Recollections of Wittgenstein” John Kingtől és a „Conversations with Wittgenstein” M. O’C. Drury-tól – volt eddig publikálatlan. Hermine Wittgenstein emlékezése, a „Mein Bruder Ludwig”, *Familienerinnerungen* című kéziratának részlete, és, mint ismeretes, 1973-ban angol fordításban már ki nyomtatásra került, ti. Bernhard Leitner *The Architecture of Ludwig Wittgenstein* című kötetében. A „Memories of Wittgenstein” F. R. Leavis-tól 1973-ban jelent meg a *The Human World*-ben, M. O’C. Drury „Some Notes on Conversations with Wittgenstein”-ja 1976-ban az *Essays on Wittgenstein in Honour of G. H. von Wright*<sup>3</sup> című emlékkönyvben. De Fania Pascal „Wittgenstein: A Personal Memoir”-ja – Drury „Some Notes”-ján kívül az egyetlen tudományosan használható írás a jelen gyűjteményben – sem itt került először publikálásra. Jóllehet erre a kötetben különös módon, sehol sem történik utalás, Pascal asszony visszaemlékezései (két jelentéktelen jegyzettől eltekintve) már 1973-ban megjelentek, az *Encounter* című folyóiratban. A Pascal-visszaemlékezések képezték – ez a benyomás alakul ki ma az emberben – utolsó fejezetét ama memoárok sorának, melyek Wittgensteinról informatív, összefüggő, *értelmes* képet voltak képesek rajzolni. Így von Wright „Biographical Sketch”-je (1955) és Morman Malcolm *Memoir*-ja (1958) kiemelték ama diszharmóniát,

amely a késői Wittgenstein viszonyát jellemezte korához, de azt a harmóniát is, mely élete és munkája között állt fönn; Paul Engelmann *Letters from Wittgenstein*-ja (1967) az ifjú Wittgensteint a békebeli Ausztria bizonyos alapvető szellemi tendenciáinak képviselőjének ábrázolta, a hallgatás és engedelmesség etikusanak; végül Fania Pascal hangsúlyozta, hogy olyan időben, midőn Cambridge értelmisége balra fordult, Wittgenstein „még mindig a hajdani Osztrák–Magyar Monarchia régimódi konzervatív figurája” volt (31. o.). Ezen jellemzésből kiindulva Pascal asszony azután nagy fogékonysággal tudta azt a sajátos viszolygást ábrázolni, mely Wittgensteint minden politikummal szemben eltöltötte. Miközben már most von Wright, Malcolm, Engelmann és Pascal visszaemlékezéseinek sikerült olyan egzisztenciális, történeti-pszichológiai keretet fölvázolniuk, melyben Wittgenstein érvei, ezek a valamelyest mindig lezártan, gyakorta többértelműen csillámló, és nem ritkán zavaróan szokatlan érvek, jóval egyértelműbbé váltak, addig Hermine Wittgenstein följegyzései – ezt minden kegyeletünk mellett is le kell szögezni – semmilyen elméleti relevanciával, vagy egyáltalán érdekességgel, nem bírnak; Leavis visszaemlékezései (ahol nem rosszindulatú pletykázkodásban merülnek ki) szerzőjükről, nem pedig Wittgensteinről szólnak; King „Recollections”-jei naivak és semmitmondóak, noha jóindulatuk kétségtelen; Drury „Conversations”-jei pedig érzélgős részletek összevisszaságában vesznek el. Leavisnek például az a benyomása, hogy Wittgenstein egyszer a következőket mondta neki: „Ramsey? Ő tudja a következő lépést, ha megmutatják neki”, és: „Moore? – őnála látszik, milyen messzire juthat valaki, akinek semmilyen intelligenciája sincs” (64. o.). Jellegzetes Leavis visszaemlékezése arra az esetre, midőn Wittgenstein meglátogatta őt és minden átmenet nélkül így szólt: „Hagyja abba az irodalomkritikát!”, ő azonban, erőt véve magán, nem ezt válaszolta: „Hagyja abba a filozófiát, Wittgenstein!”, hiszen akkor azt is meg kellett volna neki mondania, hogy „odafigyelt egy uralkodó klikk fecsegésére, és szégyellhetné magát, ha elhiszi Keynes-nek, s az ő barátainak és pártfogoltjainak, hogy valóban, mint gondolják, a kulturális elitet jelentik” (72. o.). Hogy mily kevésbé ismerte Leavis Wittgensteint,

<sup>2</sup> Rush Rhees (szerk.), *Ludwig Wittgenstein. Personal Recollections*. X+235 o. Oxford: Basil Blackwell, 1981.

<sup>3</sup> *Acta Philosophica Fennica*, XXVIII. köt., 1–3. sz.

és egyáltalán mily kevésbé érdeklődött iránta, annak fényes bizonyítékát adják ama – mégis csak 1973-ban leírt – sorok, amelyekben mérlegeli, végül azonban, mint valószínűtlen, elveti annak lehetőségét, hogy vajon Wittgenstein, akit irodalmi dolgokban nyilvánvalóan műveletlennek tart, talán a *német* irodalomban valamelyest mégis kiismerhette magát (79. sk. o.).

King gyakran hallottakat ismételt meg arról, hogy milyen Dosztojevszkij- és Tolsztoj-olvasmányokat ajánlott Wittgenstein a lábához kuporodóknak, és néhány – kevésbé termékeny – darabkáját írja le olyan beszélgetéseknek, melyekben zenéről és zeneszerzőkről volt szó. Ami az utóbbi vonatkozást illeti, itt mindazonáltal találkozzunk egy olyan utalással, mely nem érdektelen: amikor King megkérdezte Wittgensteint, tudna-e neki valamilyen Beethoven-életrajzt ajánlani, Wittgenstein állítólag azt válaszolta, hogy „Grillparzer monográfiája a legjobb” (88. o.). Újabb jele tehát annak a nagyrabecsülésnek, melyet Wittgenstein Grillparzer iránt érzett – noha Grillparzer persze sohasem írt Beethoven-életrajzt (pusztán kisebb elmélkedéseket Beethoven-ról); azaz vagy Wittgenstein, vagy – ami valószínűbb – King részéről valamiképpen tévedés forog fenn.

Drury „Some Notes”-ja emlékezőmorzszákból összeállított szöveg, mely azonban Wittgenstein személyiségének és kultúrájának bizonyos mozzanatait tekintetében korántsem nélkülöz minden informatív értéket. Részleteket tudunk meg arról a beállítottságról, mely Wittgensteint egyfelől saját filozófiai munkásságához, másfelől olyan figurákhoz, mint Kierkegaard, Szent Ágoston, Pascal, Dosztojevszkij és Tolsztoj fűzték. Drury másik itt lenyomtatott írása, melyet terjedelme szerint voltaképpen a kötet fő darabjának kell neveznünk, szintén tartalmazza ugyan Wittgenstein néhány önmagában véve nem érdektelen megjegyzését – így „héber gondolkodásmódjáról” (175. o.), protestantizmusról és katolicizmusról, Platonról, Freudról; s az ember azt is örömmel hallja, hogy a mester mind Agatha Christie-t, mind P. G. Wodehouse-t szívesen olvasta, vagy hogy a bevonuló Drurynek ezüst ivópoharat ajánldékozott (vö. 159. o.). Am jölehet ezek az utalások és részletek önmagukban véve valamelyes érdekességgel bírnak, közöttük semmilyen lényegi összefüggés nem áll fönn. Ezáltal véletlenszerű benyomást tesznek, nem hatnak autentikusnak, súlytalanok. Persze Drury számára ez a szöveg pusztán egyike volt számos vázlatnak (vö. IX. o.) – megjelentetésére nem gondolt. És ebben nagyon igazat kell neki adnunk, hiszen a

részletező adatoknak egy olyan filozófus szellemi képéhez, aki egész életében *naplószerű följegyzéseket* készített, végső soron nem elfogult barátok elszórt visszaemlékezéseiből, hanem éppenséggel ama följegyzések sokezer lapjáról kellene származniok.

Éppen az ilyen följegyzésekre támaszkodva tűzte ki maga elé a szerkesztő, Rush Rhees a feladatot, hogy a kötetben adott ábrázolásokat utószavában kiegészítse. Éspedig két olyan kérdéssel foglalkozik, melyet Pascal asszony visszaemlékezései érintenek: Wittgenstein Oroszországgal (és a marxizmussal) kapcsolatos érzéseivel, és azzal a kérdéssel, hogy vajon Wittgenstein számára zsidó származása lelki problémát jelentett-e. – Hogy Wittgenstein erősen vonzódott az oroszországhoz, ahogyan az Dosztojevszkijnél és Tolsztojnál megjelenik, és hogy rokonszenvezett a szovjet életformával, amennyiben az eltávolodást jelentett a Wittgenstein által olyannyira megvetett nyugati „civilizációtól” és „demokráciától”, aligha vonható kétségbe. Am ugyanilyen világos, hogy a marxista történelemfilozófiával, akár annak eszkatologikus, jövőbeirányított-forradalmi, akár determinista értelmezésével, idegenül kellett szembenállnia. Ez számtalan szöveghelyből kitűnik, melyek némelyikét (a haladás eszméje ellen, 222. o.; a történelmi törvények megismerhetőségének eszméje ellen, 224. o.), Rhees is idézi, anélkül azonban, hogy világos elhatárolásokra jutna. Ellenkezőleg, Rhees itt egymásból nem következő dolgokat egyszerűen úgy említi föl, hogy ezekben mintegy az összetartozás hamis érzetét kelti. „Wittgenstein, azt hiszem, úgy gondolta” – írja Rhees –, „hogy amikor Lenin beszélt, valóban volt valami mondanivalója. És talán úgy gondolta, hogy ugyanez áll Sztálinra is” (225. o.). Vagy például: „Ha Wittgenstein rokonszenvezett valamivel, ami Marxnál fontos, úgy azt hiszem, hogy ez Marxnak a proletariátusba vetett hite volt: a fizikai munka fontossága a kapitalizmus megdöntésében, és az így keletkező „nem-kapitalista” társadalom karakterében” (228. o. – azt egyébként, hogy az utóljára idézett sorok a marxi fölfogásnak, bármely korszakát vagy aspektusát tekintjük is, még karikatúráját sem képezik, a *Magyar Filozófia Szemle* hasábjain talán még említeni is fölösleges).

Visszaemlékezéseiben Pascal asszony említést tesz Wittgenstein bizonyos „gyónásáról”, melynek során azzal vádolta magát, hogy zsidó származását részben elhallgatta (48. o.). Rhees ezzel szemben úgy véli, hogy Wittgensteinnak származása sohasem jelentett belső problémát (195. o.),

s annak eltitkolásával sohasem próbálkozott. Wittgenstein, állítja Rhees, bizonyos fókig Weininger befolyása alatt állt ugyan, végső soron azonban nem osztotta annak alapmeggyőződését, a zsidó mivoltban semmiféle alacsonyabbrendűséget nem látott. Állításának alátámasztására Rhees helyeket idéz az 1977-ben kiadott, *Vermischte Bemerkungen* („Különbféle megjegyzések”) című összeállításból. Ezek a megjegyzések most egy valamelyest kiegészített, kétnyelvű kiadásban is hozzáférhetővé váltak.<sup>4</sup>

Arra, hogy Wittgenstein a *Vermischte Bemerkungen*-ban föltűnően gyakran foglalkozik úgy-mond a zsidó szellem problémájával, G. H. von Wright nyomban a kötet első megjelenésekor hangsúlyozottan utalt, „Wittgenstein in Relation to His Times” című előadásában.<sup>5</sup> És ama kéziratokban, amelyekből ezeket a megjegyzéseket von Wright kiválogatta, a vonatkozó probléma – és Wittgenstein saját zsidó mivoltjának problémája – még inkább jelentős helyet foglal el. Ám Rhees álláspontját már a publikált följegyzések fényében is megfoghatatlannak kell minősítenünk. Hiszen Wittgenstein például azt írja Mendelssohn-ról – aki ezekben a megjegyzésekben egyértelműen a zsidó tehetség szimbóluma –, hogy olyan ő, mint az az ember, „aki csak akkor vidám, ha minden egyébként is vidám, vagy akkor jó, ha körülötte mindenki jó, nem pedig olyan mint a fa, amely szilárdan áll, függetlenül attól, hogy mi megy végbe körülötte. Én is” – teszi hozzá Wittgenstein – „ilyen vagyok, hajlok arra, hogy ilyen legyek” (2. o.). De az olyan mondatok is, mint: „A legnagyobb zsidó gondolkodó csak tehetség. (Én például.)”, vagy a „zsidók titkolózó és bujkáló” voltára történő utalás (18., 22. o.), bizonyos kelletlenségről tanúskodnak a vélt zsidó vonásokkal kapcsolatban, olyan kelletlenségről, mely Wittgensteint nyilvánvalóan „szégyenkezővé” tette származása tekintetében – ahogyan az az 1929. december 1-i naplóbejegyzésből (MS 107:221) kitűnik. Rheesnek persze igaza van, amikor úgy gondolja, hogy Wittgenstein, Weiningerrel szemben, a probléma megoldását nem a maga zsidóságnak tartott tulajdonságai „meghaladásában” látta (*Personal Recollections*, 187. o.). Lényeges azonban – és ez Rhees okos-

kódásai során tökéletesen a háttérben marad –, hogy Wittgenstein késő gondolatvilágának némely döntő motívuma, így kultúra és civilizáció szembeállítás, a természetes józan ész nagybecsülése, s a kimondhatatlannal szembeni alázat, nála éppenséggel a zsidó problémával való küszködés során alakult ki. Persze olyan összefüggés ez, mely a *Vermischte Bemerkungen*-ből nem, csak a vonatkozó megjegyzések tágabb kéziratkontextusából derül egyértelműen ki.

Egyáltalán, azon három év során, mely a *Vermischte Bemerkungen* első és jelenlegi kiadása között eltelt, világossá vált, hogy ezek a kutatás által mohón habzsoltt följegyzések: kiegészítést szükségű mozaikdarabok, melyek teljes értelmüket csak eredeti szövegkörnyezetükben őrzik meg. S a kiegészítésnek ama szükségletét, melyről itt szó van, nyilván nem elégti ki néhány új – mégoly érdekes – megjegyzés bevonása a ki nyomtatottak sorába. Az itt tekintett „amended second edition”-ban új: a följegyzés ama emberek köréről, akikhez Wittgenstein szólni szeretne (10. o.), a vallásos hittel kapcsolatos szép bevezetések a 45. sk. lapon, egy fontos beszűrés téma és kontextus viszonyáról az 51. sk. lapon, és két sor a 76. lapon. Maradt: legalább három olyan hely, ahol az átírás téves. A „Religion als Wahnsinn” (13. o.) helyesen „Religiöser Wahnsinn” volna, legalábbis ez a fordulat áll a vonatkozó kéziratfüzetben (MS 153b:29). A korzikai briganti nem „selig” (13. o.), mint az a megfelelő kézirat helyből (MS 153b:40) kitűnik. És a „Sprache” szónak a 16. lapon nem kell „a sajtó alá rendező föltételezésének” maradnia – hiszen a kéziratban (MS 153a:122) ténylegesen ez a szó szerepel.

Az angol szöveg nem mentes fordítási hibáktól. Jelen recenziens nem látott okot arra, hogy az egész fordítást átbogarásza, de néhány hely föltűnt. A Mendelssohnnal kapcsolatos fent idézett megjegyzésben „hajlok arra” („neige dazu”) mint „am attracted to” kerül fordításra (2. o.), a „zeitgemässes” – időszerű, korszerű – mint „contemporary”, kortársi, mai (2. o.), a „das gute Österreichische” mint „good Austrian work” (3. o.), a „tudomány értelmében vett nagy probléma” mint „nagy tudományos probléma” (10. o.), a „kostbar machen” – drágává, érzel-

<sup>4</sup> Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*. Sajtó alá rendezte, Heikki Nyman közreműködésével, G. H. von Wright. Angolra fordította Peter Winch. III + 94 kettős oldal. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

<sup>5</sup> A *Wittgenstein und sein Einfluss auf die gegenwärtige Philosophie* c. kötetben, szerk. E. Leinfellner és mások, Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 1978.

mileg fontossá tenni – mint „conferring value”, „értékét ráruházni” (1. o.), stb. Az utójára említett hiba talán szándékos. A „Wert” szó a német szövegben összesen ötször fordul elő, a fordítás viszont, akárhogyan, a „value” hat előfordulását produkálja. A német „Wert”-ek közül kettőnek nincs technikai súlya („Deinen Wert” és „Der Wert seines Produkts”, 67. o.); filozófiai jelentésében ez a szó csak három helyen kerül alkalmazásra („menschlicher Wert” és „Ausdrucks-mittel dieses Wertes”, 6. o.; „Denken über Kunst und Wert”, 79. o.). A *Culture and Value* cím ilyen körülmények között roppant erőszakolt-nak látszik; éspedig mélyebb értelemben is, amennyiben egyáltalán a cím tényének itt megint egyszer az a sugallata, mintha Wittgenstein *könyveket írt volna*: ebben az esetben éppen a *Culture and Value* című könyvet. Az eredeti *Vermischte Bemerkungen* nem keltette ezt a sugallatot. Igaz viszont, hogy a most kiadott TS 229 és TS 232 katalógusszámú gépiratok mindjárt a *Megjegyzések a pszichológia filozófiájáról* bombasztikus címet viselik.<sup>6</sup>

Amint ez a sajtó alá rendezők előszavából kitűnik, a TS 229-et és TS 232-t Wittgenstein 1947 késő őszi, illetve 1948 koraőszi diktálta, mégpedig olyan kéziratfüzetekből, melyekbe 1946 májusától kezdődően vezetett be följegyzéseket. A két gépiratot azután az egyik fő forrásnak használta azon összeállításá számára, melyet később a *Zettel* cím alatt adtak ki. De az MS 144 számú kézirat válogatás is, melyet Wittgenstein 1949 nyarán állított össze, és melyet ma mint a *Philosophische Untersuchungen* II. részét ismerünk, bizonyos 1948 októbere után írt anyagok mellett olyan megjegyzésekből áll, amelyek a TS 229 és TS 232 gépiratokból származnak. Ezek a szövegek tehát azon az úton keletkeztek, amely a *Philosophische Untersuchungen* első részétől annak második részéig vezet, és ennek folytán adalékokat szolgáltathatnak ama kérdés megválaszolásához, hogy vajon a két rész között fennáll-e bizonyos *elméleti diszkrépancia*; vagyis ama kérdés megválaszolásához, hogy – noha roppant valószínű, hogy Wittgenstein az MS 144-et való-

ban a TS 227 („Philosophische Untersuchungen, I. rész”-ként kinyomtatva) kiegészítésére és kikerítésére kívánta fölhasználni – ama kézirat válogatás, mégis, nem valamilyen új gondolati irányultságnak felel-e meg? Az utóbbi föltevésre hajlik von Wright „The Origin and Composition of Wittgenstein’s Investigations” című alapvető filológiai tanulmányában.<sup>7</sup>

A TS 229 és TS 232 nem képez zárt gondolatmenetet, alig beszélhetünk itt fokozatos előrehaladásról kérdéstől válaszig, problémától megoldásig. S az egyes problématarományok közötti összefüggések korántsem első pillantásra észrevehetők. Hiszen ezek a gépiratok, végül is, Wittgenstein egyéni használatára diktált szövegek, segédanyagok, melyek átmeneti stádiumot testesítenek meg gondolatai eredeti foganása és az anyag valamilyen első elrendezése között. – Ami a két kézirat kölcsönös tematikus viszonyát illeti, itt a számos közösség, ismétlés és átfedés dacára viszonylagos különbözőségről beszélhetünk. A TS 229 közvetlenebbül kapcsolódik a TS 227 utolsó lapjain nyitvahagyott kérdésekhez, s koncentráltabb és egyértelműbb módon vezet az MS 144-ben tartalmazott megoldáskísérletekhez, vagyis viszonylag egyértelmű összekötő láncszem a „Philosophische Untersuchungen” „első” és „második” része között; miközben a TS 232 egyfelől meglehetősen messzire téved egy – Wittgenstein által később láthatólag már nem követett – zsákutcába, másrészt azonban olyan gondolatmeneteket nyit meg, melyek immár egyes 1950–51-ben írt – ma az *Über Gewissheit* című kötetből ismert – megjegyzések irányába mutatnak.

Azt a problémát, mely a TS 229 okfejtéseinek súlypontját alkotja, Wittgenstein a következő kérdéssel vezeti be: „miben áll az, valamilyen alakzatot” – mondjuk a nyúl–kacsa-alakzatot, vagy a kockasémát – „egyszer így, egyszer másként látni?” (1. §), és mindjárt a következőképpen magyarázza: „Tényleg minden alkalommal valami mást látok; avagy csak másként *értelmezem* azt, amit látok? – Hajlok arra, hogy az előbbi mondjam. *De miért?* Nos, az értelmezés: cselekvés.

<sup>6</sup> Ludwig Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie | Remarks on the Philosophy of Psychology*. Kétnyelvű kiadás. I. köt.: sajtó alá rendezte G. E. M. Anscombe és G. H. von Wright, angolra fordította G. E. M. Anscombe, 218 kettős oldal. II. köt.: sajtó alá rendezte G. H. von Wright és Heikki Nyman, angolra fordította C. G. Luckhardt és M. A. E. Aue, 143 kettős oldal. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

<sup>7</sup> L. a C. G. Luckhardt által szerkesztett *Wittgenstein. Sources and Perspectives* c. kötetben, Ithaca N. Y.: Cornell University Press, 1979, 159. o.



... A látás nem cselekvés, hanem állapot.” (Uo.) Az „így vagy másként látás meglehetősen különös jelenségére”, folytatja Wittgenstein, csak akkor figyelünk föl, ha észrevesszük, „hogy a látvány bizonyos értelemben változatlan marad, és valami más, amit ‚fölfogásnak’ szeretnénk nevezni, megváltozik” (27. §). A rajzon, a jelen, semmi sem változik, és mégis máshogy látjuk. „Úgy látszik, mintha itt megváltozna valami az alakzat képén; és ugyanakkor semmi sem változik. És nem mondhatom azt: ‚mindig újabb meg újabb értelmezés jut eszembe’. Pedig erről lehet szó; de ez az értelmezés mindjárt meg is testesül a látványban. Mindig új meg új aspektusa áll össze a rajznak – melyet változatlannak látok.” (33. §) Az egésznek „valami okkult, valami megfoghatatlan” jellege van (966. §) – még a TS 232-ben is visszatér, ezen jelenség érzékeltetésekor, a „megfoghatatlan” jelző (II., 474. §). Hiszen majdnem úgy néz ki, kénytelen Wittgenstein mondani, „mintha a jelet *ebben* az összefüggésben *látni* valamilyen gondolat továbbcsengése volna” (531. §). A továbbcsengés élmény, melynek tartama, kezdete és vége van, *állapot* tehát, mely a jelek szerint nem oldható föl a mindenkori „környezet” logikájában – amint az megtehető mondjuk az „értelmezés” és „megértés” esetében. Olyan problémáról van tehát itt szó, ahol a *mentalista kísértés* megint egyszer különösen erőssé válhat. Wittgensteinnak joggal lehetett az a benyomása, hogy az itt föllépő sajátos nehézségeket eddigelé csak érintette (vö. pl. *Philosophische Untersuchungen*, I. rész, 534–539. §), de nem oldotta meg. És érdekes megfigyelni, hogyan enged maga is, néha, ama kísértésnek – így különösen a „tudatállapot” fogalmának értelmezésekor, és az abból kinövő, csaknem Brentano-i hangzású program, a „Pszichológiai fogalmak tárgyalásának terve” taglalásakor (II., 45. skk., 63., 148. §). Ama stratégia mindazonáltal, melyet késői munkássága során általánosan alkalmaz, végső soron itt is beválik. Jó okkal mondhatta Wittgenstein 1949-ben, midőn Drury-nak, a nyúl–kacsa-alakzatra mutatva, akkori munkájáról mesélt, hogy jóllehet a probléma, mellyel most foglalkozik, „gránitkeménységű”, mégis tudja, hogyan birkózzon meg vele (*Personal Recollections* 173. o.).

Wittgenstein stratégiája először is abban áll, hogy a sajátos tudatállapotok vélt élményét a mindenkori állapot *fogalmára* vezeti vissza, másodsor azonban ezen fogalmak olyan analízisben, mely elsajátításuk körülményeire összpontosít, s alkalmazásukra és helyükre az adott életformában. Így ahhoz az állításhoz, hogy a látás

nem cselekvés, hanem állapot, mindjárt hozzáfűzi, hogy ez *grammatikai megjegyzés*, és megkérdezi: „Hogyan jutottunk egyáltalán a ‚valamit mint valamit látni’ fogalmához? Milyen alkalmakkor képezzük, mikor van rá szükség?” (I., 1. §) Ha valakiről azt mondjuk, hogy az adott alakzatot hol *így*, hol *úgy* látja, azt is föltételezzük, hogy ezen alakzatra vonatkozóan „magyarázatokat stb. tudna adni” (I., 872. §). „Az aspektus kifejezése” – foglalja össze Wittgenstein – „valamilyen fölfogás (tehát kezelési mód, technika) kifejezését jelenti; ám állapot leírásaként használva.” (I., 125., vö. még 1128. sk. §) Hírt adni arról, hogy valamit *mint* valamit látunk, annyit tesz, mint *sajátos nyelvi technikát* alkalmazni, olyant azonban, mely korántsem alapvető. „Hogy tanítod meg a gyereket, mondjuk számolásnál, arra, hogy ‚Most ezeket a pontokat foglald egybe!’ vagy ‚Most ezek tartoznak együvé?’ Nyilvánvaló, hogy az ‚egybefoglalás’ és ‚együvé tartozás’ eredetileg mást jelentett számára, mint azt, hogy valamit *így* vagy *úgy* *lásson*.” (II., 538. §) Annak illusztrálására, hogy mily kevésbé elengedhetetlen a mondott technika, Wittgenstein az „aspektusvak” vagy „alakzatvak” fogalmát vezeti be (II., 478. §), azaz olyan emberek fikcióját, akik sohasem látnának valamit *mint valamit*. Ez a fogalom szorosan rokonságban áll egy másikkal, nevezetesen a „jelentésvak” fogalmával. Jelentésvak az, aki valamely szót tud ugyan használni, jelentését azonban, mint Wittgenstein fogalmaz, sohasem *éli át* (vö. I., 344., 1064. §). Az tehát, aki nem tudja alkalmazni a „Midőn a szót hallottam, azt jelentette számomra, hogy . . .” formulát (I., 175. §), vagy aki sohasem használ olyan fordulatokat, mint „Az egész gondolatmenet egycsapásra előttem állt” (I., 206. §), az tehát, aki előtt sohasem *lebeg* valaminek a jelentése, aki mintegy mindig „álom nélkül” beszélne (I., 232. §). Azok az emberek például, akik csak hangosan tudnának gondolkodni, a fenti értelemben jelentésvakok volnának (vö. I., 192. §). És Wittgenstein mármost megmutatja, hogy a jelentésvak valójában figyelemreméltóan keveset veszítene – hogy éppenséggel számos olyan nyelvjátékunkban részt tudna venni, mely a mindennapi gyakorlatban alapvető (vö. I., 242. §). „Aki nem volna képes arra, hogy azt mondja: a ‚vár’ szó ige is és főnév is lehet, vagy olyan mondatokat képezni, amelyekben igeként vagy főnévként szerepel, egyszerű iskolai gyakorlatokkal sem tudna megbirkózni. Ám *azt* már senki sem kívánja egy tanulótlól”, hangsúlyozza Wittgenstein, „hogy valamely szót összefüggéséből kiragadva *így* vagy *úgy*

fogjon föl, vagy számot adjon arról, hogy hogyan fogta föl” (I., 239. §). A föltételezés viszont, hogy a jelentésvakot társadalmunkban mindazonáltal nyilván *gyengeelméjűnek* tekintenek, Wittgensteinnak alkalmat kínál némely érdekes megjegyzéshez egyfelől az elmebetegség fogalmának relatív voltára vonatkozóan (ezen megjegyzések legtöbbje a *Zettel* gyűjteményben már kinyomtatásra került), másfelől azonban arra a tényre vonatkozóan is, hogy az individuálpaszichológiai – s ezzel együtt az individuálpatológiai – fogalmak szociológiai háttérüktől végső soron abszolút elválaszthatatlanok. Fájdalom, remény, hit, gyász, vonzalom, és ugyanakkor bizonyosság, kétely és megfontolás valamennyien „bele vannak ágyazva az emberi életbe, mindazokba a helyzetekbe és reakciókba, amelyek az emberi életet képezik” (II., 150. sk. 16., 341. skk., 632. §).

A TS 229 és TS 232 tanulmányozásakor, mint már jeleztem, az az uralkodó benyomásunk alakul ki, hogy Wittgenstein gondolkodásában az 1946 és 1948 közötti időszakban nem zajlott le alapvető elméleti fordulat; jöllehet, természetes módon, olykor elvettette az irányt, döntően továbbra is azon az úton járt, melyet úgy 1931 óta követett. Világos mindazonáltal, hogy ezek a gépiratok pusztán *hozzávetőleges* képet adhatnak Wittgenstein akkori gondolkodásáról. Csakis annak az eredeti gondolati fejlődésnek ismerete alapján, mely a vonatkozó megjegyzésekhez vezetett – az eredeti kéziratösszefüggések alapján – volna lehetségessé azon hangsúlynak, helyiértéknek valamelyest világos meghatározása, mely az egyes megjegyzéseket Wittgenstein gondolatvilágában megilleti. Olyan fogyatékoság ez, melyen e gépiratok bármily gondos szövegkiadása sem enyhítene. S a jelenlegi kiadás tekintetében a szöveggondozói figyelem éppenséggel kívánivalót hagy maga után. A II. kötet kitűnően szerkesztett, precíz szövegutalásokkal ellátott; az I. kötet utalásai viszont nem mindenütt világosak vagy rendszeresek, a német szöveget értelemzavaró sajtóhibák szokatlan száma jellemzi, Wittgenstein hibás helyesírása csak helyenként került kijavításra.

Ha nem is Wittgenstein kezétől származnak, de legalább saját előadásának felelnek meg az

Alice Ambrose által sajtó alá rendezett, 1932–1935-ből származó jegyzetek.<sup>8</sup> A kötet, Ambrose előszaván kívül, négy jegyzetsorozatot tartalmaz. A „Philosophy” és „Philosophy for Mathematicians” című 1932–33-as kollégiumok szövege Ambrose feljegyzésein alapul. A „Yellow Book (Selected Parts)” ugyancsak saját jegyzeteire épül. (Az ún. „Yellow Book”, mint ismeretes, olyan följegyzésekből áll, melyeket Ambrose, Margaret Masterman; és részben Francis Skinner készített ama beszélgetések során, melyek a *Blue Book* diktálását kísérték.) A „Lectures, 1934–35” szövege Ambrose és Macdonald följegyzéseit követi, s Wittgenstein saját előkészítő jegyzeteivel van kiegészítve.

Szükségképpen erősen szerkesztett, ám ennek ellenére nyilvánvalóan autentikus szövegekről van itt szó. A gondolatmenetek meggyőzőek, sőt lebilincselőek, s olyan rendszeres jelleggel bírnak, amilyennel Wittgensteinnál a *Blue and Brown Books*-on kívül sem előtte, sem utána nem találkozunk. Számos fejtegetés, mellyel ebben a *Lectures*-ben találkozunk, a *Blue and Brown Books*-ban egyáltalán nem fordul elő, jónéhány pedig világosabban megfogalmazott. Így például az istenfogalom, illetve az etikai fogalmak grammatikájáról szóló (31. skk. o., 34. skk. o.); a különböző jellegű jelenségek egységesítő módon történő magyarázatának veszélyességéről szóló (33. sk. o.); így továbbá az az egyedülállóan explicit magyarázat is, melyet Wittgenstein a maga filozófiai szándékáról és módszeréről ad (43, 50. o., vö. még 108. sk. o.); a lenyűgöző, a mai olvasóban óhatatlanul Kuhn-i asszociációkat ébresztő megjegyzések a tudománynak bizonyos terminológiák általi megbabonázottságáról (98. o.); utalások a számtan tanulásának *helyes* módszerére (127. o.), és a többértékű logikával történő félrevezető játékra (139. o.).

Akár a *Blue and Brown Books* kiegészítéseként és magyarázataként, akár önálló bevezetesként Wittgenstein késői munkásságába, akár pedig Wittgenstein-filológiai forrásként tekintjük, a *Lectures 1932–1935* minden vonatkozásban értékes adalékokkal járul hozzá Wittgenstein ismeretéhez. Ugyanez nem mondható el Desmond Lee *Lectures*-kiadásáról.<sup>9</sup> A korszak, melyet ezek az előadásjegyzetek átfognak, elméletileg döntő, ám

<sup>8</sup> *Wittgenstein's Lectures. Cambridge, 1932–1935.* Alice Ambrose és Margaret Macdonald jegyzeteiből sajtó alá rendezte Alice Ambrose. XI + 225 o. Oxford: Basil Blackwell, 1979.

<sup>9</sup> *Wittgenstein's Lectures. Cambridge, 1930–1932.* John King és Desmond Lee jegyzeteiből sajtó alá rendezte Desmond Lee. 124 o. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

korántsem kiegyensúlyozott periódus volt Wittgenstein gondolkodásában. Ez volt az az idő, amikor Wittgenstein eljutott késői munkásságának legalapvetőbb belátásaihoz és metodológiai fogásaihoz; ugyanakkor azonban a gyakori elbizonytalanodás, a gondolati visszaesések ideje is volt. Hogy Wittgenstein 1931 körül hallgatóiban inkább áhítatot mint felismeréseket ébresztett, akkori elméleti helyzete természetes következményének kell fölfognunk; és teljesen nyilvánvaló, hogy a jegyzeteknek, melyeket hallgatói ebben az időben készítettek, nem lehet fogalmi koherenciája s éppenséggel félreértésektől kell hemzsegnie. Így a következőt olvashatjuk, például, az egyik 1931–32-ből származó előadásjegyzetben: „Ha azt mondjuk, ‚Számomra úgy látszik, hogy B.-nek piros nyakkendője van’, ezt nem lehet vitatni. ‚Számomra úgy látszik’, ez alapvető és mondat. De a ‚B.-nek piros nyakkendője van’ vitatható. Valamely mondat felől bizonyosnak lenni, egyszerűen ennyit tesz: ‚Számomra úgy látszik.’” (82. o.) Ilyesmi Wittgenstein szá-

jaból ebben az időben már csak nyelvbotlásként hangozhatott volna el. Hiszen már 1929. október 24-én egyik kéziratfüzetébe a következő följegyzést vezette be: „Ha azt mondom: ‚amit itt magam előtt látok, az egy pár cipő’ és ez egyáltalán mondat, akkor lehetőknek kell lennie bizonyossággal eldöntennem, hogy ez így van-e vagy sem. Ha ez a lehetőség nem állna fenn, akkor a gyerekek nem tudnám a nyelvet megtanítani, hiszen nem szabadna azt mondanom, ‚látod, ezek cipők’, hanem csak: ‚ezek cipőnek látszanak.’” (MS 107:177) És munkájának fő eredményei a következő két év során – a privátnyelv-fölfogás cáfolatának kezdetei, a kétely fogalmának visszavezetése természetes életkörnyezetébe – éppenséggel ennek a felismerésnek továbbvitelét jelentették. Csak tűnődhetünk arról, hogy vajon, ami az idézett előadásjegyzetet illeti, Wittgenstein nyelve, vagy John King tolla botlott-e meg. S az ilyen színvonalon való tűnődésekben kell ma, úgy tűnik, a Wittgenstein-filozófiának kimerülnie.

## A KÜLFÖLDI FOLYÓIRATOKBÓL

### FILOSZOFISZKIE NAUKI

1981/3

*Vezércikk:* Az SZKP XXVI. kongresszusa és a társadalmi fejlődés aktuális kérdései.

*R. Acsilova:* A nemzetközi viszonyok néhány elméleti kérdéséről.

*A. M. Gendjin:* A társadalmi prognózis: hitelesség és valószínűség dialektikája.

*M. N. Brodskij:* A technikai ismeretek specifikumáról. – A technikai tudományok specifikumáról. Az ember szellemi és anyagi tervező tevékenysége. A technikai tudományok és a tervezés. A technikai tudományok néhány logikai-szemantikai problémája.

*V. V. Agudov:* A filozófia tárgya: a tudományosság és az ideológiai aspektus egysége.

*V. F. Selike:* A materialista történefelfogás kiinduló tételei a Német ideológiában.

*L. V. Feszenkova:* Az általános világkép és az élet problémája a világegyetemben. – Korunk filozófiai kutatásának jelentős kérdése: milyen lehetőségei vannak a fejlett életnek és értelemnek a világegyetemben. Széles körű irodalmi anyagra támaszkodva a szerző következtetése: a világegyetemben az anyag biológiai és társadalmi formáinak sokfélesége létezhet.

*V. G. Puskin:* Az öntudat problémája és a kibernetika.

*V. P. Kazarjan:* Az idő természetének filozófiai analízise.

*L. N. Guszeva:* A ritmus problémája az esztétikában.

*D. P. Gribanov:* Einstein társadalmi-politikai nézetei.

*P. V. Kornyejev:* A filozófiai–antropológiai pluralizmus kritikája.

*B. V. Mejerovszkij:* A XVIII. századi angol materializmus történetéből.

*Howard L. Parsons:* Individualizmus: az amerikai kapitalizmus ideológiájának mítosza.

*N. B. Bergin:* A katarzis problémájához.

*G. G. Garbuzova:* A személyiség formálásának egyik aspektusáról: szülők és gyerekek.

*K. I. Baktyjarov:* Paradox situáció és az átmeneti állapotok problémája.

*A. N. Treopoljszkij:* Kant és a teoretikus ismeret problémája.

### *Recenziók az alábbi munkákról:*

*Emil Duda:* Svetonázor, veda, spoločenská prax (Világnézet, tudomány, társadalmi gyakorlat). Bratislava 1980.

*Révész Ferenc:* A magyar marxista filozófia a két világháború között. Budapest 1979.

*Horst Paucke, Adolf Bauer:* Umweltprobleme – Herausforderung der Menschheit (A környezet problémái és az emberiség szükségletei). Berlin 1979.

*V. G. Afanaszjev:* Szisztemnoszty i obszcseszto (Rendszerszerűség és társadalom), Moszkva 1980.

*N. V. Pilipenko:* Gyialektika nyeobhogyimosztyi i szlucsjajosztyi (A szükségesség és a véletlen dialektikája). Moszkva 1980.

*E. V. Bogoljubova:* Kultura i obszcseszto. Voproszi isztorii i tyeorii (Kultúra és társadalom. Történeti és elméleti kérdések). Moszkva 1978.

*N. V. Motrosilova (szerk.):* Socialnaja priroda poznanyija. Tyeoreticeszkie predposzilki i problemi (A megismerés társadalmi természete. Elméleti premisszák és problémák). Moszkva 1979.

*V. P. Kaganovszkij:* Isztorizm kak princip gyialekticeszkoi logiki (A történések mint a dialektikus logika alapelve). Rosztov-na-Donu 1978.

- R. R. Abdurahmanov:* Razrabotka problem gyaliekticeszkovo matyerializma v trudah filozofov Uzbekisztana (A dialektikus materializmus problémáinak kidolgozása az üzbeisztáni filozófusok munkáiban). Taskent 1980.
- Sz. I. Velikovszkij:* V poiskah utracsennovo szmiszla. Ocserki lityeratura tragicicseskovo humanizma vo Francii (Az elveszett értelem nyomában. A tragikus humanizmus irodalma Franciaországban). Moszkva 1979.
- J. Small (szerk.):* The Aesthetes. A Sourcebook (Az esztéták. Antológia). London 1979.
- A. D. Szirin:* Szpecifika zakonov obscsesztvo i jih rolj v regulirovanyii obscsesztvnyih processzov (A társadalom specifikus törvényei, szerepük a társadalmi folyamatok szabályozásában). Tomszk 1979.
- L. V. Metelica:* Raszcvet i szblizsenyje szocialiszticeszkkih nacji (A szocialista nemzetek felemelkedése és közeledése). Moszkva 1978.
- F. I. Prokofjev:* Hudozsesztvennoje tvorcisztvo massz v uszlovijah razvitovo szocializma (A tömegek művészi tevékenysége a fejlett szocializmus viszonyai között). Kijev 1978.
- G. M. Livsic:* Ateizm russzkih revoljucionerov-demokratov (Az orosz forradalmi demokraták ateizmusa). Minszk 1979.
- G. J. Sztreljcov:* Pascal. Moszkva 1979.

## FILOZOFICKY ČASOPIS 1981/3

- B. Nemeč:* A lenini eszmék ereje. – A módszer, a dialektika, az imperializmus elmélete, a tudományos kommunizmus továbbfejlesztése.
- Angel Baleszki:* (a Bolgár Tudományos Akadémia elnöke): Néhány gondolat a tudományról.
- Szigeti József:* A filozófia, a szaktudományok és a társadalom.
- A. I. Arnoldov:* A szocialista életmód és a személyiség erkölcsi kultúrája.
- J. Vitečková:* A szocialista életmód.
- J. Černý:* A hermeneutika a jelenkori burzsoá filozófiában: szakítása és kibékülése a tudománnyal.
- Jörg Schreiter:* A hermeneutika mint az életfilozófia eszméjének egyik formája.
- Heinz Malorny:* W. Dilthey, az életfilozófia képviselője a századfordulón.
- Hubert Horstmann:* Az életfilozófia eszméi a pozitívizmusban.
- Rudolf S'eindl:* Humanizmus az ember nélkül? – A burzsoá filozófia válságához.
- P. Horák:* Az emberi szabadság felfogása Sartre-nál és bírálata Lévi-Straussnál.
- Bernd. P. Löwe:* Az életfilozófia eszméi az imperializmus politikai ideológiájában.
- Steffen Dietzsch:* Néhány megjegyzés a „megújított historiográfiához”.
- Vincent von Wroblewsky:* A francia „új filozófusok” avagy a tömegkommunikációs eszközöknek megfelelő irracionálizmus.

### Ismertetés:

- Z. Javurek, J. Zeman (szerk.):* Dialektika a systemovy pristup (Dialektika és rendszerszemlélet). Prága 1979.
- A Voproszi Isztorii Jesztesztvoznaniija i Techniki* c. új szovjet folyóiratról (főszerkesztő: Sz. R. Mikulinszkij).
- Beszámoló* a marxista–leninista filozófia nemzetközi nyári iskolájának XII. szessziójáról. Várna 1980.

## REVISTA DE FILOZOFIE 1981/2

- G. Epure:* N. Ceausescu elnök hozzájárulása a párt vezető szerepe történelmi materialista felfogásának alkotó fejlesztéséhez.
- D. Hurezeanu:* Az RKP létrehozásának elméleti alapjai. – Az RKP megalakításának 60. évfordulójára.

- E. Florea*: A nemzet, a független és szuverén nemzeti állam – a szocialista forradalom győzelmének és a szocializmus építésének szükségszerű kerete.
- D. Teodosiu*: Munka és alkotás.
- I. Moraru*: Szociológia és heurisztika.
- C. Zamfir*: Hogyan lehet mérni a társadalmi kreativitást?
- S. Chelcea*: A szocializmus és a kreativitás felszabadítása és ösztönzése.
- I. Racaru*: A munka, személyiség és alkotókészség viszonyáról.
- E. Puha*: A forradalmi humanizmus és az emberi kreativitás.
- V. Cornescu*: Alkotókészség és eredetiség a gazdasági-pénzügyi mechanizmus tökéletesítésében.
- G. Manolescu*: Az építészeti szellem és a műszaki alkotás néhány problémája.
- T. D. Stanciulescu*: A hagyomány és újítás viszonyának dinamikája az emberi alkotásban.
- T. Ghiddeanu*: Alkotás és általánosítás.
- C. Mare*: Az alkotás és a filozófiai kreativitás.
- C. Popa*: A filozófiai alkotás fajairól.
- V. Macovicu*: A képzelet paradigmái a művészi alkotásban.
- F. Druta*: A pszichoanalízis és a kreativitás problémái.
- T. Roman*: Az „új jobboldal”: tudomány és mítosz között.
- D. Savu*: Az „új jobboldal” antimarxizmusa.

*Recenziók az alábbi könyvekről:*

- Al Husar*: *Ars Longa. Probleme fundamentale ale artei* (Ars Longa. A művészetek alapvető problémái). Bukarest 1980.
- Calina Mare*: *Introducere în ontologia generale* (Bevezetés az általános ontológiába). Bukarest 1980.
- Lazar Vlasceanu*: *Decizii si inovatie în învățămînt. Exdorarari teoretice și empirice privind integrarea învățămîntului cu cercetarea și producția* (Határozat és újítás az oktatásban. Elméleti és empirikus vizsgálatok az oktatásnak a kutatásba és a termelésbe való integrációjához). Bukarest 1979.

*Beszámoló:*

- A Társadalomtudományi és Politikatudományi Akadémia közgyűléséről, 1980 december, a kutatási program közlésével.
- Az 1981 augusztus végén Bukarestben tartandó XVI. Nemzetközi Tudománytörténeti Kongresszusról, annak programjáról.
- A Megismerés, kreativitás, kommunikáció címmel Jasiban tartott tudományos konferenciáról (1980 október).

STUDIA FILOZOFICZNE  
1981/3

- S. Rainko*: Sztálin marxizmusa. – Filozófiai nézetei. Társadalmi, politikai nézetei. A szocialista társadalom felfogása.
- A. Miș*: Lét és tudat: három értelmezés kölcsönös függésükről. – Oksági, funkcionális, aktivista értelmezés.
- B. Jasinski*: A realizmus fogalma az irodalomban Lukács György szerint.
- S. Olczyk*: A jel magyarázata, megértése, értelmezése.
- J. Wilczynski*: A valószínűség perszonalista értelmezése és pszichológiai felfogása.
- B. Andrzejewski*: A nyelv és a kultúra egyéb formái Ernst Cassirer filozófiájában.
- E. Rutkowski*: A nihilizmustól az utópista szocializmushoz. – Az orosz forradalmi demokratákról.
- K. Brozi*: Az igazság mint a cselekvés származéka. A primér igazság felfogása B. Malinowskinál.
- M. Tokarz*: A logikai akadémiai kézikönyvekről.
- Részletes nemzetközi *Kierkegaard bibliográfia*.

*Recenziók az alábbi munkákról:*

- G. W. F. Hegel: Textes pédagogiques. Traduction et présentation: La pédagogie de Hegel, par *Bernard Bourgeois* (Hegel: Pedagógiai írások. Fordítás és bemutatás: Hegel pedagógiája címmel B. Bourgeois-tól). Paris 1978.
- Zdzislaw Augustynek*: Przeszlosc, terazniejszosc, przyszlosc (Múlt, jelen, jövő). Varsó 1979.
- Beszámoló* a filozófiai és szociológiai folyóiratok szerkesztőinek konferenciájáról, Románia, 1980. október.

STUDIA FILOZOFICZNE

1981/4

- W. Sady*: A tudományos forradalom mechanizmusáról. – Th. S. Kuhn nézeteihez.
- K. Jodkowski*: J. D. Sneed alapvető nézetei a „non-statement view of theory”-ról.
- M. Golaszewska*: W. Tatarkiewicz: korunk nagy humanistája.
- J. Legowicz*: Az értelem és a megismerés metodológiai autentizmusának problémája a középkori filozófiában.
- Az élet értelme, a történelem értelme* c. konferencia anyagából: M. Przelecki, Z. Ziembinski, Z. Kuderowicz, K. Dabrowski, M. Gogacz, T. Slipko írásai.
- Vol. VII. No. 4. 1980 ősze
- J. Trebicki*: A hanyatlás motívuma az európai filozófiában.
- W. Sadurski*: Az egyenlőség mint egyensúly.

*Recenziók az alábbi könyvekről:*

- Jan Wolenski*: Z zagadnien analitycznej filozofii prawa (Az analitikus jogfilozófia problémájához). Varsó–Krakkó 1980.
- Chantal Mouffe (szerk.)*: Gramsci and Marxist Theory (Gramsci és a marxista elmélet). London 1979.
- P. Plath, H. J. Sandkühler (szerk.)*: Theorie und Labor. Dialektik als Program der Naturwissenschaften (Elmélet és laboratórium. A dialektika mint a természettudományok programja). Köln 1978.

DIALECTICS AND HUMANISM. THE POLISH PHILOSOPHICAL QUARTERLY

Vol. VII. No. 4. 1980 ősze

- Az élet értelme, a történelem értelme* c. konferencia előkészítéséhez:
- J. Szczepanski*: Az élet értelme és az emberi dolgok értelme.
- André Tosel*: A lét és a történelem értelme Eric Weil gondolatvilágában.
- Stefan Themerson*: A célok célja.
- M. Gogacz*: Az élet értelme és a közösség.
- K. Obuchowski*: Az élet értelme mint a személyiség fejlődésének eleme.
- Thomas Langan*: Janusz Kuczynski heroikus új világa. – Válasz J. K. „Az új történelem értelmének közös alkotása” korábban megjelent írására.
- A. Paperzak*: A vallás értelme a mai nyugati társadalomban.
- Andrzej Kolakowski, J. Lozinski*: A legfőbb érték: államunk vagy társadalmunk?
- W. Mejbaum, A. Zukrowska*: Leszek Kolakowski és a marxizmus félreértelmezése (I): determinizmus és szerves totalitás.
- D. Lachowicz*: A homo prudens és a technika értékelése.
- J. Mucha*: Dialektikus megközelítés a modern szociológiában.
- W. Tatarkiewicz*: Esztétikai tökéletesség.
- W. Marciszewski*: „A szív indokainak” racionalista értelmezéséhez: Tanulmány Pascalhoz.
- J. J. Gadacki*: A modern lengyel logika forrásaihoz. – Tadeusz Czezowski tiszteletére.

*Melléklet:*

- W. Namiotkiewicz:* A pártirányítás lenini módszere. – Részlet a „Strategia rewolucji – z perspektywy historycznej” (A forradalom stratégiája – történelmi perspektívában). Varsó 1967 c. könyvből.  
Lenin és Trockij ellentéte a szakszervezeti kérdésben. A szakszervezet mint a szolidaritás, az igazgatás, a kommunizmus iskolája. A vita szabadságáért.  
*Jan Szczepanski:* Egy ésszerű kiút keresése közben (íródott 1980 december közepén).

CRITICA MARXISTA

1981/2

- E. Berlinguer:* A változás perspektívái és a kommunisták sajátossága Olaszországban.  
*N. Badaloni:* Az állam kérdése, a marxizmus és az OKP stratégiája.  
*G. Napolitano:* Program, egység és demokratikus centralizmus.  
*L. Gruppi:* A tömegpárt ma.  
*M. Montanari:* A kommunista kérdés a hetvenes évek politikájában.  
*F. Lanchester:* A politikai rendszer elemzése és az OKP szerepe.  
*D. Tabet:* Az agrárkérdés a 80-as években.  
*M. Violi:* Engels és Labriola párbeszéde.

CRITICA MARXISTA

1981/3

- B. de Giovanni:* A „modern Fejedelem” a politika és a technika között.  
*M. Cacciari, G. Franck:* Hogyan lehet irányítani a technikai fejlődést?  
*S. Veca:* Filozófiai megjegyzések egy igazságosság-elméletről és a baloldal „eszméjéről”. – A marxizmus és a hasznossági elméletek összehasonlítása. A társadalmi szerződés elméletek ma és John Rawls: A Theory of Justice (Cambridge 1971) c. könyvének hatása.  
*A. Oliverio:* A biológia és az emberi magatartás.  
*M. Piattelli Palmarini:* A biológiai törvényeknek a társadalmi jelenségekre való alkalmazhatóságának hatáiról. – Előadás a Népszerűség és biológia c. szimpóziumon, Harvard, 1981 február.

NEW LEFT REVIEW

No. 126 1981. márc.–ápr.

- G. A. Cohen:* Szabadság, igazságosság, kapitalizmus. – Kapitalizmus és szabadság. Szabadság és tulajdon. A szabadság definíciói. Magántulajdon és igazságosság. Szociáldemokrata kiütkeresés. Igazságosság és történelmi materializmus.  
*M. Rustin:* Különböző felfogások a pártról: a Munkáspárton belüli viták.  
*F. Mulhern: Régis Debray:* Le pouvoir intellectuel en France c. könyvéről (Páris 1979): az értelmiség különböző típusai és történetük.  
*M. Barrett:* Materialista esztétika. – *Terry Lovell:* Pictures of Reality: Aesthetics, Politics, Pleasure (A valóság képei: esztétika, politika, élvezet). London 1980; *Janet Wolff:* The Social Production of Art (A művészet társadalmi termelése). London 1981 c. könyvének elemzése.

AUSTRALASIAN JOURNAL OF PHILOSOPHY

Vol. 59, No. 1, 1981. március

Különszám a *racionalitásról*:

- D. K. Lewis:* Kauzális döntésemélet.  
*P. Weirich:* A racionalitás kitérései.  
*P. Forrest:* Valószínűségi modális következtetés.  
*G. Marshall:* Cselekvés a racionalitás elve alapján.



- E. Sober*: Felülvizsgálhatóság, apriori igazság és evolúció.  
*J. E. Tiles*: Vita a logika egy episztémikus megközelítéséről. – *Brian Ellis*: Rational Belief System (Oxford 1979) c. könyvéről.  
*J. F. Fox*: Kritikai jegyzet: Lakatos Imre értékelése. – *Lakatos Imre*: The Methodology of Scientific Research Programmes, Cambridge 1978; *Lakatos Imre*: Mathematics, Science and Epistemology, Cambridge 1978; *R. Cohen, P. K. Feyerabend, M. W. Wartofsky*: Essays in Memory of Imre Lakatos, Dordrecht 1976.

*Kritikák az alábbi munkákról:*

- Clark Glymour*: Theory and evidence (Elmélet és evidencia). Princeton 1980.  
*Ross Harrison* (szerk.): Rational Action, Studies in Philosophy and Social Science (Racionális cselekvés. Filozófiai és társadalomtudományi tanulmányok). Cambridge 1979.  
*Alex Orenstein*: Willard Van Orman Quine, Boston 1977.  
*Robert W. Shahan, Chris Swoyer* (szerk.): Essays on the Philosophy of W. V. Quine (Tanulmányok Quine filozófiájáról). Norman 1979.  
*B. A. Scharfstein* (szerk.): Philosophy East–Philosophy West, Oxford 1978.  
*M. J. Morgan*: Molyneux's Question. Vision, Touch and the Philosophy of Perception (Molyneux kérdése. Látás, tapintás és az észlelés filozófiája). Cambridge 1977.  
*Peter Singer*: Practical Ethics (Gyakorlati etika). Cambridge 1979.  
*J. G. Merquior*: The Veil and the Mask: Essays on Culture and Ideology (A fátyol és a maszk: tanulmányok kultúráról és ideológiáról). London 1979.  
*Eugene Kamenka, Alice Erh-Soon Tay* (szerk.): Justice (Igazságosság). London 1979.  
*Eliot Deutsch*: On Truth: An Ontological Theory (Az igazságról: egy ontológiai elmélet). Honolulu 1979.  
*Howard A. Bursen*: Dismantling the Memory Machine: A Philosophical Investigation of Machine Theories of Memory (Az emlékezés gépezetének szétszedése. Filozófiai vizsgálat az emlékezés gépi elméletei körében). Dordrecht 1978.  
*Douglas Kirsner*: The Schizoid World of Jean-Paul Sartre and R. D. Laing (Sartre és Laing skizoid világa). St. Lucia 1976.  
*Henry Margenau*: Physics and Philosophy. Selected Essays (Fizika és filozófia. Válogatott tanulmányok). Dordrecht 1978.  
*Jennifer Hornsby*: Actions (Cselekvések) London 1981.  
*Judit Jarvis Thomson*: Acts and other Events (Tettek és más események). Ithaca és London 1977.

PHILOSOPHY OF SCIENCE

Vol. 47, No. 4, 1980 december

- R. Nola*: Az elméleti terminusok referenciájának rögzítése. – Kripke és Putnam javasolták, hogy a terminusok referenciájaként kauzális leírások segítségével elméleti entitásokat adjunk meg. A szerző ezt az elképzelést támadja és helyette egy módosított referencia-rögzítést ajánl.  
*J. Beatty*: Optimálisan tervezett modellek és a modell-építés stratégiája az evolúciós biológiában.  
*I. Hacking*: Különös várható értékek.  
*D. V. Porpora*: Tevékeny szabályozás és teleológia.  
*B. Armendt*: Létezik-e „Dutch Book”-érv a valószínűségi kinematika számára?  
*R. A. Fumerton*: Indukció és következtetés a legjobb magyarázatra.  
*H. Krips*: A „Progress and Its Problems” néhány problémája. – A szerző Laudan új könyvét vizsgálja abból a szempontból, hogy a benne kifejtett elképzelések mennyiben azonosak a hagyományos és a radikálisabb tudományfejlődési elméletekkel, illetve mennyiben különböznek azoktól.

*Vita:*

- M. Hesse*: Minogue az intenzionális referenciáról. A „The Structure of Scientific Inference” c. könyv szerzője válaszol egy vitacikkre.

- B. Cupples*: A magyarázat négy típusa. – A szerző egy korábbi cikkét helyesbíti.  
*R. J. Nelson*: Turing-gép érvek. – Egy korábbi – a folyóirat hasábjain zajló – vita folytatása.  
*D. Primeaux*: Shames a kísérletező várákozásával kapcsolatos paradoxonáról. – Vita egy 1979-es cikkel.  
*W. W. Rozeboom*: A Nicod-féle kritérium: finomabb mint gondolnánk.  
*R. Cooke*: Nagel a statisztikus törvények magyarázatára vonatkozó definíciójának trivializálása.  
*B. Townsend*: Jackson és Pargetter a távoli egyidejűségről. – A szerző egy régebbi cikk hibáit igyekszik kimutatni.

*Recenziók az alábbi könyvekről:*

- R. L. Causey*: Unity of Science (A tudomány egysége). Dordrecht 1977.  
*R. Rorty*: Philosophy and the Mirror of Nature (A filozófia és a természetkép). Princeton 1979.  
*C. A. Hooker* (ed.): The Logico-Algebraic Approach to Quantum Mechanics. Volume II: Contemporary Consolidation (A kvantummechanika algebrai-logikai megközelítése. II. kötet: A jelenkori konszolidáció). Boston 1979.  
*G. E. Allen*: Thomas Hunt Morgan. The Man and His Science (Thomas Hunt Morgan. Az ember és tudománya). Princeton 1979.  
*E. Hearst* (ed.): The First Century of Experimental Psychology (A kísérleti pszichológia első százada). Hillsdale 1979.  
*G. Gale*: Theory of Science (Tudományelmélet). New York 1979.

SYNTHESE

Vol. 46, No. 3, 1981 március

*Richard Rudner emlékszáma*

Richard Rudner – aki a Washingtoni Egyetem Filozófia Tanszékén működött – 1979. július 27-én hunyt el. Emlékére az egyetem 1980. április 18–20 között szimpóziumot rendezett, amelynek anyagát e szám tartalmazza.

*R. B. Barrett*: Bevezetés.

*M. C. Beardsley*: A regény mint reprezentáció. – A cikk elsősorban az Anna Kareninát elemzi.

*N. Wolterstorff*: Válasz Beardsley „Fiction as Representation” c. cikkére.

*L. Krukowski*: Kommentár Monroe Beardsley „Fiction as Representation” c. tanulmányához.

*N. Goodman*: Kicsavart mesék avagy történet, tanulmány és szimfónia. – A szerző képzőművészeti alkotások struktúráját elemzi.

*T. Cohen*: Az elbeszélés tényei: Válasz Nelson Goodmannek.

*J. D. Moreno*: Goodman professzor történetei.

*H. Putnam*: A tudomány hatása a racionalitás modern felfogásaira. – A szerző készülő könyvének egy fejezetét adja közre.

*T. W. Simon*: A tudomány és politika bayesianus házassága. – Érték és valószínűség; a tudomány új koncepciója; következtetés.

*C. G. Hempel*: Fordulatok az indukció-probléma fejlődésében. – Az alapfelfogás: az induktív „következtetés” (Hume); az induktív következtetés valószínűségi értelmezése; egy új fordulat: az indukció szabályainak két típusa; indukció és értékelés (Rudner); indukció és ismeretelméleti hasznosság; a tudományos elméletválasztás pragmatikus értelmezése (Kuhn); néhány megjegyzés és indoklás.

*J. Leach*: Instrumentalizmus és tudományos szkepticizmus.

*R. Feleppa*: Ismeretelméleti hasznosság és az elméletek elfogadása: Kommentárok Hempelhez.

*I. Scheffler*: Rítus és referencia. – A szerző a rítus referenciájával, szemantikájával, interpretációjával foglalkozik. Bevezetés; jelölés és szemléltetés; rítus és jelölés; jelölés és szám; feltételek az előadó számára, rítus és kifejezés; a mimetikus azonosítás problémája; rítus és idézet-válogatás; megemlékező rítus; rítus és rekonstrukció.

*G. B. Matthews*: Kommentár Israel Schefflerhez.

- I. Scheffler*: Válasz Gareth Matthewsnek. — Szennyezettség és tisztaság; saját kezű vagy idegen kezű; megemlékező rítus; rekonstruálás.
- C. W. Churchman*: A szótárakról. — Emlékezet; definíció-elméletek; szótárak.
- R. J. Wolfson*: Haladás egy hivatalos társadalomtudományi lexikon kifejlesztésében.
- J. Marchal*: A szent forradalom. — Bevezetés; alkalmazkodó szociális rendszerek; a vallások mint információ-feldolgozó rendszerek; vallás, alkalmazkodás és túlélés; következtetés.  
A folyóirat közli a Nemzetközi Tudománytörténeti és -filozófiai Szövetség Tudománylogikai, -módszertani és -filozófiai Osztályának 5. bulletinjét, amelyben az 1981-es rendezvényeken kívül szó esik a 7. Nemzetközi Tudománylogikai, -módszertani és filozófiai Kongresszusról (Salzburg, 1983. július első fele) is.

THE MONIST  
Vol. 64, No. 2, 1981 április

*Téma: A XIX. századi eszmék ma.*

*M. Mandelbaum*: Jegyzet a XIX. sz. filozófiájáról ma.

*P. Gardiner*: A német filozófia és a relativizmus megjelenése.

*R. Rorty*: A XIX. századi idealizmus és a XX. századi textualizmus. — Az „újraolvasások” avagy a XIX. századi szövegek „textualista” kritikája.

*M. Ermarth*: A hermeneutika átalakulása: a XIX. sz.-i régiek és a XX. sz.-i modernek.

*M. Grene*: A darwini evolúció-elmélet megváltozó fogalmai.

*J. Proust*: Bolzano analitikájának újragondolása. — A Bar–Hillel által adott értelmezés (The Theory of Science) kritikája.

*R. Schacht*: Nietzsche második gondolata a művészetéről.

*J. Hillis Miller*: Az én dezintegrálódása Nietzschénél.

CANADIAN JOURNAL OF PHILOSOPHY  
Vol. XI. No. 1, 1981 március

*J. Bogen*: Gyötrem az iskolában. — A funkcionista identitás elmélet (a központi idegrendszer fizikai állapota és a fájdalom funkcionális azonossága elméletének) védelmében.

*M. Longeart–Roth*: Az emberi személy két azonossága. — A személyi azonosság logikai megközelítése. Kvantitatív és kvalitatív nézőpont.

*D. Steinberg*: Spinoza elmélete az értelem örökkévalóságáról.

*Vita a fajelméletről*: *R. P. Pucetti* kritikája *Marvin Glass*: Antirasszizmus és korlátlan vélemény szabadság: egy tarthatatlan dualizmus c. írásáról. *Marvin Glass* válasza és kritikája *A. R. Jensen* pseudo antirasszizmusáról és az intelligencia quotiens körüli vitáról.

*E. Wierenga, R. Feldman*: Az azonosság feltételei és az események — *Vita Myles Brand* és *Alvin Goldman* nézeteivel.

*R. Z. Friedman*: Erény és boldogság: Kant és három kritikusa. — *Vita R. J. Sullivan, H. B. Veatch* és *Ph. Foot* értelmezésével.

*S. D. Hudson*: Ész és motiváció Arisztotelésznél.

*S. Godlovitch*: A bölcsességről.

*Recenzió Rodger Beehler*: *Moral Life* (Erkölcsei élet). Oxford 1978 c. könyvről.

NOÛS  
Vol. XV. No. 1. 1981 március

*P. Butchvarov*: A filozófiai elemzés ontológiája.

*A. Gewirth*: Az etika jövője: az ész morális hatalma.

*R. B. Brandt*: Az etika jövője.

*A. Plantinga*: Valóban alapvető-e az istenhit?

*Recenzió a következő munkákról:*

- Robert L. Causey: Unity of Science (A tudomány egysége)* Dordrecht 1977.  
*Stuart Hampshire: Two Theories of Morality (A moralitás két elmélete).* New York 1977.  
*Jay T. Rosenberg: Linguistic Representation (Nyelvészeti ábrázolás).* Dordrecht 1974.  
*Irving Thalberg: Perception, Emotion and Action (Észlelés, emóció és cselekvés).* New Haven 1977.  
*Stuart Brown: Reason and Religion (Ész és vallás).* Ithaca, New York 1977.  
*Jane English (szerk.): Sex Equality (Nemi egyenlőség).* New Jersey 1977.  
*Mary Vetterling-Braggin, Frederick Elliston, Jane English (szerk.): Feminism and Philosophy (Feminizmus és filozófia).* Totawa, New Jersey 1977.  
*Norman Malcolm: Memory and Mind (Emlékezés és értelem).* Ithaca, London 1977.

\*\*\*

**P. V. Kornyejev: A filozófiai-antropológiai pluralizmus kritikája**

Korunk burzsoá ideológiájában a pluralizmus a legkülönbözőbb formákban jelenik meg, és ennek gazdag irodalma van. Kevésbé elemzik azonban a filozófiai-antropológiai pluralizmust. A szerző röviden áttekinti a burzsoá filozófia emberfelfogásának történetét. Ennek első, igen hosszú szakaszát az ember változatlan természetének abszolutizálása jellemezte. A századforduló idején a polgári filozófia az individuum felé fordul határozottabban, az egyén kimeríthetetlen sokfélesége kedvező talajt nyújt a pluralizmus számára.

A filozófiai antropológia képviselői az embert különböző aspektusokból vizsgálják, és az egyes elemzett sajátosságokat abszolutizálják. Az egyik irányzat az ember lényegét értelmében látja, a másik a morális értékekben, a harmadik a vak, irányíthatatlan akaratban, a negyedik a „vitális” szükségletekben, az ötödik az ösztönökben stb. A filozófiai antropológia sok képviselője felismeri az emberről szóló elméletek ellentmondásosságát, néhányan arra törekcszenek, hogy összefoglalják és általánosítsák a különböző ismereteket. E program megvalósítását zavarják az ideológiai tévedések, metodológiai elégtelenségek. Esetenként az individuumok sokféleségéből, a kultúrák, az emberről szóló tanok ellentmondásaiból irracionális és agnosztikus következtetéseket vonnak le (M. Scheeler, G. Plessner, A. Gehlen). A filozófiai antropológia hívei szerint nemcsak az ember, hanem az emberiség mibenléte is bizonytalannak látszik. Az emberiség fogalma homályos a filozófiatörténetben és az antropológiában egyaránt (M. Landmann: Pluralität und Antinomie. München–Basel 1963). Az emberiség pluralista felfogása a kultúrák különbözőségére vezethető vissza. Landmann úgy véli, ha létezik a kultúrák végtelen sokasága és az emberek ezekben nevelődnek, akkor az antropológiának nem kell közös lényegét keresni, mert ennek léte bizonytalan. Lehet ugyan az emberről általában beszélni, de ez formális absztrakció. Ezen állásponttal a filozófiai-antropológiai pluralizmus csatlakozik a gnoszeológiai és axiológiai relativizmushoz.

Korunk ideológiai harcaiban a filozófiai-antropológiai pluralizmus nyíltan vagy burkoltan fellép a marxista-leninista filozófia materialista monista emberkoncepciójával szemben. Saját elméletének demokratikus jellegét hirdeti, és azt az emberi szabadság, az emberi jogok fogalmait keretében foglalja.

*(Filozofszkie Nauki, 1981/3)*

*N. I.*

**Jana Vitečková: A szocialista életmód.  
Elméleti hipotézis lényegének meghatározására**

A kérdés elméleti-módszertani kidolgozottságának jelenlegi szintjéből kiindulva, a szerző előtérbe állítja a szocialista életmód lényegi vonásainak még részben megoldatlan problémáját. Abból indul ki, hogy az „életmód” fogalma az embereknek a maguk társadalmi viszonyai között folytatott élettevékenységéhez tartozik. Ennek alapján az életmódot úgy kell érteni, mint az adott társadalmi-gazdasági

alakulat lényegének és érettségi fokának egyik döntő jellemzőjét. A szerző azt az elméleti hipotézist fogalmazza meg, hogy az emberi tevékenység rendszerének döntő eleme ennek viszonya a társadalmi-termelési folyamathoz, ennek közös eredménye, terméke. Ezen az alapon azt javasolja, hogy az ember komplex élettevékenységét két csoportra osszuk: a termelési tevékenység szférájára a legszűkebb értelemben, és az individuális élet újratermelésének szférájára. Ennek a megkülönböztetésnek az alapján a szerző az életmód lényegi sajátosságait a következőkben határozza meg: 1. a két funkció fejlettségi fokában; 2. a közöttük levő összefüggések minőségében. A cikk rámutat arra, hogyan változnak meg ezek a lényegi sajátosságok a szocialista építés körülményei között, és egy sajátos munkahipotézist terjeszt elő a szocialista életmód konkrét vonásainak tanulmányozására.

*(Filozofický Časopis, 1981/3)*

### **Jiri Černý, Jörg Schreiter: A hermeneutika mai sajátosságaihoz**

*J. Černý* a hermeneutika történelmi variánsainak elemzésével kezdi tanulmányát. Korunkban a hermeneutika gyakran mint értelmezési elmélet, mint a megértés filozófiája lép fel, mint az ember és a természet kölcsönviszonya általános fenomenológiai filozófiájának variánsa. A mai hermeneutikának tipikus vonása, hogy olyan irányzatokkal egyesül, amelyek korábban határozottan szemben álltak minden „életfilozófiával”: ilyen a strukturalizmus, a pszichoanalízis, ilyenek azok az irányzatok, amelyek a természettudományos módszerek alkalmazásához kötődnek stb. Mindez jellemző azokra a kísérletekre, amelyekkel a burzsoá filozófia általános válságát megpróbálják leküzdeni. A hermeneutika „antiszcientista” és tudományellenes felfogásának egyik képviselője H.–G. Gadamer, aki azzal lép fel, hogy „az igazság a tudományon kívül van”. A másik oldalon J. Habermas a maga „mély” illetve „kritikai” hermeneutikájával arra törekszik, hogy visszaállítsa a hermeneutika kapcsolatát a tudománnyal. Még élesebben jelentkezik ez a tendencia K. O. Apelnél, aki új egységre törekszik a „leíró”, „megvilágosító” tudományok és a „megértő” tudományok között. De ez a kísérlet, amely a tudománynak csupán mint „tudásnak” az idealista felfogására épül, amely nem érti, hogy a tudomány „a társadalmi gyakorlat szerve” (Marx) – szükségszerűen csődöt kell hogy mondjon.

*J. Schreiter* a maga részéről kiemeli: a hermeneutika a későburzsoá ideológia része, olyan világnézeti álláspont, amely számára a természeti, és mindenekelőtt a társadalmi valóságot felfogni annyi, mint szövegeket érteni, kommentálni, értelmezni. A hermeneutika úgy állítja be önmagát, mint a realitás történelmi dimenziói megértésének tanát. De objektíven nézve, a hermeneutika nem más, mint a későburzsoá gondolat arra való képtelenségének kifejeződése, hogy a történelem kérdéseivel megbirkózzék. A cikk a továbbiakban kritikailag elemzi Dilthey, Heidegger és Gadamer nézeteit, és részletesen ismerteti azokat a kölcsönhatásokat, amelyek egyfelől Habermas és Hans Albert, másfelől Gadamer között fennállnak. A mai filozófiai hermeneutika alapvető kérdését a szerző abban a problémában látja: milyen módon lehetséges a későburzsoá perspektívaesztétika körülményei közt, és a történelem ebből fakadó „megoldhatatlan talányai” közt megvilágítani az emberi lét értelmét.

*(Filozofický Časopis, 1981/3)*

## E SZÁMUNK SZERZŐI

*Ágh Attila*, Magyar Külügyi Int., tud. osztvez., a fil. tud. doktora • *Dajka Balázs*, MTA Fil. Int., tud. munkatárs • *Fejér László*, ELTE TTK Filozófiai Tanszék, egy. adjunktus • *Hársing László*, MTA Fil. Int., tud. tanácsadó, a fil. tudományok doktora • *Katona Péter*, JATE Filozófia Tanszék, egy. docens • *Kelemen János*, ELTE BTK Filozófia II. Tanszék, egy. docens, kandidátus • *Ludassy Mária*, MTA Fil. Int., tud. munkatárs, kandidátus • *Nyíri Kristóf*, ELTE BTK Filozófiatörténeti Tanszék, egy. docens, a fil. tud. kandidátusa • *Simon Ferenc*, JATE Filozófia Tanszék, adjunktus • *Temesváry Beáta*, SZOTE Ideg- és Elmegyógyászati Klinika, egy. tanársegéd

# PSZICHOLÓGIA

**Az MTA Pszichológiai Intézetének  
gondozásában megjelenő folyóirat**

A tudományág második magyar nyelvű szakmai fóruma

Megjelenik évente 1 kötet négy füzetben

A folyóiratban olvashatók:

- beszámolók eredeti alapkutatásokról
- elemzések a pszichológia átfogó kérdéseiről
- beszámolók interdiszciplináris kutatásokról
- elemző szemlék a pszichológia egyes területeinek legfrissebb eredményeiről
- kritikai reflexiók, recenziók

*Terjeszti a Magyar Posta*

*Előfizethető bármely postahivatalban,  
a kézbesítőknél és a Posta Központi Hirlapirodánál  
(PKHI, Budapest V., József nádor tér 1. 1900)  
közvetlenül vagy postai utalványon,  
valamint átutalással a PKHI 215-96162 pénzforgalmi jelzőszámra*

---

Printed in Hungary

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Sándor István

A kézirat nyomdába érkezett: 1981. augusztus 28. – Terjedelem: 12,6 (A/5) ív  
82.10008 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György

## CONTENTS

ATTILA ÁGH: The Emergence of British Capitalism and Mercantile World Capitalism	1
FERENC SIMON: The Hegelian Phenomenology of Freedom and Freedoms	31

### OBSERVER

LÁSZLÓ FEJÉR: MOIRA and the Fates (Is Famine an Unavoidable Fate or an Avoidable Reality On Earth?)	73
LÁSZLÓ HÁRSING: A Sketch of Mario Bunge's Ontology	84

### REVIEWS

JÁNOS KELEMEN—BALÁZS DAJKA: Social Consciousness and Semiotics	102
PÉTER KATONA—BEÁTA TEMESVÁRY: Humanistic Psychiatry in an Antipsychiatric Spirit (K. Jankowski: Psychiatry and Humanism, Gondolat 1979)	108
MÁRIA LUDASSY: Rawls and His Critics	112
KRISTÓF NYÍRI: The Wittgenstein Case	125
Review of Periodicals	133

## СОДЕРЖАНИЕ

Аттила Аг: Английский капитализм и торговый мировой капитализм	1
Ференц Шимон: Свобода и феноменология гегельских свобод	31

### ОБЗОР

Ласло Фейер: МОЙРА и Мойры (Фатальность или можно ли ликвидировать голод на нашей Земле?)	73
Ласло Харшинг: Конспект онтологии Марио Бунге	84

### РЕЦЕНЗИИ

Янош Келемен—Балаж Дайка: Общественное сознание и семиотика	102
Петер Катона—Беата Темешвари: Гуманистическая психиатрия в антипсихиатрическом духе	108
Мария Лудаши: Равле рецензия	112
Криштоф Нири: Дело-Витгенштейна	125
Из зарубежных журналов	133



Ára: 27,— Ft  
Előfizetés egy évre: 162,— Ft

INDEX: 25 535  
ISSN 0025—0090

### **Terjeszti a Magyar Posta**

Előfizethető a hírlapkézbetűző postahivataloknál és a Posta Központi Hírlap Irodánál (PKHI 1900 Budapest, József nádor tér 1.) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a PKHI 215-96 162 pénzforgalmi jelzetszámra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest, Alkotmány utca 21. Telefon: 111-010).

Példányonként beszerezhető: az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest, Váci utca 22. Telefon: 185-881), a PKHI Hírlapboltjában (1055 Budapest, Bajcsy-Zsilinszky út 76. Telefon: 116-269) és minden nagyobb árusítóhelyeken.

Előfizetési díj egy évre: 162 Ft

1 szám ára: 27 Ft

Index szám: 25 535

Külföldön terjeszti a KULTURA Külkereskedelmi Vállalat,

H-1389 Budapest, Pf. 149.

HUSZONHATODIK ÉVFOLYAM

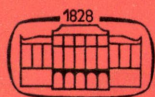
1982/2

0 1220



# magyar filozófiai szemle

A MAGYAR  
TUDOMÁNYOS  
AKADÉMIA  
FILOZÓFIAI  
BIZOTTSÁGÁNAK  
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

SZERKESZTŐK:

BALOGH ISTVÁN  
KÉRI ELEMÉR (felelős szerkesztő)  
NYÍRI KRISTÓF

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

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

1982/2

## TARTALOM

PETHŐ BERTALAN: Filozofálás és költőiség .....	145
GONDI JÓZSEF: A marxista filozófiatanról mint a marxista—leninista filozófia kialakulóban levő ágazatáról .....	165
HANS ROBERT JAUSS: Negativitás és esztétikai tapasztalat. Adorno esztétikai elméletéről — mai szemmel (Bonyhai Gábor fordítása) .....	175
HÁRSING LÁSZLÓ: A tudományos hipotézisek összehasonlítása .....	196
BÁRÁNY LÁSZLÓ: Az „egyetemes alany” hagyományos logikai prekoncepciója .....	215

## SZEMLE

SZABOLCSINÉ BENEDEK ÁGNES: Peschka Vilmos: Az etika vonzásában (Jogelméleti problémák az etika aspektusából) .....	228
POKOL BÉLA: Jog és filozófia (Antológia a század első felének polgári jogelméleti irodalma köréből) .....	231
GAJÁN ÉVA: A szecesszió: stílus? korhangulat? filozófia? .....	239
MIKE GYÖRGY: A strukturalista elméletkoncepcióról .....	249
SZABÓ MÁRTON: Rózsahegy Edit: Elmélet és filozófia .....	253
BAYER JÓZSEF: A frankfurti iskola kísértete .....	256
MEZEI GYÖRGY: Boszorkányüldözés, mágia és az új filozófia .....	261
A külföldi folyóiratokból .....	264

---

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest I., Űri u. 53. Telefon: 160—160/269-es v. 138-as mellék

Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21.

# FILOZOFÁLÁS ÉS KÖLTŐISÉG

PETHŐ BERTALAN

A filozofálás jó ideje abban a sajátos történelmi helyzetben van, hogy mindenekelőtt saját létjogosultságának igazolására kényszerül. A különféle tudományok tárgyaik felsorolásával, témájuk leírásával, anyaguk számbavételével, természetes illetékességi területük kijelölésével kezdhetik fejtegetéseiket, a filozofálás azonban először önvédelemre szorul, szinte mentetetőznie kell megjelenése miatt. Valaha tudományok feletti tudománynak számított, a tudományok azonban kinőttek a filozófia gyámsága alól. A tapasztalatokra alapozva, ahol csak lehet kísérleteket használva, módszeresen dolgozták ki saját rendszerüket és végül feleslegessé tették magát a filozófiát. Valóban: Hát nincs minden tapasztalati területnek külön, megbízható tudománya? Nincs minden kérdésnek illetékes tudományos fóruma? Nincs minden elintézhető kérdés „elintézve” a szaktudományokban? És végül is, nem az egyetlen elfogadható megoldás, hogy a még elintézetlen és újonnan felvetődő kérdésekre az illetékes szaktudományok keressék a választ? A felelet többnyire készen áll: „De igen” – és ezzel illetéktelennek minősítjük a filozófiát arra, hogy bármilyen aktualitásba beleszóljon, saját befejezett történetének aktuális (egy régészeti lelet fölötti vitához hasonlóan aktuális) kérdésein kívül.

A filozófia megszűnéséről, pontosabban a filozófiának a marxizmusban való megsűn-ten-megmaradásáról szóló marxista felfogást Engels fogalmazta meg. Engels álláspontja azonban, ami „a marxizmus elméletének alapfogalatai közé tartozott és tartozik”,<sup>1</sup> újabb és újabb vita tárgyát, sőt zűrzavar forrását képezte az ideológiai életben.<sup>2</sup> Ez a nyugtalanság és forrongás, amit a filozófia megszűnéséről nyilvánított (marxizmuson kívül, pl. a pozitivistá filozófiában is megfogalmazott) nézet kivált, a filozofálás egyféle mégis-újrakezdésének jele és ismételten kifejezésre juttatja a filozófia létjogosultsága megvizsgálásának igényét.

Engels nézete a következő tételekben foglalható össze: (1) Nincs többé szükség „a többi tudomány fölött álló filozófiára. Mihelyst minden egyes tudomány elé az a követelmény lép, hogy tisztázza helyzetét a dolgoknak és a dolgok ismeretének az egyetemes összefüggésében, az egyetemes összefüggésnek minden különös tudománya felesleges”.<sup>3</sup> (2) Az egyes ember számára elérhetetlen úgynevezett abszolút igazság keresése helyett – „a filozófia így kitűzött feladata nem egyéb, mint az a feladat, hogy az egyes filozófus vigye véghez azt, amit csak az egész emberiség vihet véghez tovahaladó

<sup>1</sup> Tókei Ferenc: Engels a filozófia jövőjéről. *A társadalmi formák marxista elméletének néhány kérdése*. Kossuth, Budapest 1977, 494–499. o. (494. o.)

<sup>2</sup> Uo.

<sup>3</sup> Marx és Engels Művei (továbbiakban: *MEM*) 20, Kossuth, Budapest 1963, 26. o.

fejlődésében” — „inkább az elérhető relatív igazságokat vesszük úzóbe...”<sup>4</sup> (3) „A természet és történelem megismerésének egy mindent átfogó, egyszer és mindenkorra lezáró rendszere ellentétben áll a dialektikus gondolkodás alaptörvényeivel; ami azonban legkevésbé sem zárja ki, hanem ellenkezőleg magában foglalja, hogy az egész külső világ rendszeres megismerése nemzedékről nemzedékre óriáslépteket tehet.”<sup>5</sup> „Minden filozófusnak éppen a 'rendszere' mulékony, mégpedig éppen azért, mert az emberi szellem nem múló szükségletéből fakad: az összes ellentmondások leküzdésének szükségletéből”, ami éppen az úgynevezett abszolút igazsághoz való elérkezést célozza.<sup>6</sup> (4) A marxi történet-felfogás „a történelem terén éppúgy véget vet a filozófiának, ahogyan a természet dialektikus felfogása minden természetfilozófiát nemcsak szükségtelenné, hanem lehetlenné is tesz. Amin mindenütt megfordul a dolog: összefüggéseket nem a fejben kigondolni, hanem a tényekben felfedezni.”<sup>7</sup> (5) Az „egész eddigi filozófiából” csak „a gondolkodásnak és a gondolkodás törvényeinek tana — a formális logika és a dialektika” marad fenn önállóan. „Minden más felolvad a természet és a történelem pozitív tudományában.”<sup>8</sup>

Ha mármost e nézet vonatkozásában vizsgáljuk a filozófia létjogosultságának kérdését, akkor a kérdés elintézetlenségét jelző nyugtalanság okát a következőkben kereshetjük: (1) Az egyes tudományoknak az a törekvése, hogy tisztázzák helyzetüket a dolgoknak és a dolgok ismeretének egyetemes összefüggésében, az „egyetemes összefüggésről” szülő nézet kidolgozásával, vagy erről valamilyen kép, előismeret, vagy legalább előérzet meglétével jár együtt. Ha a marxizmuson belül „az esetek nagy többségében igen pozitív törekvést, nevezetesen elméleti igényt fejez ki a szaktudományi kutatás, amikor felveti valamiféle marxista történelemfilozófia, társadalomfilozófia, természetfilozófia, gazdaságfilozófia, kultúrfilozófia stb. stb. szükségességét”,<sup>9</sup> akkor hiába helyettesítjük a „filozófia” szót az „elmélet” szóval — „az Engelstől megfogalmazott összefoglalási igény”<sup>10</sup> éppen abban jelentkezik, hogy a szaktudományos elmélet túllép a szaktudomány határain és olyan (napjainkban nem véletlen divattossá vált kifejezéssel élve) interdiszciplináris területre lép, amit már nem elsősorban a történet-, társadalom-, természet- stb. szó, hanem elsősorban a valamennyi terület művelésének túllépő törekvésében közös mozzanat, vagyis a „filozófia” szó jelez, a filozofálás igénye éltet. (2) Az elérhető relatív igazságokat illetően mindig ott lappang a kettős kérdés, hogy elértük-e azt, ami elérhető, és hogy mi az egyik viszonylagos igazságnak a másikhoz való viszonya. (3) A dialektika ismeretében belátható, hogy egy adott rendszer mulékony, „az összes ellentmondások leküzdésének szükséglete” azonban mégis új, bár időleges és viszonylagos rendszer kidolgozására, mindenekeelőtt az említett szükséglet valamilyen kielégítésének újratermelésére, vagyis az összes (vagy legalábbis a főbb) ellentmondások leküzdése módjának keresésére készlet. (4) A „tények” annál bonyolultabbak, mennél bonyolultabb dologról van szó. A

<sup>4</sup> MEM 21, Kossuth, Budapest 1970, 259–260. o.

<sup>5</sup> MEM 20, Jelzett kiad., 25. o.

<sup>6</sup> MEM 21, Jelzett kiad., 259. o.

<sup>7</sup> Uo. 292. o.

<sup>8</sup> MEM 20, 26. o.; hasonló kifejtés: MEM 21, 292. o.

<sup>9</sup> Tőkei, i. m. 498. o.

<sup>10</sup> Uo.

tényfelismerés és a tényekben található összefüggés megismerése abban a határesetben már biztosan nem választható külön a megismerő fejében már kialakult rendszertől, amelyekben maga a megismerő is beletartozik a tényállásba. Magyarországon pl. a szaporodási arány nagymérvű csökkenése a sajátos történelmi előzmények, a nemzeti önismeret, az életszínvonal, a szocialista viszonyok között alakuló értékrend kérdése, továbbá a szükségletek kielégítésének és újratermelődésének, a szabad idő felhasználásának, az életformának, a szocialista rendszerben élő ember élete értelmének stb. kérdése olyan bonyolult összefüggéshálózathoz vezet el, amit megfelelően ma sem tudunk áttekinteni. Ilyen esetekben azután a tény- és összefüggésfelismerés még viszonylag szubjektív, de már általános vonatkozású filozofáló formái nagy szerepet kapnak és ha másképp nem is, legalább heurisztikusan segítik elő a tények és összefüggéseik szaktudományos tisztázását.

(5) A logika és a dialektika a diszkurzív, racionális gondolkodás területére tartozik. Ezekkel a módszerekkel a logikai és dialektikus törvényszerűségekkel jellemzett valóságterületet ragadjuk meg adekvátan. Ismeretelméleti álláspontunk, hogy a világ valóban ésszerű törvényszerűségek szerint épül föl. Ez az előfeltevés nem jelenti azonban azt, hogy minden részterületen és összefüggésben mindig uralkodnak a racionális törvényszerűségek. Ellenkezőleg: azt tapasztaljuk, hogy bizonyos területeken és időszakokban az irracionális mozzanatoké a vezető szerep, a ráció törvényei csak ezek leküzdésével, ill. túlhaladásával érvényesülnek. Társadalom-ontológiai összefüggésben pl. a hanyatló polgári rendben élő ember mibenlétét (a marxizmus által kimunkált történelmi perspektíva és kibontakozási lehetőség nélkül) az „ész trónfosztásából”<sup>11</sup> élő filozófiák írták le találóan. Ismeretelméleti vonatkozásban pedig kétségtelen, hogy jelentős társadalmi tények és összefüggések először gyakran csak sejtésként, érzelemszerűen kerülnek felismerésre (pl. az egyenlőség polgári eszméjének hosszú előtörténete), mielőtt világos, határozott, diszkurzív megfogalmazást kaphatnak. Mindaddig, ameddig az ember objektív helyzete nem teszi lehetővé, hogy egy adott vonatkozásban a végső soron mindig elérendő racionális-törvényszerű összefüggéseket tárja fel, addig ontológiailag adekvát, ill. ismeretelméletileg legfejlettebb módon irracionálisan filozofál – és ezáltal legalábbis időszakos, átmeneti jelleggel termeli újra új formában a már általában túlhaladottnak véleményezett filozófiát. Persze, a fogalmilag még tisztázatlan, jórészt érzelemszerűen adott összefüggések felmutatását, leírását, vagy akár a megfogalmazásban és kifejtésben már tételes ábrázolását nem szabad összetévesztenünk az ésszerű megragadható összefüggéseket figyelmen kívül hagyó, sőt, a racionalizmusnak hátat fordító irracionalizmussal, a közvetlen megjelenésében azonban – és minket ebben a vonatkozásban ez érdekel – e kétféle irracionális filozofálás nagyon hasonló egymáshoz. A filozófia újra és újra ismétlődő újjászületésében először a még-nem-teljesen racionális tendencia uralkodik, ami racionális filozofálásban folytatódhat, vagy – a racionalista filozofálást lényegében mellőzve – rövidebbre záródhat a tudatosan irracionalista filozofálásban.

Természetesen minden jelzett összefüggés nyomkövetése és kifejtése lényegi kérdések sorát veti fel és a filozófia létkérdésének központi problémáihoz vezet. Ebben a tanulmányban arra szorítkozunk, hogy a filozofálásnak egy ősi, de szüntelenül buzgó forrására, a költőiségre hívjuk fel a figyelmet. Ebben az összefüggésben a költőiséget

<sup>11</sup> Lukács György: *Az ész trónfosztása. Az irracionalista filozófia kritikája*, Akadémiai, Budapest 1954.



határozottan megkülönböztetjük a költészettől. A költőiség sajátos szubjektív állapot, ami az élet széles áramában, jórészt spontán keletkezik, a költészet viszont a költőiség gyakorlati kimunkálása.<sup>12</sup>

Költőiségnek a személyes érzelmek túlaradását, az egyéni érzület túltelítettségét, az átélésből az átélésen túl mutató élmények keletkezését nevezzük. Költőiség a személyes túlosság, aminek személyes jellegét az érzélem- és élményszerűség adja. A költőiségben mindig túllép az ember aktuális objektív szituációja határain: érzelmeinek megfelelően átszínezi magának világát, szabadjára engedi fantáziáját, terveivel népesíti be jövőjét, vagy egyszerűen csak elhalmozza érzelmeivel választott személyeit vagy tárgyait. Akár így, akár úgy, a költőiség élettörténeti rangra emeli és valamiféle eszmei fénybe állítja a szituációt, miután többnyire az adott szituáció gerjeszti fel a költőiséget. A túlosság mozzanata éppen az adott szituáció meghaladásában, kereteinek bővítésében van, habár a túllépés még csak az érzület közegében történik. A költőiség nemcsak maga az adott érzélem, érzület, élmény, hanem az ember élettörténeti valójának is egyféle képe, a személy szűkebb vagy tágabb társadalmi környezetének is egyféle kifejeződése. Ez a kép, ez a kifejeződés vagy eltűnik a költőiség érzelmek apadásakor bekövetkező kiszikkadásával, vagy valamilyen formát nyerve őrződik meg. Természetes és leggyakoribb formái a művészetek.

A művészi megformálásban mindig ott munkál, bár sokszor csupán a spontán megnyilvánulás mélyében, a fogalmi tevékenység. Ha éppen a fogalmi tevékenység jut vezető szerepre a költőiség megformálásában, ha éppen a diszkurzív gondolkodást indítja meg és táplálja a költőiség, akkor művészi alkotás helyett filozofálásban jelenik meg. A költőiség az érzület eszmei sugárzású közegében, ráérezzszerűen, személyes komplex-minőségekben, a képzetek, benyomások, utalások egyéni jelentés-szférájában ad képet az élethelyzetről, ilyen módon fejeződik ki benne a társadalmi környezet. Formailag a filozofálás ama kezdeti mozzanatának felel meg, amit a filozófia létjogosultságának vizsgálatokor előérzetként, az eszmét megillető igazság és ellentmondásmentesség igényeként, még csak szubjektív tényfelismerésként és érzésből való, sejtés-jellegű irracionális gondolkodásként körvonalaztunk. Költőiség és filozofálás egymásratalálását ez a formai megfelelés segíti elő, tartalmilag pedig azok a létkérdések indokolják, amelyek még nem eléggé nyilvánvalóak a közvetlen tudományos tanulmányozáshoz, de már eléggé sürgetőek ahhoz, hogy a költőiség közegében kifejeződjenek. A következőkben néhány jellegzetes példán kísérjük figyelemmel ennek az egymásratalálásnak három főbb típusát.

Költőiség és filozofálás egymásratalálásának első nagy európai példája az ókori görög filozófia kibontakozása az epikus-mitikus előzményekből.<sup>13</sup> Ez az első, eredeti egymásra-

<sup>12</sup> A költészetet a gazdasággal azonos rendű valóságnak tekinti K. Kosik (*A konkrét dialektikája*. Tanulmány az ember és a világ problematikájáról. Gondolat, Budapest 1967, 96. o.) és mindkettőt az emberi gyakorlat teremtményének. A költőiség viszont nem azonos rendű ezekkel, nem a tárgyiasság és a szubjektivitás egyik formája, hanem túltelített élet- és létérzés. A költőiségnek ontológiai többlete és gyakorlati mínusza van a költészettel szemben. A költészet a költőiség művészi megformálása, de a költőiség nemcsak költészetté munkálható, formálható, hanem pl. filozofálássá is. A költészetből mindenekelőtt világképre és világszemléletre lehet következtetni, a költőiség érzületében pedig a létkérdés minősége érzékelhető.

<sup>13</sup> Jaeger W.: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. W. de Gruyter, Berlin–New York 1973. (208. skk. o.)

találás egyszermind magának a filozófiának a keletkezéstörténete, ezért sajátosságaiban eltér a költőiség és filozofálás későbbi, már kifejlett filozófia jelenlétében bekövetkező találkozásaitól. A homéroszi költemények keletkezésekor, és utána is jó ideig, hiányoztak még a filozófia nyelvi eszközei, kifejezései és módszerei, egyáltalán hiányzott maga a filozófiai kérdésfeltevés. A későbbi filozófia kérdésfeltevése, nyelvi eszközei és a filozófiai szakkifejezések mitikus közegben keletkeznek és érnek be annyira, hogy már a mítosztól különválva jelennek meg a bölcsék elmékedéseiben. Jellemző, hogy ezeket az elmékedéseket a kortársak bölcs belátásként értékelték és csak azok az utódok tekintették a „philosophia” első megnyilvánulásainak, akik már nem remélhették, hogy a bölcsesség (szophia) birtokában jutnak és ezért új tudományukat csupán a „bölcsesség keresésének”, ill. kedvelésének nevezték.<sup>14</sup>

A későbbi korban első filozófusokként számon tartott bölcselők bölcsessége egyszerre volt több és kevesebb, mint a beérett filozófia. Több volt, mert még nem vesztette el a mítoszok spontán-egészséges, közvetlen-teljes jellegét – lényegében égről, földről, ősről, emberi természetről stb. alkotott globális véleményekből állt – és kevesebb volt, mert még nem járt végére témáinak módszeresen, fogalmi tevékenységének elemző latba vetésével. A mítoszhoz képest viszont az ember egész történelmi fejlődésében mérföldkövet jelentett a bölcselkedés: reflexió tárgyává tette, kívülálló mérlegeléssel kezelte az ember és a világ mivoltának azokat a témáit, amelyek a mítoszokban még belülről, az eredeti mitikus közegben élő ember perspektívájában nyernek kifejezést. A mítosz olyan tudás, amiben a tudott dolog és ennek tudója egységet képez.<sup>15</sup> A mítoszokban a személyes költőiség csermelyei olyan hatalmas kollektív folyamammá egyesültek, aminek tükrében már általában az ember túlosságának, a transzcendenciának képei, élet, halál, halál utáni élet, sors, gondviselés stb. témái jelennek meg. A mitikus közegben élő ember még természetes magátólértetődőséggel részesül ebben az univerzumban, aminek a transzcendencia éppolyan természetes része, mint a transzcendenciában meghaladott evilági, immanens élet. Jóllehet, az ember el van zárva a transzcendencia valóságától, közvetlen átélésétől – hiszen éppen ezért jelenik meg számára olyan valami, amit a filozófia nyelvén később majd transzcendenciának neveznek –, negatív formában, kirekesztésként azonban közvetve mégis sajátjának érzi és tekinti. Nem juthat fel ugyan az Olimposzra, nem ülhet az istenek asztalához, mítoszai révén azonban részese az istenek életének, hőszei közül pedig némelyek istenülnek: a mitikus közegben élő ember költőileg otthonos a transzcendencia világában.

A bölcselkedésben, ami a kollektív költőiség fogalmi letisztulásának első eredménye és történelmileg a filozofálás stádiuma volt, a reflexió elkülönítette egymástól az embert és a

<sup>14</sup> Eredetileg a gondolkodókat, a későbbi értelemben vett filozófusokat „szophiszták”-eknek, „bölcs”-eknek hívták az ókori Görögországban, mígnem éppen az ún. „szofisták” járták le végleg ezt a kifejezést. Talán Püthagorász volt az első, aki csupán „philosophosz”-nak nevezte magát (Cicero, *Tuscul. disput.* V, 3, 8). Platón már megállapítja, hogy aki bölcs, az éppúgy nem filozofál, mint ahogyan az istenek sem filozofálnak. ( *Symp.* 204 B; magyarul: A lakoma, *Platón Összes Művei* I. Magyar Filozófiai Társaság, Budapest 1943, 637–638. o.) A kérdéstről részletesen: Praechter, K. (Hgg.): *Friedrich Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*. I. rész Mittler & Sohn, Berlin 1926,<sup>12</sup> 1–4. o.

<sup>15</sup> Kerényi K.: *Die anthropologische Aussage des Mythos*. Gadamer H. G.–Vogler P. (Hgg.): *Neue Anthropologie*, 6, Thieme, Stuttgart 1975, 316–340. o. (319. o.)



világot, a meglevőt és nem-létezőt, a fennállót és a keletkezőt, az evilágot és ennek túlhaladását. A reflektálás velejárájaként és eredményeként az ember elvesztette eredendő otthonosságát, de globális szemléletében még megőrizte a mítoszok költőiségét. A bölcsek már elmélkedtek a világ ellentéteiről, de még érzékelték és érzékeltették egységét, már felfogták a túlosság evilágitól való elkülönböződését, de kifejtés helyett még megénekeltek a transzcendenciát. Elmélgésekben megjelent a létezés és a lét elkülönítésének tendenciája.<sup>16</sup> Anélkül, hogy a filozofálás stádiumában ezt reflektálhatták volna, az embernek, mint univerzális lénynek és az embernek, mint természeti lénynek a különválasztási folyamatában éltek. Bölcselkedésük folytatói, a filozófusok, majd azzal foglalkoznak tulajdonképpen, ami az ember egyetemességét illeti, az ember természetisége pedig, különösen ahogyan az egyéni érzületben megjelenik, a költői kifejezésre, a művészetre marad, noha e két szféra között hol többé, hol kevésbé eleven marad a közvetítés; a költőiségtől a filozófia felé jelen témánk, a filozofálás formájában.

Az eredeti költői közegben, ahogyan a homéroszi költeményekben fennmaradt, konkrét-szemléletes formában és általában konkrét eseményekhez kötött kifejezések formájában kap mélyebb jelentést néhány olyan szó, amelyik elmélyülő jelentésének köszönhetően a későbbiekben filozófiai szakkifejezéssé válik. Ezek a gondolkodás filozofikussá válása során kulcsjelentőségűvé minősülő szavak elsősorban ige-alakban szerepelnek a homéroszi költeményekben. Főnévként, ami a megfelelő fogalom kikristályosodását és megrögzülését jelezni, ritkábban fordulnak elő. Ez a tendencia annyira erős, hogy az igékkel történő homéroszi jellemzés gazdagságát figyelembe véve az emberi bensőség „verbális kategória-rendszeréről” mint a maga nemében tökéletes fogalmi eszköztárról beszélhetünk.<sup>17</sup> Természetesen, ez az eszköztár csak a maga nemében, vagyis a verbális jellemzőmód keretében tökéletes; a fogalmi fejlődés útja a határozókkal és a jelzőkkel történő jellemzés kiterjedtebbé válása révén a szubsztantív jellemzőmód, a fogalmak pontos megrögzítése felé vezet.<sup>18</sup> Ezt az utat jelzi többek között a metaforák széles körű

<sup>16</sup> A létező és a lét elkülönítésének tendenciája észlelhető pl. a víznek mint magyarázó elvnek az értelemváltozásában. Homérosz a megszemélyesített Álom szavaival mondja a földet körülölelő, szintén megszemélyesített folyamáradatról, Ókeanoszról: „... ő első nemző, mindennek az apja” (*Iliász*, XIV, 246; valamennyi Homérosz-idézet Devecseri Gábor fordítása). Az Álom Hérához beszél és a hatalmas Ókeanoszt azért említi, mert hatalmával, a „szenderrel” még őt is le tudná igazni, Zeusz közelébe azonban nem merészkedik, amíg az nem hívja. Bármennyire hatalmas is tehát Ókeanosz, rangban alatta marad az istenek urának. Thalész viszont, akinek ide vonatkozó nézetéről Arisztotelész (*Metafizika*, 983 b 6 skk.) tudósít, megszemélyesítés nélkül tekinti a dolgok végső elvének, szubsztanciának (Arisztotelész az arché és a phüszisz szót használja) a vizet. Ókeanosz áradatának szemléleti képe még érezhető a víz érzéki minőségében, de Thalész döntő lépést tett azzal, hogy nem azt kérdezi, „Mi volt kezdetben?”, hanem arra kérdez, hogy „Mi hát voltaképpen a kezdet?” (Vö. Capelle, W.: *Die Vorsokratiker*, Kröner, Stuttgart 1938<sup>2</sup>, 5., 71. o.; Jaeger W.: *Paideia*. Jelzett kiad.)

<sup>17</sup> Plamböck G.: *Erfassen-Gegenwärtigen-Innensein. Aspekte homerischer Psychologie*. 2. Fassung. Dissertation. Kiel 1959, 8–9. o.

<sup>18</sup> A viselkedés pszichológiai jellemzésében megállapítható verbális – adverbális – adjektív – szubsztantív módról vö. Graumann, C.-F.: *Eigenschaften als Problem der Persönlichkeitsforschung*. Lersch Ph. et al. (Hgg.): *Handbuch der Psychologie*. 4, Hogrefe, Göttingen 1966, 87–106. o.; Juhász Pál–Pethő Bertalan: *Orvosi pszichológia*. Lénárd F. (szerk.): *Alkalmazott pszichológia*. 3. átdolg. és bőv. kiad., Gondolat, Budapest 1973, 257–335. o. – A filozofálás kezdetében a jellemzőmódok igen bonyolultan, egymással szövődve alakulnak; ezekről a kérdésekről, pl. az igeneveknek és a határozott

használata és bizonyos jelzői összetételek (pl. „istenfélő elméjű”, 1. alább 152. o.) visszatérő, észvesztő kapcsolattá érő alkalmazása.

Ezt az a nagyon vázlatosan jelzett folyamatot a „nusz” szó vonatkozásában mutatjuk be valamivel részletesebben. A „noein” ige első jelentése a látással és a felismeréssel kapcsolatos.<sup>19</sup> Két alapvető homéroszi jelentése: „egy szituációt felismerni” és „tervezni”, ill. „valamilyen szándékkal lenni”.<sup>20</sup> Feltűnik azonban a szituációfelismerésnek két másik, a további fejlődés szempontjából különösen fontos jelentés-mozzanata is. Homérosz így írja le, miként viselkedik az Antilokhosz keresésére indult Meneláosz: „... mindenüvé pillantva szemével, mint a sas, amelyről mondják, legtisztábban lát valamennyi madár közt, s bár magasan szállong, nem téveszt fürgé nyulacskát, mely fürtös ligetek sűrűjében búvik: azonban rácsap a sas, megfogja hamar s elorozza a lelkét, így forgattad két ragyogó szemedet, Meneláosz, Zeusz-sarj, mindenüvé, nagy haditársak seregében, hogy tán élve leled valahol Nesztór fiúsarját. És meglátta azonnal balszárnán a csatának...”<sup>21</sup> A magyar fordításban szereplő „meglátta” (noésze) szó a „noein” ige múltbeli beálló, pillanatnyi cselekvést jelölő alakja (aorisztosza) és mintegy a közvetlenül lezáruló állapotváltozást fejezi ki. Mint a hasonlat plasztikusan mutatja, Meneláosz biztos, célt nem tévesztő megragadással vette észre Antilokhoszt, ahogyan a sas csap le a nyúlra és ragadja el. A tárgy tekintettel való megragadásának aktusát, mint a rátalálás, felismerés és birtokban-tartás egységes pszichés eseményét, a felfogást<sup>22</sup> jelzi itt a noésze szó, nagyon hasonló metaforikus háttérrel, mint a magyar „megragad valamit” (nemcsak kézzel, hanem értelemmel is), vagy „felfog valamit” és a „kézzelfogható” kifejezés.

Egy másik típusos összefüggésben a noésze már többet jelent, mint a közvetlenül adott, szemellátható szituáció megragadását: a helyzet teljes jelentésének felismerését jelzi. Mikor Helénét még régi otthonából, Lakedaimónból ismerős öregasszony képében látogatta meg Aphrodité, hogy a Meneláosz elleni veszített párharcából kiragadott Parisz hálótermébe csalogassa, szavai először megmozgatták „Heléné kebelében... a lelket; csakhogy amint megpillantotta (enoésze) az istennőnek drága nyakát, vágykeltő keblét és szeme fényes tündöklését, megdöbbsent, szót szólva kimondta: Ó, te gonosz, mért vágyakozol rászedni eképpen?”<sup>23</sup> Homérosz egy szóval sem említi, hogy az istennő alakja bármit is változott volna a párbeszéd közben. A jelenség azonos maradt, Heléné azonban felfogta – újabb, ismétlődő észreveszési aktus nélkül – a jelenség mélyebb, rejtett értelmét. A noésze szó jelzi ebben és a hasonló összefüggésekben (bár még csak konkrét szituációban) a tulajdonképpeni lényeg, a csalóka látszat által elfedett igazság belátását.<sup>24</sup> Mint Heléné idézett esetében is látható, ez a mélyreható felfogás nagy kedélymozgalom-

névelőnek a természettudományos fogalomalkotásban játszott szerepéről vö. Snell, B.: Die naturwissenschaftliche Begriffsbildung im Griechischen. Gadamer, H. G. (Hg.): *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968, 21–42. o.

<sup>19</sup> A noein ige és a noosz főnév kapcsolatáról lásd v. Fritz, K.: Die Rolle des ΝΟΥΣ. Gadamer, H. G. (Hg.): *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*. Jelzett kiad., 246–263. o. (255. o.); a kérdés további irodalmát lásd Plamböck, i. m. 15. skk. o.

<sup>20</sup> Fritz, i. m. 260. o.

<sup>21</sup> *Illász* XVII, 674–683.

<sup>22</sup> Plamböck, i. m. 27. o.

<sup>23</sup> *Illász* III, 395–399.

<sup>24</sup> Fritz, i. m. 268. o.

mal – az említett példában megdöbbenéssel – jár. A noein ige egyébként is gyakran – Homérosznál az eseteknek több, mint felében<sup>25</sup> – kapcsolódik nagy érzelmi hullámmzást jelölő igékkel (pl. megörült; szíve megdobbant),<sup>26</sup> vagy érzelmeket erősen megmozgató szituációk leírásakor szerepel – jelezvén azt az érzelmi elevenséget, ami a költőiség közegében a születő filozófiai gondolatokat körülveszi és élteti.

A noosz főnév homéroszi jelentéstartományát két példával illusztráljuk. Homérosz így írja le, miként sietett Héra Ida hegyormairól az olimposzi csúcsra: „mint elméje fölügrik a sok földet bebolyongott férfiúnak, ha okos szíve mélyén serked a szándék: „Itt legyen én”, vagy „amott” s forgatja a terveket egyre: ily sebesen s hevesen surrant tova Héra, az úrnő”<sup>27</sup> Az igei jelentésből ismert „felfogás”, „megragadás” (noosz), ami a magyar fordításban a noosz későbbi megrögzülő egyik fő szótári jelentésének megfelelően „elme” szóval szerepel, a messze földeket bejárt ember tapasztalatainak szándékos felelevenítését és célszerű elrendezését jelenti. Mint a költői hasonlat mutatja, a lendületes mozgás és az itt már lelki-képzeti térben lejátszódó felfogás (még csak mint a felfogás „szerve”, nem mint lélek, hanem mint funkció) jelensége felel meg egymásnak; a noosz ezt a felfogás-aktust jelöli. Hogy a homéroszi szóhasználat szerint mennyire konkrét szituációkhoz kötött a noosz, arra jellemző példa az Odüsszeia invokációja: „Férfiúról szólj nekem, Múzsza, ki sokfelé bolygott s hosszan hányódott, feldúlván szentfalu Tróját, sok nép városait s eszejárását kitanulta.”<sup>28</sup> Devecseri Gábor találóan és plasztikusan adja vissza magyarul ezt a nehéz helyet: A különféle népek és emberek „észjárása” (noosz) más és más. A noosz főnév a felfogás aktsaiban a különféle szemléleteknek ezt az eredeti sokféleségét jelzi. Még nem alakult ki a dolgok igazi természetének vagy lényegének képzete, ami a Szókratész előtti filozófusoknál ezzel a kifejezéssel kapcsolatban többek között megtalálható, de a jelenlevőn túlra tekintés (nem véletlen itt a „látni”-igével való összefüggés!) mozzanata – mint pl. a sok földet bejárt férfiú tapasztalatainak felelevenítésekor – már érzékelteti a jelentés fejlődésének tendenciáját. Még kifejezettebb ez a tendencia az „istenfélő elmé”-re (noosz theudész) való visszatérő utalásokban.<sup>29</sup> Itt a noosz az istenekre irányul. Nemcsak távolabbra, hanem mélyebbre is tekint az ember, mint a szeme; már egyféle értelmi-szellemi szemléléssel is él.<sup>30</sup>

A Szókratész előtti filozófusok szóhasználatában a „nusz” ebben az átszellemiesített, pontosabban már szellemi értelemben válik az elmélkedések egyik központi szereplőjévé.<sup>31</sup> Az ember túl akar jutni az egyes vélekedések bizonytalanságán és véletlenszerűségén a dolgok, a világ igazi természetének, mibenlétének, törvényeinek megismeréséig. Ez a törekvésük elsősorban a nusz-hoz kapcsolódik. A szóhasználat formailag még egyezik a homéroszival – a jelenség, a látszat mögé hatolnak –, tartalmilag azonban új értelmet kap ez a feltáró-felfedező funkció: kialakult az a meggyőződés, hogy a látszat mögötti igazi

<sup>25</sup> Uo. 257. o.

<sup>26</sup> *Ilíász* III, 23.

<sup>27</sup> *Ilíász* XV, 80–83.

<sup>28</sup> *Odüsszeia* I, 1–3.

<sup>29</sup> *Pl. Odüsszeia* VI, 121.; IX, 176

<sup>30</sup> Fritz, i. m. 272. o.

<sup>31</sup> Vö. Stenzel J.: *Zur Entwicklung des Geistesbegriffes in der griechischen Philosophie*. Gadamer, H. G. (Hg.): *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*. Jelzett kiad., 214–245. o.

valóság teljesen különbözik attól, amilyenek az emberek (ma azt mondanánk: a közvetlen tapasztalat szerint orientálódva) általában tartják. Az eredetileg költői közegben keletkező felismerés, aminek nyelvi eszköze a núsz szó, addig ismeretlen területet nyitott az ember előtt. Nagy történelmi lépés következett be a gondolkodás történetében, megszületett a léttel foglalkozó tudomány, az ontológia.

A filozofálás során lényegesen bővül a núsz és a noein jelentésköre. A núsz szinonimává válik az értelem, elme, lélek jelentésű phrén, az okosság, terv, belátás jelentésű métisz, a gond jelentésű merimna és bizonyos mértékig az értelem, ismeret, szellem jelentésű gnómé szóval.<sup>32</sup> Ebben a kibővülő jelentéstartományban rajzolódnak ki az egyes Szókratész előtti filozófusok sajátos eszméi, melyek közül jó néhány lett külön filozófiai irányzat eredőpontja. Témátnál maradván csak arra hívjuk itt fel a figyelmet, hogy a költőiség sokáig termékenyítő közegét képezi még az egyre fejlettebb logikájú filozofálásnak, de már viszonylag korán kialakul a fogalmak szigorú rendjében építkező, határozottan diszkurzív vonalvezetésű, érett racionális filozófia is.

Parmenidész, az ontológia talán legnagyobb hatású megújítója, aki határozottan felvette a lét és nem-lét kérdését, elkülönítve a vélekedés világát a tulajdonképpeni igazság elgondolásától, a hexaméteres eposz ősi-ünnepélyes öltözékébe burkoltan adta elő tanait. A rejtelmes tankölteményt költői jelenés vezeti be. Paripák ragadják magukkal a tudásra szomjazó embert, istennők mutatják az utat, és az éjszaka házát elhagyva, a nap házában, istennő magyarázza az érkezettnek lét és nem-lét mibenlétét. Ami a noosz-t illeti, ez igazságra vezérelhet, és tévedhet is, de akár így, akár úgy, a logikai következtetés, a diszkurzív gondolkodás új elemével gazdagodik.<sup>33</sup>

Hérakleitosz, a dialektikus gondolkodás első nagy képviselőjének tanítása szerint a csak keveseknek osztályrészül jutott<sup>34</sup> noosz vezet az „isteni törvény” ismeretére, belátására.<sup>35</sup> Az isteni törvényre vonatkozó tudást azután abban a sajátosan tömör költői formában ismerteti Hérakleitosz, ami miatt a „homályos” melléknevet kapta az utókor-tól. A kozmosz „volt mindig és van és lesz örökké élő tűz, mely fellobban mértékre és kialszik mértékre”.<sup>36</sup> „Tűzváltozások: először tenger, a tengernek fele föld, fele meg tüzes lehellet.”<sup>37</sup> Ezek és a hozzájuk hasonló tételek a legújabb korban is költői rezonanciát váltottak ki, még olyan erősen racionális – de éppen a matematika tiszta szépsége, továbbá a szabadság és az örök dolgok szemlélete által szintén spontán költői

<sup>32</sup> Fritz, i. m. 354. o.

<sup>33</sup> Homérosznál és Hésziodosznál soha nem fordult elő, hogy valaki „mert” vagy „miért” szóval kezdődő mondatnál jutna eredményre, mikor egy helyzetben valamilyen megállapítást tesz, hanem egyszerűen felfogja a helyzetet. Ez minden. Parmenidész költeményének fő részében (B 7 és 8; a Szókratész előtti filozófusok töredékei Diels, H., Kranz, W. (Hgg.): Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch. 1–3, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1968<sup>13</sup> szerinti számozásban) viszont csaknem minden mondatban előfordul egy érvelést, bizonyítást, következtetést jelző szó (gar, epei, uneka stb.). A diszkurzív gondolkodás a noosz funkciója lett, a noosz azonban nem válik azonossá a logikai folyamattal, hanem első feladata a végső valósággal való közvetlen kapcsolat létesítése és fenntartása; vö. Fritz, i. m. 314. o.

<sup>34</sup> Hérakleitosz B 40; 104. A Hérakleitosz-idézetek Kerényi Károly fordításában szerepelnek.

<sup>35</sup> Hérakleitosz B 114.

<sup>36</sup> Hérakleitosz B 30.

<sup>37</sup> Hérakleitosz B 31a.

elragadtatásba kerülő<sup>38</sup> – gondolkodóban is mint Bertrand Russell, aki így ír Hérakleitosz-ról: „... a tudomány tényei – ahogyan neki megjelentek – felszították lelkének tüzét és ennek fényében, saját táncoló, nyilsebesen mindent átható tüzének visszatükrözésében bepillantott a világ mélységeibe”.<sup>39</sup> A diszkurzív gondolkodás többnyire ilyen költői közegben erősödik, gazdagodik a Szókratész előtti filozófusoknál, mígnem a maga szigorú építkezésével és formájában is megjelenik. Démokritosz az első nagy képviselője ennek a költőiségből kibontakozott racionális filozófiának. A nusz az ő szóhasználatában (a phrén szóval szinonimaként<sup>40</sup>) elsősorban azt a logikai funkciót gyakorolja, amelyik a dolgok végső valóságáról alkotott ismeretekhez segítenek hozzá bennünket.

Az önálló racionális filozófiához elérkezvén tulajdonképpen befejezhetnénk a filozofálás költőiségből való kibontakozásának vázlatos ismertetését. Mielőtt azonban rátérnénk annak rövid bemutatására, hogy miképpen alapozza meg a költőiség az érett racionális gondolkodást is, meg kell említenünk egy első pillanatban meglepőnek tűnő összefüggést. Hérakleitosz büszkén hangoztatja, hogy „a száraz lélek a legbölcsebb és legkiválóbb”,<sup>41</sup> és hogy „józsanság a legnagyobb érdem”,<sup>42</sup> egyszersmind pedig nagyon elítélően nyilatkozik Homéroszról, aki bár mindenkinél bölcsebb volt a görögök között, mégis csalódásban élt,<sup>43</sup> és Hésziodoszról<sup>44</sup> – utóbbiban éppen a nooszt hiányolván.<sup>45</sup> Démokritosz, akinek már láthatóan természetes eleme a diszkurzivitás, csodálattal adózik Homérosz isteni lényének,<sup>46</sup> isteni adománynak tekinti a költői elragadtatást,<sup>47</sup> ami az örület érintésétől sem mentes.<sup>48</sup> Feltűnő, hogy a még költőien filozofáló Hérakleitosz küzd a költészet ellen, viszont a költői közegből már kiemelkedett Démokritosz csodálattal elismeri. Hérakleitosz költészetellenessége a meghitt szülői otthon ellen lázadó serdülő dacához hasonló. Azt a költői közeget, amit a gondolkodásban felnövekvő ember szükségszerűen tagadni kényszerül, ismét megtanulja értékelni, amikor józan gondolkodása beéri.<sup>49</sup> Platón, akinek költőisége az eszmék mibenlétét megvilágító barlang-hasonlatból közismert, de akinek szemében a logikus gondolkodás volt a vezérelv, szintézisbe foglaltnak, a költészetről való fájdalmas lemondás gesztusával juttatja kifejezésre mindkét álláspontot. Miután Homérosz és Hésziodosz tudatlanságát fejtegeti<sup>50</sup> és kijelenti, hogy a

<sup>38</sup> Russell, B.: *Miszticizmus és logika és egyéb tanulmányok*. Ford. Márkus György. Magyar Helikon, Bp. 1976, 90. és 96. o.; Vö. Uő.: *Filozófiai fejlődésem*. Gondolat, Budapest 1968, 289. skk. o.

<sup>39</sup> Russell, B.: *Miszticizmus és logika* . . . 9. o.

<sup>40</sup> Fritz, i. m. 349. o.

<sup>41</sup> Hérakleitosz B 118.

<sup>42</sup> Hérakleitosz B 112.

<sup>43</sup> Hérakleitosz B 56. Vö. B 42.

<sup>44</sup> Hérakleitosz B 57.

<sup>45</sup> Hérakleitosz B 40.

<sup>46</sup> Démokritosz B 21.

<sup>47</sup> Démokritosz B 18.

<sup>48</sup> Démokritosz B 17.

<sup>49</sup> A filozófiai irodalomban jellemző módon többnyire csak a filozófia és a költészet ellentétét szokták kiemelni (pl. Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról* I, Magvető, Budapest 1976, 25. o.), a költészet és a filozófia közös érületi alapját képező költőiséget pedig általában elhanyagolják.

<sup>50</sup> Platón Polit. 600–601; magyarul: *Az állam. Platón Összes Művei*. Jelzett kiad., I, 1131–1132. o.

„léleknek az a legértékesebb része, amely bízik a mértékben és a számolásban”,<sup>51</sup> a józan meggondolás nevében kiutasítja utópikus államából a költészetet, filozófia és költészet „régóta ellenséges viszonyára” hivatkozva, – de hozzátéve, hogy „szíves-örömet befogadnánk, hiszen tudatában vagyunk annak, hogy mi is varázsa alatt vagyunk; ámde nem engedi lelkiismeretünk, hogy a nyilvánvaló igazságot eláruljuk”.<sup>52</sup>

Most pedig időben nagyot ugorva, vizsgáljuk meg, hogy miként élteti a költőiség a legnagyobbak közül való, legszigorúbban racionális filozófusokat is. Kant egész kritikai filozófiájának mottója lehetne: Határt szabni a sohasem hunyó, de sohasem teljesülő reményekből<sup>53</sup> fakadó hiú rajongásnak és lelkesedésnek, akár a lehetséges tapasztalaton túlhaladó ész,<sup>54</sup> akár a képzelőerő<sup>55</sup> költői<sup>56</sup> szertelenségéről van szó. Kant tudatosan és „nem kevés önmehtagadással”<sup>57</sup> szorítja rá magát erre a gyakran száraz vizsgálódásokból álló munkára.<sup>58</sup> Már első nagy művében, a *Tiszta ész kritikájában* kifejezésre jut a költői átszellemültség, pl. amikor a mehtagadott vallásos áhítat egyféle ész-visszhangjaként egy legfőbb lény létezésének bizonyíthatatlanságát tárgyalja. „A jelenvaló világ – írja – a sokrétűség, rend, célszerűség és szépség olyan mérhetetlen színterét nyitja nekünk . . . hogy az egészről való ítéletünknek szótlán, ám annál beszédesebb bámulatban kell feloldódnia.”<sup>59</sup> Kant tudja magáról, hogy írhatna sokkal népszerűbben, még ha nem mindenkinek adatott is meg, hogy „olyan szubtilisan és mégis olyan vonzóan írjon, mint David Hume, vagy olyan alaposan, és mégis olyan elegánsan, mint David Mendelssohn”,<sup>60</sup> de szigorú logikáját szigorú módon érvényesíti. Ám mikor az erkölcs-tan megalapozását igazolható ész-adatok híján önmagából kell merítenie, akkor elemi erővel, buzgárként tör fel az a költőiség, ami a diszkurzivitás talajában szétszivárogyva egész gondolatépítményének kidolgozásakor éltette. Mélyen jellemző, hogy Kant szinte ódat zeng a kötelességhez. „Ó kötelesség! Te fenséges nagy név – aki semmi behízeltől kedves dolgot nem foglalsz magadban, hanem behódolást követelsz . . .”<sup>61</sup> – kezdi költői invokációra emlékeztetően a *Gyakorlati ész kritikájának* egy passzusát, majd e könyv záradékaként leírja azokat a lélekemelő mondatokat, amiknek elsejéből szállóige lett: „Két dolog tölti el lelkemet egyre újabb és növekvő csodálattal és tisztelettel, mennél gyakrabban és tartósabban foglalkozik vele a megfontolás: A csillagos ég fölöttem és az

<sup>51</sup> I. m. 602; 1136. o.

<sup>52</sup> I. m. 607; 1143. o. Vö. uo. 398. (843. o.) (Szabó Miklós fordítása): Az államból kiutasítandó költőt azért „talán nagy tisztelettel öveznök, mint egy szent, csodálatra méltó és kedves embert”. A kérdésről bővebben lásd Jaeger, W., i. m. 969. skk. o.

<sup>53</sup> Kant I.: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. A 5. (Magyarul: Franklin, Budapest 1909<sup>2</sup>, 3. o.)

<sup>54</sup> Kant I.: *Kritik der reinen Vernunft*. A 131. (Magyarul: *A tiszta ész kritikája*. Franklin, Budapest 1913<sup>2</sup>, 124. o.)

<sup>55</sup> Pl. *Prolegomena* A 108. (Magyarul: jelzett kiad., 63. o.)

<sup>56</sup> Kant I.: *Kritik der Urteilskraft*. A 351. 78 &. (Magyarul: *Az ítélőerő kritikája*. Akadémiai, Budapest 1966, 380. o.)

<sup>57</sup> *Prolegomena* A 19. (Magyarul: jelzett kiad., 10. o.)

<sup>58</sup> *Prolegomena* A 106. (Magyarul: jelzett kiad., 61. o.)

<sup>59</sup> *Kritik der reinen Vernunft* A 622. (A szerző fordítása; magyarul: jelzett kiad., 399. o.)

<sup>60</sup> *Prolegomena* A 19. (Magyarul: jelzett kiad., 10. o.)

<sup>61</sup> *Kritik der praktischen Vernunft* A 154. (A szerző fordítása; magyarul: *A gyakorlati ész kritikája*. Franklin, Budapest 1922, 90. o.)

erkölcsi törvény bennem. Egyiket sem szabad nekem homályba burkolva vagy túlaradó szertelenségben, látókörömön kívül keresni és csupán csak gyanítani; magam előtt látom azokat és közvetlenül létezőm tudatával kapcsolom össze őket. Az egyik azzal a hellyel kezdődik, amit én a külső érzéki világban elfogllok és kapcsolatokat, amiben állok, beláthatatlanul-naggyá bővíti ki, világokon túli világokkal és rendszereken túli rendszerekkel, hozzá még ezek periodikus mozgásának, kezdetének és fennmaradásának határtalan idejébe. A másik láthatatlan valómmal (Selbst), személyiséggel kezdődik és az igazi végtelenség – jóllehet, csak az értelem számára puhatolható – világában ábrázol engem, amelyik világgal (ezáltal pedig egyszersmind valamennyi látható világgal) én magamat, nem mint amott (ti. az előbbiben – *P. B.*), csupán véletlen, hanem általános és szükségszerű összefüggésben ismerem fel. A számtalan világ-tömegek első pillantásra mintegy megsemmisítik a fontosságomat, mint egy állati teremtményét, amelyik az anyagot, amiből vétetett, a bolygónak (csupán egy pont a világmindenségben) visszaadni kényszerül, miután rövid ideig (nem tudni hogyan) életerővel ellátva létezett. A második ellenben végtelenül emeli értékemet, mint egy intelligenciáét, személyiségem által, amiben az erkölcsi törvény nekem az állatvilágtól és magától az egész érzéki világtól független életet nyilvánít, legalábbis amennyire kikövetkeztethető létezőm e törvény általi célszerű meghatározásából, amelyik törvény nincs ennek az életnek a határai és feltételei közé korlátozva, hanem a végtelenbe tart.<sup>62</sup> „Műve önkényes elvonásaiban is lírai” – írta Kantról megértéssel, de annál megütközöttöbben Németh László,<sup>63</sup> ám végső soron ez a megállapítás éppoly igaz, mint az, hogy szigorú lögikájú, száraz, következetes és a dolgokat végsőkig végiggondoló elme volt – mennél a végsőbbekig gondolva, alapjaiban annál líraibb.

Mondhatná valaki, hogy Kantból az idealizmus beszél ezekben a költőien lelkesült eszme-futtatásokban. Való igaz, hogy ezek a költői helyek a tiszta ész kritikai tevékenységének eredményeként diszkreditált, megalapozatlan és szertelen rajongás tárgyainak bizonyuló eszmék – mint isten, tökéletesség, test nélkül is továbblétező lélek – visszamentését előlegezik, vagy ünneplik. Kant ugyanis talál egy olyan eszmét, ami legalábbis gyakorlati szempontból az ember tulajdona: a szabadság eszméjét, a szabad akaratot<sup>64</sup> és ezáltal mégis, a tiszta ész kritikai vizsgálata ellenére illetékesnek találja az embert az eszmékre. Így Kant költőisége abba a gyanúba keveredhet, hogy nem csupán talaja a filozofálásnak, hanem menedéke és a kritikus pontokon kisegítője is. Ez a gyanú igazolódik is esztétikájában, amikor az esztétikai jelenséget az erkölcsi jó (Sittlich-Gute) szimbólumának<sup>65</sup> és minden kritikai megszorítás dacára végül is az érzékfölötti eszmék szemléletének tekinti.<sup>66</sup> Ezért azt a kérdést kell megvizsgáljunk, hogy lehet-e jelentősége a költőiségnek az idealizmus kiküszöbölésére törekvő racionális filozófiában.

Keresem sem lehetne erre a vizsgálatra megfelelőbb filozófiát találni, még akkor sem, ha kiindulópontunk nem a marxizmus álláspontja lenne, mint Marx filozófiáját. Kevéssé

<sup>62</sup> I. m. A 288–289. (A szerző fordítása; magyarul: jelzett kiad., 165–166. o.)

<sup>63</sup> Németh László: *Hume és Kant. A minőség forradalma. I.* Magyar Élet, Budapest 1940, 164. o.

<sup>64</sup> *Kritik der reinen Vernunft* A 804. (Magyarul: jelzett kiad.); *Kritik der praktischen Vernunft* A 51–52; A 185. (Magyarul: jelzett kiad., 30., 108–109. o.)

<sup>65</sup> *Kritik der Urteilskraft* A 254. 59. §. (Magyarul: jelzett kiad., 321. o.)

<sup>66</sup> I. m. A 232., 236., 242., 57. §. (Magyarul: jelzett kiad., 307. skk. o.)

ismert, talán mert szépíróként nem rendelkezett különösebb adottsággal,<sup>67</sup> hogy fiatal korában Marx több költői művet alkotott. Apjához írott, 1837. nov. 10-én kelt levelében így ír ezekről Marx, miután elmondja, hogy az idealizmus megjelenik két hosszabb, de kevésbé sikerült darabjában, végül azonban tiszta formaművészetbe csap át az egész: „És mégis, ezek az utolsó versek az egyedüliek, amelyekben hirtelen, mintegy varázsütésre — ó! ez az ütés eleinte lesújtó volt — felragyogott előttem az igazi költészet birodalma mint valami távoli tündérpalota, és valamennyi alkotásom semmivé foszlott.” Belső viaskodásainak vázolósa után így folytatja levelét: „Lehullott a függöny, romba dőlt lelkem szentélye, új isteneket kellett találnom. Az idealizmustól, amelyet, mellesleg szólva, a kantival és a fichteivel vetettem egybe és tápláltam, eljutottam oda, hogy magában a valóságosban keressem az eszmét.”<sup>68</sup> Marx filozofálásának fordulópontját örökíti meg az idézett levél. Az egyik versében megénekelt harmóniát<sup>69</sup> hiába kereste az idealizmus jegyében és így alakul ki benne a költőiség közegében vívódva a történelmi jelentőségű belátás: Az eszmét a valóságosban kell keresnie. Ezt a fordulatot egy epigrammája is megörökíti:

Kant és Fichte tapodja az Étert,  
Távoli hont remélten,  
Én meg jó, ha majd csak azt megértem,  
Amit — az utcán leltem.<sup>70</sup>

Hogy mit talált Marx az éteri magaslatok helyett az utcán, hogy miképpen találta meg és dolgozta ki a valóságosban az eszmét, jól ismert. A társadalom és történelem anyagi mozgástörvényeinek kutatásában és e mozgástörvények gyakorlati alkalmazásában arra törekedett, hogy a valóságosban, a közgazdaságtan és a politika területén maradjon. Külön filozófia helyett ezekben a valóságos összefüggésekben dolgozta ki új filozófiáját, mint ahogyan külön logikát sem írt — bár ilyenféle mű írása szándékában volt<sup>71</sup> —, viszont hátrahagyta a *Tőke* „Logikáját”: a *Tőke*-ben egy tudományra alkalmazta a materializmus logikáját, dialéktikáját és ismeretelméletét.<sup>72</sup> Ennek az életreszóló munkának a során a költőiség humanizmusának talaja és a személyes bensőség közege marad — tudjuk pl., hogy házában Aiszkhülosz-, Dante- és Shakespeare-kultusz uralkodott.<sup>73</sup>

Mielőtt következtetéseinket levonnánk, figyeljük meg költőiség és filozofálás találkozását a korunkban is nagy teret hódító egzisztencialista filozófiában. A kezdet itt is nagyon

<sup>67</sup> MEGA (= Marx, K., Engels, F. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Hg. Rjazanov, D., Marx–Engels Verlag, Berlin 1929) I 1/2, XII. o. Vö. Lifsic, M.: *Marx és az esztétika*. Gondolat, Budapest 1966, 40. skk.

<sup>68</sup> MEGA I 1/2, 218. (= MEGA<sup>2</sup> III, 1, Dietz, Berlin 1975, 15. o.) Magyarul: MEM 40, Kossuth, Budapest 1980, 12–13. o. – A függönyhasonlat emlékeztet Hegel (*A szellem fenomenológiája*. Akadémiai, Budapest 1961, 94. o.) képletes beszédére. Míg azonban Hegel számára a Benső tárult fel a függöny elhúzódasakor, addig Marx éppen az eszmék addig hitelesnek tartott eszméinek eltűnését érzékelteti.

<sup>69</sup> MEGA I 1/2, 45–46. (MEGA<sup>2</sup> I, 1, 372–373.)

<sup>70</sup> MEGA I 1/2, 42. (= MEGA<sup>2</sup> I, 1, 644.) Magyarul: vö. MEM 40, 353. o. (A szerző fordítása.)

<sup>71</sup> MEM 20, 323., 358. o.; MEM 29, Kossuth, Budapest 1972, 243. o.

<sup>72</sup> Lenin: Filozófiai füzetek. LÖM 29, Kossuth, Budapest 1972, 276. o.

<sup>73</sup> Lifsic, i. m. 175. skk. o.



jellemző. A 28 éves Sören Kierkegaard eljegyzi a 15 éves Regina Olssent, de nem sokkal később felbontja a jegyességet. Naplójegyzetei sejteteni engedik, hogy a házasesetre való képtelensége miatt döntött a jegyesség felbontása mellett. Még ebben az évben – 1841-ben – Berlinbe utazik, hogy filozófiát hallgasson. Első jelentős művének, a *Vagy-vagy*-nak alapélménye e kettős impulzusnak megfelelően a magánélet nyomorúságából való filozofáló kiemelkedés. Kierkegaard új dolgot fedez fel a filozófia történetében: a megtestestült testet,<sup>74</sup> a testiességet, mint az érzékiség önálló tartományát. Nem a külvilág érzékelésének szerve, nem a külvilágra nyitott kapu, nem az értelemhez közvetítő érzékiség ez a testiesség, hanem a szubjektum szubjektivitása, a közvetlenség átélésének birodalma. Kierkegaard nem kívülről „fogja fel” a testiességet, elsősorban nem fogalmi megragadására törekszik, hanem benne elmerülve igyekszik érzékeltetni. Például az érzéki zsenialitás zenei kifejeződését vizsgálja Mozart *Don Juanja* nyomán, a zenei-erotikus stádiumait körvonalazza. Annak az olvasónak, aki Kierkegaard kínos magánéleti kudarcának ismeretében olvassa ezt a művet, az a benyomása, hogy a gátak közé szorított testiesség közegének felduzzadása, az érzékiség levezetődés nélküli pangása kellett ahhoz, hogy a filozofálásának ilyen jelentős, mindent betöltő tárgya lehessen. Nincs az a sóvárgás, nincs az a vágy, amelyik ennyire önmagába merülne, ennyire önmagát kavarná és hatványozná, ha valamennyire kielégülést, akár még pótkielégülést is találna. Mert Kierkegaard nem is tárgyként kezeli „tárgyát”, hanem költői közegének alanyává teszi, elsüllyed benne és szavai, gondolatai az ebben a közegben megittasult, de csak még nagyobb szomjúságra eszmélő ember önkifejeződései.

Nem követhetjük itt nyomon, hogy miképpen alakul Kierkegaard filozofálása, hogy miképpen kapcsolódik a kor társadalmi problémáival és hogy miképpen válik igazán, a századunk válságait átélő, de kiutat, racionális megoldást nem találó ember számára „korszerűvé”, az egzisztencializmus felfedezettjévé és első képviselőjévé. Csupán azt a kezdeti mozzanatot világítjuk meg, amelyikben a testiesség közegéből táplálkozó költői-ség filozofálás formáját ölti. Maga Kierkegaard „gondolatlírának”<sup>75</sup> nevezi írását és bőséggel szabadjára engedí költőiségét, mind vállalkozását, a testiesség leírását, mind magát a testiesség érzékeltetését illetően. Figyeljük csak, mennyire más, érzéki hangolású az ő invokációja, mint az eposzíróké, vagy mint Kant-é, vagy bárkié előtte. „Ti barátságos géniuszok, akik óvtok minden ártatlan szerelmet, egész elmémet néktek ajánlom, ti védjétek a munkálkodó gondolatokat, hogy méltónak találtassanak a tárgyhoz, ti tegyétek szépen zengő hangszerré a lelkeket, engedjétek, hogy az ékesszólás szelíd szellői végigröppenjenek rajta, küldjétek el a termékeny hangulatok enyhét és áldását!”<sup>76</sup> Ahogyan a gondolkodás elégtelenségét kifejezésre juttatja tárgyának érzékeltetésében, még a nemi identifikáció zavarát is jelzi. „A bennem élő csodálat, a rokonszenv, a kegyelet, a bennem élő gyermek, a bennem élő nő többet követel, mint amennyit a gondolkodás adhatott.”<sup>77</sup> Pedig igazán nem kell szégyenkeznie, költői kifejezései találók. Befejezésül csak egy példa a sóvárgás első stádiumának érzékeltetéséből. „A sóvárgás a tárgyra irányul,

<sup>74</sup> Kierkegaard, S.: *Vagy-vagy*. Ford. Dani Tivadar. Gondolat, Budapest 1978, 117. o.

<sup>75</sup> I. m. 79. o.

<sup>76</sup> I. m. 115. o. (Az idézetek Lontay László fordításai. Kierkegaard, S.: *Mozart Don Juanja*. Magyar Helikon, Budapest 1972 alapján, 61. o.)

<sup>77</sup> I. m. 78. o. (Ford. Lontay László, 21. o.)

ugyanakkor önmagában is mozog, a szív egészségesen és vidáman ver, fűrgén tűnnek el és bukkannak fel a tárgyak, mégis minden eltűnésben szemvillanásnyi mámor van, az érintkezés pillanata rövid, de boldog, szentjánosbogár csillogása, változó és menekülő, mint a pillangó érintése és olyan ártalmatlan is; számtalan csók, de az élvezet oly röpké, hogy olyan, mintha attól az egyetlen tárgytól csak az származna, ami továbbadódik a legközelebbinek.”<sup>78</sup>

Heidegger filozofálásában gyökeresen megváltozik a költőiség funkciója. A filozófia talajából vagy a filozófia művészi beteljesüléséből magának a filozofálásnak a keresett közegévé válik. Az eredendő költőiség éltető közegének forrásai apadtak el, ezért a filozofálás megmaradt, sőt, kényszerítőleg megnövekedett igénye miatt magának a költői közegnek az újra fellelése, vagy ha ez nem megy, valamilyen újratemtése a cél, hogy a filozofálás ne szikkadjon ki. Nem filozofáló költészetről van szó, mint Dante vagy Goethe esetében, akik a költőiségéből már kiemelkedő filozofálást építették gondosan kidolgozott művükbe, hanem a költőiség mindenféle kimunkált költészet előtti, filozofálást éltető közegének kereséséről. Heidegger filozofálása kapcsán ebben az értelemben – a költőiség és filozofálás fordított genetikai viszonyának értelmében – beszélünk keresett költőiségről: mivel az élet eredendő, otthonos költőisége kiszikkadt, a filozofálásnak kell ezt önmagában nemzenie. Nem egyszerűen merít a költőiségből ez a filozófia és nem is bízik már a költészet, a megformált költőiség felemelő funkciójában, hanem elvesztett transzcendenciája miatt, a tovább- és túllépés útja véglegesnek látszó bezárulása miatt bennrejlő üdvtanának elmosódó képleteit keresi a költői közegben. A *Lét és idő* leg-szuggesztívabb lapjai<sup>79</sup> közé tartozik a mindennapiság „alanyának”,<sup>80</sup> a német nyelv általános alanyát jelölő „man” főnevesítésével – emlékezzünk csak a nyelvi eszköztár korai görög filozófia kapcsán megbeszélte fejlődésére! – megnevezett, tulajdonképpeni existenciáját vesztett létezésnek a leírása. Heidegger ugyanis úgy találja magát a mindennapiságban, hogy kikerült belőle. Nem úgy fogja fel az ellaposodott, mindennapos létezést, hogy továbbvezeti – legalább gondolatban – valamilyen tartalmilag körvonalazható tulajdonképpeni létezés felé, hanem csupán a Man, az Akárki, az átlagos mindennapiságban élő ember illúzióit rombolja szét a Man mibenlétének leírásával, korlátainak megállapításával, eredményül – e korlátokon túljutva – a halálhoz való, magát szorongató szabadságot, a halálhoz való tulajdonképpeni létet kapva.<sup>81</sup> Heidegger ostorozva sóvárogja a mindennapiságot, ami jelenlétével megy veszendőbe. Némelykor költői, máskor mesterkélte szó-újraalkotásai a mindennapok és a saját helyzete egymással összekuszált ellentmondásosságát fejezi ki. Költői közege mindenekelőtt a veszendőbe ment mindennapiság kiábrándult elsiratásáé. „Amivel a mindennapos gondoskodás-aggódás a nyilvános egymással-valóságban találkozik, az nemcsak holmi és munkadarab, hanem ami ezekkel ‚megesik’: ‚ügyletek’, ‚vállalkozások, esetek és balesetek’. A ‚világ’ egyszerre talaj és szintér és mint ilyen szintén a mindennapos kallódó forgataghoz tartozik. A nyilvános egymással-valóságban mindenki Másikként találkozik a Másikkal az ilyen sürgés-forgásban, ami-

<sup>78</sup> I. m. 106. o. (Ford. Lontay László, 52. o.)

<sup>79</sup> Lukács György: Heidegger redivivus. Lukács György: *A polgári filozófia válsága*. Hungária, Budapest 1949<sup>2</sup>, 205–222. o.

<sup>80</sup> Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. Niemeyer, Tübingen 1960<sup>9</sup>, 114. o.

<sup>81</sup> I. m. 266. o.

ben „akárki” „sodródik”. Akárki beleszól abba, akárki ismeri, elősegíti, leküzdi, megjegyzi és az első pillantásra elfelejti azt, amit éppen úznek és ami éppen „kiforogja magát”.<sup>82</sup>

A keresett költőiség funkcióját magukhoz a költőkhöz fordulva mutatja fel Heidegger. A *Lét és idő* befejezésének évében, 1926-ban teszi fel, Hölderlin-t idézve a kérdést: „... mire való a költő a szűkölködő korban?” És Hölderlin-hez csatlakozva ad koráról, amiben semmiféle isten sincs többé, hanem egymásra torlódnak emberek és dolgok, látéletet: „Isten hiányában azonban még bőszebb dolog is jelentkezik. Nemcsak isten és az istenek szálltak tova, hanem az istenség tündöklése is kihuny a világtörténelemben. A világejszaka kora a szűkölködő idő, minthogy mindegyre ínségesebb lesz.”<sup>83</sup> Heidegger visszavonhatatlanul és végérvényesen az Éjszaka házában találja magát, ahonnan Parmenidész — és a filozófusok többsége — megtalálta (vagy megtalálni vélte) a Fény házába vezető utat. Egyetlen vigasza a költőiség marad, ami a vészben (Unheil) az üdv (Heil) nyomára vezet bennünket.<sup>84</sup> Mint negyedszázaddal később, ugyancsak Hölderlin-hez kapcsolódva írja, az isten ismeretlen, de éppen mint ez az Ismeretlen a mérték a költő számára. Ég és Föld vakmerő felmérése a Költői a Lakozásban,<sup>85</sup> és így „lakik mégis költőien az ember ezen a földön”.

Filozofálás és költőiség kapcsolata néhány főbb típusának áttekintése után megkísérelhetjük e kapcsolat formáinak a meghatározását. A görög filozófia kezdeteiben és a racionális filozófiák érületi-költői megalapozottságának eseteiben a költői túlosság filozófiai eszmévé érik, vagyis a költőiség a diszkurzíve kimunkált transzcendencia fedezetét képezi. A költőiség fedezete kollektív, ha annyira erős, hogy filozófiává fejleszthető, közvetlenül azonban a költőiség mindig egyénileg, a korproblémák, korszellem stb. kifejeződéseként jelenik meg. A keresett költőiség, mint Heidegger példájában látható, a már történelmileg elvesztett transzcendencia visszfénye. A költői túlosság eszmei tendenciája megmarad, de semmiféle hiteles eszme sincs, ami kidolgozható lenne, így a gondolatilag, fogalmilag fenntartott eszme-igény a költőiségbe vezetődik vissza. Ebben az összefüggésben a költőiség és filozofálás kapcsolatát fordított irányú mozgás, a filozofálásnak a költőiségbe menekülése, kapaszkodása jellemzi. Két további fő típusra nem idéztünk példát. Az egyik képviselői a kidolgozott és hiteles transzcendencia egészes szemléletének, a filozófia betetőzőjének tekintik a művészetet — mint pl. Schelling vagy Hegel — és a költőiségről annyiban vesznek tudomást, amennyiben az eszmék tartalmilag hű és formailag érett kifejeződésében mutatkozik. Ebben a felfogásban a diszkurzív tevékenység, a fogalmi elemzés szintén a költőiségben csapódik le, de nem az eszme hiánya miatt, hanem éppen kiteljesedett megszüntetve-megőrzéseként. Negyedik típus az eszmék kötetlen lebegése a költői közegben. Ez a költőiség és a filozofálás kapcsolatának mindennapos formája. A változó adottságok és igények szerint hol ilyen, hol olyan törekvés, eszme körül kristályosodik ki a költői közeg, az eszme megrögzítése, a gondolat elmélyítése és feltétlen kötelezettségvállalás nélkül. A köznapok költői bűvópataka játssza vissza a

<sup>82</sup>I. m. 387–388. o. (A szerző fordítása.)

<sup>83</sup>Heidegger, M.: Wozu Dichter? Heidegger, M.: *Holzwege*. Klostermann, Frankfurt/M 1963<sup>4</sup>, 248–295. o. (A szerző fordítása, 248. o.)

<sup>84</sup>I. m. 294. o.

<sup>85</sup>Heidegger, M.: „... dichterisch wohnet der Mensch...” Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze*, 2. rész. Neske, Pfullingen 1967<sup>3</sup>, 61–78. o. (A szerző fordítása, 70–71. o.)

hétköznapiok egének napját, holdját, csillagait és felhőit vagy éppen csak a feléjehajoló, szomját oltó, esetleg magában tetszelgő embert, hogy azután vagy napszak- és időjárásváltozás miatt cserélődjön, vagy a költői csermely felszín alá kerülése, esetleg a víztükörbe tekintő ember elcsábítása, más irányú elfoglaltsága, érdekeltsége miatt szűnjön meg az eszmei tükröződés. Ennek a típusnak a szemléltetésére elegendő egy átlagos verskötetet végiglapozni.<sup>86</sup>

A keresett és a betetőző költőiség nyíltan és egyértelműen irracionalista-idealista filozófia jellemzője (még Hegel rendszerében is az irracionális tendenciát képviseli), a filozofálás talaját képező, ill. az eszméket köznapian lebegtető költőiségnek viszont nincs saját világnézeti-ideológiai minősége, hanem csak a belőle kifejlődő filozófiának. A keresett költőiség transzcendens eszmék hiánya betöltésének kényszeréből, a betetőző költőiség pedig az eszmével való bensőséges viszony diadalából avatja poétikussá a transzcendenciát. A gyakorlati eredmény azonban nagyon hasonló. Amott a transzcendencia északi fénye, emitt a transzcendenciában való sütkérezés andalítja el az elmét, bővíti el az érzékeket, állítja a szív és a humánus csapdáját a valóságos helyzet elemzését végző értelem számára. Ezért regresszívek az ilyen filozófiák racionális szempontból, akár az eszmék elvesztése miatti kétségbeesés növeszti őket, akár abszolút rendszerré kerekednek saját hitük szerint. A filozofálás talaját képező és az eszméket köznapian lebegtető költőiség viszont egyaránt progresszív tendenciájú, a kor még küszöb alatti erősségű rengéseiről is jelzéseket adhat és csak akkor válik regresszívvé, ha a belőle fejlesztett (vagy éppen tőle idegen) diszkurzív vonatkozási rendszerű filozofálás magát ezt a kezdeti költőiséget tünteti fel (a keresett költőiség típusához rokonítva) filozófiaként, vagy ha a mindennapiságot fogadja el az élet értelmeként.

Ami az eredeti költői közegben jelenik meg a filozofálás számára, azt osztentumnak (az „eléje tartok, szem elé tartok, kinyilvánítok, napfényre hozok” latin igéből származó főnév) nevezzük. Az osztentum ismeretlen volt addig, míg a költőiség felszínre nem hozta, le nem reagálta. Osztentum pl. a korai görög filozófiában a nűsz, mint a jelenségvilág mögötti igazibb valóság (először még költői) megjelölése, továbbá az erkölcsi törvény Kant szívében, az „utcai valóság”, mint az eszmék lehetséges helye Marx számára, vagy a testiesség önálló tartománya Kierkegaard filozofálásában. Mint e példákból is kitűnik, az osztentum nem jelenség, hanem a valóság egy kezdeti – legalábbis az ismeret számára kezdeti – formája. „Éppen már van”, mint ami felkelti a figyelmet, mint amivel lehet foglalkozni. Nem azáltal van, hogy megjelenik, de a megjelenése által derül fény arra, hogy van. Megjelenési közegének köszönhetően az osztentum nem halvány, nem derengő, nem a távolban feltűnő pontszerű valamihez hasonlóan enyésző, hanem többnyire erőteljes és jól kivehető. Fedezete viszont éppen csak az a költői közeg, amiben megjelenik.

Aki nem képes felfogni a rejtett értelmet, az nem foghatja fel a nűszt (Hérakleitosz éppen azt hangsúlyozta, hogy csak keveseknek jut osztályrészül), akinek nincs a szívében

<sup>86</sup> Szép példa arra, hogy milyen filozófiai magaslatokat járhat be a költői közeget vessé formáló költészet, Szabó Lőrinc „Tücsökzene” ciklusában a „Tűlso part”: „Áldottak voltak a titkos erők, melyek a tűlso partra vittek át, ahol a lélek elejti magát, ahol gyógyul a fájó akarat, ahol bilincset oldja a tudat, ahol levedli magányát az Egy, ahol a Sokba az ember hazamegy, ahol félelem és vágy megszűnik, ahol az ész nem érzi szárnyait, ahol a cél leteszi fegyverét, ahol tárgyaltan merengés a lét . . . ami, álmodva, a vég gyönyöre, s ha ébredsz, a költészet kezdete.”

erkölcsi érzék, az Kant egész etikájának áttanulmányozása után sem fogja érezni, hogy mire gondol Kant, akiből hiányzik a materiális érzék, az nem érti Marx történelmi jelentőségű filozófiai fordulatát, akiben sohasem volt nemi gerjedelem, az éppúgy nem fogja érteni a testiességről ékesszóló Kierkegaard-t, mint ahogyan a vak nem látja a színeket, a süket pedig nem hallja a zenét. Az osztentum ezért sem nem konkrét, sem nem absztrakt, hanem egy harmadik dimenziója: mélysége van, ami a költői élményben követhető: Ez a mélység és maga az osztentum nem helyes vagy helytelen, hiszen már mindenképpen van, és így forráshűsége vitathatatlan, hanem hiteles vagy hamis: mivoltától és a költői atmoszférától függően igazi „csoda” vagy igazi „szörny” (mindkettő az osztentum szó jelentése a „jelenségen” kívül), vagy pedig csupán ostentatio – fitogtatás, színlelés. Bár a költői élményben jelenik meg, korántsem az élmény, a költőiség az osztentum létezési módja. Ellenkezőleg. Az osztentum kihívás az értelem számára, hogy tapasztalatilag utánajárjon, hogy logikusan kifejtse és racionálisan megvizsgálja. Ha az osztentumot a maga eredeti költői közegében a maga érintetlenségében akarnánk felfogni, akkor már költői műként kezelnénk, ami az eredeti költői közeg megformálatlansága miatt legfeljebb csak akkor megfelelő eljárás, ha a keresett költőiségre – pl. befejezetlen, non-finito művek készként elfogadására – vagyunk rászorítva. Ezért a hermeneutika<sup>8 7</sup> nem illetékes módszer az osztentum vizsgálatára, hiszen csupán egyik költői közegnek a másikban való rezonanciáját, egyik osztentumnak a másikhoz való hasonlóságát tárhatja fel, a megjelenés komplex körülményeit és értelmét teszi megérthetővé, az ésszerű megragadással és megmagyarázással pedig adós marad. Ha a filozofálás megragad a megnevezett osztentumok körültpogtatásánál, körüljárásánál, idézgetésénél, ami voltaképpen a műalkotássá nem fejlődött költőiség – inadekvát – hermeneutikájával rokon, akkor szó-mágia keletkezik. Bizonyos kifejezések, fordulatok, szavak makacsul visszatérnek, mert a költői közegben erőteljes jelentésük van, azonban érdemi kifejtés nélkül maradnak. Funkciójuk hasonló a primitívek név-mágiájához. Akiben ugyanaz az érzület dolgozik, ugyanúgy, ugyanolyan mélyen érti, miről van szó, akiben azonban ez az érzület, élmény hiányzik, az csak a modorosságot látja.

Az osztentum az eredeti költőiség és a filozofálás határjelensége. A filozofálás azzal kezdődik – ha költőiségből, nem pedig kísérletes megfigyelésből, hagyományozott tételből stb. indul ki –, hogy a racionális gondolkodás felfogja az osztentumot és foglalkozik vele. Ha a filozofálás módszert talál és rendszeressé válik, akkor lesz belőle filozófia, vagyis tudományos filozofálás. A filozófia tudománya viszont a kialakult filozófiák számbavételével és kritikai vizsgálatával foglalkozik, általában azáltal tüntetve ki magát, hogy nem törődik az osztentumokkal, rangján alulinak tekinti ezek figyelembe vételét. Témánknál maradvá, filozofálás, filozófia és filozófia-tudomány úgy viszonyul egymáshoz, mint a költőiség, a költői mű és a poétika.

<sup>8 7</sup>A hermeneutikai értelmezés, interpretáció művészi értelmezést jelent (Dilthey, W.: Die Entstehung der Hermeneutik. *Gesammelte Schriften* V/1, Teubner, Stuttgart 1957<sup>2</sup>, 321. o.; magyarul: *A történelmi világ feléptése a szellemtudományokban*: Gondolat, Budapest 1974, 469–493. o.), a megértés pedig, ami tulajdonképpen módszere, a megismerés általános fogalmába tartozik (Dilthey, W.: *Zusätze aus den Handschriften* V/1, 332. o.). Az osztentum mindenekelőtt ontológiai adottság, aminek megismerése azután történhet racionálisan vagy esetleg – nem adekvát módon – hermeneutikailag. Ezeknek a kérdéseknek a tanulmányozása az „osztentológia” feladatát képezné.

Ahogy a költőiség folyamatosan újratermelődik a társadalmi létezésű emberben, ugyanúgy kell történelmileg újratermelődni – részben éppen a költőiség forrásából – a filozofálásnak, a filozofálásból pedig a filozófiának. A társadalmi tudatformák érettségi, szervezetségi szintjeinek viszonylatában felfogva<sup>88</sup> egyfelől a világtérzés és a világszemlélet, másfelől a világnézet és ideológia kölcsönhatásában jelentkezik az eredeti költőiség és a filozófia dialektikája. A tények, amikre a filozófiát alapozni kell, először gyakran csak tényérzések a világtérzés áramában és a tudományos világnézetnek vissza-vissza kell térnie – a racionalizmus vonatkozási rendszeréből tekintve le kell ereszkednie – a szemlélethez, hogy ezeket a tényérzéseket integrálhassa. Mint Engels megjegyezte, a „modern materializmus” „egyáltalán nem is filozófia többé, hanem egyszerű világszemlélet, amelynek nem egy külön tudományok tudományában, hanem a valóságos tudományokban kell beigazolódnia és tevékenykednie”.<sup>89</sup> Ahhoz, hogy egy ideológia lépést tartson a történelemmel, szükséges, hogy az ideológia a világszemléletté válás és világszemléletből ismét tudományos világnézetté válás állandó pulzációjában újuljon meg. Az új történelmi korok új tényeinek, adatainak elemzése mellett a kor költői közegben megnyilvánuló valóságát is kell olvasni annak, aki tudományos világnézet keretében korszerűen akar filozofálni. Így érthető a késői, ontológiájának írásába merült Lukács György saját korlátain ironizáló nyilatkozata: „Marx ugyanis a valóságot olvasta, én pedig Marxot”.<sup>90</sup> Engels felismerte, hogy a történelem lélekharangja mindenféle zárt, abszolút igazságokat tállaló filozófiai rendszer fölött megkondult, de azt is felismerte, hogy az ilyenféle rendszeralkotás „az emberi szellem nem múló szükségletéből fakad”.<sup>91</sup> Anélkül, hogy ennek a nem múló szükségletnek a mibenlétét itt vizsgálánánk, könnyen belátható, hogy a filozofálás és a filozófia mégiscsak utat tör magának – nem rendszerépítésre törekedve, de rendszeresen,<sup>92</sup> a valóság feltárásának *sajátos módszerével* dolgozva – az új történelmi korok új viszonyai között és ahhoz, hogy az új korok új filozofálása ne tévedjen a dogmatizmus útvesztőibe, többek között saját kora költői közegére is figyelmet kell fordítania.<sup>93</sup>

A racionális filozófia erőssége nemcsak abban van, hogy ragaszkodik a maga racionalizmusához, hanem abban is, hogy az irracionális valóságmozgatók és az irracionális filozofálás vonatkozási központja és rendszerező elve tud lenni. Természetesen, külön gondot kell fordítani arra az irracionális dolgok racionális kezelése során, hogy megakadályozzuk az irracionális mozzanatok diszkurzíve kielégítően fel nem dolgozott önállóságát,

<sup>88</sup> Pethő Bertalan: *Bartók. Magyar Filozófiai Szemle*, 1981/2.

<sup>89</sup> *MEM* 20, 135. o. – Engels a német eredetiben az „einfache Weltanschauung” kifejezést használja (Marx, K., Engels, F. *Werke* 20, Dietz, Berlin 1962, 129. o.) Ezt az egyszerű világszemléletet kell – mint más helyütt (*MEM* 21, 280. o.) írja – következetesen keresztülvinni (konsequent durchführen; *Werke* 21, 292. o.). Értelmezésünk szerint a tudományokban hatékonyra váló és kidolgozásra kerülő, tudományos világszemléletet nevezük világnézetnek.

<sup>90</sup> Idézi Hegyi Béla: *A dialógus sodrában*. Beszélgetések kortársainkkal. Magvető, Budapest 1978, 30. o.

<sup>91</sup> *MEM* 21, 259. o.

<sup>92</sup> *MEM* 20, 25. o.

<sup>93</sup> A szerző ilyen irányú kísérletei: *Lét és iszony*. *Kortárs* 13 (1969), 1118–1132. o.; *Rekviem a jövőért*. *Kortárs* 15 (1971), 584–591. o.; *Ady világszemléletéről*. *Világosság* 23 (1982).

a hiedelmek<sup>94</sup> eluralkodását, másfelől pedig elkerüljük az ész területét már a ráció ismeretében túlhaladó filozofálást, a miszticizmust. Azáltal, hogy a költőiséget a racionális filozófia vonatkozásai rendszerében tettük vizsgálat tárgyává, máris az „érzületi ész kritikáját” gyakoroljuk, éppen a prediszkurzív és a posztiszkurzív filozofálás indokolatlan önállósodási törekvései ellen küzdve.

## SUMMARY

### *Bertalan Pethő: Philosophising and Poetry*

On of the generally accepted theses of marxism is the coming to an end of the philosophy by developing of the marxism. After discussing this thesis in details the author points to the poeticalness defined as personal beyondness what is a permanent source of philosophizing. Historically, the first example of arising of philosophizing from poeticalness is the early Greek poetry. This process is followed by analysing of the usage of the words "nous". Further examples are given by examining some works of Kant, Marx, Kierkegaard and Heidegger. In the case of Heidegger the function of poeticalness is radically changed: the

poeticalness having been lost historically is not a source, but a medium looked for philosophizing. After discussing the relation between philosophizing and philosophy and outlining further two types between poeticalness and philosophizing the author introduces the term "ostentum" for the phenomena appearing on frontiers between poeticalness and philosophizing and introduces the term "ostentology" for a science of "ostenta". Paying regard to ostenta is a recommended method to keep our eyes open while living the historical present and not to become a one-sided rationalistic dogmatist.

<sup>94</sup>A hiedelmek helyéről a kognitív rendszerben vö. Pethő Bertalan: A hiedelem mint élmény- és ismeretmód. *A hiedelmek természete, szerveződése és szerepe a mindennapi tudatban*. Munkaértekezlet előadásai, Visegrád, 1975. ápr. 28–30. Tömegkommunikációs Kutatóközpont, MTA Néprajzi Kutatócsoport. A dolgozat második fele megjelent: Frank Tibor és Hoppál Mihály (szerk.): *Hiedelemrendszer és társadalmi tudat*. Tömegkommunikációs Kutatóközpont, I, Budapest 1980, 118–127. o.

# A MARXISTA FILOZÓFIATANRÓL MINT A MARXISTA–LENINISTA FILOZÓFIA KIALAKULÓBAN LEVŐ ÁGAZATÁRÓL

G O N D I J Ó Z S E F

## 1. A FILOZÓFIATAN VISZONYLAG ÖNÁLLÓ FILOZÓFIAI ÁGAZATTÁ VALÓ KIBONTAKOZÁSÁRÓL

Nem kell túl behatóan ismerni a filozófia történetét ahhoz, hogy megállapíthassuk: szinte minden filozófia – a legjelentősebbek úgyszólván kivétel nélkül – foglalkoztak magával a filozófiával, tartalmaztak filozófiatant is.

A filozófiában a filozófiatan jelentősége bizonyos értelemben jóval nagyobb, mint a nem filozófiai jellegű ismeretek esetében azok tanaié. Szerepe nemcsak az, hogy mint minden ismeretrendszer, tárgya mellett önmagát is tudatosítsa, hanem sok esetben az is, hogy segítse igazolni: ez, és nem más filozófiák azok amelyek igaz, megfelelő módon tükrözik a világot, és hogy csakis ennek a filozófiának az elgondolásai alapján oldhatók meg a társadalmi problémák. Más szavakkal: a filozófiatanok nemcsak a filozófiák öntudatai, hanem a társadalmi tevékenység, küzdelem és harc fontos eszmei eszközei is. Ez az alapvető magyarázata annak, hogy főleg társadalmi korszakfordulókön kapnak nagyobb hangsúlyt, irányul feléjük fokozottabban a figyelem. Gondoljunk csak a középkor és az újkor, a feudalizmus és a polgári társadalom európai korszakfordulójára, amikor Bacontól Hume-ig, Voltaire-től Diderot-ig, Kanttól Hegelig nemcsak a világ új szemléletét, hanem a megismerés, és különösképpen a filozófiai megismerés, a filozófia új, a középkorival szembenálló elméletét alkották meg. Marx és Engels is – megértve és elméletileg előkészítve az emberi történelem legnagyobb fordulóját, kialakítva a munkásosztály érdekeinek talaján álló dialektikus és történelmi materialista világnézetet – körvonalazták az ennek megfelelő filozófiatant is, mindenekelőtt a marxista filozófia marxista filozófiatant.

Nem csak a haladó, forradalmi törekvéseket kifejező világmagyarázatok esetében találunk a filozófiatan szerepének növekedésével. A hanyatló áramlatokban talán még inkább ez a helyzet. A túlhaladott elmélet védelmezése mindig nehezebb. Egyáltalában nem tekinthető véletlennek, hogy a filozófiatan önálló, alapvető diszciplínává az 1848 utáni polgári filozófiákban nőtte ki magát. A pozitívizmusban már akkora és olyan szerepe van, hogy sokszor nehéz eldönteni, mi az alapvető feladata eszerint a filozófiának. Az-e, hogy feltárja: milyen a világ, vagy az, hogy mi a filozófia; vagy netán e két kérdésre adandó válasz azonos, abban az értelemben, hogy az utóbbira válaszolva válaszoltunk az előzőre is. A filozófiatan szerepének az eltúlzása az emberi tudat egyoldalú önmagára irányulását jelzi a filozófiában. Nem azt veszi alapul, milyen általában a világ (benne a társadalom is), hogy csak ezután vizsgálja meg, milyen a filozófia, ami ezt a világot tükrözi, hanem fordítva jár el: abból indul ki, hogy mi a filozófia, mi a tárgya, a szerepe, milyen a viszonya a világhoz. A filozófiát vizsgálva, nem a tárgyi tartalomból adódó elméleti tartalomra helyezi a hangsúlyt, nem ebből akarja megérteni a filozófiai formát is,



hanem a filozófiai formára összpontosít és ebből akarja megérteni a filozófia és a világ tartalmát, miközben a formális kezelés következtében maga ez a forma is szükségképpen eltorzul.

Ez a formális szemlélet persze igen határozottan jelen van szinte minden idealista filozófiában. Hegelnél pl. nagyon erőteljesen, amit Marx már a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban kritika tárgyává tett: „Mint ahogy Hegel 'Enzyklopädie'-je a logikával, a *tiszta, spekulatív gondolattal* kezdődik és az *abszolút tudással*, az öntudatos, önmagát megragadó, filozófiai vagy abszolút, azaz emberfeletti elvont szellemmel ér véget, éppúgy az egész 'Enzyklopädie' nem egyéb, mint a filozófiai szellem *kiteragetett lényege*, öntárgyasulása; mint ahogy a filozófiai szellem nem egyéb, mint az önelidegenülésen belül gondolkodó, azaz magát elvontan megragadó elidegenült szelleme a világnak . . . Ennek az *elvont gondolkodásnak külsőlegessége* . . . a *természet*, ahogyan ezen elvont gondolkodás számára van.” Nemcsak a természetre áll ez, hanem lényegében a társadalomra, a gazdaságra, az államhatalmiságra is, ahogyan Marx megfogalmazza: „Gondolati lények ezek – ezért csupán a *tiszta*, azaz elvont filozófiai gondolkodásnak elidegenülése . . . A *filozófus* magát . . . alkalmazza *mércéül* az elidegenült világra.”<sup>1</sup>

A haladó polgári filozófiában azonban ez a formalizmus még jelentős részben *formálistan* az. Hegel „kiteragetett filozófiai szelleme” sok lényeges vonásában még helyesen tartalmazta a világmindenség dialektikáját; a természetet több lényeges mozzanatában úgy tekintette, ahogyan van, nem csak mint az elvont gondolkodás külsőlegességét, ahogyan az az elvont gondolkodás számára létezik.

Az 1848 utáni polgári filozófia több fő irányzatánál ez a formalizmus a szó szoros értelmében vett formalizmussá, nem egy esetben szélsőséges formalizmussá lesz. „A filozófiát a tudomány logikájával kell helyettesíteni, azaz a tudományok fogalmainak és kijelentéseinek logikai elemzésével, mert a tudomány logikája nem más, mint a tudomány nyelvének logikai szintaxisa.” „A logikában nincs morál. Mindenkinek jogában áll felépíteni saját logikáját, azaz olyan nyelvi formát, amelyet kíván. Csak az követelhető meg tőle, hogyha azt akarja, hogy e logikát megvitassák, szögezze le világosan módszerét, s filozófiai érvek helyett szintaktikai szabályokkal álljon elő.”<sup>2</sup> A neopozitívizmus filozófiatana tehát a filozófiát a tudomány logikájával, logikai formájával azonosítja. Bizonyos értelemben hasonló a helyzet a strukturalizmussal is, ahol a világ, a természet, a társadalom és az emberi tudat is azonos struktúrárendszernek van alárendelve, s ahol a filozófia feladata e formák, a tudattalan szellemi struktúra vizsgálata, a filozófiatan pedig ennek a filozófiának az igazolója. Itt a struktúra, a forma a világ lényege, és ez a filozófia tárgya.<sup>3</sup> Maga Lévi-Strauss írja „. . . a szellem tudattalan aktivitása abban áll, hogy egy tartalomra *formákat* kényszerítsen, és . . . ezen *formák* alapvetően azonosak minden szellem számára”, így „szükséges és elégséges megragadni a *tudattalan struktúrát* . . . ”<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Kossuth, Bp. 1962, 102–103. o.

<sup>2</sup> R. Carnap: *The Logical Syntax of Language*, Paterson 1959. XIII. o.

<sup>3</sup> A filozófia tárgyára vonatkozó elmélet minden filozófiában – így a strukturalizmusban is – a filozófiaelmélet része, még akkor is, ha az adott filozófiának nincs rendszeresen, szisztematikusan kifejtett filozófiatana.

<sup>4</sup> Lévi-Strauss: *Antropologie structurale*. Paris 1958, 28. o. A „formákat”, „formák” szavak kiemélése tőlem – G. J.

A filozófiatan kidolgozása összefügg a filozófiai tudomány gazdagodásával, fejlődésének, kiteljesedésének folyamatával is. Különösen áll ez a dialektikus és történelmi materialista filozófiára, amely nem csupán egy osztály, egy szűkebb történelmi korszak filozófiája, hanem – mivel a munkásosztály minden osztályellentétet és különbséget, önmagát is mint osztályt megszüntetve, a kommunizmust, az egész további történelmi fejlődés alapformáját valósítja meg – *a filozófia egész további fejlődésének alapformája is*; mégpedig úgy, hogy a társadalom és a szaktudományok fejlődésével maga is állandóan fejlődik és gazdagodik; a fejlődés fontosabb csomópontjain formájában tovább változik. Ebben az értelemben mondható, hogy Marx, Engels és Lenin tulajdonképpen a marxista filozófia *alapformájának alapkereteit* vázolták fel, és ezen belül is érthető módon a legteljesebben a társadalomra, a történelemre vonatkozó részét, a történelmi materializmust; a világegészet tükröző dialektikus materialista filozófiát már kevésbé, a természet dialektikus materialista filozófiai felfogását pedig még kevésbé. Ennek megfelelően a marxista–leninista filozófia gazdagabb, teljesebb kidolgozására irányuló törekvések nem fejeződhetnek be, nem zárulhatnak le, s örvendetes, hogy a dogmatikus megmerevedés évtizedeit leküzdve ez a továbbdolgozás már ma is – ha nem is ellentmondásmentesen – erőteljesen folyik. A marxista filozófia egységén belül több rész ért el az utóbbi időben olyan kidolgozottságot, ami a marxista filozófia – a többitől el nem választható, de mégis – viszonylag önálló ágazatává körvonalazta vagy körvonalazza ezeket. Elég megemlíteni pl., hogy nemcsak általában történt előrehaladás a természet marxista filozófiai felfogásának kimunkálása terén, hanem ezen belül megkezdődött az élettelen természetre és az élő természetre vonatkozó ágazatok viszonylag önálló részeként való jelentkezés is. Hasonló a helyzet a történelmi materializmus esetében is. A gazdasági viszonyok, a politika és a szellemi kultúra területei nemcsak a történelem általános marxista elméletének egy-egy „témáját” alkotó problémák, hanem kialakulóban van a marxista gazdaságfilozófia, politikai és kultúrfilozófia is.

Ez a folyamat (más folyamatokkal együtt) minden filozófiában, így a marxista–leninista filozófiában is, a filozófiaelméleti és a filozófiatörténeti problémák egész sorát veti fel; azaz magával hozza a filozófiatan fejlődésének meggyorsulását. Az elmúlt években megszülettek az első, a filozófiát minden eddiginél behatóbb, sokoldalúbb, viszonylag önálló, rendszerezett egészként tárgyaló marxista metafizológiai munkák.<sup>5</sup>

Nálunk főleg az anyag és a tudat viszonya, a tudatfelfogás, majd még inkább az ún. társadalomontológiai koncepció körül kialakult vita vetett fel több fontos filozófiaelméleti és filozófiatörténeti kérdést, és kialakult azok különböző értelmezése.

A marxista filozófiatan alaposabb kidolgozását követeli meg a modern polgári filozófiával való harc elmélyültebb, színvonalasabb folytatásának igénye is. Már önmagában az, hogy az ellenfél filozófiájában rendkívül fontos szerepet kapott a metafizológia, arra kötelezi a marxista filozófiát, hogy részletesebben, alaposabban művelje ki a magát. Egyes filozófiaelméleti kérdések sokoldalú kidolgozása és megindokolása pedig egyenesen sürgőssé vált. Ilyen például a filozófia alapkérdésének marxista elmélete. Ma rendkívül nagy figyelmet szentelnek a polgári filozófusok annak, hogy harmadik utas törekvéseiket

<sup>5</sup> Lásd mindenekelőtt: T. Ojzerman magyarul is megjelent két könyvét: *Filozófiatörténet – metafizológia*. 1970. *A főbb filozófiai irányzatok történetéhez*. Kossuth, Bp. 1973.

filozófiaelméletileg megalapozzák. A harmadikutasság lényege — mint ismeretes — az, hogy nem az anyag és a tudat viszonyát, vagy legalábbis ebben a viszonyban nem az elsődlegesség kérdését veszik a filozófia alapkérdésének, illetve az alapkérdés legdöntőbb mozzanatának a filozófiában, hanem ehelyett a lét és a lényeg, a lét és a semmi, a nyelv és a valóság stb. viszonyát helyezik a középpontba. Ez nem új dolog: gondoljunk csak az Engels által bírált Dühringre, aki a világ egységét a létben, és így a filozófia alapproblémáját is a létre vonatkozó kérdésben jelölte meg; vagy Adlerra, akinek az anyag–tudat viszonyban az elsődlegesség kérdésselvetés lehetőségét is tagadó álláspontját Lenin bírálta. De új az, hogy ennek most nagyszabású filozófiaelméleti alátámasztását kívánják nyújtani. Ilyen körülmények között egyre nehezebben tudunk érdemben megbirkózni a mai polgári filozófiával, a filozófiai frontok összekuszálására irányuló újabb tevékenységével, ha nem dolgozzuk ki alaposabban a filozófiatant (vagy metafizológiát), ezen belül a filozófiaelméletet, és ennek keretében a filozófia alapkérdésének marxista elméletét.

A metafizológia növekvő szerepe összefügg azzal is, hogy az utóbbi évtizedekben a különböző szaktudományok egyre alaposabban vizsgálják önmagukat, elméletileg is, történetileg is. A múlt század második felében a szaktudományok elméleti ágazatai, az általános elméleti biológia, fizika, kémia stb. kezdett viszonylag önállóvá fejlődni. Ez a folyamat századunkban különösen felgyorsult. Ma már önálló tudományágnak számít a biológiatörténet, a fizikatörténet, a kémiai tudomány története, a tudománytörténetírás története. Az egyes tudományok elméletileg is mindinkább elemzés tárgyává teszik önmagukat, amint az pl. a matematikaelmélet kifejlődése mutatja. Mindez a filozófiára sem maradhatott hatástalan. Viszonylag önálló ágazattá kezdett kifejlődni a tudománytan és a saját elmélete, a filozófiaelmélet is, ami a filozófia már korábban is meglevő történeti öntudatával, a filozófiatörténettel együtt szintén viszonylag önálló ágazatává, filozófiatanná lett.

## 2. A FILOZÓFIATAN TÁRGYA ÉS HELYE A FILOZÓFIAI TUDOMÁNYOK RENDSZERÉBEN

A filozófia a rendszeres emberi gondolkodás egyik formája, társadalmi tudatforma, tudományos igényű világnézet. Az emberi gondolkodás — egyelőre csak mint tükröződést nézve — fontos vonása, hogy nemcsak a külvilág, hanem önmaga, és a külvilág és a közte való viszony tudata, tehát *öntudat* is, ami nemcsak általában igaz, hanem a társadalmi tudatra, annak különböző szintjeire és formáira vonatkozóan is. Így pl. van erkölcsi tudat és annak köznapi, rendszeres vallási és tudományos tudata (etika). Az erkölcsi tudat ábrázolható a művészi tudat eszközeivel is. Tükröződhet a politikai, jogi tudatban is. Hasonlóan létezik a vallási tudat és annak köznapi tudata, és emellett ott van a vallási tudatot tudatosító vallástan is. A művészi tudat tudata az általános és ágazati esztétika; a fizikai tudományoké a fizikatörténet, a matematikáé a matematikaelmélet, a közgazdaságtané a közgazdaságtan elmélete és története, a tudományoké — általánosan véve — a tudománytan.

A filozófia — mivel tárgyát az általában vett lét, a természet, a társadalom és az emberi tudat legáltalánosabb vonatkozásai alkotják — különleges helyet foglal el a tudat tudatosí-

tásában: nemcsak a természet és a társadalom, hanem a tudat általános tudata, azaz az *általános öntudat* is.<sup>6</sup>

A tudat általános, filozófiai vizsgálata maga is többszintű és többoldalú. Szó van itt a tudat valamennyi alakzata, de egyes alapformái, alapszintjei legáltalánosabb formájának, a világnézeti tudatnak, a filozófiai tudatnak vizsgálatáról is. Így a filozófia mint *általános öntudat*: tudattan, általános erkölctan, általános tudománytan stb. és *filozófiatan*.

Tehát a filozófia – a maga egészében – a természet, a társadalom és az emberi tudat általános vonatkozásainak tudománya, a filozófiatan pedig – *ezen belül* – a filozófiai tudat elmélete. Ennek megfelelően, a filozófia legkülönbözőbb ágazataiban – kivéve a filozófiatant – azt kérdezik, hogy milyen a világ, a természet, a társadalom és az emberi tudat, alapvető természetében; milyen alapvető viszonyok, törvényszerűségek jellemzők rájuk; melyek a világ létezésének alapvető formái, majd azt, hogy ezeknek az alapvető formáknak – a tudat esetében kivéve a filozófiai formát – melyek az általánosabb specifikus jellemzői.

A filozófiatan a filozófiai tudat sajátos jellemzőit kutatja. Főbb kérdései: mi a filozófia, mi a tárgya, melyek tárgyának alapösszefüggései, mi az alapvető kérdése, milyen főbb vonalai, ágazatai vannak, és azok milyen viszonyban állnak egymással, milyen a filozófia kapcsolata a társadalom anyagi, politikai, kulturális és tudományos viszonyaival, a társadalmi osztályokkal, mikor keletkezett a filozófiai gondolkodás mint viszonylag önálló társadalmi tudatforma, milyen fejlődési periódusokon ment át az eddigiekben, hogyan kapcsolódnak a későbbi filozófiai gondolatok a korábbiakhoz, mi a filozófia jövőbeni sorsa stb.

Hasonló értelemben fogalmazza meg T. Ojzerman is a filozófiatan tárgyát, mibenlétét – de azt valójában a filozófiatörténetre szűkíti. Szerinte is a filozófiatan a filozófiai tudományok egyik ága, „a filozófiai kutatás sajátos módja”, „a filozófia filozófiája”, „a filozófiai tudás öntudata”, „metafilozófia”. Vizsgálja „a filozófiának mint megismerési formának specifikus sajátosságait, alapvető típusait, strukturáját, fejlődését, a társadalmi tudat más formáihoz (különösen a tudományhoz, a művészethez és valláshoz) való viszonyát, a filozófiai vita természetét, a filozófia tárgyának változásait, a tudományos filozófia keletkezését . . . válaszolva ezzel a filozófiai tudás természetének kérdésére is”.<sup>7</sup>

A filozófia összetett. Különböző ágazatai, vonatkozásai vannak. A filozófiát tükröző tannak is ilyennek kell lenni. Tárgyá tehető a filozófia egészen általánosán, a maga egészében, komplexen, de egyes aspektusaiban is. Emellett vizsgálhatók egyes ágazatai is, ugyancsak minden vonatkozásukban, vagy csak egy-egy relációjukat, funkcióikat tekintve. Az előbbi esetben *általános filozófiatanról*, az utóbbiban *ágazati filozófiatanokról* van szó.

A filozófiát általánosán, egészében vizsgáló filozófiatannak alapvetően két – egyenrangú, egymással összefüggő, viszonylag önálló – ágazata van; a *filozófiaelmélet* és a *filozófiatörténet*. Amikor az a kérdés, hogy mi a filozófia, mi a tárgya, milyen a strukturája, milyen funkciói vannak, mi az alapkérdése, melyek az alapirányzatai, milyen a filozófia kapcsolata a társadalommal, a társadalmi osztályokkal, a szaktudományokkal

<sup>6</sup> A filozófiának ezt a vonatkozását először az idealista filozófusok vették észre, hangsúlyozták, sőt túlhangsúlyozták (Hegel), vagy éppen abszolutizálták (az Arisztotelész utáni ún. „öntudat” filozófusai, vagy még inkább az ifjú hegelianizmus Marx által is bírált nem egy képviselője).

<sup>7</sup> T. Ojzerman: *Filozófiatörténet – metafilozófia*. Jelzett kiad., 9–10. o.

– a filozófia *elméleti* vizsgálatáról, filozófia*elméletéről* van szó. A filozófiatörténetben a filozófia szintén önmagát teszi tárgyá, csak nem elméletileg, hanem *történetileg*. Így, az általános filozófiaelmélet mellett az átfogó, egyetemes filozófiatörténet is az általános filozófiatan körébe tartozik.

Az általános filozófiaelmélet és filozófiatörténet is vizsgálható különböző vonatkozásaiban, összefüggéseiben, aspektusaiban. T. Ojzerman írja könyvében: *Lehet vizsgálni a filozófia történetét történetileg és logikailag*. A történeti vizsgálódás az, amikor a filozófiákat egymásra következő konkrét történetiségükben „leírják”. A logikai elemzésben a „filozófiatörténet a filozófia tudás fejlődésének elméleti koncepcióját”, „a filozófiai gondolkodás fejlődési logikáját” vázolja fel, elemzi. Maga Ojzerman jegyzi meg, hogy monográfiájában erre az utóbbi megközelítésre tesz kísérletet, a filozófiatörténeti folyamat nem történeti-leíró, hanem elméleti-logikai analízisére, „a filozófiatörténet elméleti alapjainak” felvázolására.<sup>8</sup>

A filozófia történetét történetileg vizsgálva tehát a szokásos, közismert – történeti sorrendben „leírt”, „sorbavett” – filozófiatörténetet kapjuk. Logikailag vizsgálva viszont a filozófiatörténeti folyamat *elméleti analízisét, elméleti filozófiatörténetet* kapunk, ahol ténylegesen „inkább a filozófiai gondolkodás fejlődési logikájának elemzéséről” van szó.

Hasonló a helyzet a filozófiaelmélet esetében is. A filozófia elméleti vizsgálata – egy bizonyos mértékig – elvonatkoztathat a filozófia történetétől. Amikor pl. azt vizsgálja, hogy „mi a filozófia” egyáltalán, akkor az általános vizsgálódás irányába kell mennie, noha ekkor sem szabad elfelejtenie, hogy soha nem volt filozófia általában, hogy a filozófia a thaleszi filozófiával kezdődik, és azóta mindmáig – sőt a továbbiakban is – különböző történeti alakjainak, formáinak sorozatában létezik. Az általános elemzésnek ez a szintje a *filozófiaelmélet*, a maga viszonylagos „tisztaságában”.

A filozófia elméleti tárgyá tevése is lehet történeti, ha ezt az egymást követő társadalmi korok történeti rendjében végzi. Ezt nevezhetjük *történeti filozófiaelméletnek*.

Továbbá, különbséget kell tenni a filozófia esetében is annak *létbeli és ismeretbeli* vonatkozásai között, bár ezek is éppúgy elválaszthatatlanul összefüggnek egymással, mint a fentiekben megkülönböztetett történeti és logikai vonatkozások. A filozófia – mint a világegész, a természet, a társadalom és az emberi megismerés legáltalánosabb mozzanatainak tükröződése – ismeret, képmás, világnézet. Ugyanakkor ugyanez a filozófia, mint tudatforma: realitás, valóságforma, létezik, hat és hatást szenved el. A világegész filozófiája nem más, mint a világegész, a természetfilozófia mint a természet, az ismeretelmélet mint az ismeret, a társadalomfilozófia mint a társadalom – *gondolatilag* reprodukálva, s ezért, *ennyiben* ezek is részei a világegésznek, a természetnek, a gondolatnak és a társadalomnak, anélkül, hogy megszűnne bárhol és bármikor is az *anyagi* realitás és az *eszmei, tudati, gondolati*, realitás különbsége. Különösen jelentős a filozófia (a filozófia valamennyi ágazata) mint társadalmi tényező, társadalmi realitás, mint ami hat az emberek társadalmi-anyagi tevékenységére és azon keresztül a már objektíválódott társadalmi viszonyokra is, s aminek hatása maga is objektíválódik magukban e viszonyokban, illetve a viszonyok minden további átalakításában.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Uo. 5–8. o.

<sup>9</sup> A filozófia behatolva a tömegekbe, anyagi erővé válik. (Marx)

Ennek megfelelően vizsgálható a filozófia mint ismeret, képmás; mint tárgyának gondolati tükré – történetileg is természetesen és elméletileg is. Ebben az összefüggésben *ismeretelméleti* filozófiatörténetet, illetve filozófiaelméletet kapunk (vagy pontosabban: a filozófiatörténet és a filozófiaelmélet ismeretelméleti aspektusait).

Tárgyalható a filozófiai tudatforma mint gondolati-tudati realitásforma, valóság-tényező, mint a társadalmi tényezők egyike, ami – miközben általános összefüggéseiben tükrözi a világot, kifejezi az adott társadalmi állapotot, a társadalmi osztályok helyzetét, érdekeit, törekvéseit – aktív szerepet játszik társadalmi-anyagi létükben és tevékenységükben. Így véve a filozófiát *ontológiai* – társadalmi oldalát véve *társadalomontológiai* – filozófiatörténettel és filozófiaelmélettel lesz dolgunk (illetve a filozófiatörténet és a filozófiaelmélet ontológiai, társadalomontológiai aspektusaival) (hozzátéve, hogy az ontológiai vizsgálódás is lehet történeti, ill. elméleti-logikai aspektusú).

Itt most az általános filozófiatörténet, ill. az általános filozófiaelmélet különböző vonatkozásairól, aspektusairól volt szó, amelyek egymástól el nem szakíthatók, de különböznek, s ezért az egyes vonatkozások, aspektusok a metafilozófiai vizsgálat során viszonylag önállóaknak tekinthetők, a tárgyalás során időlegesen a többtől elvonatkoztathatók anélkül, hogy bármikor is megfeledkezhetnének erről az elvonatkoztatásról.

Szükséges ezt kiemelni, mert egyáltalán nem ritkán feledkeznek meg egyes filozófusok erről az elvonatkoztatásról, vagy egyes vonatkozásokat megragadva fel sem ismerik a többit, el sem jutnak az egyéb aspektusokig, s így az egyiket vagy a másikat abszolutizálják. A polgári filozófusok közül pl. többen hajlamosak a metafilozófiát a filozófiaelmélettel azonosítani. Amennyiben filozófiatörténeti kérdést érintenek, az náluk csupán a filozófiaelméletnek alárendelten, mint a filozófiaelmélet filozófiatörténeti aspektusa szerepel. Rendkívül jellemzőek erre Nicolai Hartmann filozófiaelméleti vizsgálódásai. Elemelve a filozófiai kutatás természetét (leggyakrabban a megismerés ontológiai jellegét), a fő gondolatmenetben mindenütt világelméleti és filozófiaelméleti kérdések szerepelnek. Filozófiatörténeti utalások csak annak példázatai, hogy ennek vagy annak az elméleti problémának milyen eltérő megoldásai voltak.<sup>10</sup>

A marxista filozófiában viszont egy ideig az ellenkező tendencia, a filozófiáról szóló tannak a filozófiatörténettel való azonosítása volt tapasztalható (ami nem jelenti azt, hogy még ebben az időben is ne merültek volna fel lényeges filozófiaelméleti kérdések). Ennek maradványai még T. Ojzerman jelzett két művében is megtalálhatók. „Monográfiánk . . . – írja – a filozófiai ismeret specifikumának, tartalmának, formájának és struktúrájának filozófiatörténeti kutatása.” „A filozófiatörténeti tudomány a filozófiai kutatás sajátos módja, a filozófia filozófiája, ha úgy tetszik, metafilozófia.”<sup>11</sup>

A filozófiatörténet: metafilozófia. Ez igaz, de ha emellett, ezzel együtt nem esik szó arról – s Ojzermannál nem esik –, hogy a filozófiatörténet csak egyik ága a filozófiatannak; ha a filozófia elméleti-logikai megközelítése csak mint a filozófiatörténeti megközelítés egyik fajtája szerepel – akkor a filozófiatan akarva, akaratlanul azonosul a filozófiatörténettel, a filozófiaelmélet egybemosódik, belemosódik a filozófiatörténetbe, egy viszonylag önálló ágazat „elvész”, a másik pedig szükségképpen túlértékelődik, abszolutizálódik.

<sup>10</sup> Vö. Nicolai Hartmann: *Lételeméleti vizsgálódások*. Lásd különösen: Nézeteim rendszeres kifejtése és A megismerés az ontológia fényében c. tanulmányokat. Gondolat Kiadó, Bp. 1972.

<sup>11</sup> T. Ojzerman: *Filozófiatörténet – metafilozófia*. Jelzett kiad., 5., ill. 7. o.

Talán még ennél is gyakoribbak a filozófiatanban bizonyos – közvetve vagy közvetlenül jelentkező – ismeretelméleti egyoldalúságok. Az idealista filozófusok a filozófiát rendszerint valamiféle tudatból, a gondolkodásból, vagy éppen az *ismeretből* magából magyarázzák, s főleg az utóbbi alapján ismeretnek, tudásnak, szemléletnek, megismerési módnak veszik. Platón szerint a filozófia „az igaz lét”, a testetlen és csupán szellemileg észlelhető formák *tudása*<sup>12</sup>, Hegel szerint „a tárgyak gondolkodó szelleme”,<sup>13</sup> Wittgenstein szerint a filozófia „a gondolatok *logikai tisztázása*”<sup>14</sup> stb. Sokan a megismerés módjának, szemléletmódnak tekintik. A Marx előtti filozófusok „a világot csak különbözőképpen értelmezték”,<sup>15</sup> ami nem jelenti azt, hogy Marx előtt a filozófusok nem vettek volna észre semmit a filozófia ontológiai, társadalomontológiai összefüggéseiből. Platón eszméje, hogy a filozófusokra kellene bízni a kormányzást, vagy a XVIII. századi felvilágosítók azon gondolata, hogy az ész kormányozza a világot, hogy a körülmények átalakításához az emberek gondolkodásmódját kell előbb megváltoztatni, fel kell világosítani őket a világ és az ember igazi természetéről – így vagy úgy érintik, tartalmazzák a filozófia több társadalomontológiai vetületét.

Jelentkezett és jelentkezik a metafizikában a filozófia ontológiai, társadalomontológiai mozzanatának túlhangsúlyozása, abszolutizálása is. Ennek egyik megnyilatkozási formája az ún. „praxis-filozófia”, mely a filozófiát – ez esetben Marx filozófiáját – mind tárgyában, mind funkciójában, szerepében a társadalomontológiára redukálja. Ezek szerint csak a társadalomban van meg a szubjektum és objektum kölcsönhatása, elmélet és gyakorlat egysége, a kategóriák szubsztátumának történeti valósága, ezért csak ez a terület lehet a filozófia tárgya. A természet is társadalmi kategória. Az ismeretelméletnek mint képmáselméletnek nincs értelme. Így válik a filozófia gyakorlativá, társadalomontológiává.<sup>16</sup>

A filozófia – mint már jeleztük – nemcsak így, egészen általánosan (ezen belül komplexen vagy egyes vonatkozásaiban, aspektusaiban), hanem egyes ágazataiban (egyes alágazataiban, sőt egyes főbb kérdéseiben, témáiban) is filozófiatani vizsgálat tárgyává tehető, szintén vagy komplexen (logikailag-elméletileg és történetileg, ontológiailag és ismeretelméletileg egyaránt) vagy csak egy-egy relációjukat, funkciójukat tekintve. Ebben a körben jelentkezik a világegész filozófiájának (az általános filozófia, „metafizika”) tana, a természet-, a társadalomfilozófia, az ismeretelmélet, az általános etika, esztétika, vallás-tan stb. metafizikája, filozófiatörténete és filozófiaelmélete.

<sup>12</sup> Platón: Szofista

<sup>13</sup> Hegel: *Enciklopédia*. I. Akadémiai Kiadó, Bp. 1950, 47. o.

<sup>14</sup> L. Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*. Akadémiai Kiadó, Bp. 1963, 126. o.

<sup>15</sup> MEM 3. Kossuth, Bp. 1960, 10. o.

<sup>16</sup> Vö. Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Magvető Kiadó, Bp. 1971. Ennek az álláspontnak később – több lényeges vonatkozásban – maga Lukács György adta kritikáját (önkritikáját). Lásd: *Marxista fejlődésem: 1918–1930*. Uo. Függelék. Ennek az álláspontnak lényeges elvei megtalálhatók már A. Labriolánál, később újra jelentkezik K. Korschnál, A. Gramscinál, majd még később, az 1960-as években újjáéled, újrafogalmazódik és már csoportok, iskolák elméleteként jelenik meg. (Lásd a jugoszláv „praxis-filozófusok körét”, a lengyel és a magyar filozófiai élet egyes jelenségeit. A magyarok közül elsősorban Vajda Mihály, Heller Ágnes és Márkus György voltak a képviselői az 1967–72 közötti időszakban.)

A filozófiatan nemcsak a filozófia itt említett különböző ágazatait, hanem magát a filozófiatant is, mint a filozófiai tudományok egyik ágazatát is tárgyává teheti. A jelen fejezetben is erről van szó, a marxista filozófiatánról.

A filozófiatan filozófiatani vizsgálata is lehet elméleti és történeti. Ha filozófiaelméleti elemzés alá vonom a filozófiatörténetet, akkor adódnak azok a kérdések, hogy mi a filozófiatörténet, mi a tárgya, milyen filozófiatörténeti felfogások vannak, milyen a filozófiai tudományok egyéb ágazatainak és filozófiatörténeti ágazatainak kapcsolata, a filozófia filozófiatörténeti kutatásának milyen aspektusai vannak stb. Ez a *filozófiatörténet filozófiaelmélete*. Van története is a filozófiatörténetnek. Ha arra a kérdésre adunk választ, hogy ki írta az első filozófiatörténetet, hogy a filozófiatörténet hogyan, milyen szakaszban és korszakban fejlődött tovább, bontakozott ki – akkor a *filozófiatörténet történetét* vázoljuk fel.

Továbbá, kutatva a filozófia különböző ágazatainak történetét, a filozófiatörténet kutatja a filozófiaelmélet történetét is. Az olyan kérdések összefüggő rendszeres elméleti megoldásai, mint az pl., hogy mikor tették először a filozófiát magát filozófiai vizsgálat tárgyává, a filozófiai gondolkodás története során hogyan fejlődött a filozófiaelmélet – a *filozófiaelmélet filozófiatörténetét* adják. Amikor viszont azt kérdezzük, hogy mi a filozófiaelmélet, milyen viszonyban áll a filozófia egyéb ágazataival, milyen alapon különböznek az egyes filozófiaelméletek, magának a filozófiaelméletnek milyen ágazatai vannak stb. – akkor a *filozófiaelmélet elméletének* területén járunk.

A metafizológia tana, de már maga a metafizológia, a filozófia filozófiája is, kelthet olyan benyomást, hogy benne valamiféle „rossz” végtelenről van szó, a filozófia öntükrözésének egyre „vékonyodó”, de mégis végtelen soráról, amivel talán ki is lépünk a filozófia tartományából, fölékerülünk annak. A filozófiatan a filozófiák különbségével, ellentétével szemben indifferensnek látszik, hiszen mind a materialista, mind az idealista filozófiáknak elmélete és története.

Kétségtelen, hogy a gondolkodó tudatnak van egy különös tulajdonsága: nemcsak az objektív világot, hanem önmagát, az objektív világról alkotott tudatát is képes tudatosítani. Nemcsak a rajta kívüli világnak állít tükröt, hanem saját magának is, általában is, de egyes gondolatköreit, sőt egyes gondolatait illetően is. Az anyagi világban meglévő anyagi tükrözésben is van hasonló. Nemcsak a modelltől csinálhatok képet, hanem a képről is, sőt a kép képéről is, és így tovább. Ez a helyzet pl. amikor két tükröt párhuzamosan állítunk szembe egymással és bennünk a közjük tett tárgy, illetve annak képei egymásban végtelen képsort alkotva verődnek vissza. Ez a végtelen képsor azonban csak egyedi-empirikus vonatkozását tekintve végtelen, alapjában és lényegében csak két szintet jelent: a modellt, a tárgyat tükröző első szintet és a tárgy tükrét tükröző második szintet. Ahogyan magáról a modelltől is végtelenül sok, különböző oldala, relációja, aspektusa felől megközelített kép lehetséges, de úgy hogy végül is mindez a modellt, a tárgyat tükröző első képalapszinten belül marad – ugyanúgy a modell képének legkülönbözőbb aspektusú képei és a képről-kép végtelen sorozat is a tárgy tükrét tükröző második átfogó szint belső vonatkozásai, részszintjei, részfokozatai. Két *lényeges* – bár korántsem egyforma súlyú, jelentőségű – tükrözési reláció van tehát, és nem több. Az első és a legfontosabb: amikor az objektív tárgy tükröződik a tudatban, és a másik, amikor ez tudatosul, tükröződik.



Ennek megfelelően — ebből a szempontból — a filozófia esetében is csak két — bár itt sem egyformán — lényeges tükrözési szint van: 1. a természet, a társadalom és az emberi tudat legáltalánosabb vonatkozásainak tükrö: a filozófiai tudat, és 2. ennek a tükrözésnek első fokozatú öntükröződése, tudatosulása: a filozófiatan.

A filozófiatan nem áll kívül a filozófián, nem helyezkedik a filozófia fölé. A filozófiai tükrözés tana: filozófia; mindig része egy adott filozófiai rendszernek, vonatkoznak rá is az adott filozófia alapjellemzői: materialista vagy idealista, metafizikus vagy dialektikus, történelmietlen vagy történelmi stb. A filozófiatan tehát nem egy, nem semleges, hanem többféle filozófiatan létezik. És ahogyan a többféle filozófia közül csak az az egy igaz, amelyik alapvető vonatkozásainak egységes egészében hűen tükrözi a való világot, a filozófiatanok közül is csak az tekinthető tudományosnak, amelyik minden lényeges vonatkozásában hűen tükrözi a filozófiát; azokat is, amelyek torzán tükrözik a világot, s azt is, amelyik adekvátan.

A filozófia alapkérdése a filozófiatanban is — sajátos formában — az anyag és a tudat viszonyára vonatkozik. Leglényegesebb eleme itt az, hogy a filozófia — mint sajátos tudatforma — végső fokon levezethető-e, megérthető-e a tudat önmozgásából, a tudatból magából, avagy ellenkezőleg: az anyagi lét valamilyen formájából vagy formáiból.<sup>17</sup>

Mint ismeretes, a dialektikus és történelmi materializmus a filozófiát nem önálló létezőnek, nem is a világszellem megnyilvánulásának, hanem — lételméletileg — végső soron a társadalom anyagi léte által meghatározottnak, a létet viszonylag önállóan, sajátos módon kifejezőnek tekinti. Azaz: a marxista filozófia dialektikus és történelmi materialista alapon fogja fel magát a filozófiát is; filozófiatana is marxista; s a marxista filozófiatan része a marxista—leninista filozófia tudományrendszerének.

## РЕЗЮМЕ

*Йозеф Гонди: О марксистском философском учении как о возникающей отрасли марксистско-ленинской философии*

Вслед за образованием теоретических и исторических дисциплин конкретных-специальных наук вслед за развитием общей теории и истории наук стало замятие философией тоже более углубленным и систематическим. Учение о философии никогда не является нейтральным, оно всегда является составной частью определенной философии.

Учение о философии, изучающее философию в общем и целом включает в себе двух дисциплин: теорию философии и историю философии. Философия как форма сознания изучается как относительно самостоятельная реальность мысли и сознания определенная — в многих

отношениях косвенно — общественным бытием и является обратно воздействующее на него идейно идеологическая форма существования в этом случае речь идет об онтологическом, социально-онтологическом аспекте, то есть об аспектах теории практики. Рассматривая философию как мысли течное отражение своего предмета мы получим гносеологический аспект истории и теории философии учение о философии тоже может быть рассматриваемое как теоретически так исторически. Сдругимисловами: нам представляется возможным говорить о теории и истории самой теории философии и истории философии.

<sup>17</sup> T. Ojzerman ezt úgy fejezi ki, hogy a metafizológia fő kérdése a „mi a filozófia”? az anyagi és a szellemi egymáshoz való viszonyának aspektusában. (*Filozófiatörténet – metafizológia*. Jelzett kiad., 10. o.)

# NEGATIVITÁS ÉS ESZTÉTIKAI TAPASZTALAT

Adorno esztétikai elméletéről – mai szemmel

HANS ROBERT JAUSS

## I

„Aminek egyáltalán esélye van a maradandóságra, az csak azáltal képes erre, hogy függetlenedik az alkotótól és annak közvetlen klánjától; ha az ilyen ígézet megmarad, átkos teherként nehezedik arra, ami máskülönben talán hagyománnyá válhatna.”<sup>1</sup> Ezek a szavak Siegfried Kracauer-ra vonatkoztatva hangzottak el, mégpedig egy olyan visszaemlékezés igazolásául, mely a német próza páratlanul szép darabja, s úgy őrzi meg egy sírig hű barát emlékét, hogy – szemben minden dicsőítéssel – legszemélyesebb lényének portréját „objektív ideájának” felvázolásával egyesíti.<sup>2</sup> De nem kevésbé érvényes ez a mondat szerzőjére, Theodor W. Adornora sem, ha azt igyekszünk feltárni, hogy mivel járult hozzá a jelenlegi esztétikai elmélet horizontváltozásához. A felszólítás, hogy e kérdés kapcsán térjek vissza 1972-es kritikámra,<sup>3</sup> ahhoz az örömmel fogadott kérdéshez vezet, hogy az esztétikai tapasztalat elmélete és története, melyet időközben másokkal együtt kidolgoztam, mit köszönhet egykori ellenfelének, a negativitás esztétikájának. Az ilyen jellegű kérdések a hatás és a recepció ismeretén alapuló belátás hermeneutikájának vannak alávetve – ez a belátás csakis retrospekcióként lehetséges. Ezért nincs benne semmi csodálatos, ha visszatekintésem Adorno esztétikai elméletére oly mértékben fog első kritikám felülvizsgálatához vezetni, amilyen mértékben Adorno utolsó hátrahagyott munkája (1970) felett visszanyúlok korábbi műveihez, elsősorban pl. a *Dialektik der Aufklärung*-hoz (1944), a *Philosophie der neuen Musik*-hoz (1948) és a *Noten zur Literatur*-hoz (1958–1965).<sup>4</sup>

Ebből a történeti távolságból tekintve, felülvizsgálatra szorul véleményem szerint az, hogy a negativitás esztétikájának a 60-as években uralkodó tendenciáit mindenestül Adorno számlájára írtam, de továbbra is fenntartom azt a kritikát, amely előkészítette az elfordulást ettől az esztétikától. Az ellentmondás, melynek bírálatomban hangot adtam, ma sem simítható el. Gondolok itt elsősorban ellenvetésemre az egyetemes káprázat világról (universeller Verblendungszusammenhang) szóló tétellel szemben, mely a modern kultúripar diagnózisát már szinte fenntartás nélkül általánosítja, azután ellenveté-

<sup>1</sup> Adorno 1967 szeptember 20-án a szerzőhöz írott leveléből.

<sup>2</sup> In: *Die nicht mehr schönen Künste*, szerk. H. R. Jauss, München 1968 (Poetik und Hermeneutik III), 6. k.

<sup>3</sup> In: *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, München 1977 (UTB 692), 37–46, itt a II–IV. részben ismétlem meg.

<sup>4</sup> A következő kiadványokból idézek: *Gesammelte Schriften*, 7. köt. *Ästhetische Theorie*, 12. köt. *Philosophie der neuen Musik*, 11. köt. *Noten zur Literatur*.

semre a művészetjellegnek egy olyan negativitásra történő redukálásával szemben, mely a művészetet minden kommunikációtól távol akarja tartani, tehát mindent egybevetve azzal a felfogással szemben, amely az esztétikai elméletnek elsőbbséget tulajdonít minden olyan esztétikai gyakorlat ellenében, amely nem interpretáció. Inkább azt a kérdést kell feltenni, hogy a negativitás esztétikájának nagy hatású tételei maguk is nem annak köszönhetik-e lebilincselő erejüket, hogy reklámszerűvé egyszerűsítik az esztétikai elmélet alkotójának sokkal összetettebb premisszáit. Ezzel egyáltalán nem akarom az *Ästhetische Theorie*-t úgy átértelmezni, hogy Adorno ex post későbbi elméletek olyan előfutáraként jelenjék meg, mint aki a negativitás esztétikájának exponenseként mellesleg s mintegy hallgatólagosan mindig is tekintetbe vette a művészetek közösséget teremtő és kommunikatív teljesítményét. Céloom inkább az, hogy hangsúlyozzam Adorno történeti elsőbbségét és dialektikus módszerének fölényét egy olyan fejleménnyel szemben, amely Franciaországban a 60-as években hasonló álláspontig jutott. Befolyásról vagy elhallgatott recepcióról itt aligha lehet szó; inkább azt kérdezhethetnénk, hogy a *Dialektik der Aufklärung*-nak nem tulajdonítható-e egyfajta anonim hatás, mégpedig oly mértékben, ahogyan előrejelzéseit a világ társadalmi folyamatai 1945 után igazolták. Ha a negativitás esztétikájának azt a formáját, amely Franciaországban a strukturalizmustól való elfordulás után keletkezett, összehasonlítjuk Adorno írásaival az esztétikai elmületről, akkor kiderül, hogy ezeket egy ritka tulajdonság jellemzi: miként az intranzigens műalkotás, mely végül „ellentétbe kerülhet saját céljával”,<sup>5</sup> Adorno esztétikai elmélete is egyre-másra eljut arra a pontra, ahol a negativitás esztétikája átcsap az esztétikai gyakorlat kérdésébe, mely mint létrehozó, befogadó és kommunikatív tevékenység, minden manifesztált művészetnek hordozója. Azt, hogy az ilyen implikációk csak egy későbbi álláspontról ismerhetők fel továbbvivő kezdeményezésekként, azt Adorno, egy olyan elmélet szerzője, „mely az igazságnak legbelül időbeliséget tulajdonít”,<sup>6</sup> bizonyára elsőként ismerné el az utánajövőknek.

## II

A negativitás fogalma és kategóriái az újabb esztétikai elméletben félreismerhetetlen és még mindig növekvő népszerűségnek örvendenek. Ezt nem utolsósorban talán annak az előnyének köszönheti, hogy a negativitás a műalkotást mind konstitúciójában, mind történetiségében, mind struktúráként mind pedig eseményként képes meghatározni. A negativitás az irodalmi művet csakúgy mint a képzőművészeti alkotásokat, irreális tárgyként jellemzi, melynek az esztétikai észlelés érdekében tagadnia kell a valóságot – az előzetesen adott realitást – hogy képpé változtassa, s amely épp ezáltal – az imaginaritás Sartre által kidolgozott fenomenológiája szerint – „világot” konstituál („dépasser le réel en le constituant comme monde”).<sup>7</sup> [A valóságot túlhaladni s egyben világgént felépíteni.] De negativitás jellemzi a műalkotást létrehozásának és recepciójának történeti folyamatában is, amennyiben átlépi egy hagyomány jólismert horizontját, megváltoztat

<sup>5</sup> 12. köt., 24.

<sup>6</sup> M. Horkheimer és Th. W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung – Philosophische Fragmente*, Frankfurt a. M. 1969, IX.

<sup>7</sup> J.-P. Sartre, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris 1940, 234.

egy megszokott viszonyt a világhoz vagy áttöri a fennálló társadalmi normákat.<sup>8</sup> Végül negativitás jellemzi az esztétikai tapasztalatnak mind a szubjektív, mind az objektív oldalát. Ez a negativitás az *esztétikai tetszés érdeknélküliségében* (Kant) rejlik, a negáció egyik megfogalmazásában, mely „az Én és a tárgy távolságát” jelenti, „azt a hiátust az élvezetben, melyet esztétikai distancianak vagy a kontempláció mozzanatának”<sup>9</sup> neveznek. Másrészt megjelenik a művészet és a társadalom viszonyában, amennyiben a műalkotás, mely ugyan társadalmi munka terméke, „az empiriával a forma mozzanata révén áll szemben”, s pontosan az elért autonómia után, amikor a művészet függetleníti magát a társadalmi hasznosság normáitól, a társadalommal való szembenállásából ismét eminensen társadalmi funkciót kap.<sup>10</sup> Ha mégoly termékenynek látszanak is ezek után a negativitás kategóriái az esztétikai elmélet számára, kétségre vonható, hogy mindezzel kielégítő módon írjuk le az esztétikai tapasztalat teljesítményét, horizontváltozását és társadalmi funkcióját. Az alább következő vizsgálódásoknak ez a kétely képezi a kiindulópontját.

A negativitás esztétikája minden bizonnyal Theodor W. Adorno hátrahagyott *Ästhetische Theorie*-jában (1970) van a leghatározottabban kifejtve. Eszerint a művészet megismerésérdeke s vele együtt az esztétika filozófiai rangja a felvilágosodás dialektikájában elfoglalt helyéből ered. A művészetet, mely a saját autonómiája felé vezető úton részt vesz a társadalmi emancipáció folyamatában, két szempontból is negativitás jellemzi: a társadalmi valósághoz való viszonyában, melyet feltételez, valamint saját történeti eredetéhez való viszonyában, melyet a tradíció szab meg: „kétségtelen viszont, hogy a műalkotások csak akkor váltak műalkotásokká, amikor megtagadták saját eredetüket. Nem lehet eredendő bűnként vetni szemükre a hamis varázslástól, hűbéri szolgálattól (Herrendienst) és szórakoztatástól (Divertissement) való régi függőségük szégyenét, miután már visszamenőleg megsemmisítették azt, amiből eredtek”. (12) Adorno „esztétikai történetírásában” (90) nem a művészetnek a kultikus területén, az életformák szabályozásában vagy a játék társaséletében (hogy a művészet polemikusan leszólt „szolgálatait” semleges kifejezéssel illessük) betöltött hagyományos gyakorlati funkciói jelentik a művészet társadalmiságát. Ez csak akkor bontakozik ki, ha a művészet lemond minden szolgálattevésről, „ellentétbe kerül a társadalmi uralommal s annak a *mores* formájában való meghosszabbításával” (334), az empirikus világtól mint a tőle különböző Mástól különvállik, s így kinyilvánítja, hogy „annak magának is másképp kell lennie” (264).

A művészet Adorno szerint csak autonómiája révén kapja meg társadalmi rangját; épp azért válik eminensen szociálissá, hogy minden szociális kötöttséget tagad. Bár a társadalmi valósággal szemben az esztétikai formatörvény következtében pusztá látszat marad; de épp ezáltal válhat egy olyan társadalmi igazság fórumává, melynek színe előtt le kell lepleződnie a tényszerűség hazug látszatának, a tényleges társadalmi állapot hamisságának és kibékítetlenségének. Az esztétikai látszat így értelmezett negativitásából ered végső soron a művészet utópikus jellege: „a nemlétező azáltal, hogy megjelenik, ígéretté válik” (347). Tehát a művészet mint a társadalmi igazság ábrázolása nem mimézis, hanem *promesse du bonheur* [a boldogság ígérete], persze egy olyan értelemben, amelyre Stendhal még nem gondolt: „*Promesse du bonheur* többet jelent annál, hogy az eddigi gyakorlat elrontja a

<sup>8</sup> L. a szerzőtől *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt 1970, 177 kk.

<sup>9</sup> L. Giesz: *Phänomenologie des Kitsches*, München 1971, 2. kiad., 30.

<sup>10</sup> Adorno, 7. köt., 15; az alábbiakban a fő szövegben megadott oldalszámokkal idézem.

boldogságot; azt jelenti, hogy a boldogság felette áll a gyakorlatnak. A gyakorlat és a boldogság közti szakadék nagyságát a műalkotásban rejlő negativitás ereje mutatja” (26).

A negativitás adornói esztétikájának saját korszakhoz kötöttségét, a polgári világ delelőjétől a hanyatlásáig tartó korra való vonatkozását és polémiájának indító okát, a jelenlegi kultúripar elutasítását nem kellene az elméleti általánosság igénye mögé rejtenie, melyet a preautonóm művészet vonatkozásában egyáltalán nem tud érvényesíteni. Kézenfekvő, hogy a paradoxonszerűen kiélezett tétel: „Miközben a gyakorlattól távol tartja magát, a művészet a társadalmi gyakorlat sémájává válik” (339) jogos és érvényes a totális fogyasztói és cseretársadalommal szemben az irányított világ korszakában. Adorno esztétikai elmélete arra is az elképzelhető legjobb eszköz, hogy tisztázza a formalizmus és a realizmus, a *L'art pour l'art* [művészet a művészetért] és a *Littérature engagée* [elkötelezett irodalom] félrevezető antinómiáit, melyeket a 19. századtól örököltünk. Viszont ha szószerint vesszük annak a tételnek a lényegét, mely szerint a művészet társadalmisága kizárólag egy meghatározott társadalom meghatározott tagadásából eredhet, akkor olyan dilemma áll elő, melyet maga Adorno így ír le: „Persze azért a pozitív és affirmatív műalkotásokat – a hagyomány csaknem teljes állományát – nem kell félresöpörni vagy sietve azzal a túlságosan elvont érveléssel védeni meg, hogy az empiriával szembeni merev ellentétük révén ezek is kritikaiak és negatívak. A reflektálatlan nominalizmus filozófiai bírálata megvéd attól, hogy az előrehaladó negativitás pályáját – az objektíve érvényes negációt – csak úgy egyszerűen a művészet haladásának a pályájaként követeljük meg” (239).

### III

Ennek a dilemmának a megoldásával adós marad Adorno esztétikai elmélete. Premisszái felől nézve az affirmatív műalkotások összessége csak bosszantó probléma marad, melyet a haladás pályájával való mégoly körülményes elszámolás sem képes teljesen tisztázni. A művészet történetét nem lehet a negativitás közös nevezőjére hozni, akkor sem, ha a negatív vagy kritikai művek mellett, melyek a társadalmi emancipáció szempontjából közvetlenül számításba jönnek, elhatároljuk a pozitív vagy affirmatív művek összehasonlíthatatlanul hosszabb sorát, melyeknek magától tenyésző tradíciója egyszerűen maga mögött hagyta az „előrehaladó negativitás” emancipatorikus útját. Először is, mert a művészet és a társadalom társadalmi dialektikájában a negativitás és a pozitívitás nem állandó, változatlan tényező, sőt mi több ellentétükbe is átcsaphatnak, mert a recepció történeti folyamatában sajátos horizontváltozásnak vannak alávetve. S másodszor, mert az előrehaladó negativitás útja mint kategoriális keret a művészet társadalmiságát egyoldalúvá teszi s így hamisan tünteti fel, tudniillik megfosztja azoktól a kommunikatív funkcióitól, melyeket sem a régebbi, sem a modern művészet szempontjából nem lehet egyszerűen az afirmáció pusztá ellenfogalmával helyettesíteni.

Ami az előbbit illeti: recepciójuk folyamatában a negatív jellegű művek is el szokták veszíteni eredeti negativitásukat, mégpedig oly mértékben, amennyiben ők maguk is „klasszikussá” válnak, a kulturális szentesítés intézményeibe való beépülésük révén nyilvános jelentőséget kapnak,<sup>11</sup> s végül kultúrörökségként épp azt az autoritatív hagyományt

<sup>11</sup> P. Bourdieu: *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, Frankfurt 1970, 103 k.

erősíthetik, melynek érvényességét megjelenésükkor tagadták vagy áttörték. Ezt a folyamatot jól ismerjük a modern művészetből, ahol a tiltakozás, a kritika és a lázadás megnyilvánulásai simán át szoktak csapni az ilyen negációk élvezetébe, miután a provokált közönség elhárította a provokációt és esztétikai distanciát teremtett vele szemben. Az ilyen semlegesítés azonban nem csak „az esztétikai autonómia társadalmi ára” (339). A művészetek története, ha recepciójuk és interpretációjuk tágabb perspektívájában vesszük szemügyre, mindig is a „transzgresszív funkció” és a művek interpretáló hozzáidomítása közti ingázásnak bizonyul.<sup>12</sup> A régebbi művészetre, mely a klasszikus, a pozitív, az örök ideális, a rend és a maradandóság letéteményesének aurájával maradt ránk, szintén nem feltétlenül érvényes, hogy megjelenésekor csak egy társadalom fennálló állapotát igenelte és dicsőítette. Például az, amit korunk buzgó ideológiakritikusai Dante *Isteni színjátékában*, Lope de Vega *Fuente Ovejuna*jában, Shakespeare *III. Richard*jában, Racine tragédiáiban vagy Molière vígjátékaiban „affirmatívnak” látnak, az az ilyen művekre csak a hagyomány homogenizáló erejéből rakódott rá. Aki „rendszerstabilizálónak” nevezi őket, az nem veszi észre eredetileg heteronom szándékukat és normaromboló vagy normaalkotó hatásukat. Arról már nem is szólva, hogy egy meghatározott társadalom pusztá negációja – csakúgy mint a pusztá formai újítás – egyáltalán nem biztosítja, hogy egy műalkotás túléli saját avantgarde hatását és klasszikussá válik. A klasszicitás nyilvánvalóan merőleges a „negativitás előrehaladó útjára”. Még azok a művek, amelyeknek megvan az a társadalmi erejük, hogy áthágják a megszokottak a kánonját és a várhatóan a horizontját, még az ilyen művek sincsenek biztosítva az ellen, hogy a kulturális recepció folyamatában fokozatosan elveszítik eredeti negativitásukat. A klasszicitás csak egy második horizontváltozás árán érhető el, mely megszünteti annak az első horizontváltozásnak a negativitását, amelyet egy műalkotás a megjelenésével idézhet elő.<sup>13</sup> A klasszicitás kitüntetett paradigmája annak, ahogyan a negativitás beépül a társadalmi afirmáció hagyományaiba. Annak, ami a hegei történelemfolyamatban „az ész csele”, megfelel a klasszikus mint „a hagyomány csele”, mely horizontváltozás révén előidézi s ugyanakkor elleplezi, hogy a művészet előrehaladó negativitásának az útja észrevétlenül átmegy a hagyomány előrehaladó pozitívitásába.

Ami pedig a másodikat illeti: a művészet társadalmi funkciója nem ragadható meg kielégítő módon a negáció és az afirmáció kategóriapárjával. Ez magánál Adornónál válik világossá, amikor az afirmatív műalkotásoknak állandóan a szolgaság, a fennálló dicsőítése vagy a hamis kibékítés szégyenét veti a szemére,<sup>14</sup> s aztán mégis megpróbálja

<sup>12</sup> J. Starobinski: *La relation critique*, Paris 1970, 9–33.

<sup>13</sup> Mivel Adorno nem különbözteti meg elég élesen az eredeti klasszicizmust és a keletkezett klasszicitást (az én terminológiám szerint a recepciófolyamat első és második horizontváltozását), az attikai klasszicitás elleni polémiája igazságtalan, a klasszicizmus felett gyakorolt bírálata pedig ellentmondásos marad (vö. 240–244, szemben a 339. lapon olvashatókkal: az ott megállapított „semlegesítés” már a „klasszikus pályáján” tűnik fel, s nem csak „az esztétikai autonómia társadalmi ára”).

<sup>14</sup> 12., 347., 358., 386; Ebben az összefüggésben kell nézni a preautonóm művészet olyan, közvetlenül társadalmi funkciói ellen folytatott, erősen eltúlzott polémiát is, mint a szórakoztatás („ez állandóan belenyúlik a kultúrába mint félresikerülésének bizonyítéka”, 32.), a vigasz vagy a biztatás (56, 66), sőt az egész vidám művészet: „Az igazságtalanság, melyet minden vidám művészet, s különösképp a szórakoztató elkövet, az a halottakkal, a felhalmozódott és néma fájdalommal szembeni igazságtalanság” (67).

megmenteni őket a negativitás valamiféle hátsó ajtaján keresztül, mint például a következő helyen: „Minden műalkotás, az affirmatív is, a priori polémikus. A konzervatív műalkotás fogalma abszurdum. Miközben a műalkotások különválnak az empirikus világtól, a tőlük különböző Mástól, kinyilvánítják, hogy ennek magának is mássá kell lennie, s megváltoztatásának tudattalan sémáit nyújtják” (264). Ha most függőben is hagyjuk, hogy egy csupán „a priori polémikus” polémia maga is nem képtelenség-e, ez a sajátos negativitás a műalkotásra csupán mint az elméleti reflexió tárgyára érvényes, nem pedig mint az elsődleges esztétikai tapasztalat sémájára. Ez utóbbi számára pedig a fennálló ellen folytatott polémia vagy „az objektíve érvényes értelem tagadása” (239) nem az egyetlen legitim társadalmi funkciója a művészetnek, de azért a művészettapasztalat gyakorlatának affirmatív mozzanataira még nem kell rögtön rásütni a konzervatív érzület, a fennálló uralmi viszonyok dicsőítésének a bélyegét. Ha egy olyan, tagadhatatlanul nagy társadalmi hatású irodalomtól mint a hősköltészet, nem akarjuk rövid úton megtagadni a művészetjellegét, akkor a művészet társadalmi funkcióját nem szabad eleve az objektíve érvényes értelem *negációjában* látni és elismerni, hanem egyúttal és mindenekelőtt annak *alakításában*.

Ebben és a többi gyakorlati funkciójában a művészet mint szimbolikus és kommunikatív cselekvés nyilvánvalóan nem határozható meg az afirmáció bűnlajstromával, melyet Adorno felállít. „Affirmatív képszerűség” (386), „vigasztnyújtó vasárnapi rendezvények” (10), kommunikáció mint „a szellem alkalmazkodása a hasznoshoz” (115), „szubjektív azonosulás az objektíve újratermelt megaláztatással” (336) s a „felmagasztaló művészetről” és az általa nyújtott „látszat kibékítéséről” való lemondás más hasonló megfogalmazásai semmit sem mondanak arról a szerepről, amelyet épp az esztétikai tapasztalat játszik a társadalmi normák kialakításában, igazolásában, szublimálásában és megváltoztatásában. Vegyünk egy példát a sokat ócsárolt „hűbéri szolgálat” területéről, az úgynevezett „nőtisztelet” irodalmát, s ekkor könnyen belátható, hogy itt a nemes úrhölgy affirmatív dicsőítésével éppen hogy nem a függőség fennálló állapota van megörökítve, hanem egy újonnan kialakuló szerelmi etikával való játékos azonosulás vált lehetővé. Azt a szerepet, amelyet ez az azonosulás az érzés és a nemek közti kommunikáció formáinak az emancipációjában betölt, társadalomtörténetileg aligha lehet túlbecsülni. Bizonyos, hogy az esztétikai tapasztalatnak már ebben a fázisában is fellelhető a negativitás mozzanata, tudnillik a házasság és az aszkézis egyházi normáinak ki nem mondott tagadása. De ez az implicit negativitás a XI. századi közönség számára egyáltalán nem zárta ki, hanem magába foglalta az afirmációt vagy jobban mondva: a kommunikatív azonosulást egy épp akkor kialakuló társadalmi normával és életformával.

#### IV

Az eddig mondottakat fő kérdésünk szempontjából a következőképp foglalhatjuk össze: az esztétikai tapasztalatot elsődleges társadalmi funkciójától fosztjuk meg, ha meg hagyjuk a negáció és az afirmáció kategóriáinak keretében, s a műalkotás konstitutív negativitását nem ellensúlyozzuk recepcióesztétikai ellenfogalmával, az identifikációval.

Az identifikáció az esztétikai tapasztalat azon jelenségei közé tartozik, amelyek Adorno esztétikai elméletét szemlélatomást zavarba ejtik. Nézzük például a következőket: „Az

esztétikai tapasztalat mindenekelőtt distanciát teremt a szemlélő és az objektum között. Ez az érdekek nélküli tetszés gondolatában is kifejeződik. Nyárspolgárok azok, akiknek a műalkotásokhoz való viszonyát az határozza meg, hogy mennyire tudják magukat a műben szereplő személyek helyébe képzelni; a kultúripar valamennyi ága erre épít és ezzel fogja meg kuncsaftjait.” (514) Az ily módon nyárspolgáriságukért megdorgáltak sora tekintélyesebb, mint Adorno gondolná. Nyárspolgári lenne így a hőseposzok nemesi közönsége is, melyről tudjuk, hogy a XII. században előszeretettel kereszteltette fiait Rolandnak és Olivérnek. De nyárspolgárnak kellene nevezni Diderot-t és Lessinget is, akik mint a polgári színjáték programadói azt követelték, hogy a modern drámaírók *velünk egyvívásúnak* ábrázolja hőseit, mert csak a hős és a néző azonossága képes felkelteni részvétünket s ugyanakkor félelmünket.<sup>15</sup> Kétségtől úgy látszik, hogy az identifikációt, ahogyan azt itt még a polgári azonosságiideál nevében követelik, és szembeállítják a tökéletes klasszikus tragédia hőseinek életszerűtlenségével, a mi korunkban a kultúripar a szükséglet és a kielégítés rövidre zárt csereviszonyának vagy – ami még rosszabb – „a szükségletek kielégítetlenségét leplező pótkielégülésnek” (362) a szintjére süllyesztette. De ha ebből Adornóval együtt arra következtetünk, hogy a katarzis „az affektusok ellen irányuló tisztogatási akció, egyetértésben az elnyomással”, s célja mindig is az uralmi érdekek védelmezése (354), akkor a fürdővízzel együtt a gyereket is kiöntjük, s a művészet kommunikatív teljesítményét az olyan elsődleges identifikációk szintjén ismerjük felre, mint a csodálat, a meghatódás, az együttnevetés és az együtt sírás, melyeket csak az esztétikai sznobizmus tarthat vulgárisnak. Pontosán az ilyen identifikációkban – s csak másodlagosan a tőlük elválasztott esztétikai reflexióban – megy végbe az esztétikai tapasztalat átcsapása szimbolikus tárgy tapasztalatának egyik alapmeghatározójára azért még nem kell lemondani –, miként ezt majd látni fogjuk, ha azt a kérdést vesszük szemügyre, hogy a katarzis tapasztalatában miként létesül közvetítés az esztétikai distancia és a kommunikatív identifikáció között<sup>16</sup>

Adorno esztétikai elméletének ereje és nélkülözhetetlensége – az esztétikai autonómia ismét képviselt álláspontja, de immár a művészet dialektikus negativitása felé fordítva, melynek a hazuggá vált gyakorlattal vagy „tevékenységgel mint a hatalom titkosításával szemben” (358) meg kell védenie a művészet kritikai rangját; mindennek azonban az az ára, hogy az elmélet a művészet valamennyi kommunikatív funkcióját megrövidíti. A kommunikációra itt mindenestül annak a gyanúnak az árnyéka vetül, hogy „a szellem alkalmazkodása a hasznoshoz, miáltal az belép az áruk sorába, s amit ma értelemnek neveznek, az részt vesz ebben a képtelenségben”. (115) Adorno a negativitás esztétikájának modernségéért feláldozza a művészet kommunikatív kompetenciáját, s ezzel együtt recepciójának és konkretizációjának egész szféráját (339). Ez a purizmus azzal a súlyos következménnyel jár, hogy Adorno mellőzni kényszerül a mű, a közönség és a szerző közt lejátszódó dialogikus folyamatot, s ezért a művészet történetét kénytelen olykor reszubstancializálni – ami ellentmond annak a szenvedélyes elutasításnak, melyet az örök, időtlen szépség platonizmusával szemben tanúsít (49). A műalkotást, mely csak a termelő-

<sup>15</sup> Diderot: *Entretiens sur le Fils Naturel*, éd. Vernier, *OEuvres esthétiques*, Paris 1959, 153; Lessing, *Hamburgische Dramaturgie*, 75. szakasz és másutt.

<sup>16</sup> Ezzel kapcsolatban utalok az *Ästhetische Erfahrung...* (lásd fentebb 3. jegyzet) A7 és B1 fejezetére.



erők révén származik a társadalomból s azután elkülönülve marad tőle (339), s melynek mint valami „ablaktalan monásznak” azt kell felmutatnia, ami ő maga nem (15), saját történeti mozgással, „sui generis étellel” kell felruházni: „a jelentősek állandóan új rétegeiket mutatják, öregsznek, kihűlnek, meghalnak” (14). Minden autentikus műalkotás „végrehajtja saját forradalmi fordulatát” (339); a műalkotások „saját kérdéseikre adott válaszok” (17), csak „történeti kibontakozásuk révén, a későbbivel való correspondance révén . . . [tudnak] aktualizálódni” (47). Mintha egy műalkotás saját szubsztanciájából, nemzedékről nemzedékre változó címzettjeinek befogadó, megértő, értelmező, kritikailag ártértékelő interakciója nélkül képes lenne egyre újabb jelentéseket aktualizálni és történeti, nem időtlen lényegét épp ezáltal megvalósítani!

Míg tehát egyfelől a monász-szerű műalkotást az a veszély fenyegeti, hogy egy „immanens historicitás” szubsztancialisztikus pályájára kerül (15; 262. k.), addig másfelől címzettje egy olyan tapasztalat magányosságára van kárhozthatva, melyben „a befogadó elfeledkezik önmagáról és eltűnik a műben” (363). Adorno ezt a tapasztalatot „megütközésként” vagy „megrendülésként” írja le, hogy szembeállítsa a szokásos élményfogalommal vagy műélvezettel. De a megrendülésben saját korlátozottságának és végességének tudatára ébredő Én likvidálásának ez a mementója (mely aztán már nem is különbözik olyan nagyon az előzőleg elutasított katarzistól), „az objektivitásnak a szubjektív tudatban való áttöréseként” sem képes átlépni azt a határt, amely a kontemplatív befogadást a dialogikus interakciótól elválasztja. Bár Adorno elismeri, hogy a művészet előtt „rejtve marad saját társadalmi lényege, s ezt csak a művészet interpretációja ragadja meg” (345), esztétikai elméletében – mely ennyiben dialektikátlan – az interpretálótól s a társadalom valamennyi befogadó fórumától megtagadja az aktív részvételt ama jelentés kialakításában és átalakításában, amely a művet történetileg élte.

Azok a kommunikatív társadalmi funkciók, amelyeket Adorno a jelenkori művészettől elvitat, szerinte majd egy eljövendő felszabadult emberiséget fognak jellemezni. Annak a „kibékített realitásnak és . . . a múlt vonatkozásában helyreállított igazságnak”, melyre „a nagy művek várnak” (66 k.), meglepő módon a *természeti szép* a paradigmája. Hegellel ellentétben ismét efelé kell irányítani az esztétikai elméletet (99). Mert „a természeti szép a nem-azonosság halvány nyoma az egyetemes azonosság bűvkörében rekedt dolgokon” (114). Emögött Adornónak az a szándéka rejlik, hogy helyreállítsa a „természet méltóságát” mint fórumot annak a rosszra használt uralmával szemben, „amit az utonóm szubjektum önmagának köszönhet” (98). Ez azonban csak úgy sikerül neki, hogy a természeti szép jelenségének futurista értelmet tulajdonít, mely teljesen elszakad a természetfogalom minden eddigi meghatározásától és metaforikus körülírásától: „Azonban a természet fétisizmusával, a panteisztikus kibúvóval szemben, mely semmi más nem lenne mint a végtelen végtetet elfedő affirmatív kép, az vonja meg a határt, hogy a természet, ahogyan a természeti szépen finoman és elhalóan megrezdül, még egyáltalán nem létezik. A természeti széppel szemben érzett szemérmesség abból ered, hogy a még nem létezőt megsértjük azáltal, hogy a létezőben megragadjuk. A természet méltósága egy még nem létezőnek a méltósága, mely elutasítja magától a kifejezése által történő intencionális emberiesítést” (115). S látszólag ez a természet osztozik a régi természet méltóságában! Nyilvánvaló, hogy a negativitás esztétikája itt megszüntette a magánvaló természet fogalmát, tudniillik hallgatólagosan történetivé változtatta, s ezzel az előállíthatatlan, a nem diszponálható és mindig is létező remélhetővé, majdan kibékítetté, de még nem létezővé

rukkol elő. Aki kész elfogadni Adorno ellenvetését „a valóság teodiceájával” (116) szemben, s továbbgondolni a művészet és a fogyasztás körforgása felett gyakorolt kritikáját, az az ilyen *promesse du bonheur* [a boldogság ígérete] ellenére sem fog elméletében választ találni arra a kérdésre, hogy akkor „a gyakorlat és a boldogság közti szakadékot” hogyan lehet nem csupán „megmutatni” (26) a műalkotásban rejlő negativitás által, hanem át is hidalni az esztétikai gyakorlat révén.

## V

Arra a kérdésre, hogy az esztétikai elmélet hogyan válhat ismét gyakorlativá, miután eredeti feladatát, a kritikát elvégezte és világosan megmutatta az autonóm művészet hamis megszűntetését az uralkodóvá vált kultúriparban, az én válaszom az a kísérlet volt, hogy a vízzel együtt kiöntött esztétikai tapasztalatot mindenekelőtt történetileg, a művészethez való produktív, receptív és kommunikatív viszony gyakorlatának a dokumentumaiból rekonstruáljam. Annak a tételnek a grandiózus egyoldalúságával szemben, mely szerint a művészet csak autonómiájának elérésével, mint egy eleve adott társadalmi állapot „meghatározott negációja” kapja meg társadalmi rangját, ismét rá kellett irányítani a figyelmet azokra az eminensen társadalmi funkciókra, amelyeket a művészetek az oly lendületesen dorgált „szolgai függőségük” szekuláris hagyományai között betöltöttek – ez a „szolgaság” egyébként sohasem tudta megakadályozni őket abban, hogy titokban kivonják magukat az alávetettség alól. Így kritikám érvényes volt ugyan az *Ästhetische Theorie* azon dilemmájára, hogy a régebbi művészet normaalkotó esztétikai tapasztalatát, azaz „az objektíve érvényes értelem kialakítását” nem tudta megragadni a negáció és az afirmáció ellentétes kategóriáival; de egy olyan háromfázisú összefolyamatot előfeltételezett, melyet legalábbis Adorno esztétikai történetírására a *Dialektik der Aufklärung*-ban nem lehet ráfogni. A preautonóm, autonóm és posztautonóm művészet később közkedveltté vált s általam is használt, ma azonban már kérdéses hármassága ott éppenséggel heurisztikus sémaként jelenik meg a művészetek előrehaladó emancipációjának a folyamatához, melyet éppenhogy nem szakítanak meg történeti korszakhatárok. Itt a homéroszi eposzsal a civilizáció és a természet különválásának őstörténete, Odüsszeusszal pedig a modern önfenntartás ősi mintaképe van megvilágítva; az instrumentális szellem, melynek az emberen kívüli természet felett megszerzett uralomért az emberben levő természet megtagadásával kell fizetnie, a felvilágosodás dialektikája révén a haladás olyan pályájára kerül, mely egyúttal regresszió is, úgyhogy „a természeti maradéktalan alávetése a szuverén szubjektumnak végül épp a vakon objektív, a vakon természeti uralmában éri el tetőpontját”.<sup>17</sup> Ezek szerint a művészet, történelme folyamán, mindig is úton van az autonómia felé; az „előrehaladó negativitás pályáját”, melyen a felvilágosult művészet mozog, a tömegművészetnek a kultúriparba való visszaesése kíséri s ugyanígy fenyegeti: „öncéllá lévén nyilvánítva, a céltalanság ugyanúgy tönkreteszi, mint a fogyasztási javakat a célok”.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> *Dialektik der Aufklärung*, 6.

<sup>18</sup> 12. köt., 30.

Adorno esztétikai elméletének, mely – a leghatásosabban a *Philosophie der neuen Musik*-ban (1948) – a hegeli esztétikát a sokat emlegetett „művészeti korszak végén” keresztül egészen a jelenkorig dialektikusan továbbvezeti, az az előnye, hogy ismét megmutatta a modern művészetnek a polgári felvilágosodásban való gyökerezését. Ezzel problematikussá teszi modern művészetünk kanonizált kezdeteit, melyeket legtöbbször a szubjektivitás romantikus esztétikájában vagy az ezzel való antiromantikus szembefordulásban vélnek megpillantani. Adorno elmélete ezt a korszakhatárt beilleszti a felvilágosodás dialektikájának átfogó folyamatába: a társadalmi élet menetével szemben, melyet az eszme uralommá változása során egyre inkább az eldologiasodás kerít hatalmába, a művészetnek már csak a kompromisszum nélküli „meghatározott negáció” feladata marad. Franciaországban az esztétikai elmélet, mely a második világháború után szintén egy negativitás-esztétika jegyében újult meg, másképp helyezte el történetfilozófiai cezúráit, s ezeket a „törés” (rupture, rejet, transgression) metaforájával világította meg, mely dialektikátlan látásmódról árulkodik, s ezért egyre-másra egy „métaphysique de la rupture” [a szakadás metafizikája] keríti hatalmába.<sup>19</sup>

Jellemzően mutatja ezt már Roland Barthes első könyvének a címe is: *Le degré zéro de la littérature* (1953). Itt a forradalom éve, 1948, egy klasszikus korszak *écriture*-jének [írás-tevékenység] végpontjává van kinevezve, mely korszakban a polgári ideológia zavartalanul uralkodott, úgyhogy a felvilágosodás és az 1789-es forradalom már egyáltalán nem látszik külön korszaknak (ahogyan egyébként Michel Foucaultnál sem az 1966-ban megjelent *L'ordre des mots*-ban, ahol a szerző a felvilágosodásnak, ellentétben a reneszánszsal, a klasszikával és a modern korszakkal, nem tulajdonít specifikus epizstemét). Barthes számára az 1848-as fordulat egyúttal szakítás minden hagyománnyal, s egy „écriture blanche, libérée du tout servitude à un ordre marqué du langage”<sup>20</sup> [üres, a nyelv által meghatározott bármiféle rendtől független írás-tevékenység] nullapontja. Az „irodalom halála” mitológéma és annak „nulla órája” később a hatvanas évek tiltakozó mozgalmában nagy karriert futott be. Maga Barthes a negativitás új „írás módjának” első utópikus vázlatát, mely még nyilvánvalóan a polgári múltból keresett kiutat, az 1965/66-os irodalmi vitában gyakorlatilag beváltotta azzal, hogy elfordult az akadémikusan önálló-sodott irodalomtudomány módszereitől.<sup>21</sup> A *Nouvelle Critique* a historizmussal és a klasszikus „explication de texte”-tel [szövegmagyarázattal] a strukturális szövegelemzés új, a nyelvészet által kidolgozott módszereit állította szembe.<sup>22</sup> A francia negativitás-esztétika azután – a némettől különböző módon – egy második paradigmaváltozásból eredt:

<sup>19</sup> Ezzel az ellenvetéssel éri el tetőpontját az a kritika, melyet H. Meschonnic gyakorolt a *Tel-Quel* csoport felett, in: *Pour la poétique* II, Paris 1973, 89. és 102; lásd ezzel kapcsolatban R. Brütting általam is használt kitűnő általános áttekintését a francia fejlődésről: *Ecriture und Texte – Die französische Literaturtheorie nach dem Strukturalismus*. Bonn 1976, 158.

<sup>20</sup> *Le degré zéro de la littérature*. Paris 1969, 66 k.; „az irodalom halála” itt Mallarméra vonatkozik: „Mallarmé, sorte de Hamlet de l'écriture, exprime bien ce moment fragile de l'Histoire, où le langage littéraire ne soutient que pour mieux chanter sa nécessité de mourir”. [„Mallarmé, az írás tevékenységét Hamletként üzte. Jól fejezi ki a Történelemnek azt a törekeny pillanatát, amikor az irodalmi nyelv csak azért tartja fenn magát, hogy jobban tudja megénekelni a halál szükségszerűségét.”]

<sup>21</sup> Lásd ezzel kapcsolatban Brütting, i. h., 69.

<sup>22</sup> 12. köt., 24.

abból a kritikából, mely a struktúrafogalom ontologizálását, a referencia nélkül s ezért világnélküli nyelvészeti univerzumot és annak zárt, szubjektum nélküli jelrendszereit vette célba. Csak ezzel a fordulattal, melyet alighanem Jacques Derrida vezetett be a *L'écriture et la différence*-szal (1967) és a *De la grammatologie*-val (1967), vált az *écriture* [írás-tevékenység] egy olyan negativitás-esztétika összefoglalásává és gyorsan terjedő jelszavává, mely sok szempontból hasonlít Adorno elméletére az „intranszigiens műalkotásról”. Philippe Sollers *L'écriture – fonction de transgression sociale* c. vezércikke a *Theorie d'ensemble*-ban (1968), a *Tel Quel* csoport irodalmi manifesztumában jól reprezentálja ezt. E csoport „szemantikai materializmusa” osztozik Adornóval abban a radikális ideológiakritikai nekirugaszkodásban, mely már nem fogadja el az eleve adott értelem (signifié transcendantal) metafizikáját, megkérdőjelezi az „ábrázolás monopóliumát”, s a céloktól független művészet szép látszatát az uralkodó kapitalista társadalom leplezett céljaiban oldja fel.<sup>23</sup> A művészet totális ellenőrzésével s a fogyasztói közt lezajló mindenféle kommunikáció manipulálásával azután antitézisként egy befejezhetetlen materialisztikus produktivitás forradalmi – mert szubverzív – funkcióját állítják szembe, melyből immár a zárt művel együtt a szerző individuális szubjektumát is számúzzik: „L'intervention sociale d'un texte [. . .], ne se mesure ni à la popularité de son audience ni à la fidélité du reflet économique-social [. . .], mais plutôt à la violence qui lui permet d'excéder les lois qu'une idéologie, une philosophie se donnent pour s'accorder à elles-mêmes dans un beau mouvement d'intelligibilité historique. Cet excès a nom: écriture.”<sup>24</sup> [Egy szöveg társadalmi hatékonysága [. . .] nem közönségének kiterjedtségével vagy a gazdasági-társadalmi visszatükrözés hitelességével [. . .], hanem inkább azzal az erőszakossággal mérhető, mellyel áthágja azokat a törvényeket, amelyeket egy ideológia, egy filozófia azért állít fel, hogy a történeti érthetőség egy adott pillanatában összhangot teremtsen. Az efféle áthágást nevezzük írás-tevékenységnek.]

## VI

Ennek az antitézisnek a megfogalmazása, mely Barthes *Sade, Fourier, Loyola* c. művéből (1971) származik, már elég világosan mutatja, hogy a francia negativitás-esztétika mivel haladta túl Adorno *Ästhetische Theorie*-jét, s mennyiben jelent visszalépést a *Dialektik der Aufklärung*-hoz képest. Ami az előbbit illeti, ide tartozik a mű feloldása a szövegprodukciónban, valamint a (kartézianus) szubjektum számúzése, ami pedig a másodikat illeti: az avantgarde irodalom ezoterikus megmentése annak dialektikátlan, a produktív öncéllá változtató negativitása révén. Az exoterikus, kanonizálódott művészettel a francia avantgarde egy sor ezoterikus *textes de rupture*-t [hagyománnyal szakító

<sup>23</sup> „Nous avons été amenés à mettre de plus en plus l'accent sur le mode de production du texte littéraire, c'est-à-dire à nous élever contre une pure et simple sanctification du produit («l'oeuvre») et du capitaliste qui en assumerait en quelque sorte le financement et l'accumulation («L'auteur»)", [„Arra a gondolatra jutottunk, hogy egyre nyomatékosabban foglalkozuunk az irodalmi szöveg termelési módjával, vagyis szembehelyezkedünk a terméknek (a „műnek”), valamint a költségeit és sokszorosítását vállaló tőkésnek (a „szerzőnek”) maradéktalan és egyszerű tisztelésével”], in: *Theorie d'ensemble*. Paris 1968, 385 k.

<sup>24</sup> R. Barthes: *Sade, Fourier, Loyola*. Paris 1971, 16.

szöveget] szegez szembe, melyekről azt állítja, hogy a hivatalos kultúra kommunikációs rendszere nem tudja őket integrálni, mert e kultúra mélyében úgyszólván annak tudatlanságaként hatnak.<sup>25</sup> E funkcióra kiváltképp alkalmasak Sade, La Fontaine, Mallarmé, Artaud, Bataille és a „Nouveau roman” szerzői. Ha ezt a kánonalkotást történetileg szaván fognánk, akkor különös képet kapnánk az előrehaladó negativitás folyamatáról a modern irodalomban, s egy sereg klasszikus szerzőt, aki saját kora társadalmát *texte de rupture*-rel provokálta (Rousseau inkább, mint Sade, Zola inkább, mint La Fontaine stb.) egy vélt afirmáció második vonalába kellene számítani. Világos tehát, hogy ez a kánon csupán arra képes, hogy egy mai iskola ízlését reprezentálja. A *Tel-Quel* csoport elmélete nyilvánvalóan nélkülözi a belátást az eredeti negativitástól az előrehaladó pozitivitás felé történő horizontváltásba,<sup>26</sup> mellyel szemben azok a művek sincsenek felvértezve, amelyeket ma *texte de rupture*-ként tüntetnek ki; ironikusan mutatja ezt már az is, hogy a jelenkori avantgarde klasszikusává váltak.

Ez a dilemma, amelyet az *Ästhetische Theorie* kapcsán „a hagyomány cseleként” írtam le, minden további nélkül a történeti szemléletben oldódik fel, ha az irodalmi folyamatokat nem tekintjük egyoldalúan hagyománysértések sorának, hanem a meghatározott negáció és az intézményesülés dialektikájaként ragadjuk meg, melyben a létrehozó és a befogadó tevékenységnek egyaránt része van. A negativitás esztétikája elkerülhetetlenül a *rupture* [törés] metafizikájába csap át, ha az irodalmi folyamatban kizárólag a szöveg határtalan produkálását tekintjük értelemteremtőnek, amikor is minden egyes szöveggel a hagyomány elvetését és a szubjektum feloldását kell megismételni, úgyhogy az absztrakttá vált negáció végül semmit sem őriz meg abból, amit tagadott.<sup>27</sup> Az, hogy ezzel a tartósított forradalommal menthetetlenül vége minden történeti dialektikának, a *La révolution du langage poétique*ban (1974) válik evidenssé, ahol Julia Kristeva a hegeli logika triádjához egy negyedik mozzanatot vél hozzáfűzhetőnek, amivel Hegel bajosan értett volna egyet: *le rejet*-t [az elutasítást], a genotextus mélyéből feltörő negációt, mely a fenotextusban meggátolja s szubjektum lezárását, s aligha más mint az esztétikai élvezet

<sup>25</sup> „C'est ce dernier type de pratique signifiante – les textes qui ébranlent le système discursif courant et par là les bases mêmes d'une culture – qu'il nous semble important d'interroger aujourd'hui”, [„A jelentéstermelő gyakorlatnak ez a legutóbbi típusa az érvényben levő fogalmi rendszert megrázkódtató szöveg – manapság nyilvánvalóan ennek a vizsgálatát kell fontosnak tartanunk”], J. Kristeva (1972), idézi Brütting, i. h., 122.

<sup>26</sup> Azzal kapcsolatban, hogy Franciaországban H. Meschonnic mit vet a szemére, lásd *Pour une littérature* II, i. h., 67: „La littérature a toujours été contestation translinguistique, et pas seulement avec Dante, Sade, La Fontaine (. . .) Diderot est au moins autant contestataire que Sade et n'est pas encore digéré-digérable”. [„Az irodalom mindig nyelvek vitája volt, s nem csupán Dante, Sade vagy La Fontaine esetében (. . .) Diderot legalább annyira vita tárgyát képezte, mint amennyire Sade egy ideig megemészthetetlen és megemészthetetlen volt.”]

<sup>27</sup> Kristevára vonatkozóan: *Sémiotiké – Recherches pour une sémanalyse*. Paris 1969, 273: „Dans cet espace autre où les lois logiques de la parole sont ébranlées, le sujet se dissout et à la place du signe c'est le heurt de signifiants s'annulant l'un l'autre qui s'instaure. (. . .) Un sujet 'zérologique', un non-sujet vient assumer cette pensée qui s'annule”. [„Ebben a másik térben a beszéd logikai törvényei meginganak, az alany felbomlik, és a jelet az egymást megsemmisítő jelentők váltják fel. (. . .) A nemlétező, 'zéró-logikai' alany vállalja magára az önmegsemmisítő gondolatot.”] Aligha meglepő, hogy ezek után a költészet eme „nulla-szubjektumának” a negativitását megértendő, a buddhista misztikát ajánlják segítségként.

forrásaként felfogott freudi halálösztön: „la pulsion (de mort: négativité, destruction) réitérée se retire de l'inconscient et se place, comme déjà positivée et érotisée, dans un langage qui, de son placement, s'organise en prosodie ou en timbres rythmés”.<sup>28</sup> [a halál: a tagadás, a rombolás ismétlődő lüktetése elhagyja a tudattalant és – immár pozitív előjellel, erotikus minőséggel fölruházva – olyan nyelvezetbe vonul be, mely ennek következtében prozódiaivá vagy ritmikus hangszínekké szerveződik.]

A *Philosophie der neuen Musik*-ban Adorno is felvázolta az „intranszigiens műalkotás” elméletét, de ő nem választotta el a felvilágosodás történeti dialektikájától: „A művek magánvalósága korlátlan autonómiájának kibontakozása, a szórakoztatásról való lemondásuk után sem közömbös a recepcióval szemben. A társadalmi elszigetelődés, melyet a művészet a saját erejéből nem képes leküzdeni, halálos veszedelemmé válik magának a művészetnek az érvényesülésére nézve.”<sup>29</sup> Adorno ezzel már a hatvanas évek francia avantgarde-jának a helyzetét is előlegezi. A Tel-Quel csoportnak nagyon is joggal rótták fel, hogy elitárius módon túlteszti magát társadalmi elszigetelődésének következményein, amikor azt hiszi, hogy egy kompromisszum nélküli ezoterikus irodalommal elkerüli a társadalmi repressziót. Irodalmi szövegei, melyekkel a széles, tudományosan nem képzett közönséget eltaszítja magától, eklatáns ellentétben állnak azzal az igényével, hogy az *écriture* [írás-tevékenység] „a politika folytatása más eszközökkel”.<sup>30</sup> Ennek az apóriának a következményeit, mely, úgy látszik, korunk avantgarde művészetének a sorsa, senki sem látta olyan éles szemmel mint Adorno. Az avantgarde művészet elszigetelődése mint a növekvő represszióval való szembenállás következménye, végzetes módon magára az intranszigiens műalkotásra üt vissza: „A nonkonformista zene védtelen a szellem, a cél nélküli eszköz ilyen elközömbösülésével szemben. Igaz, hogy a társadalom tagadása az elszigetelődés révén megőrzi társadalmi igazságát, de ugyanakkor épp ez az elszigetelődés az, ami magát ezt a zenét elsorvasztja.”<sup>31</sup>

Az ilyen, magukba a művekbe behatoló elközömbösülés és megbénulás gyakran azzal is leleplezi magát, hogy a mű már csak a „hozzáértökhöz” fordul,<sup>32</sup> s az ilyen semlegesedés tüneteinek Adorno által adott kritikája ma úgy hat, mintha az autoreferenciális költészet poétikájának előlegezett bírálata volna. Az ilyen költészet a francia avantgarde-ban is zavartalanul uralkodott egészen a legutóbbi időkig, de úgy látszik, hogy ma ott is a „retour de référentiel” [a referenciális jelleg visszatérése] ellentétes tendenciája váltja fel. A hermetikus költészet Roman Jakobson tételét hirdette, mely szerint a költői nyelv önmagára vonatkozó üzenet (ez a tétel azt előlegezte a költészet számára, amit egy vele analóg formula: „the medium is the message” ([a médium az üzenet] a kultúraipar vonatkozásában valóraváltott); s közben oly mértékben vesztette el a tagadott realitásra való dialektikus vonatkozását, amilyen mértékben a nyelv világnélküli idealitásában kereste végső refugiumát. Adorno ezzel szemben a költészet negativitását mindig úgy értelmezte és magyarázta, mint a tagadott valóság dialektikusan megőrző megszüntetését.

<sup>28</sup> *La révolution du langage poétique*. Paris 1974, 151; lásd ezzel kapcsolatban B. Cerquiglini kritikáját in: *Annales* 1976, 599–603.

<sup>29</sup> 12. köt., 24.

<sup>30</sup> Brütting szerint, i. h., 119.

<sup>31</sup> 12. köt., 28.

<sup>32</sup> Uo. 29–30.

Későbbi esztétikai elmélete bármily határozottan domborítja is ki a műalkotás monász-szerű létezését, a műalkotását, melynek azt kell megmutatnia, ami ő maga nem, a műalkotás még az eldologiasodott valósággal való legszélsőségesebb szembenállásban is egy konkrét világról szól, melyet tagad. Példaként itt csupán egy (látszólag affirmatív!) költemény, *A vándor éji dala* interpretációjára emlékeztetek, mely Adorno *Rede über Lyrik und Gesellschaft* c. munkájában (1957) szerepel. Ez az interpretáció megmutatja, hogy a költemény egy nyomasztó társadalmi állapot ellen tiltakozva hogyan fejez ki „egy álmodott világot, melyben másképp lenne”, s ugyanakkor hogyan idézi fel annak a reális világnak a horizontját is, amelyet tagad: „*A Várj, nemsokára pihensz te is sem vigasztaló gesztus: végtelen szépsége nem választható el attól, amiről nem beszél, egy olyan világ képzetétől, amely nem ad nyugalmat.*”<sup>33</sup>

## VII.

Ha ma visszatekintünk a hatvanas évek irodalomelméleti, esztétikai és hermeneutikai vitáira, akkor már halványabban látjuk a marxistának, illetve polgárinak nevezett tábor egykor oly heves küzdelmét, melyben Adorno – közziklaként ott álló – esztétikai elméletét mindkét fél magának követelte. Ezzel szemben egyre világosabban kezd kirajzolódni egy másik választóvonal, mely az ideológiai frontokra merőlegesen alakult ki: az egyik oldalon áll a hagyományos, filológiai orientációjú, valamint az ortodox marxista esztétika, melyek továbbra is ragaszkodnak az autonóm műalkotás klasszikus fogalmához és annak korrelátumához, az olvasó vagy a néző magányos kontemplációjához, míg a másik oldalon mind az „idealista”, mind a „materialista” táborban egy új elmélet lépett színre, mely a műalkotás ontológiai elsőbbségét tapasztalatának módjaival szemben hermeneutikailag megfordította. A régóta uralkodó ábrázoláseesztétikával szemben, mely a művet egy benne objektíve megjelenő igazság lelőhelyének tartotta,<sup>34</sup> a recepcióesztétika a művet és a hatást együtt tekintette, hogy a műveket értelmük történetileg előrehaladó konkretizációjában ragadja meg, értelmükében, mely a hatás és a recepció, az eleve adott műstruktúra és az elsajátító interpretáció konkretizációjában mindig újrakonstituálódik. Nem sokkal ezután hasonló lépés történt a francia irodalomelméletben is a klasszikus, a műfogalomra orientált esztétika túlhaladása felé, melynek 1971-ben Roland Barthes adott programatikus elnevezést: *De l'oeuvre au texte* [A műtől a szövegig]. Ismét Derrida volt az, aki az avantgarde elméletnek ezt az orientációváltozását azzal a provokatív tétellel vezette be, hogy „a könyv vége” egyben „az *écriture* kezdete”: „L'idée du livre, qui renvoie toujours à une totalité naturelle, est profondément étrangère au sens de l'écriture. Elle est la protection encyclopédique de la théologie et du logocentrisme contre la disruption de l'écriture, contre son énergie aphoristique [. . .]. Si nous distinguons le texte du livre, nous dirons que la destruction du livre, telle qu'elle s'annonce aujourd'hui dans tous les domaines, dénude la surface du texte. Cette violence nécessaire répond à une violence qui ne fut pas moins nécessaire.”<sup>35</sup> [a könyv eszméje, mely mindig természetes

<sup>33</sup> 11. köt., 53. k.; Lásd ezzel kapcsolatban *Ästhetische Erfahrung* . . . c. könyvem, i. h., 338 kk.

<sup>34</sup> Lásd ezzel kapcsolatban R. Bubner: *Über einige Bedingungen der gegenwärtigen Ästhetik*, in: *Neue Hefte für Philosophie*, 5., 39–74.

<sup>35</sup> *Da la grammatologie*, Paris 1967, 30–31.

teljességre utal vissza, tökéletesen idegen az írástevékenység lényegétől. A teológia és a logocentrizmus átfogó védelmét jelenti az írástevékenység villamos feszültségével, aforisztikus energiájával szemben [. . .]. Amikor a szöveget megkülönböztetjük a könyvtől, azt állítjuk, hogy a könyvnek manapság minden területén észlelhető lerombolása lemeztele-níti a szöveg felszínét. Ez a szükséges erőszak a válasz egy másik, nem kevésbé szükség-szerű erőszakra]. Ez a kulcsfontosságú szövegrész bizonyíték Heidegger *Was ist Meta-physik?* jának Jacques Derrida által végrehajtott francia recepciójára, mely ugyanolyan meglepő volt, mint amennyire következményekben gazdag.<sup>36</sup> E könyv hatását aligha lehet túlbecsülni (a termékeny félreértés kérdésével most ne törődjünk), mert a francia avantgarde irodalomkritika későbbi írásaiban a *texte* [szöveg] új, hamarosan ismét mitizált fogalmának a diadalútját követhetjük nyomon, mely kibontakoztatja az *écriture* [írástevé-kenység] újra meghatározott negativitását. A *textualité* [szövegszerűség] mint az eleve adott értelem és a zárt mű negációja, a *pratique signifiante* [jelentéshordozó gyakorlat] nyitott folyamatát jelenti, a *texte* pedig a produkciót és a „különbségek játékát”; ez a *jeu textuel* [szövegjáték] immanensen nyilvánul meg elemeinek vagy rétegeinek a konfliktusá-ban, s az összes szöveg egymáshoz kapcsolódásából intertextualitét-vá [szövegtőlkülönbség] duzzad, melynek következtében minden szöveg egy másiknak a transzformációja. Így végül egy kultúra valamennyi megnyilvánulása egy végső szövegre, az „általános szöveg” *réserve signifiante*-jára [jelentéstartalékára] vezethető vissza.

Adorno esztétikai elméletétől mi sem látszik távolabb állónak, mint a műesztétikáról való lemondás, a mű és a hatás egybevonása, melyből a német recepcióesztétika kiindul, s még inkább annak francia megfelelője egy olyan elmélet formájában, mely a művek történetét a „különbségek produkciójának” végtelen folyamatában oldja fel, s e folyamat-ban végül a *production* [termelés] és a *produit* [termék], a produktív erő és a tárgyiasítás dialektikájának egyáltalán el kell tűnnie, s a hagyományalkotásnak felismerhetetlenné kell válnia. Hiszen Adorno állandóan kitarított amellett, hogy nemcsak az autentikus, hanem a legjelentéktelenebb műalkotás is azt az „elkerülhetetlen igényt támasztja”, hogy „a maga korlátosságában az egésze reflektáljon”.<sup>37</sup> Esztétikai elméletében az „artefaktum” műjellege esztétikai negativitásának a feltétele, a „képződmény” sűrítettsége és egysége a pusztá empíriával való ellentétének a feltétele, s a követelmény, hogy „[nem] szabad a hatásra ügyelni”,<sup>38</sup> a kultúrpar általánosan uralkodó manipulációjával szembeni ellenál-lás feltétele. Mert a kultúrpar „együtt fejlődött az effektus ualmával és a technikai részlet kézzelfogható teljesítményével a mű rovására, mely valaha az eszmét hordozta, s most ezzel együtt szüntették meg”.<sup>39</sup> Ez magyarázhatja, de ma már nem mentheti, hogy Adorno *Ästhetische Theorie*-jét annak idején rövid úton a hagyományos műfogalomra

<sup>36</sup> R. Brütting összefoglalásában i. h., 97: „Derrida szerint az 'írásnak' mint a különbségek létrehozásának és játékának a fogalma lehetővé teszi a metafizikai korszak *clôture*-jének lassú megnyí-lását, mely lényegében a termelőfolyamat produktív mozzanatainak a *kiszorításaként* jön létre, s már csak egy statikus, szinkronikus, taxonomikus, történetietlen struktúrafogalmat hagy érvényben. A *grammatológia* viszont a *textualitás* [szövegszerűség] tudománya, mely a strukturalizmus eredeti kezdeményezését, tudniillik különbségekben való gondolkodást végig akarja vinni, ami (. . .) paradox módon a jel- és a struktúrafogalom megsemmisítéséhez vezet.”

<sup>37</sup> *Dialektik der Aufklärung*, 153.

<sup>38</sup> 12. köt., 9.

<sup>39</sup> *Dialektik der Aufklärung*, 133.



orientált esztétikák táborába soroltam.<sup>40</sup> Ezt most, különösen a *Philosophie der neuen Musik*-ra (1948) való tekintettel, revideálnom kell. Ott a műstruktúra időbeliesítése a modern avantgarde zene vizsgálatának középpontjában áll, s Adorno leírja, hogy Schönberg és Sztravinszkij zenéje hogyan oldja fel az önelégült „kerek mű” klasszikus eszméjét: „Ma egyedül azok a művek számítanak, amelyek már nem is művek.”<sup>41</sup> Mert az új zene ma „szembefordult a zárt művel s mindennel, amit vele együtt fel kell tételezni [. . .] A valóságos szenvedést hagyta vissza a műalkotásban, jelölve annak, hogy autonómiáját immár nem ismeri el. Heteronómiája kihívás a zene önelégült látszata ellen.”<sup>42</sup> Adorno persze még csak felismerte azt a modern folyamatot, ahogyan az autonóm mű – mely persze történeti elsőbbséget élvez – feloldódik, de innen még nem jutott el addig a kérdésig, hogy akkor az esztétikai elméletnek tulajdonképpen hogyan kell megértenie mindazokat a szövegeket, amelyek még nem voltak művek. Ha az auratikus műalkotás fogalma történetileg csak a polgári társadalom idealisztikus művészeti korszakára érvényes, akkor az esztétikai elméletnek nem kell-e egyszer megkísérelnie, hogy az esztétikai gyakorlat történetéből állapítsa meg azt, hogy miféle tapasztalatot implikál az olyan irodalom és művészet, melyet még nem műszerűen fogadtak be?<sup>43</sup>

## VIII

Adorno mindenekelőtt azzal hívta ki maga ellen az esztétikai tapasztalat elméletét, hogy a reflexió tisztaságát, melyhez a műalkotás színe előtt a magányos szubjektumnak hozzá kell tisztnia és fel kell emelkednie, szembeszegezte a művészet mindenféle élvező megértésével, melyen annak kommunikatív funkciói alapulnak. Ezért a befogadótól is meg kellett tagadnia az értelemalkotásban való aktív részvételt. Az *Ästhetische Theorie*-ben mindig pejoratív hangsúllyal beszél a recepcióról, a műélvezetről, az izlésformálásról, az identifikációról, a katarziszról és a kommunikációról, mint a művészethez való hamis viszonyról, mely a kultúripar korában elkerülhetetlen jellemzője a fogyasztónak. Az *Ästhetische Theorie*-ben nem merül fel az az ellenkérdés, hogy az ilyen tapasztalatok a művészettel való érintkezésben vajon mik lehettek akkor, amikor még nem váltak az irányított szükséglet és az esztétikai pótkielégülés rövidrezárt körforgásának a prédájává. Adorno célja mindenekelőtt az, hogy a művészetfogyasztás csábításai ellen a negativitás gyógymódját vesse be: „A polgár azt kívánja, hogy a művészet buja, az élet aszkétikus legyen; fordítva jobb lenne.”<sup>44</sup> Nem állt egyedül ezzel a törekvéssel. Az avantgarde festészet és irodalom a második világháború után kétségkívül megtette a magáét, hogy a művészet a fogyasztói világ bujaságával szemben ismét aszkétikussá legyen, s ezzel az

<sup>40</sup> In: *Der Leser als Instanz einer neuen Geschichte der Literatur*, in: *Poetica* 7 (1975), 335; a VII. szakasz elején ebből a cikkből vettem át néhány megfogalmazást.

<sup>41</sup> 12. köt., 37.

<sup>42</sup> Uo. 42, 44–45.

<sup>43</sup> Az irodalom nem műre vonatkoztatott recepciómódjainak (többek közt a középkori líra, a detektívregény stb. általam 'plurale tantum'-nak nevezett recepcióstruktúrájának) az elhatárolására az idézett cikk 39. jegyzetében található példák.

<sup>44</sup> 7. köt., 26–27.

átlagfogyasztó számára élvezhetetlenné válják. Jackson Pollock és Bennett Newman festésze az absztrakt fenségesség felé fordulással, a Beckett utáni színház és Franciaországban a *Nouveau roman* lázadása minden „Balzachoz vagy Prousthoz hasonló elbeszélés” ellen – az atonalis vagy szeriális új zene mellett ezek reprezentálják a modern művészetnek azt az aszkétikus korszakát, melynek legtalálóbb elmélete minden bizonnyal Adorno negatívitás-esztétikája. Ebben azonban már felmerül a kétely is, mely – sokszor figyelmen kívül hagyott – határt szab az aszkétikus művészet túlzásainak: „ha azonban az élvezet utolsó nyomát is kitörölnénk, akkor zavarba ejtő lenne az a kérdés, hogy egyáltalán mire valók a műalkotások”.<sup>45</sup>

Ha erre a zavarba ejtő kérdésre remélhetőleg sikerült is választ adnom az esztétikai élvezet védelmére tett kísérlettel, még mindig megválaszolatlan marad az a további kérdés, hogy az az elv, mely szerint „[nem] szabad a hatást lesni”, valóban Adorno egyetlen és utolsó szava volt-e a recepcióesztétika problémáját illetően. Én úgy látom, hogy esztétikai elméletének rigorizmusa itt ellentmondásban áll esztétikai gyakorlatának eredményeivel és jellegével. A *Noten zur Literatur*-ban adott interpretációi közt Goethe-től és Hölderlintől Eichendorffon és Heineen keresztül Proustig és Beckettig aligha van olyan, amelyik nem a mű és a hatás közti viszony problémájával foglalkozna, s az elfelejtett vagy elfojtott jelentések rekonstrukcióját nem a jelenkori kritikai reflexió álláspontjáról történő aktualizálásként értelmezné! Aki ma, a mű, a hatás és a recepció hermeneutikájáról folytatott vita után újraolvassa a *Dialektik der Aufklärung*-ot,<sup>46</sup> az Adornónak a filológiai historizmusra sokkhatást gyakorló Homérosz-értelmezését is más megvilágításban láthatja, és nyomósabb érvekkel igazolhatja, hogy az *Exkurs I: Odysseus oder Mythos und Aufklärung* (szerény) címet viselő rész valójában miért képezi az Odüsszeia értelmének figyelemre méltó konkretizációját s ugyanakkor a *felvilágosodás fogalmával* korrelációban álló „esztétikai történetírást”, Odüsszeusz mint „a polgári individuum ösképe”; bolyongása mint „a természethez képest testileg végtelenül gyenge s csak az öntudatban kialakuló személyes Én útja a mítoszokon keresztül”,<sup>47</sup> a szirénekről szóló elbeszélés mint a mítosz, az uralom és a munka összefüggésének s ugyanakkor a műélvezet és a kétkezi munka különválásának allegóriája,<sup>48</sup> az *Udeisz* [egy sem] név cseles alkalmazása mint a nyelvnek a jelölésbe való átmenete, amivel Odüsszeusz felfedezi a szavakban azt, „amit a kifejezett polgári társadalomban formalizmusnak neveznek”,<sup>49</sup> a homéroszi eposz a maga egészében mint a természet hatalma feletti civilizatorikus győzelem alapszövege, mely már a polgári társadalom epikus őstörténetében úgy mutatja meg a „magába a gondolkodásba is behatoló uralmat, mint kibékítetlen természetet”.<sup>50</sup> aki az *Exkurs*-nak ezeket az (itt erősen megkurtított) eredményeit allegorikus értelmezésnek nevezi, az ennek a manapság olyannyira kárhoztatott eljárásnak vissza kell hogy adja

<sup>45</sup>7. köt., 27.

<sup>46</sup> Az *Ästhetische Erfahrung* . . . A3 fejezetében, i. h.

<sup>47</sup> *Dialektik der Aufklärung*, 53.

<sup>48</sup> Uo., 41.: „Az eposz már tartalmazza a helyes elméletet. A kulturális javak pontos korrelációban állnak a vezényszóra végzett munkával, s mindkettő a természet fölé kerekedő társadalmi uralom elkerülhetetlen kényszerén alapul.”

<sup>49</sup> *Dialektik der Aufklärung*, 68.

<sup>50</sup> Uo., 47.

eredeti értelmét. Ekkor Adorno Homérosz-értelmezése egy olyan hermeneutikai applikáció jól sikerült esetének bizonyul, melynek Peter Szondi szerint ma csakúgy mint egykoron az a feladata, hogy „a kanonikus szöveget, aminek a klasszikus korban az athéniek s később az alexandriaiak Homéroszt tekintették, történeti messzeségből bevonja a jelenbe, s ne csak érthetővé, hanem úgyszólván maivá tegye, töretlenül érvényesnek, azaz kanonikusnak mutassa fel”.<sup>51</sup> Amennyiben Adorno itt nem elégszik meg azzal, hogy rekonstruálja Homérosz voltaképpen szándékát, hanem megkérdezi, hogy mi az, amit műve mozgásba hozott, ami még jelenkori létünket is meghatározza s gondolkodásunk megváltoztatására készlet, annyiban értelmezése paradox módon a lehető legjobb igazolása egy általa nem képviselt elméletnek, mely a mű hatására és recepciójára figyel, hogy számunkra való értelmét történetileg előrehaladó konkretizációjában ismerje meg.<sup>52</sup>

## IX

Az esztétikai elmélet Franciaországban ma is ugyanolyan egyoldalúan az esztétikai tevékenység produkció-oldalára orientálódik, mint Adorno, s ugyanolyan rigorózan képvisel egy álláspontot, mely szerint az irodalmi kommunikációt teljes egészében a társadalmi represszió és az egyetemes elidegenedés folyamata kerítette hatalmába, tehát már csak az ideológiakritika tárgya lehet. Ezzel nem csak a recepció dimenzióját csapják mindenestül a hamis tudathoz és zárják ki az értelemalkotásból. A francia negativitás-esztétika kiváltképp abban különbözik az Adornóétól, hogy száműzi a (kartezianus) szubjektumot (décentrement du sujet) [a szubjektum elmozdítása]: szerinte a freudi álomanalízis mintájára fel kell tárnai a tudat öncsalásait, az értelem szubjektívnek vélt teremtését vissza kell vezetni a nyelv szimbolikus munkájára (faire de la langue un travail)<sup>53</sup> [a nyelvet munkával alakítani] s a szövegfelszín (phénotext) manifeszt tartalmait a genotextusnak a tudattalanban működő értelem-munkája (travail du pré-sens) [az előzetes értelem munkája] termékeként kell felismerni. Julia Kristeva ezért a szemiotikát „szémanalízissé” alakította át, mely mindenekelőtt az úgynevezett *intertextualité* elmélete révén aratott sikert.<sup>54</sup> Miután a műszerű formával együtt az irodalmi szöveg szemiotikai autonómiájáról és esztétikai funkciójáról is lemondtak, s miután mind a létrehozó mind a befogadó szubjektumot kizárták az értelemalkotásból, valóban következetesen jártak el, amikor

<sup>51</sup> *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Frankfurt 1975, 16. k.

<sup>52</sup> A *Dialektik der Aufklärung*-ban lépten-nyomon találkozunk azzal az eljárással, hogy Adorno az eredetet és a hatást az időbeli távolságot figyelmen kívül hagyva, úgyszólván hermeneutikailag rövidre zárja, s ezt nem ritkán polémikus céllal szándékosan ki is élezi, mint pl. a 91. lapon: „Kant intuitive előlegezte azt, amit csak Hollywood valósított meg tudatosan: a képek már létrehozásukkor is az értelem normáit érvényesítő előcenzúrának vannak alávetve, s aztán nézni is ennek megfelelően kell őket”, 16. (az áldozati állapot helyettesíthetősége – a kísérleti nyúl helyettesíthetősége), 43. (Odüsszeusz evezősei – modern gyárimunkások) stb.

<sup>53</sup> J. Kristeva: *Le texte et sa science*, in: *Semiotiké – Recherches pour une sémanalyse*, Paris 1969, 7.

<sup>54</sup> Közelebbit lásd Brüttingnél, i. h., 123. kk.

Derrida *textualité*-fogalmát,<sup>55</sup> a „különbségek játékát” „a szövegek egymás közti dialógusává” fejlesztették, hogy az előrehaladó értelemalkotás processzusa ne folyjék szét egészen egy rossz végtelenségben. Az elméletalkotásnak ezen a pontján nyilvánvalóvá válik, hogy a materialistának szánt szémanalízis szintiszta idealizmusba esik vissza: a mindig csak önmagát tagadó értelemalkotás folytatódásában a szövegek úgyszólván maguk közt maradnak, elszakadnak eredetük és érvényük materiális feltételeitől, senki sem használja őket profán célokra, s nem zavarják őket szubjektumok, melyek értelmeznék, idéznék, kritizálnák és elfelejtenék őket – nagyon is olyan ez az egész, mint Goethénél *A szellemek éneke a vizek felett!* A francia avantgarde szemében elavultnak számító hermeneutika ennek az elméletnek az újdonságát valószínűleg nem találja olyan nagyon újszerűnek, hiszen az „intertextualitást” az öregurasan hangzó „kontextus” néven jól ismeri a kontextusbővítő értelmezés teológiai gyakorlatából.<sup>56</sup> Csakhogy a hermeneutikai felfogás szerint a szövegek nem maradhatnak egymás között, hanem az eredeti kontextus és a későbbi kontextusok hermeneutikai különbségét figyelembe véve, az irodalmi kommunikáció folyamataként kell megragadni őket, melyet mindig a létrehozó és befogadó szubjektumok kiválasztó és konkretizáló tevékenysége közvetít, s gyakran a kérdés–válasz viszony révén lehet rekonstruálni.

A *Dialektik der Aufklärung* óta annyira általános szokássá vált a művészet mint autonóm szféra megszüntetésének ideológiakritikai igénye, hogy célszerűnek látszik Adorno szövegében megkeresni azokat a mozzanatokot, amelyekben esztétikai történetírása ex negativo leírja, hogy a művészet tapasztalata hogyan vonta ki magát újra meg újra a társadalmi represszió immanens logikája alól.<sup>57</sup> Így például már a szirén-epizodról adott, s méltán híressé vált értelmezése sem merül ki egészen az uralom és a helyettesíthetőség, a műélvezés és a vezényszóra végzett munka összefüggésének allegóriájában. A

<sup>55</sup> „Le langage poétique apparaît comme un dialogue de textes toute séquence est doublement orientée: vers l'acte de la réminiscence (évoquant d'une autre écriture) et vers l'acte de la sommation (la transformation de cette écriture). Le livre renvoie à d'autres livres”, J. Kristeva, *Semiotiké*, i. h. 181. k. [„A költői nyelv szövegek párbeszéde: minden szekvencia két irányba mutat: egyrészt visszaemlékezés (egy másik írástevékenység fölidézése), másrészt összegezés (ennek a másik írásnak az átalakítása). A könyv más könyvekre utal vissza.”]

<sup>56</sup> Amikor R. Barthes a hermeneutikát azzal vádolja, hogy a poliszémiát a kontextusbővítés révén *egyetlen* értelemre akarja redukálni, akkor a dogmatikus, a felvilágosodás óta elavult hermeneutika lebeg a szeme előtt, s ugyanakkor nem veszi észre azt az elsődleges „intertextualitást”, amely az eredeti kontextus és valamennyi későbbi kontextus között keletkezik, s amely, mint ismeretes, Schleiermacher óta minden hermeneutika kiindulópontja (az adatokat, melyekre ezek a megállapításaim támaszkodnak, lásd Brüttingnél, i. h. 183., 434. jegyzet).

<sup>57</sup> Adornónak a pánideologizmus felett gyakorolt kritikájához (pl. a 11. kötet 51. lapján: „A műalkotások nagysága azonban egyedül abban rejlik, hogy megszóllaltatják azt, amit az ideológia elrejt. Akarják vagy sem, még sikerüket is a hamis tudaton keresztül éri el”) talán még a kívülállónak számító P. Machery áll a legközelebb, aki *Pour une théorie de la production littéraire* (Paris 1966) c. könyvében nemcsak az irodalomkritika „három illúzióját” (az empirikus, a normatív és az interpretatív illúziót) támadja meg, hanem ugyanakkor azt az állítást képviseli, hogy a szövegben a fikció magában véve az ideológiakritikai mozzanat: „l'illusion mise en oeuvre n'est plus tout à fait illusoire, ni simplement trompeuse. Elle est l'illusion interrompue, réalisée, complètement transformée” (78). [a működőképes illúzió egészében sem hitelesnek, sem megtévesztőnek nem mondható. A *megvalósult* illúzió egyúttal *mezgavart*, teljesen átalakított illúzió].

szirének éneke egyszerre ígéri a legmagasabb esztétikai gyönyört és az istenek számára fenntartott tudást; Odüsszeusz *elégedetten és bölcsébbé válva* (XII, 188) távozhat (amit Adorno értelmezése figyelmen kívül hagy), mert élvezet- és ismeretvágya, hála a cselnek, egyszerre teljesült. A homéroszi mítosz tehát az esztétikai beállítottság születésének az óráját is megmutatja. Ez kezdeteikor természetesen mind az élvezetet, mind a megismerést átfogja,<sup>58</sup> úgyhogy Odüsszeusz, saját személyében az egymástól még el nem különült esztétikai és elméleti kíváncsiságot reprezentálja. Odüsszeusz számára ebből a boldogság új lehetősége származik, melyet Adorno félreismer, ha az árbochoz kötözött ember helyzetében csak az önátengedés boldogságáról való lemondást, a szirének illetéknépp hallgatott énekében pedig „hatalmától megfosztott szépséget” és olyan beteljesedést akar látni, amely „puszta látszat”.<sup>59</sup> A művészet szép hatalma ott szükségképp a közvetlenül élvező birtoklás és „megszállottság” hatalmának a megszüntetéséből ered – egy olyan lemondásból, mely a saját akaratából megkötözött ember képében már felismerhetővé teszi a megérintett Énnel és a tárgy lebilincselő erejével szemben megszerzett distanciát: az esztétikai reflexió szabadsága, hogy a (bilincsből) gyakorlat kényszerűsége fölé emelkedjék s a szépségben a világot teljes gazdagságában tapasztalja!

Annak a folyamatnak a további mozzanataira, amelyben az esztétikai tapasztalat szembeszegült „az egyetemes elidegenedés törvényével”,<sup>60</sup> itt már elég csupán utalnom. A kultúrapiar által nyújtott szórakoztatás egyáltalán nem leplezi le „az igazságot a katarzist illetően”, mert annak eredeti funkciója az volt, hogy a nézőket etikai higgadságra és a cselekvési normák elismerésére hangolja, tehát éppenséggel nem az, hogy „a bensőségesség hazugságához”<sup>61</sup> szoktassa őket. Hogy a művészet által megnyitott katarikus tapasztalat mily kevéssé volt „alávetve a külső uraknak”, azt legmeggyőzőbben azok a kritikák bizonyítják, amelyek már az egyházatyák óta érik. A késői antikvitás akkor kezdődő keresztény irodalma és művészete a pogány antikvitás uralkodó kánonjával és esztétikai autonómiájával szemben a maga részéről egy bizonyos esztétikai tapasztalat egészen másféle formáit és magatartásait alakította ki, melyek későbbi, hanyatlási formáikban már alig sejtetnek valamit kezdeti tiltakozás-jellegükből: az esztétikai-kontemplatív distanciával az áhítatban és az épülésben való elragadottságot, a katartikus megtisztulással a tettek vezető részvétet,<sup>62</sup> az imaginatívnak a következmény nélküli élvezetével a példaszzerűnek a következményeket teremtő erejét, s az utánzás esztétikai élvezetével a követés appellatív elvét állították szembe.<sup>63</sup> Az esztétikai tapasztalat szórakozással süllyedt formáival Adorno – a *plaisir* [gyönyör] és a *jouissance* [élvezet] Roland Barthes által felállított dichotómiáját előlegezve<sup>64</sup> – a tiltott élvezetet állította szembe. Sade *Histoire de Juli-*

<sup>58</sup> Úgy látszik, ezt Adorno nem veszi észre, amikor a megkötözött Odüsszeusz „műlvezetével” kapcsolatban megjegyzi: „Amíg a művészet lemond arról, hogy ismeretnek számíton s ezáltal elzárja magát a gyakorlattól, addig a társadalmi gyakorlat megtűri mint gyönyört”, *Dialektik der Aufklärung*, 39.

<sup>59</sup> Uo. 40.: A civilizáció útja „az engedelmség és a munka útja volt, mely felett a kielégülés puszta látszatként, hatalmától megfosztott szépségként ragyog”.

<sup>60</sup> Uo. 110.

<sup>61</sup> Uo. 152; lásd ezzel szemben *Ästhetische Erfahrung* . . . , i. h. 47. kk. és az A7 fejezet.

<sup>62</sup> Adorno ezt félreismeri, lásd *Dialektik der Aufklärung*, 110.

<sup>63</sup> *Ästhetische Erfahrung* . . . , i. h., 142. kk.

<sup>64</sup> In: *Plaisir du texte*, Paris 1973; lásd még *Ästhetische Erfahrung* . . . , i. h., 55. k.

ette-jéről adott interpretációja az élvezetet olyan szükségletre vezeti vissza, mely már nem csupán fizikai jellegű, „A természet tulajdonképpen nem ismeri az élvezetet: nem jut tovább a szükséglet kielégítésénél. Minden gyönyör társadalmi, a nem szublimált affektusokban csakúgy, mint a szublimáltakban. A gyönyör az elidegenedésből származik [. . .] A gondolkodás a félelmetes természetből való kiszabadulás folyamatában keletkezett, melyet az ember végül teljesen leigáz. Az élvezet úgyszólván a természet bosszúja ezért. Az élvezetben az emberek megszabadulnak a gondolkodástól, elmenekülnek a civilizációtól.”<sup>65</sup> Ez a fejtegetés ugyan még nem az esztétikai élvezetet írja le, de eredetének újszerű megalapozását teszi lehetővé. Az élvezet „akkor válik esztétikai tapasztalattá, amikor „az önátadás valami másnak” már nem a természetbe, vagyis az „uralom nélküli, fegyelmetlen őskorba”<sup>66</sup> való visszatérés, hanem annak szublimálása, mely az élvező szubjektumnak lehetővé teszi, hogy az esztétikai beállítottság irrealitásában elsajátítsa az Énnel idegenként szembenállót [das Ichfremde] és a más-lenni-tudásban [im Andersseinkönnen] egyúttal saját Énjét [sein eigenes Selbst] élvezze.”<sup>67</sup>

\*

Az utódok szerencséje, hogy vannak fel nem tett kérdések. Ez a belátás, melyhez a német és a francia esztétikai elmélet legújabb történetére való visszatekintésem egyre-másra visszavezetett, remélhetőleg igazságosan ítéli meg Adorno esztétikai reflexióinak történeti hatását, de ugyanakkor korlátait is. Az esztétikai tapasztalat fiatalabb elméletének és a negativitás idősebb esztétikájának a vitáját egy hermeneutikai különbségre vagy – ha úgy tetszik – dialektikára vezeti vissza, mely eltérő történeti és társadalmi kiindulási helyzetükből ered. Adorno esztétikáját és művészetfilozófiáját egy konkrét társadalmi fejlődés „meghatározott negációja”, egy nyíltan hangoztatott diktatúrával és annak rejtett hatalmi apparátusával való szembe fordulás alakította. A formalista ész felett gyakorolt kritikájának „az volt a rejtett értelme, hogy kiszabadítsa burkából azt az utópiát, mely, miként a kanti észfogalomban, minden nagy filozófiában benne van: egy olyan emberiség utópiáját, amely már nem torzítja el önmagát és nincs szüksége az eltorzításra”.<sup>68</sup> Amikor a hatvanas években kiderült, hogy „a halott remény teljesülése” sem a politika, sem az esztétika területén nem várható egy negatív utópia látens erejétől, mi sem volt természetesebb, mint feltenni azt az Adorno által ex negativo a leghatározottabban kiprovokált kérdést, hogy tulajdonképpen milyen reményt meríthetünk az esztétikai gyakorlat eddigi történetéből, ha immár az a feladatunk, hogy „az elidegenedés egyetemes törvényével” az esztétikai tapasztalat szubverzív erejét és nyitott konszenzusát állítsuk szembe.

(Bonyhai Gábor fordítása)

<sup>65</sup> *Dialektik der Aufklärung*, 112. k.

<sup>66</sup> Uo. 112.

<sup>67</sup> Részletesebb magyarázatát lásd in: *Ästhetische Erfahrung* . . . 57. kk., 223.

<sup>68</sup> Uo. 127.

# A TUDOMÁNYOS HIPOTÉZISEK ÖSSZEHASONLÍTÁSA

H Á R S I N G L Á S Z L Ó

A jelen dolgozatban a következő problémára javasolunk pozitív megoldási alternatívát:  
(Pr) Hogyan hasonlítunk össze bizonyos elfogadásra javasolt hipotéziseket mint jól formulázott tudományos problémákra adott válaszokat?

Mielőtt a (Pr) probléma megoldásához fognánk – Descartes tanácsát követve – célszerű a vizsgálandó problémát a következő részproblémákra osztani:

(Pr 1) Milyen tudományos hipotéziseket hasonlíthatunk össze?

(Pr 2) Melyek azok az összetevők (tényezők), amelyek alapján az összehasonlítást végezhetjük?

(Pr 3) Milyen függvénykapcsolat áll fenn a lényegesnek minősülő összetevők között?

(Pr 4) Melyek azok a választási szabályok, amelyek az elfogadásra javasolt hipotézisekkel kapcsolatos döntéseinket szabályozzák?

## 1. A HIPOTÉZISEK ÖSSZEHASONLÍTHATÓSÁGA

Széleskörűen elfogadott az a felfogás, hogy vannak fejlettebb és kevésbé fejlett tudományágak. Általában a természettudományokat fejlettebbnek tekintik a társadalomtudományoknál, és az említett területeken belül is megadható bizonyos rangsorolás: a fizika fejlettebb a biológiánál, a közgazdaságtan a történettudománynál stb.

Azoknak a tudományágaknak a képviselői, akik számára az összehasonlítások kedvezőtlenek, vitatják az összehasonlítás jogosságát. Úgy vélik, hogy az összehasonlítás egyoldalúan módszercentrikus és teljesen figyelmen kívül hagyja a kutatott valóságterületeknek a komplexitását és a metrizálásuknál fellépő nehézségeket. Képletesen szólva: a terepfutóktól aligha várhatjuk el ugyanazt az eredményt, mint a sportpálya ideális körülményei között versenyző-távfutóknál.

Az összehasonlítás korlátlanságának hívei a következőképpen érvelnek Mintegy száz éve tanúi vagyunk annak, hogy a matematizáció olyan területekre is behatol, ahol hajdan mérésre, pontos kísérletek végzésére gondolni sem mertek. Jól példázza ezt az egzakt módszerek térhódítása a biológia, a pszichológia, a közgazdaságtan, a nyelvtudomány stb. területén. Az anyagi folyamatokat kutató tudományok természetesen előnyösebb kutatási feltételekkel rendelkeznek, mint a társadalom szellemi életét vizsgáló diszciplínák, de ez éppoly objektív adottság, mint – ismét sportnyelven szólva – a versenyző fizikai kvalitásai. Ennek megfelelően mindig lesznek fejlettebb és kevésbé fejlett tudományok.

Nem vitatjuk a felsorakoztatott érvek relevanciáját, de sem az összehasonlítást elutasító, sem az ezt megengedő érvelést nem tekintjük meggyőzőnek. Ha elfogadnánk azt az előfeltevést, hogy csak azonos tudományágak eredményei mérhetőek össze egymással, akkor eleve lemondanánk a tudomány egységének tételéről és a differenciálódási folyamatot mint az egység szétesését fognánk fel. Ez az atomisztikus felfogás kizárná az interdiszciplináris kutatási területek létrejöttét, és az egyes diszciplínákat afféle szellemi mikrokozmoszokhoz (a leibnizi monászokhoz) tenné hasonlóvá. A korlátlan összehasonlíthatóság hívei pedig parttalanul szélesen vonják meg a szellemi termékek összemérhetőségét, és azt hiszik, hogy a matematika alkalmazása az egyes tudományágakban olyasféle értékmérő szerepet tölt be, mint a pénz a gazdasági élet különböző területein.

Ha valamely tudományos problémát túlzottan ambiciózus formában vetünk fel, csökkennek megoldásának esélyei. Úgy véljük, hogy a (Pr 1) túlságosan igényes probléma ahhoz, hogy kielégítő megválaszolására e rövid dolgozat keretei közt kilátásunk volna. Ezért egy, az előbbinél szerényebb probléma megválaszolására teszünk javaslatot:

(Pr 1') Mikor hasonlíthatók össze valamely tudományág hipotézisei?

A (Pr 1') probléma valódi része a (Pr 1)-nek, és ennek megfelelően a rá adott hipotetikus válaszok kevésbé informatívak, mint a (Pr 1') megoldásai, de ahhoz elégségesek, hogy a (Pr) megválaszolásában az első lépést megtegyük. Világosan kell ugyanis látnunk, hogy a (Pr)-ben nem tetszőleges, hanem bizonyos hipotézisek fejlettségük szempontjából való összehasonlításáról van szó. Semmi akadálya tehát annak, hogy e hipotézisek azonos tudományághoz tartozzanak.

Mielőtt a (Pr 1') problémára választ adnánk, vizsgáljunk meg néhány példát. Noha az alábbi hipotézisek páronként azonos tudományterülethez tartoznak, mégis kétségeket ébreszt bennünk összehasonlításuk jogossága:

(1a) Az ember úgy alakult ki az állatvilágból, ahogyan *Engels* elképzelte.

(1b) Az élő anyag úgy jött létre az élettelenből, ahogyan *Oparin* elmélete leírja.

(2a) A magyarok honfoglalása a 890-es években történt.

(2b) A magyaroknak semmi esélyük sem volt az 1526-os mohácsi csatában a törökökkel szemben.

Úgy érezzük, hiányzik az ismereteknek az a homogén közege, amely az adott (1a) és (1b), ill. a (2a) és (2b) hipotézisek episztemológiai értelemben vett rokonságát biztosítaná. Más megfogalmazásban: Az említett hipotézisek mint meghatározott problémákra adott lehetséges válaszok episztemológiailag szinte teljesen függetlenek egymástól. Az azonos tudományághoz való tartozást nem tekinthetjük a hipotézisek összehasonlíthatósága elégséges feltételének. Sőt, az egyes diszciplínák határainak történetileg esetleges jellege miatt szükséges feltételként való elfogadását sem javasoljuk.

Nagyobb az esély (a Pr 1') probléma megválaszolására, ha a hipotézisek összehasonlítási keretének a tudományos problémahelyzetet tekintjük. Az egyes tudományágak meglehetősen heterogén ismeretegyüttesek, de a tudományos problémák – amelyek esetleg túl is nőnek egyes diszciplínák területén – nagyjában és egészében kielégítően homogénizált tudásterületek alapján körülhatárolt ismerethiányok. Természetesen a tudományos problémákat sem hagyja érintetlenül a megismerés fejlődése, de a tudománytörténet tanúsága szerint nagyobb invarianciát mutatnak a változással szemben, mint a megoldásaikként előterjesztett hipotézisek. Az ókori természetfilozófia problémái jóval kevésbé különböznek a mai fizika, kémia, biológia stb. problémáitól, mint a rájuk adott akkori és



mai válaszok. Az ókori problémák mintegy előd-problémái a maiaknak, a maiak pedig utód-problémái az ókoriaknak.

Javaslatot teszünk az episztemológiai rokonság fogalmának bevezetésére.

(D 1) Episztemológiai rokonságban áll két vagy több hipotézis akkor és csak akkor, ha ugyanarra a problémára vagy előd–utód viszonyban álló problémákra adnak választ.

Az episztemológiai rokonság fogalma segítségével meg tudjuk vonni a hipotézisek összehasonlíthatóságának racionális határát, vagyis meg tudjuk adni az összehasonlíthatóság pragmatikusan alkalmazható szükséges feltételét:

(D 2) Két vagy több hipotézis fejlettségük szempontjából összehasonlítható, ha episztemológiai rokonságban vannak egymással.

A (D 1) és (D 2)-ből következik:

(D 3) Két vagy több hipotézis fejlettsége szempontjából összehasonlítható, ha az adott hipotézisek vagy ugyanarra, vagy előd–utód viszonyban álló problémára adnak választ.

Ha két vagy több hipotézis ugyanarra a problémára ad választ, akkor *rivalis hipotézisekről* beszélünk. A hipotézisek közötti versengés lehet minimális és ekkor pusztán retorikai fordulatokban különböző, de logikailag ekvivalens állításokkal van dolgunk. A rivalizálás maximális fokot akkor ér el, ha a hipotézisek a logikai diszjunkció (antivalencia) viszonyában állnak egymással. A rivalis hipotézisek tehát afféle „egyivású”, azonos nemzedékhez tartozó feltételes ismeretek, amelyek összehasonlíthatóságához a megoldandó probléma azonossága miatt nem fér kétség. A rivalis jelleg tehát elégséges a hipotézisek összehasonlíthatóságához:

(D 3. 1) Ha két vagy több tudományos hipotézis rivalis, akkor fejlettségük szempontjából összehasonlítható.

A rivalizálást jól példázzák a következő hipotézispárok: a fény newtoni korpuszkuláris és Huygens-féle hullámfelfogása; az élő szervezetek Oparin- és Bernal-féle elmélete; a relativisztikus effektusok Lorentz–Jánossy- és Einstein-féle interpretációja. Gyakran két-tőnél több hipotézis verseng egymással. Ismeretes, hogy a Naprendszer keletkezését magyarázó elméletek három csoportba sorolhatók: a turbulencia-elméletek (pl. *V. Weizsäcker* felfogása), a kaptációs elméletek (pl. *Smidt* elképzelése) és a katasztrófaelméletek (pl. *Jeans* hipotézise).

Az előd–utód hipotézisek összehasonlításának az az alapja, hogy bizonyos kiegészítő feltevések segítségével az előd-hipotézisek interpretációi és az előd-hipotézisben előforduló nem-logikai állandók megadhatók az utód-hipotézisek keretei közt. Az összehasonlításnak ezt az eljárását *R. A. Eberle* és *G. Vollmer* fejlesztették ki.<sup>1</sup> Eberle megadta a gravitációs gyorsulás Galilei-féle és newtoni törvényének összehasonlítási feltételeit. Vollmer pedig egy előadásában a következő előd- és utód-hipotézisek összehasonlítási feltételeit jelölte meg: a Kepler-féle harmadik bolygótörvény és newtoni égi mechanika, a klasszikus fizika és a speciális relativitáselmélet, a speciális relativitáselmélet és az általános relativitáselmélet, a geometriai optika és hullámoptika.

<sup>1</sup>Schramm, A.: Wahrheitsähnlichkeit und Reduktion. In K. Freisitzer, R. Haller: *Probleme des Erkenntnisvorschnitts in den Wissenschaften*. VWGÖ, Wien 1977, 24–44. o.

A felsorakoztatott példák elégségesek a következő egzisztencia-kijelentés megalapozásához:

(E 1) A tudománytörténet tanúsága szerint léteznek rivális, illetve előd–utód hipotézisek.

A (D 3) és (E 1) alapján olyan konklúzióhoz jutunk, amely már kielégítő válasz a (Pr 1') problémára:

(R 1) A tudománytörténet tanúsága szerint léteznek olyan hipotézisek, amelyek fejlettségük szempontjából összehasonlíthatók.

## 2. A FEJLETTSÉG ÖSSZETEVŐI

Rátérünk a (Pr 2) probléma megoldására. A továbbiakban feltételezzünk, hogy a vizsgálat tárgyává tett hipotézisek összehasonlíthatók. Ha két hipotézis inkomparabilis, akkor a jelen elmélet keretei közt nem beszélünk arról, hogy az egyik fejlettebb, mint a másik vagy egyenlően fejlettek. Persze nem állítjuk azt, hogy teljességgel lehetetlen olyan elméletet kidolgozni, amely a hipotéziseket korlátlanul összehasonlíthatóvá tenné, hanem csak azt, hogy a továbbiakban kifejtendő felfogás erre nem vállalkozik.

Ha két vagy több hipotézist fejlettségük szempontjából rangsorolni akarunk, akkor elkerülhetetlenül válaszolnunk kell arra a kérdésre, melyek a *fejlődés leglényegesebb vonásai*, hiszen e meghatározottságok szempontjából egyik hipotézisnek felül kell múlnia a másikat ahhoz, hogy fejlettebbnek nyilvánítsuk.

Leginkább kézenfekvő, ha a felmerült problémára előbb filozófiai szinten kísérelünk meg választ adni. Annál is inkább ezt kell tennünk, mert a „fejlődés” filozófiai kategória, továbbá a hipotézisek fejlettsége episztemológiai kérdés.

Nem vállalkozunk itt arra, hogy a fejlődéssel kapcsolatos nagyszámú filozófiai felfogást elemzés tárgyává tegyük. Még annak a feladatnak a megoldása is szétfeszítené e rövid tanulmány kereteit, ha a marxista szerzők kurrens nézeteiről kívánnánk számot adni. Helyette pozitív formában a tudományos megismerés fejlődéséről vallott felfogásunk kifejtésére szorítkozunk és annak megítélését az olvasóra bizzuk.

Abból indulunk ki, hogy valamennyi tudósnemzedék készen találja a tudományos ismereteknek egy meglehetősen tarka együttesét, amelyet az előző nemzedék támogatásával szelektív módon el kell sajátítania ahhoz, hogy felemelkedjék a *közműveltség* szintjére. A tudásnak ez a szintje alkotja a háttérét a *szakmai műveltségnek*, amelynek számos fokozatát különböztetjük meg a mesterségbeli tudástól a tudományos kutatás megkívánta tudás-szintig. Az utóbbi azonos az emberi tudás mindenkori világszínvonalával, vagy attól nem különbözik jelentősen. Ezt a szintet csak az emberiség legkiválóbb elméi érik el és előttük válik nyilvánvalóvá, hol húzódnak az emberi tudás mindenkori határai és melyek azok a tudásszükségletek, amelyek kielégítése az emberi haladás szempontjából elengedhetetlen vagy kívánatos. E tudásszükségletek tudatosulása vezeti el őket a *tudományos problémák felismeréséhez és megfogalmazásához*.

A tudományos problémák mint az emberiség *tudatosult kognitív szükségletei* sajátos *feszültséghelyzetet* idéznek elő, amely az emberi elmét gondolati keresésre ösztönzi. Ez a feszültség a megismerés ún. realitás-szintje és e szinten körvonalazott, de a pusztán lehetőség-formában létező szükséglet- vagy igényszint között áll fenn.

Ahogy az elektromos feszültség a töltések polarizáltságát tükrözi vagy a társadalmi feszültségekben a társadalom politikai erőinek polarizáltsága fejeződik ki, hasonlóan ezekhez a tudományos problémák a megismerés status quo-ja és az általa megalapozott lehetőség-szférája közötti feszültséget reprezentálják.

Úgy véljük, hogy a problémáknak megismerési feszültség-helyzetekként való interpretációja — legalábbis a tudományfejlődés területén — lehetőséget nyújt a *dialektikus ellentmondás* természetének jobb megértésére. Idevágó felfogásunkat egyelőre pusztán kvalitatív formában körvonalazzuk, amely alkalmas arra, hogy javaslatainkat első közelítésben felvázoljuk.

Mindenekelőtt a megismerési feszültség-helyzet fogalmát kell pontosítanunk. Ehhez fel kell tárunk azokat a tényezőket, amelyek a feszültség-helyzetet meghatározzák. Abból indulunk ki, hogy a tudomány egy sajátos dinamikus rendszer, amely jól definiált belső felépítéssel rendelkezik és funkciói révén többé-kevésbé adekvátan illeszkedik ahhoz a „környezet”hez, amely létrejöttének és alkalmazásának mozgásterét alkotja. Az elsőt a tudományos ismeretek *belső értékének* vagy tökéletességének, a másodikat *empirikus adekvátságának* nevezzük. A belső tökéletesség alapvetően strukturális, az empirikus adekvátság funkcionális jellegű meghatározottság. Talán nem szükséges érveket felsorakoztatnunk annak alátámasztására, hogy az említett két tényező befolyásolja az adott ismeretrendszer (hipotézis) *fejlettségét* mint a jelen vizsgálódás szempontjából jelentős harmadik paramétert.

A hipotézisek lehetséges válaszok meghatározott tudományos problémákra és válaszlehetőségük annál nagyobb, minél fejlettebbnek minősülnek, vagyis minél adekvátábbak és ha adekvátságuk elég magas, minél nagyobb a belső értékük. Minthogy a tudományos igazságok nem mások, mint olyan hipotézisek, amelyek fejlettségük szempontjából felülműlják riválisaikat és előd-hipotéziseiket, így nem követünk el durvítást, ha a fejlettséget azonosítjuk a mindenkori tudás relatív igazságával.

A tudományos megismerés fejlődéstudományának felépítésénél igen jelentős szerepet játszik a *problémahelyzet élessége* vagy a problematikusság foka is. A megismerésben dialektikus egységet alkot a korábbi tudás mint valóság és a megszerzendő új ismeret mint lehetőség. Ez a dialektikus egység, amely egyúttal bizonyos kizárási mozzanatot is tartalmaz, fejeződik ki a problémahelyzet élességében. E paraméterben egyúttal mintegy anticipálódik a megismerésnek az a munkája is, amelyet a megismerő szubjektumnak el kell végeznie ahhoz, hogy a megnövekedett kognitív szükséglet és a tudás realitás-szintje közötti eltérés csökkenjen.

Elképzelhető persze olyan megismerési helyzet, amikor pl. nagyobb empirikus adekvátságot követelünk meg és megelégszünk a belső érték korábbi színvonalával vagy esetleg annak csökkenését is megengedhetőnek tartjuk. Ennek fordítottja is előfordulhat: magasabb követelményt támasztunk az új problémamegoldás belső értékét illetően, de megengedjük empirikus adekvátságának stagnálását vagy bizonyos mérvű csökkenését.

Így az új hipotézis fejlettsége esetleg kisebb, mint a régié, de persze nem süllyedhet egy bizonyos kritikus érték alá. Ez természetes is, hiszen az új hipotézisnek magasabb igény szintet kell kielégítenie, azaz nehezebb problémára kell választ adnia, mint a korábbié, de megadható a fejlettségnek egy olyan küszöbértéke, amely az elfogadhatóság értéknormája a megismerés adott szintjén. Ezért a tudományos hipotéziseket fejlettségük szempontjából a megismerési helyzetektől függetlenül nem hasonlíthatjuk össze.

Tekintsünk egy  $h_1$  hipotézist bizonyos  $n$  megismerési szituációban. Ha minden más számításba jövő hipotézisnél jobban kielégíti az empirikus adekvátság és belső tökéletesség kívánatos szintjét, akkor válaszként fogadják el a vizsgált problémára. Ilyenkor a tudományos közvélemény nagy bizalommal van az elfogadott hipotézissel szemben és mintegy *rezisztens* azokkal az empirikus cáfoló esetekkel szemben, amelyek felszínre kerülnek és eltűri az elmélet teoretikus fogyatékoságait is. Ez a rezisztens állapot gyakran sokáig tart, de nem lehet örök. Bizonyos idő múltán a tudományos közvélemény elégedetlensége az adott hipotézissel szemben annyira megnő, hogy megvonja tőle intellektuális bizalmát és kritikai tárgyává teszi. Beszélhetünk tehát a tudományos közvéleményt a rezisztencia-faktorral ellentétesen befolyásoló igényességi faktorról, amely fogékonyá teszi, főleg a zseniális kutatói elméket mind az empirikus adekvátság, mind a belső érték növelése iránt. Az említett faktorok határozzák meg azt a küszöbértéket (értéknormát), amelyet a hipotézis fejlettségének el kell érnie ahhoz, hogy elfogadása egyáltalán számításba jöjjön. Ez a küszöbérték az alsó határa, a korábban már említett igényszint pedig felső határa annak az érték-intervallumnak, amelyen belül az elfogadásra esélyes hipotézisek fejlettsége mozog. Valójában az igényszint egy olyan ideális fejlettség-érték, amelyet az adott kor tudományos teljesítményeinek fejlettsége legfeljebb megközelít, de el nem ér. Ennek megfelelően metodológiai ideálnak nevezhető, melynek az adott korban ismert legjobb megközelítését paradigmának szokásos nevezni.

Ha a problémamegoldásként számításba jöhető hipotézisek egyikének fejlettsége sem éri el a már említett küszöbértéket, akkor egy új megismerési ciklus kezdődik, amely együtt jár a probléma esetleges újrafogalmazásával és új válaszlehetőségek keresésével, sőt a metodológiai ideál, a paradigma és az értéknorma módosításához vezethet.

Az új  $n + 1$  megismerési helyzetben olyan  $h_2$  megoldási alternatíva után kutatunk, amely jobb válasz a vizsgált problémára, mint a  $h_1$  hipotézis volt, mielőtt válasz-státusát kétségessé tettük volna. Olyasmit kívánunk tehát meg, hogy a  $h_2$  hipotézis problematikuságának a foka az  $n + 1$  megismerési helyzetben legyen kisebb, mint  $h_1$ -é volt az  $n$  megismerési helyzetben vagy legalábbis ne emelkedjék.

Tudatában vagyunk annak, hogy a vázolt felfogás egy olyan idealizált tudományfejlődést tételez fel, melyben teljesen érvényesülnek a tudományos kutatás episztémikus értéktételezései. A legkiválóbb tudósok tudományos önéletrajzaiban (episztemológiai credóiban) gyakran egyértelműen megfogalmazódik, hogy tudósnak lenni annyi, mint az emberiséget új, igaz és szisztematikus ismeretekkel gyarapítani. A tudós arra vállalkozik, hogy új megoldási alternatívákat állítson fel. De bizalmatlan gondolati konstrukcióival szemben és szigorúan felülvizsgálja őket. E felülvizsgálást és a tudás átadást a következő nemzedéknek nagyban elősegíti, ha a hipotézisek nem izoláltan, hanem rendszerszerűen kapcsolódnak egymáshoz.

E logikai megközelítés mindenkor kétségessé tehető az empirikus-történeti tényekkel való szembesítés révén. Elvetésénél azonban nagyfokú óvatosságot kell tanúsítanunk. Ellenkező esetben néhány cáfoló tény miatt esetleg le kell mondanunk náluk jelentősebb tények tudományos magyarázatáról és előrelátásáról és a korábbi szisztematikus tudásunk izolált ténykijelentések és alacsony szintű hipotézisek laza együttesére hullik szét.

Az ideális modellek mindenkor tartalmazzanak valami elérhetetlent, de hiányuk megfosztja a megismerést azoktól az értékektől, melyekkel szembesítenie kell a tudás státus quoját.

Eddigi vizsgálódásunkban odáig jutottunk el, hogy a tudományos hipotézisek fejlettségét a megoldási szakaszban az empirikus adekvátság és a belső tökéletesség egyértelműen meghatározza. Az empirikus adekvátsággal és a belső tökéletességgel kapcsolatos igényeink egy új megismerési helyzetben azonban megnövekedhetnek és ezeket a korábban elfogadott hipotézis már nem elégíti ki. Elvetésénél azonban kellő toleranciát kell tanúsítanunk és igényességünket legalábbis időlegesen mérsékelnünk kell, míg alkalmasabb problémamegoldást nem lelünk. Ilyenkor már megfogalmazódik bennünk az új probléma, hiszen nyilvánvaló előttünk a régi tudás és az új kognitív szükséglet különbsége.

E megfontolások kvalitatív jellegűek és feladatuk nem több annál, hogy motiválják és előkészítik a következő fejezet komparatív tárgyalásmódját.

Összegezve a fejezetben tett megállapításainkat, a (Pr 2). problémára a következő választ adhatjuk:

- (R2) A tudományfejlődés elméletének felépítésénél közvetlenül három paraméter játszik szerepet: az empirikus adekvátság, változása a belső érték, és az értéknorma.

### 3. A FEJLETTSÉGET MEGHATÁROZÓ VÁLTOZÓK KAPCSOLATA

Mielőtt javaslatot tennénk a hipotézisek fejlettségük szerinti rangsorolására alkalmas megfontolásokra, célszerű a tudás fejlődésének néhány intuitíve könnyen belátható jellemzőjét megfogalmaznunk.

a) Valamely hipotézis fejlettsége annál nagyobb, minél nagyobb a vizsgált hipotézis empirikus adekvátsága, feltételezve a belső tökéletesség állandóságát. Nem kétséges ugyanis, hogy a tudományos megismerés alapvető célja a már megszerzett tudás új és igaz ismeretekkel való gyarapítása. Az igazságnak pedig egyik fontos kritériuma a tapasztalati tényekkel való egyezés.

b) Ha az empirikus adekvátság kicsi, akkor a belső tökéletesség növekedése csökkenti a hipotézis fejlettségét és ha nagy, akkor a belső tökéletesség növeli a hipotézis fejlettségét. Alacsony empirikus adekvátság mellett ugyanis a belső tökéletesség nem több pusztán spekulatív szellemi manővernél, magas empirikus adekvátság esetén azonban pozitív szerepet tölt be, hiszen gazdaságossá, rendszer jellegűvé, pontosá teszi a tudást.

c) Van a megismerés fejlődésének egy olyan zónája is, amelyen áthaladva a fejlettség értéke ugrásszerűen egy alacsony fokról egy viszonylag magas fokra emelkedik.

d) Az ugrás nagysága az említett zónában annál nagyobb, minél nagyobb az empirikus adekvátság és belső tökéletesség.

Nem okoz nehézséget annak a felismerése, hogy a megadott a)–b) jellemző a fejlődés viszonylag lassú mennyiségi szakaszait írja le, a c) és d) pedig a fejlődésnek viszonylag gyors, új minőséget létrehozó szakaszáról ad számot. Tehát a problémahelyzet mint kognitív ellentmondás összekapcsolódik a mennyiség és minőség dialektikájával.

A továbbiakban a tudományos megismerés egy olyan fejlődésmodelljét vázoljuk fel, amely bizonyos kiegészítésekkel és korrekciókkal megegyezik László Ervinével.<sup>2</sup> E modell

<sup>2</sup> Laszlo, E.: *A General System Model of the Evolution of Science*. Scientia. Annus LXVI. Vol. 107. V–VI. 1972, 379–395. o.

episztemológiai hátterét a L. von Bertalanffy által kimunkált *rendszerelmélet* alkotja. Ennek megfelelően a tudomány ún. nyílt áramlásrendszer, amely csak a természettel és a tudományos közösséggel mint környezettel való dinamikus egységében érthető meg. Hasonlóan az élőlényekhez, a tudomány is önszervező, azaz negatív entrópiát termelő rendszer és arra is képes, hogy a környezetéből negatív entrópiát vonjon el.

A környezetnek a tudományra mint nyílt rendszerre gyakorolt hatásait bizonyos ún. belső korlátok szabályozzák, amelyeket a *tudomány ideálja* rögzít. A környezet hatása megfelel a tudomány-eszménynek, akkor megerősítésről, ellentétes esetben diszkonfirmációról beszélünk. Ennek megfelelően fennmarad a korábbi egyensúlyhelyzet vagy új egyensúlyhelyzet alakul ki.

A tudományeszmény azoknak a lehetséges egyensúlyi helyzeteknek a rendszere, amelyeket a tudományos közösség invariáns értékei definiálnak. László szerint ezt az eszményt két alapérték határozza meg: a tapasztalatai adekvátság (A) és az integratív általánosság (G). László a tapasztalati adekvátságot durván a popperi „verisimilitude”-nak, illetve feladatmegoldási ügyességnek felelteti meg és mértékül a hipotézisek által magyarázott és megjósolt tapasztalati kijelentések számát ajánlja. A G integratív általánosság pedig annál nagyobb, minél kevesebb egzisztenciafeltevést tartalmaz az elmélet. A két faktor egyensúlya (E) az elméletnek azt az állapotát jelenti, amikor az optimális pontosság társul minél nagyobb számú ténynek a legkevesebb egzisztenciafeltevésből való levezetésével.

László Ervin a tudomány ideálját az  $(A/G)^E$  egyensúly hányadossal definiálja. Bevezeti továbbá az  $L_n$  kezdeti megismerési szintet és a tudományos hipotézisre a környezet (a természet) által kifejtett  $f$  hatást, amely lehet megerősítő ( $f_i$ ) és deviáns ( $f_j$ ). Ha a hipotézisek elfogadhatóságát az  $(A/G)^E$  hányadosnak való pontos megfelelés alapján definiálnánk, akkor a hipotézisek kivétel nélkül áldozatul esnének e felülvizsgálásnak. Ezért László szerint az  $L_n$  megismerési szint egyúttal meghatároz bizonyos  $h$  tolerancia-küszöböt is. Ennek megfelelően a  $h$  küszöbérték a tudományeszményt mintegy az  $L_n$  megismerési szint függvényében konkretizálja. Ezt László  $(A/G)^E \lim h$ -val jelöli, és az  $r/g$  hányadossal határozza meg, ahol  $r$  az ún. rezisztenciafaktor, a  $g$  pedig a zsenialitás-faktor. Az  $r$  az anomáliáknak ad hoc hipotézisekkel, a  $g$  pedig zseniális spekulációkkal való magyarázatának megengedhetőségét méri.

Mielőtt fejtegetésünkben továbbhaladnánk, néhány kritikai megjegyzést fűzünk a László-féle modell eddigi megállapításaihoz.

(a) Nem hisszük, hogy az empirikus adekvátság legalkalmasabb mértéke a Popper-féle verisimilitude. Sokkal megfelelőbbnek tartjuk azt a formulát, amelyet M. Bunge javasol. (Lásd következő fejezet.)

(b) Az integratív általánosság – László fejtegetése szerint – annál nagyobb, minél kevesebb és egyszerűbb előfeltevésre támaszkodik a hipotézis. Úgy véljük, hogy az általánosság és az egyszerűség egymástól független tulajdonságai a hipotéziseknek és nem helyes az általánosságot az egyszerűséggel definiálni, noha igaz az, hogy egy hipotézis integrálójá ereje nő, ha ceteris paribus kevesebb és egyszerűbb előfeltevésre támaszkodik. Ezért az integratív általánosság helyett a belső érték paraméterének bevezetésére teszünk javaslatot, amely az általánosságon és az egyszerűségen kívül még a pontosság (egzaktság) összetevőjét is tartalmazza.

(c) Ennek megfelelően a hipotézisek fejlettségét nem az  $(A/G)^E$  hányados, hanem egy olyan  $f(A, T)^E$  egyelőre közelebből nem definiált függvénykapcsolat írja le, amely megfelel az a)–b) kívánalmaknak.

(d) Javasoljuk, hogy a  $g$  zsenialitás-faktort igényességfaktornak nevezzük és a  $h$ -küszöböt ne  $r/g$  hányadossal, hanem valami  $f(r, g)$  függvénnyel definiáljuk.

A továbbiakban a László-féle fejlődésmodellt az itt említett kritikai megjegyzések alapján korrigált formulában ismertetjük.

Bevezetjük az  $EL_n$  szimbólumot annak jelölésére, hogy a környezet  $f$  hatása megerősíti a szervezettség adott szintjén egyensúlyban levő hipotézist. Ha a megerősítés elmarad, akkor a természet mintegy megsérti az egyensúlyt és a tudományt a következő szerveződési szintre való átmenetre ösztönzi, amelyet az  $EL_n \rightarrow EL_{n+1}$  szimbólum jelöl.

A vázolt megfontolások lehetőséget kínálnak az önmagát megerősítő (Kuhn által normálisnak nevezett) tudományfejlődési ciklus leírására.

$$f_i \rightarrow f(A, T)^E \lim h = EL_n \quad (1)$$

Ha az adott elmélet nem tudja „elnyelni” a környezet hatását, akkor rendkívüli tudásfejlődésről beszélünk, melyet a következő séma ír le:

$$f_j \rightarrow f(A, T)^E \lim h = EL_n \rightarrow EL_{n+1} \quad (2)$$

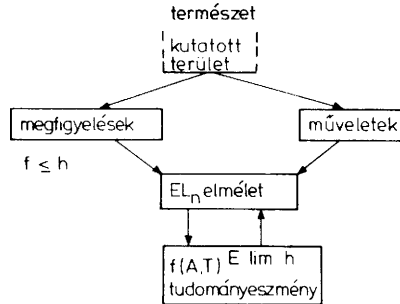
Mint hogy az  $f$  attól függően  $f_i$ , ill.  $f_j$ , hogy az  $f \leq h$ , ill.  $f \geq h$  gyenge egyenlőségek melyike teljesül, az (1) és (2) így is felírható:

$$f \leq h \rightarrow f(A, T)^E \lim h = EL_n \quad (3)$$

és

$$f \geq h \rightarrow f(A, T)^E \lim h = EL_n \rightarrow EL_{n+1} \quad (4)$$

László nyomán a (3) összefüggést a következő folyamatábrán szemléltetjük:

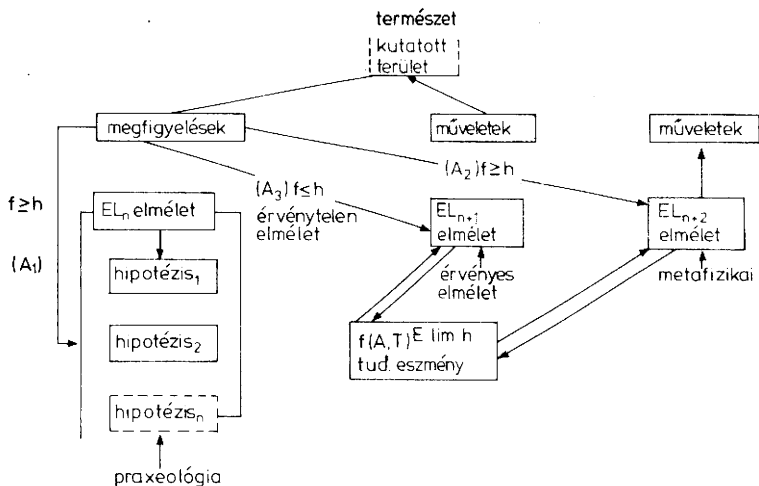


1. ábra

Magyarázat: A megfigyelések egészükben megerősítő jellegűek és a  $h$  tőrés-küszöb alá esnek. A pontos egyezés még ezen a szinten is idealizáció és kisebb deviációk léphetnek fel. Ilyenkor a deviációról vagy nem vesznek tudomást és irrelevánsnak minősítik (I), vagy félreleteszik, remélve, hogy a megfigyelési technika fejlődésével megoldódik (II), vagy diszkonfirmáló hatásnak tekintik (III). Az (I) és (II) esetben a negatív visszacsatolás

kisebb változást eredményezhet mind a megfigyelési technikában, mind a kutatott terület körülhatárolásában, mind a tudományosműnyben. Így a természet és az elmélet a legjobb esetben egyezik annyira, hogy eleget tesz a tudományos közösség által kidolgozott eszménynek és az egyensúly fennmarad.

A (4) összefüggésnek László a következő folyamatábrát felelteti meg:



2. ábra

Magyarázat: Mivel  $f \geq h$  az elmélet nem adekvát képe a valóságnak és az adekvátságot előbb ad hoc hipotézisek segítségével igyekszünk biztosítani ( $A_1$ ). Így esetleg elérjük a jó egyezést, de csökkenhet a hipotézis belső értéke, vagy emelkedhet a tűrés-küszöb és ezért az  $f(A, T)^E \lim h$  tudományos eszménynek nem felel meg többé. Megkísérelhetjük az integratív általánosság növelését is ( $A_2$ ). Így viszont könnyen a metafizikai spekulációk zsákutcájába tévedünk és az új elmélet nem vezet empirikusan felülvizsgálható következményekhez. Végül elszánhatjuk magunkat új elmélet megalkotására is, amelyre nézve teljesül az  $f \leq h$  egyenlőtlenség, eleget tesz az  $f(A, T)^E \lim h$  tudományos eszményben rögzített episztémikus elvárásainknak, és kiállja a tapasztalattal való szembesítés próbáját is.

Itt említjük meg, hogy László Ervin bírálja Popper, Kuhn, Toulmin stb. tudományfejlődési felfogását. Bírálatainak éle az említett teoretikusok felfogásának darwinianus elemei ellen irányul. Szemükre veti, hogy Darwinhoz és Darwin egyes modern követőihöz hasonlóan, túlzott szerepet tulajdonítanak a véletleneknek és így tudományfejlődési felfogásuk csak ex post facto tudja magyarázni az ismert tudományfejlődési helyzeteket, de előrelátásokat nem tud megadni.

Egyetértünk László Ervinnel abban, hogy a napjainkban ható tudományfilozófiai relativizmusnak jelentős mértékben a biológiai fejlődés darwini felfogásának nem pusztán heurisztikus, hanem reduktív alkalmazása a tudományfejlődés területén. E naturalista fejlődésmodellnek megfelelően az igazságra való törekvésről mint megismerési célról le kell mondanunk és az elméletváltást lényegében véletlenszerűnek minősítenénk. Helyesen



jegyzi meg László Ervin, hogy a tudományfejlődés jóval determinisztikusabb folyamat, mint a biológiai.

A tudományfejlődés felvázolt modellje alkalmas keret ahhoz, hogy a hipotézisek összehasonlításának kvantitatív elméletét megalapozzuk.

Jelentése P a problémahelyzet élességét, E a rendelkezésre álló ismeretek fejlettségét, T a belső tökéletesség és A az empirikus adekvátság kívánatos fokát. Úgy véljük, hogy a

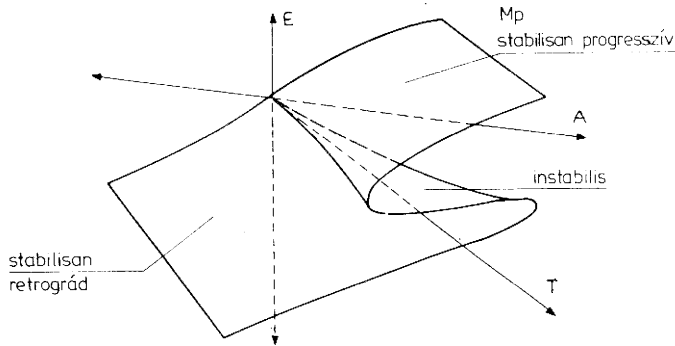
$$P = 0,5 E^4 - 0,5 TE^2 - AE \quad (5)$$

potenciálfüggvény alkalmas a már említett követelmények teljesítésére, amely nem más, mint a R. Thom-féle ún. csúcscatasztrófa-függvény.<sup>3</sup> Érdeklődésünkre tulajdonképpen csak az (5) függvény  $[-1, 1]$  intervallumba eső része tart számot, mert  $-1$ -et tekintjük a problémák minimális és  $1$ -et maximális kiélezettségű értékeiknek. Más megfogalmazásban: az (5) függvény a  $[-1, 1]$  intervallumban írja a problémamegoldás egy ciklusát. Ebben az esetben az E és A értékei ugyancsak a  $[-1, 1]$ , T értékei pedig a  $[0, 1]$  intervallumon belül mozognak. Ahhoz azonban, hogy az említett paraméterek minimális és maximális értékeit kielégítően értelmezni tudjuk, további megfontolások válnak szükségessé.

A tudomány – képletesen szólva – olyan E fejlettségi szintre igyekszik beállni, amelynél a feszültség minimális. A potenciálfüggvénynek ezeket a minimum-helyeit vonzási helyeknek (attraktoroknak) nevezzük. A tudomány mint nyílt rendszer az idő növekedésével ezeknek az aszimptotikusan stabilis helyeknek valamelyikéhez közeledik. Ezek az egyensúlyi helyzetek felfoghatók, mint a potenciálfüggvény által reprezentált tudományos konfliktusok (problémák) lehetséges megoldásai. Ezeknek a lehetséges megoldásoknak az együttese nem más, mint az (5) függvény gradiense minimum-helyeinek  $M_p$  halmaza, amely a

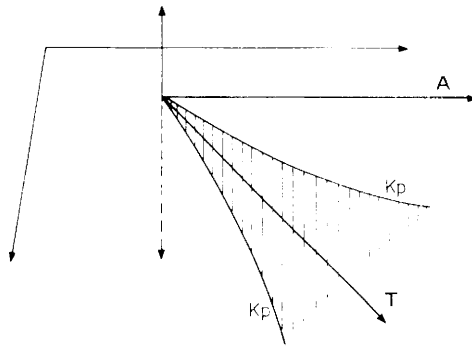
$$P' = 2E^3 - TE - A = 0 \quad (6)$$

egyenlőséggel jellemezhető. A (6) egyenletet a következő ábra szemlélteti:



3. ábra

<sup>3</sup>Thom, R.: *Stabilité structurelle et morphogenese*. Benjamin, 1972, Reding, Mass. Bruter, C. P.: *The Theory of Catastrophes: Some Epistemological Aspects*. Synthese, Vol. 39. No. 2. 1978, 293–315. o. Farkas Miklós: A társadalmi rendszer fejlődésének katasztrófaelméleti modellje. *MFSZ* 1979.



4. ábra

Az  $M_p$  felület háromrétű részének az  $(A, T)$  paramétersíkon alkotott vetülete a  $K_p$  bevonalkázott csúcsos síkrész (4. ábra), amely a

$$27A^2 - 2T^3 = 0 \quad (7)$$

egyenlőséggel jellemezhető.<sup>4</sup>

A  $K_p$  ponthalmaz az  $(A, T)$  paramétersíkot két részre osztja: A bevonalkázatlan külső részek fölött, illetve alatt az  $M_p$  felület egyrétű. Ezekben a helyeken a rendszernek egyetlen attraktora van. A bevonalkázott belső síkrész pedig az  $M_p$  felület háromrétegű részének vetülete, a  $K_p$  alsó és felső rétegen levő pontokban –  $P$ -nek minimuma van, a középső rétegen levő pontokban pedig maximuma. Így a rendszernek a  $K_p$  halmazon „belüli” síkrész pontjaiban két attraktora van, amelyek bevonalkázott síkrész közepe-táján egyforma erősségűek. A  $K_p$  síkrész pontjaiban a rendszer instabilis. Ha a  $K_p$ -ban „kívülről befelé” haladunk, akkor – csúcsot kivéve – új, egyelőre gyenge attraktor keletkezik, amely a továbbhaladással egyre erősödik. A „kifelé” haladásnál pedig az új attraktor válik dominánssá, de a rendszer csak akkor ugrik át az új attraktor által jelzett állapotba, ha átlépjük a  $K_p$  síkrész határát.

Ennek megfelelően az  $A$  változót szokásos normál-paraméternek, a  $T$  változót pedig megosztó paraméternek nevezni. Az utóbbi elnevezés azért találó, mert minél nagyobb a  $T$  értéke, annál nagyobb a két attraktor távolsága.

A mondottakat a tudományfejlődés folyamatára alkalmazva a következő megállapításokat tehetjük:

a) Ha valamely  $T = 0$  minimális belső tökéletességgel bíró hipotézis empirikus adekvát-sága növekszik, akkor fejlettsége fokozatosan minőségi változáson megy át. E fejlődési módon belül a retrográd-stabilis és a progresszív-stabilis szakasz nem különül el és az instabil állapot pontszerűvé zsugorodik. A fejlődésnek ez a módja jó közelítéssel az izolált vagy egymáshoz lazán kapcsolódó empirikus szabályszerűségekből felépülő tudományokra jellemző. Ezek jól megközelítik a Kuhn által pejoratíven említett *kumulatív fejlődési modellt*.

<sup>4</sup>E megfontolásokban széleskörűen támaszkodtunk Farkas Miklós Folyamatok kvalitatív vizsgálatá-ról c. dolgozatára. (*Alkalmazott Matematikai Lapok*, 1976) (2.)

b) Ha a vizsgált hipotézisek  $T$  belső értéke a minimálisnál nagyobb, akkor fejlődése ugrásszerű, amely akkor következik be, amikor az  $A$  empirikus adekvátság értéke a

$$\left[ -\sqrt{\frac{2T^3}{27}}, \sqrt{\frac{2T^3}{27}} \right]$$

intervallumba esik. Feltételezve, hogy  $T = 1$ , az  $A$ -ra a  $\pm 0,2722$  értéket kapjuk. Ezt az eredményt a következőképpen interpretáljuk: Ha egy elmélet belső értéke maximális, akkor empirikus adekvátságának egy meghatározott pozitív értéket el kell érnie ahhoz, hogy progresszív stabilis, és egy vele ellentett negatív értéket ahhoz, hogy retrográd-stabilis megoldását nyújtsa a vizsgált problémának. Ez azt jelenti, hogy egy jól strukturált hipotézist egy bizonyos empirikus adekvátsági értékhatáron túl nyilváníthatjuk elméletnek, és csak viszonylag kicsiny adekvátság esetén szabad mint teljesen esélytelen hipotézist elutasítanunk. A megadott formula magas belső érték mellett jól differenciál empirikusan adekvát és nem adekvát megoldások között. A belsőleg kevésbé tökéletes elméleteknél ez a differenciálás kisebb. E következmény összhangban van azzal az intuitív törekvéssel, amely a tudomány strukturális tökéletesítését segíti.

c) Mind a progresszív-stabilis, mind a retrográd-stabilis szakaszokban lejátszódó változások pusztán mennyiségi jellegűek. A retrográd szakaszban lezajló változások elégtelenek ahhoz, hogy a hipotézist a megváltozott megismerési szükségletekkel összhangba hozzák. A progresszív szakaszon belüli változások tovább növelik a hipotézisnek a tudományeszménynek való megfelelést. Az instabil fejlődési szakasz mindig *minőségi* változás szimptomája, amelynek ugrásszerűsége annál nagyobb, minél nagyobb a hipotézis belső értéke és az empirikus adekvátsága minél inkább megközelíti a 0 értéket.

d) Ha  $h_1$  és  $h_2$  olyan hipotézisek, amelyek ugyanarra a problémára adnak választ és egyikük fejlettsége a retrográd-stabilis, a másikuk progresszív-stabilis fejlettségi szakaszba esik, továbbá összehasonlíthatók a korábban definiált értelemben, akkor e hipotézisek minőségileg különböző fejlettségűek és a fejlettebb hipotézis *dialektikus tagadása* a kevésbé fejlettnék.

A felvázolt koncepció nagy magyarázó erejéről tanúskodik, hogy lehetőséget nyújt a *dialektikus tagadás* korszerű értelmezésére is. Tudomásunk szerint ez ideig nem sikerült e sokak számára rejtélyes dialektikus kategóriának olyan formálisan is korrekt explikációját adni, amely felülmúlná az itt felvázolt felfogást.

Úgy véljük, hogy az előterjesztett felfogás elfogadható globális válasznak a (Pr 3)-ra, melynek lényegét a következőképpen összegezzük:

(R3) A tudományfejlődés folyamatának kvalitatív leírására jól alkalmazható a László-féle korrigált modell, melynek keretei között értelmezhető egy olyan potenciálfüggvény, amely jól kezelhető formában rögzíti a tudományos probléma élességének, a problémára adott válasz fejlettségének (igazságértékének), a válasszal szemben támasztott kívánatos empirikus adekvátságnak és belső tökéletességnek mint fejlődésparamétereknek összefüggését. A megadott függvény gradiensének minimumhelyei jelölik ki a lehetséges megoldásokat (hipotéziseket). A felvázolt fejlődésmodell lehetőséget kínál a dialektikus ellentmondás, a mennyiség és minőség dialektikus kapcsolata, valamint a dialektikus tagadás újszerű értelmezésére.

Könnyű azonban felismerni, hogy az ismertett fejlődésmóddal alapvetően fenomenológiai jellegű és vajmi keveset mond arról a működési mechanizmusról, amely szerint lejátszódik a tudományos fejlődés. Hogy e hiányosságát kiküszöböljük, meg kell szüntetnünk az elmélet feketedoboz jellegét. E feladat megoldását nem tekinti e dolgozat feladatának.

#### 4. VÁLASZTÁS A TUDOMÁNYOS HIPOTÉZISEK KÖZÖTT

Mielőtt a (Pr 4)-re választ keresnénk, javaslatot teszünk a hipotézisek fejlettsége szempontjából igen jelentős A és T paraméterek numerikus értékének meghatározására. Sietünk hangsúlyozni, hogy az eddigiekben felvázolt elmélet független a most következő javaslatoktól. Nagyon is elképzelhető, hogy a javasolt operacionális definíciók alkalmasabbakkal cserélhetők fel, de az elmélet csak megfelelő mérési utasítások birtokában alkalmazható sikerrel.

Tekintsük előbb az A paramétert! Abból indulunk ki, hogy az empirikus adekvátság nem más, mint a relatív igazságérték, melynek számítására alkalmas a következő, M. Bunge nyomán megadott formula:<sup>5</sup>

$$V = 0,5 + \frac{C + (R - C)\epsilon}{2N} - \delta, \quad (8)$$

ahol N a hipotézis összes tapasztalatilag ellenőrizhető következményének a számát ( $N \gg 1$ ), C a megerősített és R a megcáfolt esetek számát  $C + R = N$ ,  $\epsilon$  az elkövetett empirikus,  $\delta$  az elkövetett teoretikus (logikai és/vagy matematikai levezetési) hibák nagyságát jelenti. Könnyen felismerhető, hogy az a  $[0, 1]$  intervallumban vesz fel értékeket. Az A paraméter értékei viszont a  $[-1, 1]$  számközben esnek. Ahhoz, hogy V alkalmas legyen az empirikus adekvátság mérésére,  $A = 2V - 1$  szerint transzformálnunk kell a (8) egyenlőséget

$$A = \frac{C + (R - C)\epsilon}{N} - 2\delta. \quad (9)$$

A (6) a vizsgált hipotézis ún. relatív fedés-értékét fejezi ki. Egyenlő súlyúnak tekinti a hipotézisből levezetett N felülvizsgálható tényt. E tények természetesen nem individuálisak, hanem inkább egymástól többé-kevésbé elhatárolható tényterületek, amelyek lefedésére az adott hipotézis vállalkozik. A Bunge-féle megközelítést azonban két vonatkozásban is elégtelennek tartjuk: 1. Úgy véljük, hogy az elméleti hibát nyugodtan kizárhatjuk, feltéve, hogy logikai és/vagy matematikai számítási hibát nem vétünk. Az elméleti hiba elkövetését nem tekintjük az empirikus megismerő tevékenység szükségképpen velejárójának. 2. Ugyanakkor a (6) formula nem számol azzal a tényezővel, amelyet László Ervin nyomán rezisztencia-faktornak nevezhetünk. Benne a tudomány művelőinek az újítással

<sup>5</sup> Bunge, M.: *Scientific Research*. Vol. II. Springer, Berlin, Heidelberg, New York 1967, 102–103. o.

szembeni ellenállása, vagy ami ugyanezt jelenti, ortodox beállítódása fejeződik ki. Ha a tudományos közvélemény rezisztens az elméletet cáfoló deviációkkal szemben, akkor gyakorlatilag elégedett a tudomány status quójával.

A továbbiakban egy új operacionális definíció bevezetésére teszünk javaslatot. Feltételezzük, hogy az empirikus adekvátság annál nagyobb, minél nagyobb a megerősítő esetek száma, minél nagyobb a tudományos közvélemény rezisztencia-faktora, annál kisebb, minél nagyobb a cáfoló esetek száma, az elkövetett empirikus hiba nagysága és a tapasztalatilag ellenőrizhető esetek száma. E feltételeknek eleget tesz a következő formula:

$$A = \frac{(C - R)(1 - \epsilon)\sigma}{N} \quad (10)$$

Feltételezzük, hogy a  $\sigma$  empirikus rezisztencia-faktor értéke a  $[0, 1]$  számközben változik, és a hipotézisek elfogadási időszakában közelítően maximális értékű és csak akkor csökken rohamosan, ha a cáfoló eseteket minden elméleti erőfeszítés ellenére sem sikerült kiküszöbölni és olyan utód-hipotézis jelent meg a színen, amelynek adekvátsága nagyobb, mint a korábbié.

Vizsgáljuk a következőkben a T paraméter metrizálásának lehetőségét. Úgy vélem, jóval nehezebb problémával kell szembe néznünk, mint az előbbiekben.

J. T. Davies a hipotézisek belső értékének (tökéletességének) mérésére a következő formulát adja meg:<sup>6</sup>

$$T = 0,005 G^2 SV, \quad (11)$$

ahol G a hipotézis általánosságát, S egyszerűségét, V pedig a hipotézis pontosságát jelöli. Az említett paraméterek mindegyikének értéke a  $[0, 5]$  intervallumon belül változhat, amelyeket komparatív becsléssel állapítunk meg. A 0,005 arányossági tényező, amely a  $[0, 1]$  intervallumba szorítja a T értékeit. Ehhez azonban még azt is meg kell követelnünk, hogy

$$G^2 SV \leq 200$$

gyenge egyenlőtlenség is teljesüljön.

Javaslatot teszünk a (8)-as formula kisebb módosítására is: bevezetjük  $\rho$  igényesség-faktort, amelyben a hipotézissel szemben támasztott elvárásunk jut kifejezésre. Nyilvánvalóan T belső érték annál nagyobb, minél nagyobb a hipotézissel szembeni elvárásunk, azaz, minél igényesebben konstruáljuk meg a hipotézist. Ebből következően:

$$T = 0,05 G^2 S \rho \quad (12)$$

A továbbiakban ismertetjük a Davies nyomán készített összehasonlítható értéktáblázatokat. Megjegyezzük, hogy a C és R paraméterek a továbbiakban nem megerősítő és cáfoló esetek tényleges számát, hanem pusztán pontozásos értékét jelenti, a következő összefüggés fennállása mellett:  $C + R = N = 5$ .

<sup>6</sup>Davies, J. I.: *The Scientific Approach*. Academic Press, London, New York 1962, 164. o.

*C igazoltság*

„ $\pi = 3,1415926 \dots$ ”	5	„Minden hattyú fehér”	2
„A Föld kerek”	5		
A termodinamika törvényei	4,5	Relativitáselmélet	4
		Időjólás	2,5
„A Föld tökéletes gömb alakú”	1		
Atomelmélet	5	Asztronómiai elméletek	2
Newtoni mechanika	4	„Van más bolygón élet”	0,5

*R cáfoltság*

„ $\pi = 3$ ”	5	Az atomelmélet	0
„A Föld tökéletesen gömbalakú”	4	A termodinamikai elmélet	0
„Minden hattyú fehér”	2	A relativitáselmélet	0
Időjólás	1,5	„Ez a hattyú fehér”	0
A newtoni mechanika	1	„A Föld kerek”	0
Asztrológiai elméletek	1	„ $\pi = 3,1415926 \dots$ ”	0
A rádióaktív felezési törvény	0,5		

*G integráló erő*

Egységes térelméletek	5	„Minden hattyú fehér”	1,5
Relativitáselmélet	4	„A Föld gömbölyű”	1,5
Newtoni mechanika	3	Asztronómiai elméletek	1
Atomelmélet	3	„Ez a hattyú fehér”	0
A termodinamika törvényei	3	„ $\pi = 3,0$ ” (pontosan)	0
Időjólás	2	„ $\pi = 3,141592 \dots$ ”	0

*S egyszerűség*

„ $\pi = 3$ ”	5	A termodinamika törvényei	3
„A Föld tökéletesen gömbalakú”	5	Az asztrológiai elméletek	3
„ $\pi = 3,1415926 \dots$ ”	4	A relativitáselmélet	2
Az atomelmélet	4	„A Föld kerek”	2
A newtoni mechanika	4	Időjólások	1
„Ez a hattyú fehér”	4	Adatok computer-görbéje	0
„Minden hattyú fehér”	4		

*V pontosság*

Az adatok komputer-görbéje	5	Az időjólások	2
„Minden hattyú fehér”	4	„A Föld kerek”	1,5
A newtoni mechanika	4	Az asztrológiai elméletek	1
A relativitáselmélet	4	„ $\pi = 3,1415926 \dots$ ”	0
Az atomelmélet	4	„Ez a hattyú fehér”	0
A termodinamika törvényei	3	Bizonyos pszichoanalitikus elméletek	0
„A Föld tökéletesen gömbalakú”	2	Egyszerű matematikai és logikai összefüggések	0

A (7) és (9) formulák lehetőséget nyújtanak arra, hogy elméleti megfontolásainkat esettanulmányok segítségével felülvizsgáljuk.

Tekintsük a newtoni mechanikát és a relativitáselméletet! A newtoni mechanikát a relativitáselmélet létrejötte előtt vitán felülnek tekintették, noha ismeretesek voltak olyan tények, amelyek ellene mondtak. Más szóval: a tudományos közvélemény bízott abban, hogy az elmélet talaján előbb-utóbb meg tudják oldani a felmerült nehézségeket. Ennek megfelelően az adott megismerési szituációban a

$\sigma$  és  $\rho$  faktorok értéke magas. Tételezzük fel, hogy értékük egyaránt 0,95. Az  $e$  mérési hibát pedig vegyük 0,05-nek. A (7) formulába helyettesítve a megfelelő értékeket, a következő eredményt kapjuk: a newtoni mechanikára az  $n$  megismerési helyzetben:

$$A(m)_n = \frac{(4-1) \cdot 0,95 \cdot 0,95}{5} = 0,48.$$

Képzeldük ezután magunkat abba az  $n+1$  megismerési helyzetbe, amely a relativitáselmélet létrejöttével állott elő. A tudományos közvélemény empirikus rezisztencia-faktora közel minimálisra csökkent. A teoretikus rezisztencia-faktor nem változott, hiszen a newtoni mechanika mint teoretikus alkotás változatlanul megőrzi értékét. Legyen  $\sigma = 0,05$  az  $n+1$  megismerési szituációban:

$$A(m)_{n+1} = \frac{(4-1) \cdot 0,05 \cdot 0,95}{5} = 0,0285.$$

Számítsuk ki a relativitáselmélet empirikus adekvátságát is az  $n+1$  megismerési helyzetben:

$$A(r)_{n+1} = \frac{4 \cdot 0,95 \cdot 0,95}{5} = 0,722.$$

Hasonló módon számítjuk ki a vizsgált elméletek belső értékeit az  $n$  és  $n+1$  megismerési helyzetekben. Feltételezzük, hogy a  $\rho$  igényesség-faktor közel maximális értékű:

$$T(m)_n = T(m)_{n+1} = 0,005 \cdot 3^2 \cdot 4 \cdot 4 = 0,72$$

$$T(r)_{n+1} = 0,005 \cdot 4^2 \cdot 2 \cdot 4 = 0,64.$$

A kapott értéket a (2)-be helyettesítve ki tudjuk számítani a newtoni mechanika és a relativitáselmélet fejlettségét a megadott megismerési helyzetekben:

$$E(m)_n^3 - 0,5 \cdot 0,72 E(m)_n - 0,5 \cdot 0,48 = 0$$

$$E(m)_{n+1}^3 - 0,5 \cdot 0,72 E(m)_{n+1} - 0,5 \cdot 0,0285 = 0$$

$$E(r)_{n+1}^3 - 0,5 \cdot 0,64 E(r)_{n+1} - 0,5 \cdot 0,72 = 0.$$

Innen az egyenletek megoldásával:

$$E(m)_n = 0,81$$

$$E(m)_{n+1} = \begin{cases} 0,62 \\ - 0,04 \\ - 0,58 \end{cases}$$

$$E(r)_{n+1} = 0,78$$

A fejlettségi fokok összehasonlításával a következő megállapításokhoz jutunk:

1. A newtoni elmélet a közvélemény empirikus rezisztenciaszintjének gyökeres megváltozásával a progresszív-stabilis fejlődési szakaszból az instabilis szakaszba került.

2. A relativitáselmélet fejlettsége alacsonyabb, mint a newtoni elméleté volt a progresszív stabilis szakaszban, de ez is a progresszív-stabilis fejlődési szakaszba esik.

Nagyon érdekes eredményeket kapunk, ha kiszámítjuk az (1) segítségével a vizsgált elméletek problematikusságának fokait:

$$P(m)_n = 0,5 \cdot 0,81^4 - 0,5 \cdot 0,73 \cdot 0,81^2 - 0,48 \cdot 0,81 = -0,58$$

$$P(m)_{n+1} = 0,5 \cdot 0,619^4 - 0,5 \cdot 0,72 \cdot 0,619^2 - 0,0285 \cdot 0,619 = -0,082$$

$$P(r)_{n+1} = 0,5 \cdot 0,78^4 - 0,5 \cdot 0,64 \cdot 0,78^2 - 0,72 \cdot 0,78 = -0,76.$$

Ha a kapott eredményeket összehasonlítjuk, akkor az alábbi következtetéseket vonhatjuk le:

3. A rezisztencia-faktor csökkenésével jelentősen megnőtt a newtoni mechanika problematikusságának a foka.

4. A relativitáselmélet problematikusságának a foka az  $n + 1$  megismerési helyzetben kisebb, mint amekkora volt a newtoni mechanikáé az  $n$  megismerési helyzetben.

Vezessük be  $1 - P$  formulát a *probléma megoldottságának* a jelölésére. Ekkor a következőképpen így formulázható:

4'. A relativitáselmélet kielégítőbb problémamegoldást nyújt az  $n + 1$  megismerési helyzetben, mint amilyent a newtoni mechanika nyújtott az  $n$  megismerési helyzetben.

Hasonló számításokat más elméletek összehasonlításánál is végezhetünk. Anélkül, hogy a kapott eredmények pontosságát túlértékelnénk, elmondhatjuk, hogy kielégítő összhangot mutatnak intuitív várakozásainkkal.

Vizsgálódásunk eddigi eredményei lehetővé teszik a (Pr 4) megválaszolását.

(R4) (i) Csak olyan hipotézist fogadhatunk el a megismerés adott szintjén adekvát problémamegoldásnak, amelynek fejlettsége a progresszív stabilis szakaszba esik, azaz  $E > E_0$ ,

$$\text{ahol } E_0 \text{ az } E_0^3 - 0,5 TE_0 - 0,5 \sqrt{\frac{2T^3}{27}} = 0$$

egyenlet gyöke. ( $E_0 \approx 0,8164 \sqrt{T}$ ). Az  $E_0$  megfelel a László-féle korrigált modell  $f(A, T)^{\lim h}$  szimbólumának.

(ii) Csak olyan hipotézist fogadhatunk el a megismerés adott szintjén adekvát problémamegoldásnak, amelynek problematikus jellege kisebb, mint a rivális hipotéziseké vagy a vele komparabilis korábban elfogadott előd-hipotézisé.

(iii) Ha a számba jövő hipotézisek közt az (i) és (ii) szerint nem tudunk választani, akkor a nagyobb empirikus adekvátságút választjuk.

(iv) Ha az (i)–(iii) szerint nem mutatkozik közöttük különbség, akkor a legnagyobb belső értékűt választjuk.

(v) Ha (i)–(iv) nem differenciál, akkor tetszőlegesen választunk a javasolt felfogások között.

(vi) Ha a rendezésre álló hipotézisek közül egyik sem fogadható el, de van olyan közöttük, amelynek fejlettsége nagyobb 0-nál, akkor *pozitíven tartozkodó* álláspontot foglalunk el vele szemben, remélve, hogy alkalmas segédhipotézisekkel a fejlettségét a kívánt szintre emeljük.

(vii) Ha több hipotézis is eleget tesz a (vi)-nek, akkor a (ii)–(v) szabálynak megfelelően döntünk.

(viii) Ha a vizsgált hipotézisek között nincs olyan, amelyik eleget tesz az (i)–(vii) szabálynak, de van olyan közöttük, amelynek fejlettsége a retrográd instabilis



- szakaszba esik, vagyis  $0 \geq E > -E_0$ , akkor negatívan tartózkodó álláspontot foglalunk el vele szemben, azaz jobb híján átmenetileg nem vetjük el.
- (ix) Ha több olyan hipotézis is akad, amely eleget tesz a (vii)-nek, akkor a (ii)–(v) szabály értelemszerű alkalmazásával differenciálunk közöttük.
- (x) Minden megismerési helyzetben *csak egy hipotézist fogadhatunk el*. Ha ilyen nincs, akkor *legfeljebb egy hipotézissel szemben lehetünk pozitívan tartózkodók*. Ha az előző két lehetőség kizáródik, akkor *legfeljebb egy hipotézissel szemben helyezkedhetünk negatívan tartózkodó álláspontra*. A negyedik lehetőség az, hogy minden számba vett hipotézist mint retrográd stabilis megoldást elvetünk.

\*

A tanulmányban egy igen jelentős tudományelméleti problémára kerestünk választ. Merészség volna azt állítanunk, hogy megoldási javaslataink minden tekintetben kiállják a tudományos kritika szigorát. Egy sereg félig érett elképzelést tártunk itt az olvasó elé, és bízunk benne, hogy nem minősül valamennyi gondolati zsákutcának. Legnagyobb kétséget bizonyára a bemutatott számítási eljárások ébresztik. Az idevágó fejtegetések nem alkotják szerves részét a vázolt elméletnek és alkalmasabb módszerekkel mindenkor kicserélhetők.

## SUMMARY

### *László Hársing: The Comparison of Scientific Hypotheses*

In the present paper we suggest positive solutions to the following problems:

What sorts of scientific knowledge are comparable?

What are the components on the basis of which the comparison of rival or ancestor-hypotheses can be made?

What function-relation holds among the important components of hypotheses?

Which are the rules of choice that control our decisions concerning the hypotheses suggested for acceptance?

It would be daring to say that our solutions pass the test of rigorous scientific criticism in every respect. Series of half-mature conception have been presented but we do hope that not all of them prove to be theoretical deadlocks.

## AZ „EGYETEMES ALANY” HAGYOMÁNYOS LOGIKAI PREKONCEPCIÓJA

BÁRÁNY LÁSZLÓ

(*A részleges ítélet*) A hagyományos logika számtalan forrásból ismert megállapításaiban az ítéletek terjedelméről van egy látszatra talán nem is zavaró pontatlanság. Amit — ha végiggondoljuk, mely további tételek alapjául szolgál és milyen félreértések származnak belőle — mégis nyugtalanítónak kell mondanunk.

Ez a következményeiben megtévesztő fogalmazás közvetlenül érinti a logikai alany— állítmány kérdéseit (vagyis az ítéletelmélet alapjait) és értelmezésbeni bizonytalanságokat fed fel velük kapcsolatban. Lényege az *alany* név indokolatlan kiterjesztése az *alanyt* tartalmazó osztálynak arra a részére, amelyet az állítmány nem érint.

Legkifejezettebb formában a részleges ítélet meghatározásaiban találkozunk vele, de a többi terjedelmi fajtát is egyöntetűen ebben a szellemben tárgyalja a szakirodalom. „Az általános, különös és egyes ítéletek azt fejezik ki — írja Fogarasi Béla —, hogy az állítmány az alany teljes (lehetséges) terjedelmére vagy csak annak egy részére (egy bizonyos számú vagy egyetlen esetre) vonatkozik.”<sup>1</sup> Különbség csak abban van, hogy az egyedi ítéletet hol az általánossal, hol a részlegessel (különössel) rokonítják.<sup>2</sup> E felfogás jegyében tehát lehetséges alanynak tekinteni valamit (valamiket) anélkül, hogy állítmány vonatkozna rájuk.

Hogy közelebről mi az a valami, ami alanynak minősülhet, azt a logika nem tisztázta kellően. Arisztotelész — mint Szalai Sándor rámutat — felváltva egyszer egy dolgot, másszor annak meghatározását, illetve fogalmat nevez alanyoknak.<sup>3</sup> A különbségtétel hiányát Elekfi László az önálló nyelvtan kialakulatlanságának tulajdonította.<sup>4</sup> Nemigen változott azonban a helyzet a hagyományos logikában a nyelvtudomány létrejötte után sem. Azóta is hol a dolgot, hol a fogalmat, hol a kettő alig differenciált egységét illetik az alany névvel (egy-egy művön belül is).

Válasszuk azonban bármelyik megoldást, nem tartható fönn egyszerre a következő két megállapítás:

<sup>1</sup> Fogarasi Béla: *Logika*. Akadémiai K., Bp. 1951, 150. o.

<sup>2</sup> Fogarasi, i. m. uo., ill. Erdei László: *Az ítélet dialektikus logikai elmélete*. Akadémiai K., Bp. 1971, 383. o. — Lásd még: Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Franklin Társulat, Bp. 1913<sup>2</sup>, 83. o., G. Havas Katalin: *Formális logika*. Kossuth K., Bp. 1973, 194–195. o.

<sup>3</sup> Szalai Sándor: Az Organon keletkezésének és az arisztotelési szillogisztika szerkezeti felépítésének főbb kérdései. Arisztotelész: *Organon*. Akadémiai K., Bp. 1979, LIII. o.

<sup>4</sup> Elekfi László: *A logika állítmánya és az állítmányi névszó*. Az MTA Nyelv- és Irod tud. Oszt. Közl. XI., Bp. 1957, 101. o.

- az alany az, amire az állítmány vonatkozik;
- a részleges ítéletben az állítmány az alany terjedelmének egy részére vonatkozik.

Márpedig eddig kételyek nélkül érvényesnek kezelte őket a logika. (Mármint azok az irányzatok, amelyekben egyáltalán helye van az alany fogalmának. A modern szimbolikus logika Gottlob Frege óta nem él e terminussal, s így a vele kapcsolatos értelmezési következtelenségektől is megszabadult. Kiküszöböli a címben jelzett prekonceptiót s következményeit – ezért a további elemzés nem tér ki rá, a hagyományos logika örökségére szorítkozik.)

Az alany mibenlétének el nem döntött voltából adódik már Arisztotelésznél a „nem egyetemes kijelentés” (azaz a részleges ítélet) érthető módon kezdetien egyoldalú – a későbbi szerzőknél típusibá vá vált – értelmezése. A *Herméneutika* alábbi sorai sűrítve tartalmazzák a problematikát.

„Nem egyetemesen kijelenteni valamit egyetemes *alanyra* (kiemelés tőlem – *B. L.*) vonatkozóan – ezt úgy értem, hogy pl. *Az ember fehér – Az ember nem fehér*. Mert noha *ember* egyetemes *dolog* (kiemelés tőlem – *B. L.*), a kijelentést nem vettük egyetemesnek.”<sup>5</sup> Itt a dologról alanyra való önkényes váltás során figyelmen kívül reked az, hogy a valós létezők világából az ítélet, a gondolatforma területére lépve sajátos törvényszerűségekkkel kell számolnunk. A dolog (és fogalma) egyetemes lehet – mint ítélet alanya azonban már leszűkül, ha az állítmány nem érinti teljes körét. (E fogalmazás egyszerűen logikai vétség Arisztotelésznél, vagy az *Organon*t gondozó későbbi filológusoknál. Hiszen Arisztotelész – mint az idézett gondolatot közvetlenül megelőző sorai is mutatják – tudatában volt annak, hogy dolog és ítéletben való tükrözése között nincs közvetlen megfelelés: „Amikor azonban egyetemes alanyra vonatkozóan, de nem egyetemesen jelentünk ki valamit, akkor nem ellentétesek a kijelentések, noha azok a dolgok, amikről e mondatok szólnak, lehetnek ellentétesek.”<sup>6</sup> Ítélet terminusává válva a fogalom lefokozódik; meghatározottságokat kap és elveszíti önállóságát. E szempontból Arisztotelész példája feltűnően hiányos; olyannyira, hogy a következő oldalon kiegészítésekkel ismétli meg: „*Nem minden ember fehér – Némely ember fehér.*”<sup>7</sup> E módosítások híján ugyanis a terjedelem jelölése nélküli megállapítások értelmezhetők lennének az egvedek között elosztott tulajdonságok kifejezőiként is. Holott a második fogalmazás ezt egyértelműen kizárja. És szavakban is kifejezi, ami az előző változatban implicit volt, hogy más-más alanya van a két ítéletnek. (A rész nem azonos az egészszel, a részosztály az osztállyal.)

Az alany egyetemesként való felfogása egyértelmű a két ítélet alanyának azonosításával. Ha a két „ellentétes dolgot” akár egymás után két ítéletben, akár egyszerre, egy ítélet összetett állítmánya formájában állítjuk róla – látszatra teljes képet adtunk. Valójában azonban elfedtünk egy döntő tartalmi különbséget. Nyitva hagytuk azt a kérdést, hogy az osztály elemei *együttesen* vagy *külön-külön* rendelkeznek-e a megadott jegyek mindegyikével. Vagyis hogy az osztály egyetemesiségének jelölésére szolgáló „Minden”-nek mi a jogos értelmezése: ’az összes együtt’ (emberi nem) – vagy ’bármely’ (ember).

<sup>5</sup> Arisztotelész: *Organon*. Szerk. és magy. Szalai Sándor. Jelzett kiad., 80. o. – *Herm.* 7. 17b, 8–12. s.

<sup>6</sup> Uo. 5–8. s.

<sup>7</sup> Uo. 81. o. – *Herm.* 7. 17b, 26–27. s.

Lehet ugyan érvelni egy áthidaló megoldás mellett is, az ontológiai alapok hegeli elemzése nyomán, utólag. (Az egyedi bennerejlő módon tartalmazza tételezett tulajdonságának ellentétét is, s ezáltal általános.) De Arisztotelész felfogásának ehhez nincs köze. Az ő gondolatrendszere részeként az általános alany feltételezése következményeivel együtt: egy logikai vélekedés erőszakitéle a valóságon. (Hegelre később még visszatérünk.)

Szerencsésebb fogalmazásban találkozunk a részleges ítélet magyarázatával az *Első Analitikában*, Arisztotelész későbbi logikai művében. Érdemes felfigyelni arra, hogy az itteni szöveggörnyezetben elvélve fordul csak elő az állítmány kifejezés, az alany nevet meg kifejezetten kerülni látszik Arisztotelész (vagy a későbbi szöveggondozó). Ezt írja: „nevezem részlegesnek azt, hogy [valami] némelyre vagy némelyre nem, vagy nem mindenre vonatkozik”.<sup>8</sup> Ez a fogalmazás a pusztá globális alárendeltségnél többet mondó későbbi alany-értelmezésekkel is összeegyeztethető, és Arisztotelész művébe is jobban illik a korábbinál. Különösen, ha meggondoljuk, hogy az ellenkezett egész munkásságának *analitikusan* szintetizáló szellemével. Azzal az elvvel, amit például a *Politikában* így fejt ki tudománymódszertani célzattal: „Nyilvánvaló ez akkor is, ha a dolgot részletenként, behatóbban vizsgáljuk (. . .) önmagukat ámitják azok, akik általánosítva azt mondják, hogy az erény a lélek helyes élete, a helyes cselekvés vagy más efféle; azok, akik (. . .) az erényeket egyenként sorolják föl, sokkal helyesebben beszélnek, mint akik ilyen meghatározást adnak.”<sup>9</sup> Vagyis ítéleteink alanyát arról a tárgykörrel (és a fogalom terjedelmének abból a részből) célszerű formálni, amelyre megállapításaink szigorú értelemben érvényesek. Ez nem az *Organonban* olvasható, míg ellenben ama félrevezető korábbi álláspont igen. Onnan át is ment a logikai köztudatba, és a terminusok újabb, gazdagabb értelmezése ellenére is tartotta magát.

Az alany kifejezés érvényességének indokolatlan kiterjesztése ellentmondások látszatához vezet két, ellentétes fogalmakra épülő állítmánnyal rendelkező részleges ítélet esetében. Mintha állítmányaik ugyanarra az alanyra vonatkozhatnának. Ezt a buktatót el lehet kerülni, ha az egyetemes alany – részleges kijelentés formuláját elvetve az egyetemes *dolog* (fogalom) és részleges kijelentés kapcsolatában gondolkozunk.

Hogy az alanyról miként kell vélekednünk ezek szerint, azt a következőkben vizsgáljuk meg.

(*A predikatív viszony. Az alany*) Megfogalmazódtak már egyszer-egyszer a logikában azok a fölismerések, hogy az „anyagi világban nincsen alany és nincsen állítmány” (Fogarasi);<sup>10</sup> hogy e minőségüket a fogalmak is csak az ítéletben nyerik.<sup>11</sup> Mégpedig a predikatív viszonyítás által. Ezért is lehet a két terminust az ítélet alkotórészeiként definiálni.

A valós létező dolgok objektív rendszereket alkotnak, ítéleteket nem. Ítéleteket csak a fogalmak közvetítésével alapoznak meg. A „tárgy” tehát nem lehet alany. (Jóllehet megismerésünk órá irányul.) De még maga a fogalom sem, hiszen nem föltétlenül vesz

<sup>8</sup> Uo. 131. o. – *Első Anal.* I. 1. 24a, 19–21. s.

<sup>9</sup> Arisztotelész: *Politika*. Ford. Szabó Miklós. Bev. és jegyz. Simon Endre. Gondolat K., Bp. 1969, 105. o. – I. 13. 1260a.

<sup>10</sup> Fogarasi, i. m. 147. o.

<sup>11</sup> Lásd pl. Kant, i. m. 82. o., Erdei, i. m. 112. o.

részt teljes terjedelmével a predikatív viszonyban. Az idézett elvi álláspontot ugyan vallja olykor, következményeit azonban szinte semmiben sem akarja vállalni a hagyományos logika. Változatlanul rendszeresen beszélnek ítélettől (és egymástól) függetlenül is alanyként-állítmányként fogalmakról vagy dolgokról. És minduntalan visszatér az alany jellegzetes hiányos meghatározása, ilyenformán: az alany az, amire az állítmány vonatkozik. A legközelebbi nem hiányzik e formulából, vagyis hogy az alany vajon dolog, képzet, fogalom vagy ítélet-alkotórész-e. (Esetleg ezek együtt. Ilyen álláspontot fogalmaz meg Erdei László: „Az alany a fogalom, bennerejlő érzéki anyagával egységben.”<sup>12</sup>) A nem kielégítő meghatározás a kérdés megkerülése, amiből egyenesen adódik a továbbiakban a lehetséges értelmezések szeszélyes keveredése.

Ha a fogalmakat önmagukban tekintjük alanynak (s úgy véljük, az alany terjedelmének egészére vagy csak egy részére vonatkozik az állítmány) – akkor mit kezdünk azokkal a kifejezésekkel, amelyek az alany meghatározottságait fogalmazzák meg? Akkor ezeknek kívül kellene lenniük az alanyon, s így tarthatatlan lenne az az általánosan elfogadott felosztás, hogy az ítéletnek két egyenrangú alkotórésze, terminusa van. Akkor valami olyasmíhez kellene folyamodnunk, mint a nyelvtan hagyományos öt mondatrész-konceptiója. Holott már a nyelvészetben is megszületett az a felismerés (Bodnár Ferenc munkáiban lehet találkozni vele), hogy a mondatban két mondatrészt kell látnunk, amelyeknek alaptagjai (a hagyományos értelemben vett nyelvtani alany és állítmány) besorolják maguk alá az úgynevezett determinánsokat (bővítményeket). Ez utóbbiak nem mondatrészek, hanem a részek részei! Mert „*alptag + determináns együtt mondatrészek a mondatban*”.<sup>13</sup>

Az alany nemét illető bizonytalanság azért tud fennmaradni, mert a különböző értelmezési lehetőségek a tudati tükrözésben egymásra rétegződő szinteknek felelnek meg. Ha egyértelműen akarjuk meghatározni, hogy miként értelmezzük az alanyt, akkor e szintekhez való viszonyától nem szabad elvonatkoztatnunk.

*Az alany ítélet-alkotórész, amely objektíven jelölheti – illetve szubjektíven kifejezi arról kialakult, közölni szándékozott képzetünket, tudásunkat –, hogy az alapjául szolgáló fogalommal jelölt tükrözött dolog mennyiben tartozik bele (mekkora terjedelemmel, mely vonatkozásban, milyen körülmények között) a vele predikatív viszonyban álló másik terminussal való kölcsönös kapcsolatának igazságtartományába.*

(A tárgyat alanynak tekintő definíciók értelmében voltaképpen az ítéleteknek csak egyik válfaja, az igaz lehetne ítélet. Ha ugyanis az teremti alanyt, hogy egy dolog objektív kapcsolatban van egy másikkal, akkor a hamis ítéletben – amely mögött nincs meg ez a kapcsolat – alany sem volna. Vagyis nem lehetne ítélet.)

Az alany maga, meghatározottságaival, teljes mértékben beletartozik az állítmánnyal való kölcsönös kapcsolat igazságtartományába – mert csak annyiban válnak alannya egy fogalom terjedelmének bizonyos egyedei, amennyiben részt vesznek e kapcsolatban. (Ez tagadó ítélet esetén is így van. Alapvetően hibás fogalmazás a logikában, hogy a tagadó ítélet alanya nem tartozik az állítmány alá rendelhető egyedek közé. Ott a kölcsönös kapcsolat tartalma lehet például a független viszony.)

<sup>12</sup> Erdei, i. m. 102. o.

<sup>13</sup> Bodnár Ferenc: *Hány része van a mondatnak?* Nyelvészeti Dolgozatok 90. Kiad. a JATE Bölcsészettud. Kara, Szeged 1969, 71. o.

Amit az állítmány nem érint — az nem alany. Vagyis: az állítmány *a részleges ítéletben is az alany egészére* vonatkozik. (Nem a fogalom egészére! Annak csupán meghatározott, tehát alannyá vált részének egészére.) Az a felfogás viszont, miszerint „egyetemes alany” egy részére érvényes — a hagyományos logika története során mindvégig akadályozta, hogy következetesen levezessék a predikatív viszony terminusteremtő hatásának felismeréséből adódó következtetéseket.

Arisztotelész eljutott közvetlenül a predikatív viszonyig: „Önmagában véve, ill. önállóan mondva e szavak egyike sem foglal magában állítást; csak egymáshoz kapcsolódásuk révén jön létre állítás” — írja a *Kategóriákban*.<sup>14</sup> Ezt egyetlen lépés választja el annak kimondásától, hogy tehát a kapcsolattól (ítélettől) függetlenített kifejezések esetében nem is szabad állítmányról és alanyról beszélnünk. Hiszen ez utóbbi implicite benne van, következik az előzményekből. De — a logika nagy kárára — Arisztotelész nem mondott ki ilyen konklúziót.

Az összegegyeztetetlen kettősség fenntartása (az állítmány a meghatározottságok által korlátozott mértékben teszi alannyá a fogalom bizonyos terjedelmi hányadát — és vele szemben az általános alany feltételezése) logikailag egyenes úton vezetett Hegel ítéletelméletéhez.

(Közben az univerzáliai vitája a skolasztikában — például az „eredendő bűn” értelmezése kapcsán — szolgálhat számunkra egy olyan tanulással, hogy az egyetemes alany hipotézise a szélsőséges realizmusnak felel meg,<sup>15</sup> mint ahogy eredetileg a platóni idealizmusnak; Arisztotelész azzal vitázva fejtette ki a *Politikából* idézett gondolatot.)

Hegel az ítélet lényegét fejtegetve, zömmel a meghatározatlan és meghatározott fogalmak kifejezésével él. De mert a fogalom extenzív gazdagodásával egyenesen arányosnak látja tartalmi bővülését (nem igazodva a fogalmak tartalma és terjedelme közötti fordított viszony törvényéhez), inkább a dologra érvényesek megállapításai. Ehhez mérten következetesen írja a *Nagylogikában*, hogy „maga az ítélet abban van, hogy csak általa kapcsolunk össze egy állítmányt az alanyal, úgyhogy, ha ez az összekapcsolás nem történne meg, alany és állítmány, mindegyik magáért-valósága szerint, mégis az maradna, ami, az alany: egzisztáló tárgy, az állítmány: képzet a fejben”.<sup>16</sup> Itt — ugyan csak feltételesen — eltekint a predikatív viszonytól, mégis alanyról és állítmányról szól. Gyakran jár el így. Ezt a megközelítést később a *Kislogikában* helyesbíti (ami azonban már nem változtat azon, hogy sokminden a korábbiak jegyében vált rendszere részévé). A módosult álláspont: „helytelen az ítélet oldalainak összekapcsolásáról beszélni, mert ha összekapcsolásról van szó, az összekapcsoltakat a kapcsolat nélkül is magukban létezőknek gondoljuk”.<sup>17</sup> Ez utóbbi véleménye nevezhető valóban konzekvensnek. Gondolatmenete végül oda torkollik, hogy az „alany az állítmány, mindenekelőtt ezt mondja ki az ítélet”.<sup>18</sup> Ez a

<sup>14</sup> Arisztotelész: *Organon*. Jelzett kiad., 18. o. — *Katég.* 4. 2a, 5–7. s. Lásd még: uo. 76. o. — *Herm.* 4. 16b, 28–31. s.

<sup>15</sup> Vö. Lendvai L. Ferenc–Nyíri J. Kristóf: *A filozófia rövid története (A Védáktól Wittgensteinig)*. Kossuth K., Bp. 1974, 80–81. o.

<sup>16</sup> G. W. F. Hegel: *A logika tudománya I–II*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai K., Bp. 1979<sup>2</sup>, II, 232. o.

<sup>17</sup> G. W. F. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*. Első rész. A logika. (Enciklopédia I.) Ford. Szemere Samu. Akadémiai K., Bp. 1979<sup>2</sup>, 264. o.

<sup>18</sup> G. W. F. Hegel: *A logika tudománya II*, Jelzett kiad., 236. o.

sarkítottan fogalmazott tétel is nyilvánvalóan a predikatív viszonyhoz kötöttségre épül. Az ide vezető úton — éppen a végeredmény mutatja — szükségtelen kerülőket tesz Hegel. Arra a kérdésre keres választ, hogy a két terminus közül tartalmilag-terjedelmileg melyik az átfogóbb. Meg akarja haladni a hagyományos szubszumpciós felfogást (az alany az állítmánynak alárendeltje), a többi variációt is kipróbálja — mégis annak foglya marad, csaknem végig. A pusztá feltételezés miatt, hogy okvetlenül alárendelést kell keresnünk a két terminus között. Külsőlegességgént majd egymásban levőkként is számba veszi a terminusokat. Érvényesnek kezelt, utóbb közvetve tagadott de vissza nem vont kijelentéseket tesz egymás után. Mind az alanyról, mind az állítmányról feltárja, hogy átfogóbb a másiknál, általános, majd azt is, hogy csupán a másik különossége. Ugyanakkor eljut a már idézett maradéktalan egybeesés rögzítéséig: „az alany meghatározása éppúgy megilleti az állítmányt és megfordítva”.<sup>19</sup> (Helyesebb lett volna mindebben a két fogalom közötti kereszteződési viszonyt látni, ahol a közös metszetben helyezkednek el a tényleges terminusok.) Megállapításainak mindig van bizonyos alapja, s ez zavaróan hathat az olvasóra. Egymásnak ellentmondó tételek tűnhetnek föl egyszerre igaznak.

Az történik valójában, hogy amikor Hegel a terminusokat egyszer általánosokként írja le, akkor meghatározatlan fogalomként veszi számításba őket. Majd másik alkalommal meghatározottságaikat is figyelembe veszi — ekkor korlátozottként szerepelnek az összehasonlításban. Sajátos módon mindkét esetben ugyanazzal az alany, illetve állítmány névvel. Míg az előbbi esetben Hegel gyakorlatilag elvonatkoztat a predikatív viszony determináló hatásától, az utóbbiban nem. Az alanyról tett kijelentései tehát hol valóban az alanyra vonatkoznak, hol nem. Az indokolatlanul használt név elhagyása után világossá válik, hogy nincs „dialektikus” ellentmondásokról szó. Hegel gondolatébresztő fejtegetéseinek így adódó látszatgazdagságában az értékesebb összetevő — a terminusok egymást korlátozó kölcsönhatásának leírása — az egyetemes alany megtartott prekonceptiója ellenére, szerencsére mégis tud részlegesen érvényesülni.

A prekonceptió pedig — bármennyire strukturális eleme is Hegel rendszerének, a „dolog” formájában — csupán további létet nyert ebben az ítéletelméletben, ám igazolást nem. Általában az tartja fent, hogy — mint Jevgenyij Vojsvillo megfogalmazza — „azt sem veszik figyelembe, hogy amikor a fogalmat valamely kijelentésben használjuk, nem a fajra, hanem a faj egyes tárgyaira vonatkozóan állítunk valamit. — Ilyen tévedés áldozata volt Arisztotelész is.”<sup>20</sup> Tegyük hozzá: Hegel is. S ráadásul önála sarkalatos tételek nyugosznak az (igaz, tartalmi szempont szerint átértelmezett) egyetemes alany hipotézisének. Mindenekelőtt az ellentmondás elve, amit Hegel nyomán a dialektikus logika önmaga megkülönböztető jegyeként állított szembe a formális logika ellentmondásmentesség-elvével, s aminek elfogadását a dialektikus logika egész rendszere feltételezi.

(Az ellentmondás) Az ellentmondás Arisztotelész adta sémáját (ha elvonatkoztatunk attól, hogy Arisztotelész elutasítja érvényesülését, a dialektikus logika pedig igenli, és a formális, illetve dialektikus logikai konkrét szerkezetétől is eltekintünk) bizvást tekinthetjük mindkét irányzatba beleillő alapképletnek. Bajosan lehetne más logikai értelmezést adni az ellentmondás fogalmának. A *Herméneutikában* olvashatjuk: „ugyanannak az állítmánynak ugyanarra az alanyra vonatkozó állítása és tagadása álljon szemben” — ezek az

<sup>19</sup> Uo. 235. o. — Lásd még: *A logika. Encikl. I.* 266–267. o.

<sup>20</sup> Jevgenyij K. Vojsvillo: *A fogalom.* Gondolat K., Bp. 1978, 254. o.

ellentmondás feltételei.<sup>21</sup> (Mellesleg érdemes rámutatni, hogy az alany után a másik terminüssal kapcsolatban újabb következtelenség csúszott a klasszikus megfogalmazásba. Kevésbé indokolt valaminek az állításában és tagadásában „ugyanazt az állítmányt” látni. Csupán önmagában vett, nem meghatározott fogalmuk lehet közös, ami viszont — már a *Kategóriák* rögzítette — nem tartalmaz állítást. Lásd a 14. jegyzetet.)

A fönti alapszerkezethez kíván igazodni a dialektikus logika, amikor a „kiteljesedett tagadással” létrehozza a maga igazságot kifejezni hivatott ellentmondó típusát. Ennek a következő reprezentatív példáját nyújtja Erdei László: „Minden emberi tevékenység tudati természetű” mondhatjuk, ha ti. most erről az oldalról közeledünk tárgyunkhoz. (...) Csakhogy semmiféle ‘tudati tevékenység’ nincs a központi idegrendszer, az agyvelő anyagi természetű tevékenysége nélkül (...). Következésképpen az előbbi ítélettel együtt a ‘Minden emberi tevékenység nem-tudati természetű’ ítéletet szintén tételeznünk kell.”<sup>22</sup> Az alany egyetemessége, amely a „minden” szóban is kifejeződik, itt nem merül ki az egyedek terjedelmi összességében. A dialektikus logika tartalmi tendenciájának megfelelően az „oldalak” átfogó figyelembevételét föltételezi. Éppen ezért e példát nem az „emberi tevékenység” fogalma terjedelmének felosztásával kell hozzámérnünk az ellentmondás alapképletéhez, hanem tartalmának elemzésével. Akkor pedig a következőket láthatjuk. Jóllehet valóban mindenfajta emberi tevékenységre érvényes az említett kettősség, mégis mindegyikük esetében pontosan el tudjuk határozni, hogy mely összetevője alapozza meg az egyik, illetve a másik megállapítást. Minden emberi tevékenység *fiziológiai alapfeltétele* (és leggyakrabban tárgya is) nem-tudati; *legmagasabb vezérlése* tudati. Ezek egyike sem jelenti önmagában a személyiség aktivitását, tehát nem lehet különös esetként felfogni őket az emberi tevékenység általános fogalmán belül. A pszichofiziológiai folyamatok és a céltudat közül az utóbbi (és csak az utóbbi) emberi *sajátosság*. Fejlődéstani különbségük akkora, hogy azt kell mondanunk: világosan két önálló alanyt határoznak meg. (Ha azok nem fogalmazódtak is meg a példában.) Eme el nem hanyagolható különbségeket tartalmazó két tényező egy kalap alá vételével lehetne csak „egyetemes alanynak” minősíteni az emberi tevékenység fogalmát, és ennek következtében azonosnak venni a két ítélet alanyát. (A terjedelmi univerzalitás a dialektikus logika számára ehhez nem lehet elegendő.) Vagyis: a két ítéletnek nem ugyanarra az alanyra vonatkozóan kellene kijelentenie a kategóriáisan ellentétes állítmányokat.

Am ha (föltéve, de meg nem engedve) mégis elfogadnánk az alanyok összevonását, akkor az alább következőket kell végiggondolnunk — Evalvo Iljenkov példájából kiindulva, amely a dialektikus logikai ellentmondás típusának illusztrációi között a másik lehetséges változatot képviseli. Iljenkov az áru marxi elemzését interpretálja logikai szempontból. Elkerülhetetlen kissé hosszabban idézni: „Elvont, egyoldalú álláspontból az áruk mindegyike csak az egyik formában van, viszonylagos értéként jelenik meg az egyik viszonyban, és egyenértékűként a másikban; de ha konkrétan, azaz a maga valóságában nézzük a dolgot, akkor mindkét áru *egyidejűleg*, s ezért *ugyanabban a vonatkozásban* ölti magára az érték kifejezés mindkét, egymást kizáró formáját. (...) — Kiderült tehát,

<sup>21</sup> Aristotelés: *Organon*. Jelzett kiad., 79. o. — *Herm.* 6. 17a, 35–37. s.

<sup>22</sup> Erdei László: *Ellentét és ellentmondás a logikában*. Akadémiai K., Bp. 1973 (Társadalomtudományi Kismonográfiák), 64. o.



hogyan Marx önellentmondásba keveredik? – kérde a metafizikus. Hol azt mondja, hogy az érték kifejezés két poláris formája nem egyesülhet egyetlen áruban, hol pedig azt állítja, hogy a valóságos cserében ez a két forma mégis egyesül? A válasz a következő: ha konkrétan vizsgáljuk a kérdést, el kell vetnünk azt az eredményt, amelyet az elvont és egyoldalú vizsgálódás során kaptunk, mert hamisnak bizonyul. Az árucseré igazsága éppen abban rejlik, hogy olyan viszonyt valósít meg, amely elvont és egyoldalú látószögben teljesen lenetetlen. – Mint az elemzés kimutatja, az említett ellentmondásban valami más nyilvánul meg, mégpedig minden egyes áru abszolút tartalma, értéke, az érték és használati érték *belső* ellentmondása.<sup>23</sup> A politikai gazdaságtani kérdés lezárása után úgy tűnhetik, a logikai problémáknak is végére járt Iljenkov. Hogy mégis így, azt elárulja alább következő összegzése: „Ha ellenben a csere megtörtént, akkor ez annyit jelent, hogy a két áru mindegyikében egyesült az egymást polárisan kizáró két értékforma.”<sup>24</sup> Iljenkov tehát a valóságos kölcsönviszony ismerete ellenére, továbbra is alkalmazza a *kizáró* jelzőt az érték kifejezés két formájára, holott korábban mint elvont és egyoldalú vizsgálódás eredményét hamisnak, elvetendőnek ítélte.

Ha megvalósuló viszonyt egy elméleti látószög lehetetlennek tüntet fel, az a viszonyt nem minősítheti. Csupán a nézőpont helyesbítését kívánja meg. Akkor adunk tárgyhi tudati képet, ha (célszerű csak a lényegi összefüggésre összpontosítani) az érték és használati érték egyazon árun törvényszerűen együtt fellelhető tulajdonságát nem nevezük kizárónak. Vagyis: a bemutatott példa összefüggéseiben szerepelhetnek ugyanazok az alanyok – ám nincsenek összeegyeztethetetlen, ellentmondó állítványok. (A cserélhetőség például nem használhatatlanságot jelent, hanem másféle használhatóságot.)

A dialektikus logikában evidenciaként kezelik, hogy az objektív ellentmondásokkal jellemezhető valóságot nem lehet igaz módon ellentmondásmentes gondolatokkal tükrözni. (Mintha nem lehetne például egy helyzet objektíve zavaros tartalmát rendezett gondolatokban kifejezni.) Mellesleg érdemes megjegyezni, hogy Marx *A politikai gazdaságtan bírálatához* című korábbi munkájában valóban kizáróként említette a csereértéket és a használati értéket, bár már itt hangsúlyozta a különböző vonatkozást: az áru az eladója számára nem-használati, vevője számára használati érték.<sup>25</sup> Amikor viszont későbbi művében, *A tőke*-ben tárgyalja őket, már a kizárás, illetve *belső* ellentmondás fogalma nélkül is le tudja írni kapcsolatukat; különbségről, egységről beszél: „Amint látjuk, a korábban az áru elemzéséből nyert különbség a munka mint használati értéket alkotó munka és ugyanazon munka mint értéket alkotó munka között most a termelési folyamat különböző odalainak megkülönböztetéseként jelentkezett.”<sup>26</sup> A különbséget és az ellentmondást pedig a dialektikus logika rendszerében is elvileg elhatárolják. (Az az objektív ellentmondás, amely a csereérték, az ár – és a használati érték szélsőséges arányeltolódásában, elidegenedésében jelentkezik, már nem csupán politikai gazdaságtani, hanem szociológiai kérdés is.)

<sup>23</sup> Evalvo Iljenkov: *A dialektikus logika. Történeti és elméleti vázlatok*. Kossuth, Bp. 1977, 259–260. o.

<sup>24</sup> Uo. 260. o.

<sup>25</sup> Marx és Engels Művei (a továbbiakban: *MEM*) 13, Kossuth, Budapest 1965, 25–27., ill. 24. o.

<sup>26</sup> A tőke I., *MEM* 23, Kossuth K., Bp. 1967, 185–186. o. vö. uo. 176. o.

A dialektikus logikából vett példák alapvető kettősségeit Arisztotelész is leírta, mint különbséget. Az áru esetében „minden vagyontárgynak kétféle használati módja”-t,<sup>27</sup> a tudásiség kérdésében a lélek részeit, amelyek „különböző tulajdonságúak, az egyik értelmes, a másik értelmetlen”.<sup>28</sup> Ebben a dialektikus logika önmaga igazolását láthatja talán – de ne feledjük: Arisztotelész az ellentmondásmentesség élvezéhez tartotta magát. Az ilyen és hasonló komplexitások feltárásakor annak megfelelően járt el szaktudományos műveiben, amit logikájában a következőképpen rögzített: „ami a szubsztanciákat illeti, ezeknek saját maguk megváltozása révén lehetnek ellentétes tulajdonságaik”.<sup>29</sup> Ez a megállapítása változatlan szubsztancia esetében nem érvényes, csak változatokra igaz.

Ami megváltozott, maradhat az – de nem ugyanaz. E fontos megkülönböztetés a mai szóhasználatban rendszerint nem jut érvényre. Az ellentmondás már idézett logikai alapképlete viszont csak ennek érzékelésével érthető helyesen. Ami nem ugyanaz, az nem úgy, hanem más módon az – vagyis a dolog egy eltérő módozata. Következésképp már más alanyt alapoz meg. Ilyen értelemben hatnak meghatározóan az alanyra az úgynevezett vonatkozások is. (Hogy mi sorolandó azonos módozathoz, változathoz, azt csak a szaktudományok mondhatják meg, nem a logika.) Ha mindezek után joggal fejeztünk ki két – lényege szerint egy – tárgyat ugyanazzal a meghatározott fogalommal, akkor az a következőt bizonyítja: a vele kapcsolatban levő különböző állítmányok között nem volt ellentmondás. Ha azonos egyedeken lehettek föl egyidejűleg a tulajdonságok, akkor összeegyeztethetők és nincs miért kizáróknak mondanunk őket. Az, hogy a használati értékről nem állítható minden további nélkül, hogy csereérték, valamint állítható, hogy nem-csere érték (és fordítva), igaz. Mégsem indokolja a 'kizáró' kifejezés alkalmazását. Hiszen nincs szó arról, hogy ezeket egymásról kellene kijelentünk, azonosságként. A tulajdonságot ugyanis a tárgyról (itt az árurol), nem pedig egy másik tulajdonságáról állítjuk.

A 'dialektikus' és a 'logikai' ellentmondások elkülönítésének igénye a marxista filozófiában is jelentkezik normaként. A dialektikus logikának a kettő adekvációjáról szóló tanítása nem szükségszerű eleme sem a logikának, sem a dialektikus módszernek. Olyannyira nem, hogy például Maurice Cornforth ez utóbbi pozícióit védelmezve fejti ki az antimarxista Karl Popperrel folytatott vitában, hogy a valódi elemzés „szoros összhangban van a formális logika által lefektetett konzisztencia-elvvel”. Ennek megfelelően az áru esetében „kettősség”-ről beszél.<sup>30</sup> Ő is, akárcsak Arisztotelész és Marx, utal rá, hogy csereértékkel a használati érték által rendelkezik az áru. Hozzátehetjük, hogy ez döntő különbség ahhoz képest, amit egy ellentmondásként való leírásnak logikusan fednie kellene, hogy tudniillik a használati érték ellenére rendelkezne vele.

(*Kizárás, kiegészítés*) Mégis honnan ered a kizárás hipotézise, amelyet a dialektikus logika úgy akar elvetni, hogy fenntartja? (Abban a felfogásban, amelyet 'a kizárók együtt igazak' formula fejez ki.) Az ellentmondás hegeli abszolutizálása ad rá magyarázatot. Az egymásról való állíthatóság imént említett túlzott követelménye az azonosság kritériuma lenne; az azonos tárgyról való állíthatóság viszont csupán az *összeegyeztethetőségé*. Ez

<sup>27</sup> Arisztotelész: *Politika*. Jelzett kiad., 95. o. (I. 9. 1257a)

<sup>28</sup> Uo. 105. o. (I. 13. 1260a)

<sup>29</sup> Aristotelés: *Organon*. Jelzett kiad., 5. o. – *Katég.* 5. 4a, 30–32. s.

<sup>30</sup> Maurice Cornforth: *A nyílt filozófia és a nyílt társadalom (Hogyan cáfolta meg dr. Karl Popper a marxizmust?)*. Gondolat K., Bp. 1975, 50–51. o., ill. 224. o.

utóbbi átmenetről azonban Hegel mintha nem akarna tudni. Nála két dolog, tulajdonság, fogalom mihelyst nem azonos, máris ellentmondó. (Hogy a jellegzetes hegeli fordulatról ezúttal ne is beszéljünk: mihelyst azonos, máris ellentmondó...) Ilyen értelmezés mellett azután még az alárendeltek is kizárókként jelenhetnek meg (amikor úgy kívánja az érvelés), a kereszteződők pedig szinte automatikusan sorolódnak oda. Hegel maga nem igazodik tulajdon figyelmeztetéséhez, amit a szétválasztó ítéletekről szólva jegyez meg. „Az úgynevezett *ellentétes* és *ellentmondó* fogalmaknak – írja – tulajdonképpen csak itt volna a helyük.”<sup>31</sup> A diszjunktív ítéletek a felosztás fogalmi műveletének eredményét rögzítik predikatív viszonyban. A diszjunkciónak a felosztásban is megjelenő fajtái közül Hegel kirekeszti az úgynevezett megengedőt (vele együtt az ellentétek egységét) és csakis a kizárót veszi figyelembe.<sup>32</sup> Vagyis: abszolutizálja. Ezzel már akarva-akaratlanul át is nyúlt a diszjunkció fölött, a továbbiakban a felosztás sajátosságai tesznek törvényt elméletében.

A felosztás használhatóságához valóban szükséges feltétel, szabály, hogy egymást kizáró felosztási tagokat *alakítsunk* ki. (Beleértve a keverékeket is különállókként – amit Hegel elutasít, a tipológiával élő tudományok gyakorlata pedig rendre igazol.) E tagok nem eleve adóttak, a kizárás már itt viszonylagos: más alapon felosztva a terjedelmet azonos osztályba sorolhatunk olyan fajokat, egyedeket, amelyek korábban kizáró tagokban helyezkedtek el. Tehát egy *fogalmi viszonylat* speciális követelménye vetül ki Hegelnél irreálisan a logikának, sőt ontológiai alapjainak egészére. (Ahogy a tudati képződményre utaló *ellentmondás*, *kontradikció* név tárgyi viszony jelölőjévé vált.) A hegeli ítélettanban a szükségszerű és a fogalmi ítéletek szintjén közvetlenül, ám áttételesen a létezési és a reflexiók szintek tárgyalásakor is megmutatkozik ez a kivetítés.

A fogalmi kizárásból kiinduló elválasztással mesterséges szakadékot lehet teremteni szervelesen összetartozó dolgok között (azután összetartozásukat ismét „felfedezhetjük”). Szerencsés esetben ez mint absztrakció, hozzá tud járulni a tudomány fejlődéséhez. Vizsgált problémánk e tekintetben logikailag analóg azzal az összefüggéssel, amelyet Engels ismertet az *Anti-Dühringben*: „Az antik filozófia őseredeti, természetadta materializmus volt. Mint ilyen, képtelen volt arra, hogy a gondolkodásnak az anyaghoz való viszonyával tisztába kerüljön. Annak szükségessége azonban, hogy efelől világosságot teremtsenek, egy a testtől elválasztható lélek tanához (...) vezetett.”<sup>33</sup> Kerülőútról van itt is szó a megismerésben. Minden esetben ezzel találkozunk, amikor (átmenetileg) a konkrét összefüggésekből kiragadva elemez objektumokat a tudomány. Mint ahogy végső soron csak kerülőút „a kizárók együtt igazak” formula is. Mintegy kettes tagadással arra a végeredményre vezet, amelyre a következőkből kiindulva jutunk: amik együtt igazak, nem kizárók.

A „kiteljesedett tagadás” második állítmány-tagja *nem az előző érvényességének tagadása*, hanem *másvalamének az állítása*. Azaz: indokolatlan vele kapcsolatban az ellentmondás kifejezés alkalmazása.

Az egész ellentmondás-probléma szempontjából páratlanul tanulságos Kantnak az izlésítélet antinómiájára vonatkozó okfejtése. Álláspontjának lényege a kulcsfontosságú

<sup>31</sup> G. W. F. Hegel: *A logika tudománya*. Jelzett kiad., II, 259. o.

<sup>32</sup> Uo. 260. o.

<sup>33</sup> MEM 20, Kossuth K., Bp. 1963, 135. o.

„látszatellentmondás” kifejezésben összegződik. Két dologra utal vele. Egyrészt arra, hogy nem csak egyszerű gondolkodási hibával állunk szemben: a látszatnak objektív alapja van. Másrészt arra, hogy az ellentmondás formájában való rögzítés csak átmeneti megoldás lehet. (Fontos adalékot jelent ez utóbbihoz Fényes Imre kritikai elemzése Hegel mozgás-fogalmáról. Fényes kimutatja, hogy a mechanikai mozgásnak a zénóni aporiára épülő értelmezése, mely szerint a mozgó tárgy egyszerre ott is van meg nincs is ott ugyanazon a ponton, s amely Hegelnél minden mozgás, fejlődés „dialektikusan ellentmondásos” alapformája – matematikai, fizikai szempontból tarthatatlan: *formális logikai* ellentmondás. Csupán kezdetleges kiindulás lehet a mozgás megismerésében, s nem – mint Hegelnél – megoldás. A fejlődést mozgató ellentmondás, ellentét – írja Fényes – a fizikában „a kölcsönhatásban keresendő, és nem a mozgás formális leírásában”.<sup>34</sup>)

Térjünk vissza Kanthoz! A két tétel ellentmondásának (az ízlésítélet fogalmon alapszik – az ízlésítélet nem alapszik fogalmon) megszüntetésére – írja – nincs más lehetőség, csak az, ha megmutatjuk: a kérdéses fogalom „nem azonos értelemben szerepel az esztétikai ítélet két maximájában”.<sup>35</sup>

Fel kell hívnunk a figyelmet rá, hogy bár témánk szempontjából szerencsés, mégis esetlegesen szerepel a további idézetben a „meghatározott fogalom” terminus. Itt mint szókapcsolat *jelöltje*, tárgyi értelemben került a mondat összefüggésébe, más analóg példában nem volna szükségszerű az előfordulása. Egyúttal azonban, mint predikábilis, önmagáról állítható fogalomnak *logikai minősítése* is: meghatározott fogalom. (A 'fogalom' meghatározatlan fogalmához képest.) Az utóbbi sajátság már szükségszerű az érvelésben; ilyen értelemben lenne föltétlenül kívánatos a kanti gondolat logikai általánosítása. Ami gyakorlatilag megtörtént a determináló predikatív viszonyok az „egyetemes alany” hipotézisével való szembeállítás során, a korábbi oldalakon.

A kommentálásból eredő torzítások veszélye nem volna kizárt, ha itt most nem idézet következne Kanttól. Az antinómiákban szereplő „két egymással ellentétes tétel valójában nem ellentmondó, hanem megállhat egymás mellett még akkor is, ha mindjárt fogalmuk lehetőségének magyarázata felülmúlja megismerőkéességünket. Hogy ez a látszat természetes is, és az emberi ész számára elkerülhetetlen, hasonlóképpen hogy miért az, és miért marad is az – jóllehet a látszatellentmondás megszüntetése után nem vezet félre –, azt ebből kiindulva felfoghatóvá is lehet tenni.” A folytatás egyértelműen kimondja, hogy a két állítmáynak az állító, illetve tagadó minőségtől való elvonatkoztatás utáni azonossága is csupán *vélt*: „A tézisben ennél fogva így kell hangzania: az ízlésítélet nem alapszik *meghatározott* fogalmakon; az antitézisben viszont: Az ízlésítélet mégis egy, noha meghatározatlan (ti. a jelenségek érzékfeletti szubsztrátumáról alkotott) fogalmon alapszik; és akkor nem lenne közöttük ellentét.”<sup>36</sup>

A Kant feltárta összefüggés és megoldás fényében is megalapozottnak mondható az a kiinduló megállapításunk, hogy végső soron az „egyetemes alany” koncepciója vezet a hagyományos logikában ellentmondások látszatának elfogadásához, *látszatellentmondásokhoz*.

<sup>34</sup> Fényes Imre: *A fizika eredete. Az egzakt fogalmi gondolkodás kialakulása (Történeti-logikai ismeretelméleti elemzés)*. Kossuth K., Bp. 1980, 143. o.

<sup>35</sup> Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. és bev. Hermann István. Akadémiai K., Bp. 1979<sup>2</sup>, 307. o.

<sup>36</sup> Uo. 308–309. o.

Ha zavaróan hat, hogy Kant példájában a kérdéses meghatározott, illetve meghatározatlan fogalom az állítmány szerepét tölti be, akkor egyszerű megfordítással áttehetjük az alany helyére. Tehát: Meghatározott fogalmak nem alapozzák meg az ízlésítéletet; Meghatározatlan fogalom alapozza meg az ízlésítéletet. Egyébként a két terminus között e tekintetben nincs érdemi különbség, ezért is lehetett megfordítani az ítéleteket. A kérdéses fogalom meghatározott, illetve meghatározatlan voltának megkülönböztetése a tartalmat részleges érvényűvé teszi, bármely fogalmazásban.

Hasonló módon részlegessé válik a tartalom a különböző vonatkozások figyelembevételre következtében. A konkrét meghatározottságoktól, vonatkozásoktól elvonatkoztatva szemlélni a dolgot – a dialektikus módszer programjával ellenkezik. Ha ezeket megfogalmazzuk az ítéletben, akkor vagy az alany, vagy az állítmány részeként kell szerepelniük. Ezeken kívüli hely ugyanis nincs az ítéletben. Ha az alanyba illeszkednek, világosan elkülönülő alanyokat eredményeznek. Ha viszont az állítmányba, akkor már nem lehet szó ugyanannak állításáról és tagadásáról. Vagyis: dialektikusan nem lehet létrehozni logikai értelemben vett valódi ellentmondást. (Amennyiben a dialektika lényegéhez tartozik a konkrétság igénye.)

Egy tárgy, dolog egyszerre több rendszerbe is illeszkedik részrendszerként. Más rendszer részeként szemlélve gyakran más alanyt kell alkotnunk róla. A rendszerek részei eltérő módon kapcsolódhatnak: nemen belüli fajokként, összefüggő részekként (strukturív alkotóelemként), illetve össze nem függő részekként. Ebből döntő sajátosságok adódnak, amelyekről gyakorlatilag nem veszünk tudomást, ha az egyetemes alany hipotézise szerint járunk el. A rész tulajdonságai olykor kivetülnek az egészre, olykor nem. Fordítva is így van. Egy híd része lehet például egy erős, másik része egy gyenge pillér. Ugyanannak a rendszernek egyik része magához hasonlóvá teszi az egészet (gyenge híddá), másik részéről, az erősről ez már nem mondható el. Hogy mikor következtethetünk a rész-egész viszonyában, arra nézvést csak szaktudományos szempontjaink lehetnek, logikai kritériummal nem rendelkezünk. A nem és faj viszonyában ismert következtetési lehetőségek gyakran arra csábítanak, hogy másféle rész-egész viszonyokban is analóg módon gondolkodjunk. A tévedés veszélyét akkor tudjuk csökkenteni, ha alanyt csak szigorúan meghatározottról formálunk. Ha az egész ilyen, akkor arról. De csak akkor.

Az nyilvánvaló, hogy átfogóbb rendszerekben részrendszernek minősül maga a dolog, a kiindulás rendszere is. Ami külső ellentmondásnak számít a részek viszonyában, az a rendszer tekintetében belső ellentmondás. Az előbbi megállapítása tehát nem zárja ki az utóbbi feltárását (amit a dialektikus logika ki szeretne sajájtítani, mint vívmányt). Csupán a szintekre ügyelve kell minősítenünk.

Az elemzéssel nyert önálló alanyok *kiegészítik* egymást. A dolgot együtt egészében tükrözik; külön-külön nem. Természetesen az állítmányokkal kapcsolatos tartalmi összefüggéseik is így adnak teljességet.

Eddig csak negatívan fogalmazódott meg, hogy a „látszatellentmondás” logikailag nem ellentmondási viszony. Felvetődik a kérdés, hogy akkor milyen viszonyban állnak egymással a benne résztvevő ítéletek? A főntebbiek megadják rá a választ. Ha ugyanis az ítéletközi viszonyok logikai tartalmának meghatározását alkalmazzuk, azonnal látni fogjuk: a szubkontrárius viszony jellemző sajátosságait állapíthattuk meg esetükben. Hogy ez a minősítés illik a példákra, csak akkor nem nyilvánvaló, ha leszűkítő módon azonosítjuk a szubkontrárius viszony rendszerét egyik különös részrendszerével: azzal, ahogy az

úgynevezett logikai négyzeten szerepel. (Az I és O típusú – terjedelmileg részleges állító és részleges tagadó – ítéletek viszonyaként, amit csupán nem és faj viszonyában szokás értelmezni.) És nem gondolunk rá: az egymást kölcsönösen kiegészítő ítéletek között akkor is alárendelten ellentétes viszony van, ha I és O alakra csak átalakítással hozhatók. (Az átalakítást itt tágabban értjük, többlépcsős műveleteket is jelent, nemcsak egyfajta közvetlen következtetést.) Ha a kölcsönösen kiegészítő tartalmi összefüggést feltártuk, egy ilyen transzformáció ösztönzést adhat a még meg nem nevezett önálló alanyok felfedezéséhez.

A szubkontrárius viszonyt talán szerencsésebb volna mellérendelten ellentétesnek nevezni. Hiszen nincs benne a másikkhoz képest fölérendelt alany. Még az egyetemes alany prekonceptiója értelmében is egyaránt univerzálisnak kellene őket mondanunk. Tárgyi alapjuk külön-külön alárendelt része vagy esete, módozata egy egyetemes dolognak.

Ha elvetjük a prekonceptiót, gondolataink veszíthetnek nagyvonalúság dolgában, ám nyernek az elemzés mélységében. Az így megalapozott szintézis valóságos egyetemességhez vezethet, nem csupán annak látszatához.

#### SUMMARY

##### *László Bárány: The Preconception of "Universal Subject" in Traditional Logic*

The author reveals a contradiction in traditional logic in the interpretation of terms and types of extent of judgements accepted generally from Aristotle up to the present day. Several basic misconceptions have been derived from the antagonistic dualism of the perception of the predicative relation, determining the terms, and the preconception of "universal subject". An example is

Hegel's principle of antinomy that dialectical logic has set against the principle of consistency in formal logic as its differentia specifica. This study, concentrating on aristotelean and hegelian logic, attempts to diminish the contradictions in the interpretation of the particular judgement, the logical subject, the contradiction (antinomy) and the exclusion.

## PESCHKA VILMOS: AZ ETIKA VONZÁSÁBAN\*

(Jogelméleti problémák az etika aspektusából)

SZABOLCSINÉ BENEDEK ÁGNES

A Jogtudományi Értekezések sorozat e kötete a jog társadalomontológiáját kísérli meg felderíteni, néhány alapkategóriájának elemzésével. A jogot szélesebb komplexitásba ágyazva, a morál-etikum-jog totalitásában kívánja értelmezni.

A morál-jog-etikum mint társadalmat szabályozó komplexitás egy dialektikusabb megközelítés lehetőségét nyújtja. Éppen ez a megközelítési mód ad lehetőséget arra, hogy ezt az alapjában jogelméleti munkát általánosabb filozófiai (etikai) szemszögből is értelmezhesünk. Ebből a nézőpontból korántsem tűnik paradoxnak a jog megközelítése az etika felől, mert akár történetileg, akár a lényegi meghatározás felől közelítünk a témakörhöz, az etikát nehezen kerülhetjük meg. A jognak egy tágabb horizontú vizsgálata nem nélkülözheti az etikai hátteret, mely nemcsak a közvetítő közép morál és jog között, hanem olyan általános is, amelyből a jog és morál elágazik, vagy melyhez képest a jog és morál az egyes és a különös szintjét jelenti.

A munka három fejezetéből az első és a második a vizsgált kategóriák történelmi elemzését nyújtja, figyelemmel Arisztotelészre, és a klasszikus német filozófia azon jeles képviselőire, akik a jelzett kategóriák kimunkálásában a legtöbbre jutottak.

Az első fejezetben a jogot a szerző az arisztotelészi etika tükrében vizsgálja. A genezishez való visszanyúlás lehetőségét itt az adja, hogy a görög polisz-társadalom az ember nembeli kiteljesedésének optimális háttere volt. Arisztotelész etikájából azokat a megállapításokat emeli ki, melyeknek máig szóló érvényük van. Ezek egyike a törvény értelmezése. A törvény hegemon szerepét indokolja általánossága. Egyfelől mindenkire kötelezően érvényes, másfelől az emberek „nagy átlagát” veszi alapul. Ezzel kimondja, hogy az

általánosság a jog döntő kategóriája, s mint ilyen, független a benne levő társadalmi tartalomtól, melynek különösségét is általános érvénnyel fogalmazza meg. Arisztotelész felismeri a törvény általánosságának fogyatékoságait is, amennyiben minden egyes esetet nem képes hatáskörébe vonni, a kevés számú eset pedig szűkös lehetőségeket nyújt az általánosítás számára. A hiányzó közvetítő közép – melyet elhanyagol – a legalkalmasabb jogalkotási kategória az általános érvényű jogszabály és az egyedi jogeset között.

A szerző rámutat a jog egyik fontos társadalomontológiai kérdésére, mely a struktúrájában rejlő általános, különös és egyes jelenlétét, arányait érinti. A törvényen belül együtt találjuk az általánost és a különöst: érvényességének általánosságát, és társadalmi (tárgyi) tartalmának különösségét. Itt egy dialektikus folyamat valósul meg, mely a társadalmi különöst általánossá teszi a törvényben. A törvényben a különösség mindig az általánosnak alárendelten jelenik meg, annak tárgyaként vagy eszközöként. Összefoglalóan: a jogban az általánosság a túlnyomó mozzanat, mely magában rejtja a különöst és az egyest is.

A jog és érték viszonyát illetően ismét az etikai háttérből lehet kiindulni. Arisztotelész szerint az ember számára a legfőbb jó a boldogság, melyhez az erényeken át vezet az út. Az egyik legfontosabb erény, mely szorosan kapcsolódik a joghoz: az igazságosság. Anélkül, hogy a szerző vállalhatná az értékmeghatározás bonyolult feladatát (ez máig is az egyik legproblematicusabb, feltöretlen kemény diója a marxista etikának), utal arra a vitathatatlanul marxista tényre, hogy az alternatív döntések, választások mindig értékre irányulnak, s csak az tekinthető igazi értéknek, ami az ember nembeli lényegének kibontakoztatását elősegíti. A konkrét jogi döntések, megoldá-

\*Akadémiai Kiadó, 1980.

sok is értékeléseket tartalmaznak, s mint objektívációk, jogi értéket képviselnek, mint pl. a biztonság, a törvényesség stb.

Az arisztotelészi igazságelemzés két döntő mozzanata: pluralizmusa (többféle igazságosság létezik), és az igazságosság és egyenlőség viszonya. Igazságos az, ami megfelel a törvénynek, és az, ami egyenlő. Ez utóbbi kétféle lehet: osztó, és kiigazító.

A törvénynek megfelelő igazságosság belső ellentmondásokat rejt magában. A jog, mint egyenlő mérce, egyenlőtlen alanyokra vonatkozik, továbbá vagy a közérdek, vagy az uralkodó rend érdekeit szolgálja.

Az egyenlőség geometriai, illetve aritmetikai (számtani) arányosságon alapulhat. Az aritmetika szerint mindegyik fél egyenlő részeket kap, tehát egyenlő feleket is feltételez. De ha a felek nem egyenlőek akkor felborul a rend, mert az egyenlőség egyenlőtleniséget hoz létre. Ezért van szükség a geometriai arányosságra, mely szerint amilyen módon aránylanak a felek egymáshoz, oly mértékben kell közöttük megosztandó egész arányait megállapítani. A geometriai (osztó) igazságosság nem szünteti meg a feltételek alapvető egyenlőtleniségét, de nem is növeli azt, hiszen a szorgalmasabb, tehetségesebb, produktívabb egyénnek többet kell kapnia munkája ellenértékéért, mint annak, aki nála jóval kevesebbet nyújt.

A kiigazító igazságosság az aritmetikai arányosságon alapul. A törvények mindenkire nézve egyenlőek, bár alanyai korántsem azok. Egy adott társadalomban csak egyféle jogrendszer lehet érvényben. Szükségképpen a jog moizmusza csak a számtani arányosságot veheti figyelembe. A jog tehát úgy igazságos, hogy valójában igazságatlan. Az osztály-jog (minden jog az) nem ismer el osztálykülönbségeket, ebben rejlik belső ellentmondása. Kénytelen azonban eltekinteni bizonyos különbségektől, mert csak úgy képes szabályozni, ha az ítélete alá vonható személyeket, relációkat egyenlő nevezőre hozza, egyneműsíti. Ha pl. Kiss Péter a jog szemszögéből alperes, felperes, károkozó stb. eltekintve személyiségének, társadalmi helyzetének egyéb fontos összetevőitől – mint jogalany az összes többi jogalannyal egyenlőként kezelendő.

A törvény szerinti, aritmetikai arányosság értéke abban áll, hogy a jog világában egyenlőséget teremt, mégha ez formális egyenlőség is. (Itt azonnal szembetűnik a jogi és erkölcsi érték különbsége. Az erkölcs nem tekintheti értéknek a látszatot, a jelenséget, csak a lényegét.)

A szerző a továbbiakban részletes elemzéssel mutatja ki, hogy a törvény szerinti igazságosság sem csupán aritmetikai. A jogi, ún. kiigazító igazságosság lényege az, hogy egy korábban meg-bomlott egyensúlyt – a felek között létrejött egyenlőtleniséget – van hivatva kiigazítani. Továbbá a jog a különösséget képviseli az általánosság köntöskében, ugyanis az uralkodó osztály akaratát (különösségét) reprezentáló jog, ehhez arányosítja, méri a szabályozásra kerülő társadalmi viszonyokat és ezt „egyenlő jogként” hirdeti meg. Valójában tehát a geometriai arányosságnak megfelelő igazságosság és egyenlőség úgy jelenik meg a jogban, mint aritmetikai egyenlőség. Ez a benéreljő kettősség nem diszkrépancia, nem a jog „álnoksága”. Csak úgy képes betölteni szabályozó szerepét, ha a szabályozás körébe vont egyének, relációk egyenlőségét feltételezi. Ez a feltételezés a jogalanyoknak bizonyos biztonságot, kalkulálhatóságot nyújt. A jogi igazságosság tehát a geometriai és aritmetikai arányosság dialektikus kombinációja.

Arisztotelész felismeri a jogban rejlő amé ellentmondást, mely a törvény általánosságát az egyes konkrét, egyedi esetekre akarja érvényesíteni. Ennek enyhítésére alkalmas a méltányosság elvének alkalmazása. A méltányosság tekintettel van az egyedi esetben számbavehető különféle körülményekre. Úgy old meg egy ellentmondást, hogy újabbat támaszt. Megvonja az aritmetikai egyenlőséget, ezáltal méltánytalanul jár el az összes többi esetben, ahol ezt az elvet nem alkalmazza. Tehát nem jobb, tökéletesebb megoldás az igazságosságnál, csak egy lehetőség, sajátos eszköz az egyedi esetek elbírálásakor.

Az igazságosságnál felvetődik a középhatár szerepe, s tisztázandó, alkalmazható-e ez a jogban? Arisztotelész megkülönbözteti az etikai közéletet a számtani közéletől, az előbbi mindig a szubjektumhoz viszonyított. A középhatár a különösséget reprezentálja, s mint ilyen – teszi fel a kérdést a szerző – hogyan érvényesülhet a jogban, melynek döntő kategóriája az általánosság? Az eddigiekből értelemszerűen következik, hogy a jogban a középhatárnak kevés jogosultsága lehet. Csak ott játszhat szerepet, ahol a jogi normák érvényesítésénél problémák lépnek fel, amikor szükségessé válik az olyan jogalkalmazás, mely megteremt a jog általánossága és a konkrét magatartás egységése közötti összhangot. A különösséggel (középpel) hidalja át a keletkezett hiátust. E probléma jelentősége leginkább az olyan jogi-etikai faktumoknál érzékelhető, mint a



felelősség, bűnösség stb. Vizsgálatuk nem mehet végbe másként, csak az egyéni helyzetek, relációk konkrét mérlegelése révén.

A második fejezet a klasszikus német filozófia etikai hagyatékából azokat a vonatkozásokat emeli ki, amelyek a jogelmélet számára értékesek. A német szellemi fejlődés paradoxonja, hogy a XVIII–XIX. századi német társadalmi-politikai elmaradottság leküzdése nem a cselekvésben, hanem a gondolatban ment végbe. A német bölcse-lők a fogalmak, kategóriák feltárásában, kimunkálásában értékes eredményekre jutottak, de a társadalmi valóságtól való elfordulásuk miatt a kategóriák, normák rigorózusak, merevek, „steril” módon absztraktak. Míg Kant és Fichte a morális és a jogi szabályozás eltéréseire koncentrálnak (a jog a magatartás külső, míg az erkölcs a belső oldalát szabályozza), Hegel meghaladja ezt, amennyiben kapcsolatukra helyezi a hangsúlyt. A jog elsődleges célja meghatározott magatartások kiváltása. Céljából eredően nincs szüksége a jogalany benső, tudati világának ismeretére. Alapjában azonban a jog társadalomontológiai alapja az emberi lét tárgyiasága, az emberi tudatnak a tevékenységben „külsővé” válása, amelyre mint objektumra irányulhat. Ez azonban nem jelenti azt – mint Hegel rámutat –, hogy a szubjektum „benső” világát figyelmen kívül hagyhatja. Azonkívül az ember tudata és tette nem választható szét mereven, mert az egyik nem teljesértékű a másik nélkül, szép számmal adódnak olyan jogi-etikai kategóriák, tények, melyek megítélése az adott magatartásban lehetetlen a belső motiváció vizsgálata nélkül, pl. felelősség, vétkesség stb. A jog csak akkor korlátozódhatna a „külső” megítélésre, ha biztos lehetne abban, hogy egy szubjektumban a szó és a tett ellentmondásmentes. A gyakorlati tapasztalat azonban gyakran nem ezt igazolja. Mindazonáltal a jog beéri azzal, hogy a tett feleljen meg a jogi normának, s eltekint attól – kevés kivétellel – hogy az egyén azonosul-e azzal, vagy sem. Az emberek többsége jogszerűen viselkedik, részint, mert számára is ez felel meg, részint, mert a jogi szankciók visszatartó erejűek. Abban az esetben viszont, ha a jogi normával az egyén azonosul, motivációs készítése azzal egybeolvad, morál és jog egybeolvad, a tett már nem jogi, hanem erkölcsi indíttatású.

A jogelmélet művelői között arról folytatott vita, hogy vajon a bűnösség, vétkesség, felelősség kategóriáiban az etika behatol-e a jogba, vagy hogy ezek a jogban annyira megváltozott tartalommal szerepelnek, hogy már nem számítanak

morális fogalomnak – úgy véljük – nem kardinális kérdés, inkább formális. A szerzővel értünk egyet, aki a jog-morál-etikum tőltetésében gondolkodik, mely egyúttal az egyes-különös-általános komplexitása is. Ebből a megközelítésből kézenfekvőbbnek látszik a deduktív módszer. Az etikum, mint közvetítő közép, nemcsak a mérleg nyelvét jelenti, hanem – filozófiai szempontból – azt az általános hátteret (mozgási teret, „mezőt”) melyben a jog és morál működésük során összekapcsolódnak és szétválnak a dialektika törvényei szerint, és az értelmezési kontextusnak megfelelően.

Az eddigiekből következően a jog és morál érvényességi szférája más és más. A morál nem befolyásolja a jogi szabályozást, de az etikum közvetítésével mégis behatol abba. Ezt a hatást igazolja az is, hogy egy adott társadalom nagyobb szociális csoportjainak erkölcsi meggyőződése és az ebből adódó magatartása jelentősen befolyásolja, sőt átalakítja a fennálló jog érvényességét.

A német bölcse-lők foglalkoztak a szabályozás autonóm és heteronóm voltával is. Kant és Fichte élesen elválasztotta e kettőt, hangsúlyozták különbségeiket, irányuk ellentétességét. Hegel rámutatott itt is arra, hogy az emberben e kettős szétválasztása üres és tartalmatlan tételezés, mert magatartásának erkölcsisége éppen „belső” és „külső” egységében fejeződik ki. Marx Hegel nyomán mutatja ki, hogy az ember erkölcsi fogalmait, normáit csakis abból a világból merítheti, amelyben él. Nincs tehát olyan cselekvés, amely vagy a tiszta moralitás, vagy a legalitás alapján történik.

Ugyancsak érdeklődésük előtérben álló problémája a kényszer szerepe a szabályozásban. A kényszert kizárólag a joghoz, mint az emberi magatartás külsőlegességére irányuló, szankciókat alkalmazó faktumhoz költik. Szerintük a morálban a kényszernek semmi szerepe nincs. Ez az elvont felfogás figyelmen kívül hagyja a kényszer konkrét társadalmi jellegét és tartalmát. A marxista jogelmélet értelmezése szerint az osztálytársadalomban a kényszerítő jog szükséges realitás, mert az uralkodó osztály erkölcsi-jogi érdekeinek különösségét a társadalom általánosságával szemben csak kényszer útján tudja érvényesíteni. Ugyanakkor a jogi kényszer sem korlátlan abszolútum, mert a társadalmi mozgás előbb-utóbb a jog mozgását is maga után vonja. Felvetődik itt egy régi, problematikus kérdés is. Mi történik akkor, ha a jogalany erkölcsi meggyőződése beleütközik a jog érvényességébe? Morál és jog éles

konfliktusa nem gyakori. Am ha mégis előadódik, a jog nem ismerheti el a morál öntörvényűségét, mert azt szubjektívnek, bizonytalanak tartja. Abból indul ki, hogy a jog kényszere nem határtalan, és ha egy társadalom jogi-erkölcsi értékrendje felbomlóban van, egyre többen kényszerülnek arra, hogy a „belső” törvényeknek engedelmesskedjenek a „külsővel” szemben – ez az irány a jog tartalmának átalakulásához vezet. Itt azonban felmerülhet egy erkölcsi kérdés – mely a jog oldaláról megválaszolatlanul maradt –, hogy addig is, amíg ez a hosszabb időt igénylő átalakulás végbemegy, hogy döntsön, mely törvénynek engedelmesskedjen az egyén? Hiszen pl. egy fasiszta törvényhozás (mely nem korlátozható a történelmi múlt) teljesen figyelmen kívül hagyja a humanitás első számú erkölcsi törvényét, melyet a jog sem nélkülözhet. Végtelen esetekben adódhat olyan situáció, amikor az egyén (aki elsősorban erkölcsi lény, s csak másodsorban jogalany) helyesebben jár el, ha belső meggyőződését követi. Ha ezt kivételként nem ismernék el, kétségesse tennék az emberiség évezredek szabadságharcának jogosságát mindenféle elnyomással szemben.

A jogi kényszer elemzésekor felmerül a felelősség problematikája. Ez elsődlegesen erkölcsi kategória, éppen ezért a jogi felelősség megállapítása

nem mellőzheti a szubjektív motiváció vizsgálatát. Kant és Fichte az akaratszabadságra épített felelősség-fogalmát már Hegel is meghaladta, amikor az ismeret mozzanatát bekapcsolta a felelősség fogalmába. A marxista dialektikus determinizmus-koncepció világossá teszi, hogy a meghatározott társadalmi körülmények hagynak mozgásteret az emberi döntés számára. Az ember éppen azért felelős lény, mert választhat legalább két lehetőség között.

A harmadik zárófejezet röviden összefoglalja a munka konklúzióit. A jog társadalomontológiai vizsgálatának célja, hogy kimutassa a jog lényegét, társadalmi gyökereit, kapcsolatát az érintőleges szférákkal a jog struktúrájában rejlő dialektikus mozzanatok, beleértve az általános és különös kölcsönhatását, belső mozgását. Jelzi a jogi érték kidolgozásának szükségességét. A totalitásc szemlélet lehet e jogelméleti kérdések feltárásnak járható útja.

A kötet érdekes módon, magas elméleti színvonalon tárgyalja mondanivalóját. Egyetlen, formai jellegű észrevételünk, hogy néhol szükségtelenül ismételi. Ezt gondosabb szerkesztés kiküszöbölhette volna. E munka nemcsak a jogelmélet, de az etika művelői számára is haszonnal forgatható.

## JOG ÉS FILOZÓFIA

(Antológia a század első felének polgári jogelméleti irodalma köréből)

P O K O L B É L A

A kívülről bizonyára bizakodva kapja fel a fejét: valaminek történnie kellett a jogtudományban, ha a polgári jogfilozófiai és jogszociológiai gondolkodás alapműveiből néha félszázados kérés után, most alig két év alatt a második válogatást kapjuk kézhez.<sup>1</sup> A biztató kezdetek után mindenesetre most már abban is reménykedhetünk, hogy talán egyszer Max Weber teljes jogszociológiájára is akad nyomdai kapacitásunk. . . de Eugen Ehrlich 1913-as jogszociológiája is nagy adóssága még könyvkidásunknak. (Az ettől frissebb termékért való reklámálás maradjon a következő generációra . . .)

Mielőtt rátérnénk az antológia jelentősebb részeinek ismertetésére, érdemesnek látszik átnézni a jog változási tendenciáit a XIX. században és a XX. század első évtizedeiben, *amely változásokra reflektáltak* a polgári jogfilozófiák. A jelzett időszakban módosult a jog *alakjában, funkcióiban, alkotásában, alkalmazásában, címzettjeiben, tartóságában, struktúrájában* – hogy csak a legfontosabbakat említsük.

Legfontosabb változást a jog *alakváltozása* jelentett: a szokásjogból írott joggá alakulása. A szerényen kompiláló szokásjogi kódexek utódaiként (a XIX. századtól kezdve egyre markánsab-

<sup>1</sup> Az első válogatás: *Jog és szociológia*. Szerk.: Sajó András. Közg. és Jogi Könyvkiadó, 1979., ill. a most ismertetendő válogatás: *Jog és filozófia*. Szerk.: Varga Csaba. Akadémiai Kiadó, 1981.

ban) újfajta kodifikáció került előtérbe.<sup>2</sup> A társadalomban már élő és általánosan követett normák mellett egyre nagyobb számban találhatók ettől kezdve olyan normák, előírások az új joganyagban, amelyek társadalmi méretű követése még csak elérendő cél, mivel a jogilag kifejezett normákkal szembeható normákat találunk az adott szituációkban, amelyeket tehát szívós harccal meg kell szüntetni. A jog új alakja, ezután, amelyre a jogalkalmazási gépezet figyel, figyelnie kell a kódex „papírja”, ám emögött a jogi normák nagy részének hordozója továbbra is a társadalom tudata, míg kisebb részének „csak” a papír.<sup>3</sup> A „papír mögött” persze egy egyre terebélyesedő közigazgatási és bírói apparátus áll, minden eszékkel afele hatva, hogy általánosan követett jogi normává váljon ez a rész is.

A jog hordozójának (szubsztrátumának) ez a kettéválása felvetette a lehetőséget a jog mekkettőződésének (a XX. század elejére ez valóságossá is vált!). Az írott (tehát a társadalomban még nem élő) jogi mozzanatot eltúlzó gyors jogalkotás papírojára ügyet sem vetve folyt sok esetben századelőnkön a társadalom mindennapi élete, amelynek ismétlődő cselekvéseiből egy párhuzamos jogrendszert olvastak ki a kódexek papírja mögé tekintő jogszociológusok.

Ezzel a változással párhuzamosan a jog funkciói is átalakultak. A társadalomban pusztán rendet garantáló jogból a XIX. század vége felé mind erősebben (az állami beavatkozás erősödésével kezd a kézben) a társadalom életét szervező jog alakult ki. Ez az átalakulás kihatott a jog egyes ágai közötti arányokra, illetve az új területekre kiterjedő joganyagot egyre nehezebb volt a régi jogágak fogalmaival értelmezni: mindezek a jog belső strukturális átforgalmazásához vezettek. Az utóbbi másfélszáz év alatt intenzív mind gyorsabban terjeszkedő, és mind újabb szférákat magába szippantó jog nagyrészt a közigazgatási jog anyagát bővíti, illetve hoz létre új jogágakat, mint például a munkaviszonyok (egyre mélyebb) jogi szabályozása. Az egyre hete-

rogénebbé váló joganyagban mind kevesebb a közös jellemző, mind címzettjeiben, alkalmazásában, funkcióiban inkább az eltérések dominálnak.

Alkotásában is nagyot változott a jog századunk elejéig (és ez a változás napjainkig még tovább erősödött). A változás lényege a tudomány valóságátlátó szerepének az új normák kiválasztási folyamatában való fokozott felhasználásában áll. Dobrinyickij érzékletes hasonlatával élve,<sup>4</sup> a norma „dermedt gondolat”, vagyis a norma gondolkodást zár magába, és a normák tömegét követő ember tényleges valóságátlátás is adekvátan reagál a mind bonyolultabb szituációkban. A szokásjogi normakialakításnál a mindennapi tudat szintjén választódnak ki a normák, ezzel szemben az írott jog kialakulása után a norma kiválasztás mechanizmusa kiemelkedik a mindennapok köréből, és lehetővé válik a mindennapi gondolkodásból szintén kiszakadt, és az utóbbi évszázadokban rendszerbe szerveződött tudományos gondolkodással való összekapcsolódása.<sup>5</sup> Az a normaminőség, amely ezen az úton jön létre minőségileg magasabb szinten áll, mint a szokássá válás mechanizmusában létrejövő norma valóságátlátó szintje. A mind magasabb szintet elérő társadalmi reprodukciót egyre inkább csak ilyen minőségű jogrendszer teszi lehetővé. Ehhez csatlakozó tendencia, hogy az extenzíve is mind szélesebb jog válik a többi normarendszer táplálójává, és bár kapcsolatuk kölcsönhatásos, de ebben mindinkább a jognak jut a túlsúlyos mozzanat szerepe.

Alapvetően fordul meg tehát a viszony a jog és a többi normarendszer között. Korábban inkább az volt a jellemző, hogy a jogon kívül törtek utat maguknak az új szituációkra reagáló normák, és kívülről táplálták a jogot. Ez a mechanizmus egy organikus jog- és normavilág fejlődését tett lehetővé. A modern jog változásával szemben erre hivatkozva utasította el pl. Savigny és a történeti jogi iskola az aktív jogalkotást,<sup>6</sup> de erre hivatkozik a századfordulón az amerikai Graham Sumner

<sup>2</sup> A szokásjogból az írott jog felé átmenet fokozatait kitűnően elemzi Varga Csaba kodifikációval foglalkozó munkája: *A kodifikáció mint társadalmi-történelmi jelenség*. Akadémiai, 1980.

<sup>3</sup> A modern jognak ezt a kettébonmlását Roscoe Pound írja le először. (Idézi Kulcsár Kálmán *A jogszociológia alapjai* c. munkájában.)

<sup>4</sup> Dobrinyickij: A morális tudat szerkezete. in: *Történelem és filozófia*. Gondolat, Bp. 1974, 262. o.

<sup>5</sup> A mindennapi gondolkodás és a tudományos gondolkodás differenciálódásának részletes kifejtését l. Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*. Akadémiai, 1963, 25–170. o.

<sup>6</sup> Friedrich Karl von Savigny: *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung*. 1814.

is: a viselkedési normák világa jogon kívül változtatható, és a jog csak követheti ezt a változást.<sup>7</sup>

Mindezek a változások érintik a *jog címzettjeinek körét* is. Az állampolgárhoz címzett joganyag mellett előtérbe kerül a *szervezetek* címzetti szerepe.<sup>8</sup> Jelenti ez egyrészt azt, hogy az óriásivá duzzadt állami apparátus alsó szférái mind közvetlenebbül szervezik meg és vesznek részt a társadalom reprodukciójában. A XX. század kezdete óta a joganyag – különösen a közigazgatási jog – nagy része az alsó szintű állami apparátusnak van címezve, ezek tevékenységére tartalmazznak előírást. Az állampolgárt itt nem érinti közvetlenül a jog, az államigazgatás által nyújtott szolgáltatástömegben eltűnik.

De ugyanígy a szervezetek kerülnek előtérbe az államtól békén hagyott magánszférában is. A magánszféra majd minden részterületének korábbi zártsága felbomlik (Habermast idézve: a magánszféra korábbi intimitása a családon belülré szorul vissza),<sup>9</sup> és különböző szervezetek szervezik meg első fokon az adott szükséglet kielégítését. *A jog pedig mindinkább feljűk fordul*, és az állampolgár előtt itt is csak közvetetten, mint szervezeti előírás vagy a szervezet által nyújtott szolgáltatás jelenik meg. Látjuk tehát: a XIX. századtól kezdve mindinkább felgyorsulva először kiemelkedik a társadalom mindennapi életétől a *jog alkotásának mechanizmusa*, a XX. század kezdetétől pedig kiemelkedik és kiszakad az állampolgárok köréből – legalábbis a jog egy részénél – alkalmazásának és beteljesítésének mechanizmusa is, és az egyes állampolgárokhoz már más normarendszerek<sup>10</sup> hozzák le, közvetítik a jogot.

E változások csapódnak le a jog tartósságának csökkenésében. A korábbi, néha évszázadokra méretezett jogból, jó esetben évtizedek joga, de sokszor pár évig hatályos joganyag lesz. Ez szintén olyan probléma, amely alapvetően foglalkoztatja századelőnk jogi gondolkodását. Mi okozza a jog változásának felgyorsulását, és főleg: mekkora lehet a jog változtatási szabadsága?<sup>11</sup>

A jog változtatási szabadságának kérdése izgatja különösen a polgári jogszociológiai elméleteket. Nézzük mi is ezt. A „meglevő és a megkívánt” közötti újítási rés nagyságát (tehát azt, hogy az összjoganyagon belül mekkora lehet annak a normaanyagának az aránya, amelyet még nem követ általánosan a társadalom, de esélye van arra, hogy követetté váljon), befolyásolja az adott társadalomban létező ideológiák hatékonysága, ill. ehhez csatlakozóan a társadalmi nyilvánosság minősége. Röviden ezt úgy foglalhatjuk össze, hogy ha hatékony ideológiák mozgatják a társadalom széles tömegeit, akkor az ezekkel összecsengő változtatásoknak még radikális átalakítás esetén is van esélyük, hogy általánosan követetté váljanak. De a forradalmi változásoktól eltekintve a konszolidált állapotokban – az ideológiák hatékonysága mellett – a *nyilvános politikai minősége* is meghatározza a jog változtatási szabadságát. A tömegtájékoztatás és a polgári demokrácia XX. századi intézményei ugyanis lehetővé teszik, hogy a társadalom (legalábbis politikailag aktívabb része) folyamatosan megvitassa az állami-politikai döntések alternatíváit, és végül ennek jogi kihatásait. Ezzel szemben egy hatékonytalan ideológiával alátámasztott állami berendezkedésnél, amely – instabilitása miatt szükségszerűen – lefojtja a nyilvános politizálást, erőteljesen leszűkül joganyagának változási szabadsága.

A jog változtatási szabadsága eltérő aszerint is, hogy *szervezetek* vagy *állampolgárok* a jogi normák címzettjei. Állampolgárok esetében a változtatási szabadság viszonylag kicsi. A polgári jogszociológiai iskolák már századunk első évtizedeiben felfigyeltek arra, hogy egy-egy ténylegesen újító új jogszabály rendelkezései *csak évtizedek alatt* válnak általánosan követetté, s addig a korábbi hatályos jog (vagy ha az nem volt, akkor társadalmi szokás) szerint viselkedett a társadalom többsége.<sup>12</sup> A probléma teljesebb megértéséhez figyelembe kell persze venni a modern társadalmak emberének utóbbi évtizedekben lejátszódott

<sup>7</sup> Graham Sumner: *Népszokások*. Gondolat, 1978, 94. o.

<sup>8</sup> Kulcsár Kálmán: *A jogszociológia alapjai*. Akadémiai, 1976, 188–190. o.

<sup>9</sup> Jürgen Habermas: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Gondolat, 1971.

<sup>10</sup> Más megalapozással, de hasonló gondolatot fejt ki Sajó András *Társadalmi szabályozottság és jogi szabályozás* c. tanulmánya. Akadémiai, 1978 (különösen 32–34. o.)

<sup>11</sup> Ennek a problémának részletes kifejtését l. Kulcsár Kálmán idézett művében, 16–19. o.

<sup>12</sup> Kulcsár Kálmán, i. m. 316. o.

átalakulását is. (Amelyet pl. Riesman a „kívülről irányított embertípus” létrejöttéért ír le.<sup>13</sup>)

Míg korábban az új jogi (és nem jogi) normák sokszor csak generációk cserélődésével váltak követettekké, addig azok a strukturális változások, amelyek létrehozják a kívülről irányított embert, lehetővé tesznek egy gyorsabb normaváltoztatást. (Most tekintsünk el e változás negatív hatásaitól: így a manipulált társadalom problémakörétől.)

A szervezeteknek címzett joganyag változási szabadsága az előbbihez képest jóval nagyobb. Az egyes szűk tevékenységi körben működő szervezetek a rájuk vonatkozó normaanyagot és változásait napra készen tudják követni, illetve a szervezet kereteiben működő jogi specialista kifejezetten a jog előírási változásának felfogására, és a szervezet vezetése számára történő jelzésére szolgál. A változtatási szabadság azonban itt sem korlátlan. Vizsgálatok bizonyítják, hogy még a bírói jogalkalmazási apparátus számára is kell egy nem hosszú idő, amíg képes átvállalni a megváltoztatott joganyag szerinti ítélezéssre.

\*

Az antológia legjelentősebb – és a magyar társadalomtudományban is a legismertebb – szerzője Max Weber. Jogszociológiájának néhány passzusa már napvilágot látott magyar nyelven, egy műveiből összeállított korábbi válogatásban is.<sup>14</sup> Ott különösen a jog és a többi normarendszer összefüggéseit érintő elemzések kaptak teret, ezzel szemben a mostani válogatásban a jog belső problémáira és strukturális változásaira vonatkozó weberi fejtegetések dominálnak.

Weber a normák szankcionáltságának eltéréseit veszi alapul a jog határainak meghúzásánál. Minden norma jogi normaként jön számításba, ha megsértése esetén a szankciót *szervezetten* alkalmazják. A jognon túl normavilágot a nyelvi és a bevett szokás kategóriákkal írja le, amelyek közül az elsőt megsértése esetén egy közösség helyeslése vagy helytelenítése szankcionál, míg a bevett szokás szankció nélküli, csak a gondolkodás nélküli utáztatás biztosítja követését. Weber több oldalról elemzi a normatartalmaknak a három normarend közötti vándorlását. Bemutatja, hogy a bevett szokás, a pusztán szabályszerűséget

jelentő „tömegcselekvés” hogyan válik „egyetértéses cselekvéssé”, tehát konvencióvá egy idő múltán, egyszerűen azon oknál fogva, hogy irritáló a közösség szemében a másként cselekvés az adott szituációban, és innen már csak egy ugrás az adott norma jogként való szankcionálása. Jelöli Weber a normatartalmak ezzel ellentétes irányú áramlását is, amikor az eleinte csak a jog kényszerítő gépezetével kicsikart normakövetést, egy idő után a helyeslés – helytelenítés szankcionáló mechanizmusa is felkarol, hogy végül gondolkodás nélküli szabályszerűséggé is fennmaradjon. Weber szerint tehát nincs naivabb a forradalmak útján létrejött hatalmak hiténél, amikor egy tollvonással vélnek eltörölni egy, már ily módon is érvényesülő jogrendet.

Az elkülönítési alapjának megfelelően Weber a jogot nem köti kizárólagosan az államhoz. Bár a fizikai erőszak monopóliuma a modern társadalmakban az államé, de másfajta szervezett szankcióalkalmazást is jogi jellegűnek tekint. (Pl. lásd a nagy szervezetek, pártok stb. belső normáinak szankcionálását, vagy az egyházi jog esetében.) Más szempontból bontja fel a jogot, amikor biztosított és nem biztosított (közvetetten szavatolt) jogot különít el. „Olyankor is beszélünk jogról – közvetetten biztosított’ vagy ,nem biztosított’ jogról – amikor... érvényesek bizonyos más normák, amelyek az első norma követése vagy megsértése esetén egy egyetértésen alapuló cselekvésnek meghatározott, jogi kényszerrel biztosított bekezdését írják elő.” (143. o.)

A következőkben Weber a jog minőségei közül a *racionálitást* emeli ki, és ennek formáit elemzi. Formális és materiális racionalitást különít el. A formális racionalitás esetén „... szilárd jogi fogalmakat alakítanak ki, és alkalmaznak szigorúan absztrakt szabályok között... A materiális racionalitás... azt jelenti, hogy olyan normák befolyásolják e jogi problémák eldöntését, amelyeknek az elvont értelmezések logikai általánosításoktól eltérő minőségű méltóságuk van. Ezek vagy etikai imperatívuszok, vagy hasznossági, vagy más célszerűségi szabályok, vagy politikai maximák...” (146. o.) A politikai uralom eltérő formái kedvezhetnek a materiális vagy a formális mozzanatoknak a jogfejlődésben. Az abszolutisztikus berendezkedések pl. soha nem bírták elviselni a formális jog béklyóit, amelynél az egyes konkrét esetekben nem a monarcha sza-

<sup>13</sup> David Riesman: *A magányos tömeg*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1968.

<sup>14</sup> Max Weber: *Gazdaság és társadalom*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1967, 334. o.

bad belátása alapján, hanem egy általános normából logikai értelmezésen keresztül történik a döntés. De pl. a materiális jogszolgáltatás jellemezte a közvetlen görög demokráciákat is. (150. o.) A nem-formális jognak sajátos esetét jelentik az ideológiai (vallási) normák és a jogi normák egymásbacsúzásán felépülő jogrendszerek. Ilyenkor bár léteznek egy formális jogrend, de etikai vagy más ideológiai megfontolások törlik meg a jogalkalmazás menetét. A formális és materiális mozzanatok szükségszerű szembenállását Weber a gazdaság szempontjából így indokolja: „... minden formális jogi gondolkodás *logikai* öntörvényei általában elkerülhetetlenül eltérőek az érdekelt gazdasági hatást célzó és gazdaságilag minősített elvárásokhoz igazodó megegyezéseitől és jogilag releváns magatartásaitól”. (173. o.)

A kapitalista fejlődésnek a formális racionalitáson alapuló jog felelt meg, amely előreláthatóvá és kiszámíthatóvá tette és teszi a társadalmi cselekvések várható következményeit. Ennek adott óriási lökést a római jog kontinentális recipiálása, és az elvont római jogon csiszolódott, formális logikával dolgozó jogászréteg kialakulása. Angliában ugyan elmaradt a recipiálás, de ez csak arra jó, hogy leszögezhezzük: „... Angliában a kapitalizmus nem a jog struktúráján keresztül, hanem részben annak ellenére diadalmaskodott.” (151. o.)

Az alapvetően formális mozzanatokat felerősítő jogfejlődésben azonban antiformalis tendenciákat is találhatunk – jelzi Weber. Az esküdtszékek tevékenysége például mindig is kiküszöbölhetetlen materiális mozzanatokot jelentett a büntetőbíráskodásban. (Lásd pl. a francia esküdtek századeleji gyakorlatát, „akik a formális jog ellenére rendszeresen felmentik a felesége szeretőjét megölnő férjet”. (150. o.) Antiformalis tendenciát jelent a bizonyítékok szabad mérlegelésének terjedése, de a cselekvés *szándékának* mind több jogterületen való figyelembevételével is. Materiális tendenciákat erősítenek fel a munkásság erősödő követelése is. A formális mozzanatok előtérbe kerülésével párhuzamosan ugyanis a közhatalom mindinkább kivonul a magánjogi perek aktív vezetéséből, és a bíró mindinkább a felekre bízta a bizonyítási küzdelmet. Ez pedig a jó ügyvéddel és pénzzel rendelkező félnek kedvez. Nem véletlen tehát – mondja Weber –, hogy a gazdaságilag erősebbek mindig a formális jogszolgáltatás híveinek számítanak.

A természetjog Webernél mint a pozitív jogrendek legitimációs alapja kerül tárgy alá. Idealtipikusan formális és materiális jellegű természetjogi rendszereket különít el. „A formális természetjog legtisztább típusa az, amelyik a XVII. és a XVIII. század során alakult ki, mindenekelőtt a „szerződéselmélet” alakjában, s még közelebbről ennek individualista formájában...” Az ilyen természetjog lényegi elemei a „szabadságjogok” és különösen a „szerződési szabadság”. (163–164. o.) A XIX. század folyamán a korábbi formális természetjog materializálódik. „A materiális természetjog irányában a döntő fordulat elsősorban a saját munkán alapuló szerzés kizárólagos legitimitását valló szocialista elméletekhez kapcsolódik.” (165. o.) E század végére azonban a természetjog minden alakja mindinkább hitelét veszítette, és a jog „metajurisztikus gyökereinek elszáradásával” párhuzamosan, a pozitív jog rendelkezéseit a *bennük rejlő érdekkompromisszum* legitimálja. „A régi természetjog elenyészése elvileg lehetetlenné tette, hogy a jog mint ilyen belső tulajdonságai folytán az empirikus feletti méltóságra tegyen szert: a jog napjainkban rendelkezéseinek nagy többségében és számos elvileg különösen fontos rendelkezésében az érdekkompromisszum termékeként és technikai eszközöként mutatkozik meg.” (168. o.)

Külön rész foglalkozik a weberi szövegek között a modern jogokra jellemző partikularitásokkal. (170–172. o.) A korábbi jogokra jellemző személyi partikularitások fokozatos leépülésével párhuzamosan a tárgyi jegyek alapján elkülönített különjogok jelennek meg. „A különjog érvényességi körét így egyfelől az egyes ügylet tárgyi minősége... másfelől pedig az ügyletnek az üzlet racionális célkötöttségéhez való tárgyi (célracionális értelmű) kapcsolódása szabja meg – nem pedig (mint a múltban szokásos volt) egy egyesüléssel vagy privilégiummal jogilag konstitutált rendhez való tartozás.” (Uo.)

Az újfajta partikularitások megjelenésének két oka van. Egyrészt a szakmák differenciálódásával az érdekelt kieroőszakolják ezt, mert remélik, hogy jogvitáik így szakszerűbb módon kerülnek elintézésre. A partikularitások másik oka, hogy ennek révén kívánnak megszabadulni a rendes peres eljárás formalitásától. Ennyiben ez a tendencia beilleszkedik a modern jog antiformalis mozzanatainak már jelzett előrenyomulási folyamatába.

Zárjuk Weber ismertetését egy jogfejlődési sémájára vonatkozó plasztikus idézettel<sup>15</sup>: „A jog és a jogi eljárás általános fejlődése – az elmélet „fejlődési lépcsőfokaiban” kifejezve – a *jog proféták* karizmatikus jogkinyilatkoztatásától a *joghonorációrok* empirikus jogalkotásához és jogtalálásához (a kantélikon és precedenseken alapuló jogteremtéshez) vezet, majd innen a világi *imperium* és a teokratikus hatalmak által oktrojált joghoz, végül pedig a rendszerként történő jogtétélezéshez és a szakszerű, irodalmias és formális jogikai iskolázás alapján a *jogképzettek* (csak jogászok) által beteljesedett jogszolgáltatáshoz.” (171. o.)

\*

Az antológia másik kiemelkedő szerzője Hans Kelsen szintén jól ismert a magyar jogirodalomban, de a szélesebb közönség számára is (még ha eredeti szövegek alapján nem is volt lehetőségünk magyar nyelven megismerkedni alapműveivel, de mint kritikailag legterjedelmesebben feldolgozott polgári gondolkodó korántsem ismeretlen). A válogatás szerkesztője nyilván érezhette e helyzet fonákságát, mert mintegy hetven oldalt biztosított Kelsen szövegei számára. Ehhez hozzászámíthatunk egy további tanulmányt, amely az MTA Állam- és Jogtudományi Intézet egy kiadványában jelent meg a közelmúltban.<sup>16</sup> (A szintén polgári jogfilozófusok tanulmányait tartalmazó kiadvány szövegei eredetileg az antológia részeit képezték, de különböző megfontolások és döntések következtében elkülönítve jelentek meg. A szoros összefüggés miatt a következőkben az egyes szerzőknél e kiadványban megjelent tanulmányokra is kitérek.)

A Jogtudományi Intézet kötetében található Kelsennek egy jogon túlra is kitekintő tanulmánya,<sup>17</sup> amelyben a jog és a többi normarendszer eltéréseit vizsgálja. Első megközelítésben a normakövetést alátámasztó *motivációs alapjuk szerint* különíti el az egyes normarendszereket. Közvetlen és közvetett motivációt különböztet meg,

amit más megközelítésben szankciónélküli, ill. szankció által közvetített normarendszereknek nevez. Az erkölcs a maga közvetlen technikájával azt mondja: Ne lopj! A jog ezzel szemben ugyanezt szankcióval közvetítve teszi: aki lop, azt megbüntetik. (12. o.)

A közvetett technikával dolgozó normarendszereken belül is megkülönbözteti a „kényszerrendet”, amelynél a szankció hátrány okozásából áll „Élesen elkülönül ez minden más lehetséges társadalmi rendtől, azoktól is, melyek szankcióként büntetés helyett inkább jutalmazással élnek...” (6. o.) Ezzel úgy tűnik a jog határáig jutottunk („a jog, mint az erőszak alkalmazása monopóliumával rendelkező kényszerrend”), de néhány helyen – weberi reminiscenciákat ébresztve – a kényszerintézkedés *megszervezését* tekinti a jog specifikumának. „A... jog reakciója a rendből következő, társadalmilag szervezett kényszerintézkedésből áll, míg az erkölcstelen magatartással szembeni erkölcsi reakciót az erkölcsi rend nem szabályozza, – de ha szabályozná is, társadalmilag nem szervezné meg.” (8. o.)

Kelsen a jog fejlődésének különböző vonalait rajzolja fel. E fejlődés egyik jellemzője „a jogi dinamika lépcsőinek bővülése”. Míg a primitív jogrendek csak általános normaalkotást ismernek, és az érdekeiben sértett alkalmazza a jogot (tipikus példája ennek a vérbosszú), addig fejlettebb fokon ezt kiegészíti a bíróságok egyedi normaalkotása (ti. a bíró ítélete), és még később újabb lépcsőfokként a végrehajtási eljárás is formalizált kereteket ölt. (14. o.)

Az antológiában Kelsennek négy kisebb tanulmánya található,<sup>18</sup> és a válogatást dicséri, hogy mindegyik felfűzhető egy gondolati szála: a jog a valóság és az érték kapcsolatára. Kiindulópontként Kelsen a normák érvényességének és hatékonyságának szétválasztását végzi el. Ha egy normára azt mondjuk, hogy „létezik”, ezen azt értjük, hogy érvényes. Egy norma érvényességének alapja azonban mindig csak egy másik norma lehet, sohasem egy tény, ti. a tények világa a hatékonyság világa, vagyis az, hogy a társadalom

<sup>15</sup> Itt hívjuk fel a figyelmet Peschka Vilmos weberi jogszociológiát részletesen elemző munkájára: *Max Weber jogszociológiája*. Akadémiai, 1975, 134. o.

<sup>16</sup> *Modern polgári jogelméleti tanulmányok*. Szerk.: Varga Csaba. Az MTA Állam- és Jogtudományi Intézet kiadványa. (Továbbiakban: Kiadvány)

<sup>17</sup> Hans Kelsen: A jog mint sajátos társadalmi technika. *Kiadvány*. 1–23. o.

<sup>18</sup> „Tiszta Jogtan és az analitikus jogelmélet.” (*Antológia*. 237–252. o.) „Értékítéletek a jogtudományban.” (253–268. o.) „Mi az igazságosság?” (269–286. o.) „A jogi pozitívizmus és a természetjogi doktrínája.” (287–291. o.)

mindennapjaiban az adott normákra tekintettel cselekszenek-e az emberek. Kelsen jogtana azonban épp azért „tisztá”, mert szisztematikusan kizár minden normán túli elemet a pozitív jogrend megalapozásából. Okfejtésében a következőképpen halad: az egyedi normák (vagyis a bírói ítéletek) az általános normákon nyugszanak, az általános normák rendjében az alsóbb norma érvényessége egy felsőbb normából ered, és így érünk el az alkotmányig, amely az adott kor jogrendjének legfelső alapja. Mi alapozza meg az alkotmány érvényességét? Itt Kelsen kétfelé is elindul a végző megalapozás érdekében. Egyrészt egy „gondolati történelmet” konstruálva az alkotmányokat a korábbi alkotmányban alapozza meg, azonban az első alkotmányt is meg kell alapoznia: „Az alkotmányok ilyen egymásrakövetkezésében azonban valamelyiknek történelmileg elsőnek kellett lennie.” (Antológia: 261. o.)

Minden ma létező jogi norma érvényessége, tehát az „első alkotmány” megalapozásától függ, és Kelsen ezt jó kantianus módjára egy „hipotetikus alpnorma” feltevésével oldja meg. Ha eredeti tiszta jogtalanában itt meg is áll,<sup>19</sup> számunkra úgy tűnik, hogy ebben a később keletkezett tanulmányában (első közlése 1942-ben), Kelsen továbbmegy. A hipotetikus alpnormát ugyanis a jogászai gondolkodás tételezi fel – írja –, „ám ez korántsem önkényes. A jogászai gondolkodás elemzése arra utal, hogy az alkotmányt a jogászok csak akkor tekintik érvényesnek, ha hatékony a rajta nyugvó jogrend.” (264. o.) Az első pillanatban ugyan ez következtetlenné látszik hiszen a hatékonyság „tényszerűség”, ám Kelsen egy gondolati bővész utólrhetetlen egyszerűségével oldja fel az ellentmondást: a hatékonyságot „a hatékonyság elvévé” formálja át, és ezzel (legalább nominálisan) a tényyszerűséget „normává ütötte”: „A hatékonyság elve az az általános alpnorma, amelyet a jogászai gondolkodás elfogad, amikor egy normahalmazt az adott állam érvényes alkotmányaként ismer el.” (Uo.)

A jog és az értékek összefüggéseit vázolja fel az „Értékitételek a jogtudományban” című írásában, ezt követően az értékek érvényességét elemzi („Mi az igazságosság?”). Az itt található alapálláspontok konkretizálását jelenti a kelseni rész befejező tanulmánya, amely a természetjogi doktrínák kritikáját adja. Ebben Kelsen kétféle értékitéletet különböztet meg: az egyes személyek magatartásainak megítélését a jog alapján (ezeket

jogi értékeknek nevezi), ill. az olyan értékitételeket, amelynek alapja a jogon túl van. Ez az igazságosság-értékek területe. Bár tanulmánya több gondolati szálon fut, alapkérdése itt is a jogi értékek és az igazságosságértékek *érvényessége*. A jogi értékek objektivitását az előbb ismertetett fejtegetések alapján adja meg: amennyiben a jogi értékelések alapját képező normarend érvényes, a jogi értékek objektív jelleggel bírnak.

Nem így az igazságosság értékek: „Az igazságosságról szóló ítéletek nem ellenőrizhetők... E norma létezését és tartalmát... csak annak a vágya határozza meg, aki a kérdéses ítéletet alkotja.” (268. o.) Az értékek szubjektivitásának ezt a fokát máshol enyhíti azzal, hogy „... az emberek nagy számban egyetértenek értékitételeikben...” (274. o.) Sőt, „... vannak értékek, amelyeket egy adott társadalomban általánosan elfogadnak”. (Uo.) Ezek ellenére Kelsen ragaszkodik a jogon túli értékek objektivitásának elutasításához, és végigszalad a történelmen, az értékek változásának bizonyítására. Igaz, az egyes korokban általánosan elfogadott értékek radikálisat változtak a történelem menetében, de Kelsen ellen lehetne vetni, hogy a jogi normák is. És ha tudjuk, hogy a jogi normák érvényességének végző alapja nála a „hatékonyság elve” (vagyis a normává formált tényyszerűség), akkor ezt az értékeknél is el lehet ismerni.

Ezen a ponton érezhető is a bizonytalanság, és úgy tűnik Kelsen ragyogó logikája ellenére gondolati hibát vét. Ugyanis mikor az egy meghatározott korban általánosan követett értékekről szól, objektív jellegüket azzal zárja ki, hogy „ez nem bizonyítja ezen ítéletek helyességét. Pontosan úgy, mint az a tény sem az igazság bizonyítéka, hogy a legtöbb ember hitte, s sok még ma is hiszi, hogy a nap forog a föld körül.” (276. o.) Szemmel látható, hogy itt Kelsen átcsúszik az értékelések *ismeretelméletileg igaz vagy hamis* voltának problémakörébe.

Az igazság tehát relatív, „Bizonyos feltételek között az egyik, más feltételek között a másik lehet igazságos” (284. o.). Ezt a koncepcióját viszi át a politikai struktúrák megítélésére: a relativista igazságosság-filozófia elve a *tolerancia*. „Mások vallási és politikai nézeteinek együttérző megértését jelenti ez – anélkül, hogy elfogadnánk ezeket, ám anélkül, hogy megakadályoznánk szabad kifejtésüket.” (Uo.) Ha emlékezetünkbe idézzük, hogy nemegyszer tömegeket (sőt, nemrég-

<sup>19</sup> L. Peschka Vilmosnak az Antológiát bevezető tanulmányát. 39. o.



ben egy nép felét) is kiirtottak türelmetlen ideológiák abszolút igazságosságát hirdetve, tiszteletre méltónak kell tartanunk Kelsen toleranciáját, mégha ennek elméleti megalapozását nem is fogadjuk el.

Következő szerzőnk Eugen Ehrlich, Kelsennel és Weberrel szemben inkább szorú a bemutatására. A századfordulón egy kis osztrák egyetem egyetlen tanáraként, a jogi gondolkodásában jelentős nevet vívott ki magának, utóhatása azonban kisebb, mint pl. a kortárs Max Weberé, aki pedig mint jogszociológus akkoriban kevésbé volt ismert.<sup>20</sup> Ehrlich jogszociológiájának egyik részletét a már említett kiadványban találhatjuk (64–79. o.), az Antológiában egy 1903-ból származó rövid előadása kapott helyet. (73–99. o.)

Ehrlich a századelőn nagy hatású szabadjogi-mozgalom élharcosaként tette ismertté nevét, e korszakából való a „Szabad jogtalálás és szabad jogtudomány” c. előadása. Leírja azt a folyamatot, amelyben a szokásjogi jogképződésből a mai kor írott jogalkotása kialakult, és ennek az írásunk elején már említett folyamatnak negatív hatásait elemzi. Ezek egyike a jogfejlődés megmerevedése, ill. másrészt az is, hogy az elvont jogfogalmakkal logikai úton operáló tudatos jogalkotás a való életől idegen világot tart szem előtt. Ehrlich azt a kodifikációt tartja egyedül megengedhetőnek, amely csak a meglévő normaanyagot rendszerezi.

A római jog recipiálása után, az elvont jogi fogalmak kultuszán alapuló jogalkotást és alkalmazást „technikai jogtalálásnak” nevezi. Ennek egyetlen célja van: „... olyan jogot létrehozni, amely ha nem is mindig igazságos, de biztos és előrelátható...” (85. o.) Mint látható Max Weber egyik alapgondolatát előlegezi meg itt, de Ehrlich pesszimista a cél tekintetében: „Ha az a négy évszázad, amióta e jogásztechnika vitathatatlanul uralkodik, lehetővé teszi, hogy véleményt mondjunk, akkor csak azt mondhatjuk, hogy e célt soha el nem érték, és egyáltalán nem is érhető el.” (86. o.) Legyen a szabad jogtalálása a jövő! – hirdeti Ehrlich. Ez a nagy egyéniségek szerepét hozná előtérbe a bírói kar keretei között, mint a nagy angol bírók, Lord Mansfield, Lord Eldon voltak. De az egész bírói kar szervezeti elve is változtatásra szorul: a hivatalnoki pályán szokásos előléptetési rendszert törölni kell az igazság szolgáltatásból. (93. o.)

Az egy évtizeddel később írt jogszociológiában Ehrlich túllép a bírói jogalkalmazást szem előtt tartó álláspontján. Mint írja hatszáz kötetnyi döntvénygyűjteményt nézett át, hogy a „valóságos jogot” megtalálja a kódexek papírja alatt. „Hamarosan azonban a bírói döntésnél is jobban megragadott az, ami a valóságban történik...” (Kiadvány, 71. o.) Ettől kezdve az „élő-jogot” tartja a szem előtt, amely a mindennapi viszonyok közötti cselekvések szabályszerűségeit jelenti. Ehrlich tehát észlelve a hatályos jog papírrá válását, kinéz a jogból, felfedezi az egész normavilágot és az egészet, mint „élő jogot” állítja szembe a hatályos joggal. Nagy érdeme azonban, hogy ezzel a jog változtatásának korlátaira hívja fel a figyelmet.

Ehrlich követője, Hermann Kantorowicz szintén helyet kapott az *Antológiában*. „Küzdelem a jogtudományért” c. rövid írásában lángoló szavakkal száll szembe a pozitivistá „papír-juriszpredenciával”. A tényleges tudományos mélység hiányzik belőle. Már e kis írása alapján is egyet lehet érteni Kulcsár Kálmán értékelésével: „Kantorowicz munkássága sok esetben inkább propagandisztikus színezetű.”<sup>21</sup>

A szociológiai indíttatású szerzők közül szemelvényeket találunk az Antológiában néhány amerikai jogszociológustól, így a pragmatikus Roscoe Poundtól, a realista jogszociológia legismertebb alakjától, Jerome Franktól, ill. Benjamin Cardozótól. Nem tudunk részletesen kitérni ismertetésükre, mint ahogy Francois Géný, Giorgio del Vecchio, Karl Olivecrona nevét is csak jelezhetjük az Antológia iránt érdeklődőknek.

Talán Leo Petrazsickijre marad még terünk. Hatása különösen fontos volt a szovjet jogelmélet kezdeti szakaszának szociológiai indíttatású szerzőinél (így Reiszner, Sztucska, Pasukanisz neve említhető). A lengyel származású Petrazsickij Szentpétervárotól a jogbölcselet professzora századunk első évtizedeiben, ahonnan a forradalom elől 1918-ban Varsóba települ át. Az *Antológiába* felvett tanulmányrészlete („Jog és erkölcs”) 1907-ből származik. Első részében a jog létmódjával foglalkozik. Hol kell keresni a jogi jelenségeket? – teszi fel a kérdést. Majd kijelenti „... a hagyományos jogtudomány egyszerűen optikai csalódás. Nem tényleges előfordulási helyükön, hanem ott észleli a jogi jelenségeket, ahol az

<sup>20</sup> Kulcsár Kálmán, i. m. 103. o.

<sup>21</sup> I. m. 109. o.

égyvilágon nincs azokból semmi... vagyis... a tapasztaló alanyon kívüli világban". (125. o.)

Petrzszickij az egyes ember *pszichikumában* találja meg a jogot. Alaptévedése, hogy félreismeri a társadalmi jelenségek létmódjának kettőséget, az *egyéni tudatok és az ezekről leszakadó objektivációk kölcsönhatásában megvalósuló lét* sajátosságát. Ám következetesen végigvitt tévedése egy lényeges eredményt is hozott: az egyéni jogtudat fontosságát emelte ki a jogelmélet számára.

Petrzszickij két fajta jogot különböztet meg: a pozitív és az intuitív jogot. Intuitív jog alatt az egyéni normavilágot érti, amely így személyenként változó. Az azonos élethelyzet miatt „az intuitív jog bizonyos problémái, a nép széles rétegeinek vagy csoportjainak intuitív jogában hasonló megoldást kapnak, míg más kérdések megoldása csak kevésbé általános”. (128. o.) Különböző összefüggéseket tár föl az intuitív osztály- vagy csoportjog és a tételes jog között. Egy sor olyan megállapítást tesz, ami erősen rokonítja a

századelő amerikai vagy német jogszociológiájával. Különösen Eugen Ehrlich „élő jogát” idézik fejtegetései, azzal a lényeges eltéréssel, hogy nála *pszichikailag* megalapozott a hatályos jog alatti „másik jog”.

Az intuitív jog fejlődésére mint egyik tényező hat a tételes jog változása. E hatás konkrét mértéke azonban eltérő lehet aszerint, hogy az intuitív jog „hordozója”, milyen életkorban van, a tételes jog változása hogy érinti a társadalom érdekelképzeléseit. (139. o.) Leírja, hogy pl. az orosz jobbágyfelszabadítási rendelet után az idősebb jobbágygenerációk életük végéig nem változtatták meg a jobbágyságon alapuló intuitív jogtudatukat, ezzel szemben a fiatalok óriási többségénél rövid idő alatt valóságos tudati forradalom játszódott le, és gyorsan átrendeződtt intuitív jogtudatuk. (Uo.)

Áttekintésünkben nem tértünk ki Gustav Radbruch és Somló Bódog tanulmányaira. Hely hiányában így e munkákra is csupán felhívhatjuk a kötet iránt érdeklődők figyelmét.

## A SZECESSZIÓ: STÍLUS? KORHANGULAT? FILOZÓFIA?\*

GAJÁN ÉVA

„Egy új, szép, kedves és excentrikus divat, amelynek révén újjal lehet fölváltani a megunt kis aranygarnitúrát, át lehet pártolni egy új kézimunkaüzlethez, le lehet főzni a legjobb barátnőjüket, meg lehet híni egy más csomó embert, és ki lehet nevetni azokat a tudatlanokat, akiknek sejtelmük sincs az idők megfordulásáról... Az a korszak is nemsokára beköszönt majd: mikor a susztertől az aranyművesig, a koronás bazártól Keleti Gusztávig s a lírai költőtől a sárga kutyáig akárki akármit csinál, az hosszú, vékony, széles és lapos lesz, karcsú gerendákkal és nagy felületekkel. Ez lesz az a nap, melyen a mi igazán zseniális barátunk, Rippl-Rónai József az ő széles karimájú, puha kalapját a bal füléről a jobb fülére húzza, és kijelenti, hogy szakítani kell ezzel az ostoba suszterstílussal, szakítani kell egyáltalában minden stílussal és divattal, és vissza kell térni – a természethez? vagy a művészethez? nem tudom, mi lesz az a legeslegújabb divat.”<sup>1</sup>

E szavakkal jellemzi Ignótus a szecessziót *A Hét*-ben, 1899-ben, amikor a téma még egészen „up to date” volt. Szellemes megfogalmazása a lényegre illeően is telitalálat: a szecesszió, ez a sokarcú, heterogén képződmény hol stílus, hol életérzés, hol a divat köntösében jelentkezett. Szabadi Judit tanulmánya – bár elsősorban a képzőművészetről, azon belül is a festészetről szól – igyekszik mindeme szempontokat érvényesítve árnyalt képet rajzolni erről a közel százéves, de még mindig aktuális kulturális jelenségről.

\*

A szerző megjegyzi a festészet vonatkozásában, hogy „a szecesszió hajlamos volt arra is, hogy a művészeti konvenciók feszegetése mellett – leginkább társasági festészet mivoltában – aláhulljon a konvenciókba”. Behízeltő szépség és meghökkentően taszító, egészséges és morbid,

\*Szabadi Judit: *A magyar szecesszió művészete*. Budapest: Corvina Kiadó, 1979.

<sup>1</sup> Anchio [Ignótus]: „A szecesszió.” *A Hét. Politikai és irodalmi szemle 1890–1899. Válogatás*. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 1978. 493. o.

kicsinyes valóságértelmezés és fülledt miszticizmus, naturalizmus és stilizáció, klasszicista és romantikus, dekoratív és akadémikus elemek egyaránt jellemezték, de legfőképpen az az ellentét, ami ezek között feszül. Ez a többarcúság vonja maga után, hogy „a szecesszióban minden kiemelkedő vagy rendhagyó mű legalább annyira a szecesszió terméke, mint amennyire kilóg belőle”.<sup>2</sup>

Szabadi Judit gyakran hangsúlyozza, hogy a magyar festészetben a szecessziónak igencsak felselemzés szerep jutott. A magyar művészek nem jártak be logikus fejlődési sort: vagy megmaradtak a szecesszió keretein belül (Rippl-Rónai), vagy annyira egyénit, irányzatokba besorolhatatlant alkottak, aminek leírásához a szecesszió stílusjegyei, világképe kevésnek, szűknek bizonyulnak. Csontváry, Gulácsy ebben az értelemben túlnőttek a szecesszió, de ahhoz, hogy a festészet fejlődésének egyetemes vonulatába könnyen beilleszthetőek legyenek, túlságosan elszigeteltek voltak eszközeikben és mondanivalójukban. Elmentések egymással „... a szecesszió szilárd világkép nélküli, az emberi, művészi elbizonytalanodást kivétítő lelki és stílári felparcellázottsága és Csontváry fanatikus hittől áthatott, rendszerré kovácsolódott teoretikus művészete”.<sup>3</sup> A Nyolcak viszont, akik kamatoztatták a szecesszió formai eredményeit, tartalmilag már nagyon messze rugaszkodtak – annak világképétől.

Az, hogy végül is a magyar szecesszió nem kapcsolható be teljesen simán egy logikus fejlődési sorba, csak annyit jelent, hogy nálunk nem alkotott egységes irányzatot vagy iskolát (illetve ahol alkotott, ott nem hozott létre kiemelkedő értékeket – Gödöllőiek). De úgy tűnik, nem speciálisan magyar jelenség az, hogy a szecesszió nem folyt át könnyedén az öt időben egyébként követő izmusokba. (Kivétel például Egry.) Nemcsak a szecesszió stílusbeli vegyessége tette ezt nehézé, sokkal inkább az, hogy itt olyan világnézeti váltásra lett volna szükség, ami egy életművön belül a legritkább esetben következhetett be. Ezért nem teljesen igazságos Rippl-Rónait azzal vádolni, hogy „megrekedt a szecesszió felületességében”, csak azért, mert a szecessziós világlátás őt egészen áthatotta. Ez körülbelül annyi, mintha

azt mondanánk: a szecesszió felületes irányzat volt. Ez viszont maga is olyan felületesség lenne, amely eleve meggátolná a kor szemléletének, gondolkodásának igazi megértését. Az, hogy „a szecessziónak nem volt iránya, csak elágazásai voltak”,<sup>4</sup> mélyen a szecesszió lényegében gyökerező igazság.

A szobrászatban is bizonyítja a szecesszió saját skizofréniáját. Szabadi Judit érzékletesen jellemzi ezt: „... A századforduló síremlék- vagy, tágabban értelmezve, monumentális szobrászatában felismerjük a 19. századi plasztika agóniáját, s egyben az emlékműszobrászatnak is egy olyan dekadenciába hajló végkifejletét, amely önnön időszerűtlenségét és eszköztelenségét nem volt hajlandó tudomásul venni. Ehelyett megélt saját felbomlásának visszariasztó, ízléstelen folyamatát, magának a plasztikának az elköcsönyösödését...”.<sup>5</sup> Ezt a szomorú képet talán egy Horváth Zoltántól kölcsönzött idézettel tehetnénk még teljesebbé: „A Budapestnek adományozott tíz királyi szobor [a millennium alkalmából Ferenc József tíz szoborral ajándékozta meg a fővárost] túlnyomórészt rossz és csúnya volt, de nem mind teljesen művészietlen... Persze nem szabad elfelejteni, hogy ez a kor az elmaradottságát líhegve behozni igyekvő Magyarország és Budapest kora – a művészeti alkotásoknak nem csupán képzőművészetekben, hanem irodalomban és zenében is inkább mennyiségi, semmint minőségi unszólója volt. A nagy száguldás, a szédítő ütem nem elmélyülést, hanem csillogást igényelt, s csak a késői utód látja tisztán, hogy ebben mégis alapvető, mélyreható változás tünetei mutatkoznak meg.”<sup>6</sup> S mint Szabadi Judit kiemeli: „... mindazt, amit ez a tévútra siklott szobrászat kitermelt, a szecesszió örökül kapta. S ha már örökül kapta, az abszurdumig fokozta, végletesen kiélezve a teátrálitást, az artisztikumot, a különféle anyagokban való dúskálást”.<sup>7</sup>

De a plasztikában is új jelentések beszivárgásáról lehet beszélni. A festészetben és irodalomban divátossá váló témák: a mitológiai alakok és jelenetek, a nő, a női testtel mint szimbólummal kifejezhető tartalmak stb. a szobrászatban is fő témává válnak. Az iparművészetben pedig a sze-

<sup>2</sup> Szabadi Judit, 106, 8, 98. o.

<sup>3</sup> Szabadi Judit, 57. o.

<sup>4</sup> Szabadi Judit, 17. o.

<sup>5</sup> Szabadi Judit, 95. o.

<sup>6</sup> Horváth Zoltán: *Magyar századforduló*. Budapest: Gondolat, 1974. 152. o.

<sup>7</sup> Szabadi Judit, 92. o.

cesszió, formailag is magára talál. Bár a funkcionáló iparművészeti tárgyak között a szecesszió sok olyan dolgot is produkált, ami hibrid voltával megint csak az irányzat átmeneti, tartalmilag és stílusosan heterogén jellegét igazolja. Egy virágkehelyben végződő lámpatest például vagy egy női aktot formázó gyertyatartó, egy érzékileg megformált női aktokkal díszített selyemlélek vagy a mondén pózba állított Szent Erzsébet, de akár a „Beteg majom a kölykével”<sup>8</sup> című szobrocska – csupa olyasmi, amit nyugodt lelkiismerettel giccsnek nevezhetünk. A funkcionalitás igényét a művészies dekorativitás feltétlen követelményével sokszor nem sikerült összeegyeztetni. De – s ezt Szabadi Judit is hangsúlyozza – a kor lelkiállapotának nagyon is megfelelő érzésbeli csapongás kifejeződése volt ez. Egy kultúrtörténeti korszakhatár megnyilatkozása, melyet csak szigorúan esztétikai szempontból megítélni – és elítélni – tudományos prűderia lenne. (Ámbár... Szabadi Judit helyenként olyan mindenre elszánt elemzőkedvről tesz tanúbizonyságot, és elemzése, sőt méltatása tárgyává tesz olyan műveket – mint például Csók István elképesztően visszataszító képe, a „Vámpírok” esetében –, amelyek még a legállhatatosabb kultúrtörténetet is meghatárlásra készítenék.)

\*

Szabadi Judit könyvének olvasásakor felötlik a kérdés: nem lehet-e, vagy inkább milyen vonatkozásban lehet egyenlőségjelet tenni szecesszió és szimbolizmus közé? Egyáltalán léteznek-e olyan speciális jegyek, amelyek alapján a szecessziót, mint egységes művészettörténeti irányt meg lehetne határozni? A szerző kimerítő választ ad erre, tanulmánya alapján össze lehet gyűjteni a stílusos jegyeket, melyek speciálisan a szecesszióra jellemzőek. A vonal hangsúlyozott szerepe (stilizáció), síkszerűség, a motívumok dekoratív elrendezése, a formák párhuzamossága, nagyvonalú komponálás (horizontális és vertikális képrend), homogén színsíkok, aprólékos megmunkálás, formatobzódás, túlbujánzó díszítmények, ornamentika, fantasztikus, olykor vérfagyasztó attribútumok (főleg a német szecesszióra jellemző), artisztikus,

teátrális, affektált előadásmód, a használhatóság és tartósság követelményének összeegyeztetése a szépséggel („a szecesszió tehát darwinizmus a művészetben: a körülmények produkálják a formákat”),<sup>9</sup> a szecessziónak a keleti egzotikumhoz való vonzódása (például a japán festészethez), a középkor iránti érdeklődés, a rokokóhoz való visszanyúlás. Ezeknek jó része azonban tartalmi vonatkozású, korszimbólumokra utal, a századforduló gondolkodásának jellegzetes sarkköveire. S e tekintetben van sok közös vonása a szecessziónak a szimbolizmussal.

Mi tehát a szecesszió? Ha a könyvtől függetlenül megpróbálnánk egészen általános választ adni a kérdésre: ebben a legszélesebb értelemben a szecesszió: meghatározott rétegeknek egy meghatározott korszakban való életérzését és mentalitását fejezi ki.

Ez a korszak jól jellemezhető a biedermeierrel,<sup>10</sup> a polgári idők kezdetének még békés, zavartalan időszakával való összehasonlításban. A szecesszió a biedermeier után a következő hosszabb és – a tempós és viszonylag kiegyensúlyozottabb polgári fejlődés szempontjából – egységes korszak, mely Magyarországon – ha tágabb intervallumot akarunk megjelölni – 1867-ről 1914-ig tart. Ezen belül, mint szorosabban vett művelődéstörténeti periódus, nagyjából az 1890–1906 közötti évekre tehető, ebben az időszakban produkálta képzőművészetben, irodalomban, filozófiában, és – ezekből leszűrhetően – világnézetben is legjellegzetesebb termékeit. Szabadi Judit a 90-es évektől egészen 1914-ig tartja jellegzetesnek ezt a korszakot. Kétségtelenül születtek később is jelentős művek, irodalomban, filozófiában is, pl. Lukács György *A lélek és a formák* című kötete, melyek még nagyon is beletartoznak a korba. A „költő” és a „platonikus”, Lukácsnak ezek a kódös-homályos kategóriái meglepően illenek a századvég irodalmának jellegzetes alakjaira. Halász Gábor valami hasonlóra utal „Magyar századvég” című tanulmányában, mikor „Reviczkyék” jellemzi az előző korszak irodalmával való összehasonlításban: „Petőfinek anyag volt az élet, Aranynek háttér, Reviczkyék számára dráma, sorstragédia...” „Petőfi, Arany akkor költő, ha verset ír, életük pedig természetes

<sup>8</sup> Simay Imre plasztikája, lásd Szabadi Judit, i. m. 301. kép.

<sup>9</sup> Anchio [Ignotus]: „A szecesszió.” *A Hét*. Idézett kiadás, 494. o.

<sup>10</sup> A biedermeier vázlatos jellemzéséhez Hanák Péter: *Életmód és gondolkodás Magyarországon* című speciálkollégiumának előadásai adták az anyagot.

adottság, Reviczkyék minden moccanásukban költők és életük elrendeltség.”<sup>11</sup>

1906-tal nagyjából mégiscsak lezárul ez a kor-szak. Mátrai László nagyon általános megjegyzése az irodalomról igazán csak a század elejére illik: „Az új irodalmi ellenzék, mely megteremti a valóban új irodalmat, csak a század végére lesz olyan erős, hogy komoly társadalmi háttérre, népszerűségre tegyen szert. Eddigre viszont a hivatalos akadémiizmus is annyira megerősödik a kulturális vezető pozíciókban, hogy ettől kezdve nem lehetséges többé Magyarországon valóban új, termékeny irodalmi, sőt művészi kezdemény, mely ne lázadó, ellenzéki pozícióból jöjjön létre.”<sup>12</sup> Ugyancsak az 1906-os esztendőhöz, Ady fellépéséhez köti Horváth Zoltán a „második magyar reformnemzedék” indulását, amelyet élesen elhatárol a megelőző szakasz szellemi arculatától.

A biedermeier volt a polgári lakáskultúra szülője: ez volt az az időszak, mikor a lakás otthonná vált, a nyugalom, a béke szigetévé, családi tűzhellyé, melyből a közélet és a munka egyaránt ki voltak zárva. A szecesszió az otthonnak ezt az idilli, jámbor nyugalomát megbontja. Az irodalomban a család már nem az a problémamentes közeg többé, ahová vissza lehet húzódni a közélet bajaitól. A férj–feleség, szülő–gyermek viszony egyszerre érthetetlenül megromlik, vagy legalábbis megromlása témává lesz.

A biedermeier a divatban a hangsúlyozott egyszerűséget és középszert hozta, és egyáltalán: tudatosan a középszert állítja ideálként a középontba. A zsenit és a koldust, a hőst és a szegényembert egyaránt megveti, mint rossz szélsőségeket, melyek kilógnak a társadalomból, zavarják a társadalmi rendet. Úgy véli: nincs nagy különbség köztük, egyik sem dolgozik, mindkettőt a társadalom tartja el. Jellemző a biedermeier antiintellektualizmusa: nem tanult, hanem jószándékú emberekre van szükség, devianciaellenessége: csak semmi szimbolizmus! – még allegória is alig van, az is nagyon átlátszó. Mennyire ellentétes

ezzel a szecesszió szemlélete! A *Hét* szerkesztőségének aajtja fölé arany szögekkel felírtos tábla van odaszegve: „Tiszteld a tehetséget!” A szecesszióra – Szabadi Judit szavaival – „a szélsőségek és az egzotikum iránti hajlam, a szenvedélyek kötetlen ábrázolása a jellemző”.<sup>13</sup> „Ennek a kornak a számára a bűn, mint eszménykép egyenesen etikus követelmény. Ugyanis semmi sem rosszabb, mint a középszerűség és a vele együttjáró unalom.”<sup>14</sup> A szecesszió szimbólumokban gondolkodik. A szimbólumok között is az első: a Nő, s a többi szimbólum, amelyekkel asszociálódik: a Bűn, a romlás (a Halál) – s mindez legtöbbször morbid, extrém, erotikus felfogásban. „Egy közkedvelt, banális szimbólum: a gyönyörű leánynak álcázott Halál, mely törbecsalja a nő szépségnek bedőlt ifjút.”<sup>15</sup> A szecesszió „a létkérdést önkéntelenül profanizálta, szinte élvezetet találva abban, hogy az egzisztenciát azonosítsa az erotikával”.<sup>16</sup>

Merőben ellentétes ez a biedermeier polgár nőfelfogásával, amely a nőben az egyszerűséget, a szende naivságot és a (majdnem bugyuta) ártatlanságot hangsúlyozta. Már a biedermeierre is jellemző valamiféle rejtett erotika, de az csak a házasságban megengedett, és ott is: nézéspolgárius érzélgősséggel és érzelmességgel leöntve.

Az a mód, ahogyan a szecesszió a nő szimbólumát kezeli, a Szabadi-tanulmány alapján nagyjából kétféle. A legáltalánosabb az a felfogás, mely szerint a nő „... a bűn, a gátlástalanság és a cinizmus megtestesítője, az a démonikus, csábos formát öltő kísértő, mely romlásba taszítja a lelkiismeretfordulástól gyötrődő férfit”.<sup>17</sup> Innen a jellegzetes Judit-, Salome-, Kleopátra-ábrázolások. Ez az elképzelés „a nő–férfi viszonyban elsősorban a nemek harcát, a férfi foglyulejttségét s ezáltal az ember szabadságának megcsönkítését látta”.<sup>18</sup> Ez utóbbi momentumban megnyilvánul az az újfajta pozíció, amelyet a nő kezd elfoglalni a férfihöz fűződő viszonyában: egy öntudatosabb és önállóbb helyzet, s talán az a félté-

<sup>11</sup> Halász Gábor: „Magyar századvég.” *Válogatott írásai*. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 1959. 370–372. o.

<sup>12</sup> Mátrai László, „A kiegyezés korának kulturális problémái.” *Alapját vesztett felépítmény*. Budapest: Magvető Kiadó, 1976.

<sup>13</sup> I. m. 13. o.

<sup>14</sup> Hermann Bahr, „Az igazi és a hamis szecesszió.” Idézi Szabadi Judit, 84. o.

<sup>15</sup> Körösfői-Kriesch Aladár: *Ember a Halál nyomában*, lásd Szabadi Judit, i. m. 197. kép.

<sup>16</sup> Szabadi Judit, 112. o.

<sup>17</sup> I. m. 13. o.

<sup>18</sup> I. m. 113. o.

kenység vagy legalábbis zavar is, amit ez a férfiban előidézik. Ady Léda-versei, Bartók és Balázs Béla (A kékszakállú herceg vára), Nietzsche, Freud, a képzőművészetben a nő gyakori szfinx- és vámpírbrázolása a példák erre.

A másik fajta nőfelfogás nem annyira a bűn, hanem inkább az elmúlás (és az előlötti nosztalgia) képzetével társítja a nő képét. A nő „a legösszetettebb, a legátteletesebb módon fejezi ki a kor szorongással és titkokkal terhes hangulatát: a mindennapok banalitásából és kegyetlenségéből való nosztalgikus elvágyódást, az ismeretlen élvezetek iránti mohó sóvárgást, a mulandóság melan-kóliáját és az álmok édes bizsergését. [Ezek a nők] . . . a frivol köznapiság és az időnkívülség hozzáférhetetlenségének mezsgyéjén egyensúlyoznak éveteg közömbösséggel”.<sup>19</sup> Ibsen jellegzetes nőalakjaira illik ez a jellemzés, akinek a századfordulón nagy divatja volt Magyarországon. Rippl-Rónai figurái is ezt a hangulatot ébresztik, melyben nem a démoni elem a hangsúlyos, hanem a cselekménymentes természetes létezés, az ábrándos passzivitás. E hangulat illusztrálására érdemes idézni Szomory Dezső néhány sorát:

„ – Szeretni az asszonyokat a szívnek forró tisztaságával! Megfordulni utánuk, elmerengeni rajtuk az öreg kútnak támaszkodva, s azzal az exaltált rajongással, amely túl van a testi vágyak minden cudarságán! Ez a legnagyobb szerelmi öröm. Szeretni őket rengeteg, örökre áthidalhatatlan távolságokon keresztül, szeretni őket, mert a bírásuk örökre lehetetlen, és mert el fognak tűnni, el fognak múlni anélkül, hogy hallották volna csak egyetlen sóhaját is nyugtalan szívünknek . . . Szeretni, ahogyan máshol nem lehet, a megismerkedés, az egymással való beszélgetés veszélye nélkül, és nyugodt lélekkel az iránt, hogy meg fognak maradni örökkön a boldogságunk szédítő délibábjai . . . Ah! ezek az asszonyok, amint mennek, mennek, fehér selyemtopánban, fehér atlaszon, a holdnak fénye alatt! . . .”<sup>20</sup>

Ugyanez a hangulat inspirálja majd később, a szecesszió kétségtelen utórezgéseként Krúdyt is.

A biedermeier az időt csak mint a „mindennapit” éli át, tárgyyszerűség, kisszerűség jellemzi,

témái között a halál sohasem fordul elő, szemben a szecesszióval, melynek egyik fő szimbóluma. A klasszicizmus időtlenít, a romantika is (a rendkívüli pillanatban), – a szecesszió e vonatkozásban is örököse a romantikának (és a klasszicizmusnak is). Jellemző erre a szecesszió egy fontos szimbólum-csoportja: Árkádia, Édenkert, Ádám és Éva. „A rideg árkádiai tájak örök létezésre ítélt boldogtalan szerelmesei”<sup>21</sup> témája érzékelteti a szecesszió kettős viszonyát a természethez: a természet vonzó és taszító egyszerre. Vonzó, mert a társadalomban való lét ezerféle megosztottsága, felaprózottsága hiányzik belőle – ez avatja például a festészet kedves témájává a mitológiai aranykort (Vaszary) vagy egyszerűen csak a természeti környezetben ábrázolt párokat, fürdő, ülő, fekvő, semmittevő nőket. És taszító is: mert embertelen, rideg és közömbös, és végül mégiscsak hiányzik belőle az idő. A szecesszió embere: „. . . a világ és a természet elől menekülő egyén, aki betege a vágyaknak, és akit a vakító napfény és a természeti neszek megijesztenek”.<sup>22</sup> És – „a szecessziós életérzés újabb látványos paradoxonaként át van fűtve az ember annak a fajta halhatatlanságnak a mámorító tudatától, amelyet az élő organizmus szüntelen metamorfózisa, az önmagát örökké újrateremtő élet bizonyossága sugall”.<sup>23</sup> Talán ez is a titka a szecesszióra oly jellemző túlburjánzó növényi ornamentikának.

A szecesszió (ebben is a romantika örököseként) a biedermeierrel ellentétben rendkívüli jelentőséget tulajdonít a művészetnek, és a művészek rendkívüli szerepet szán. Szabadi Judit ezt kellően kiemeli és sok képpel illusztrálja. „A művészetet forrásként, mintegy az élet vizeként, a felfrissülés és a megújulás kútjaként ábrázolni – megfelelt a szecesszió romantikus elképzelésének.”<sup>24</sup> „Talán a késő romantikus angol költők voltak az elsők, akikről általánosítható érvénnyel le lehet írni, hogy a művész rejtett dolgok látványát érzi magát és a tartalmában nehezen megfogható szépség papi szolgájának, azé a szépségé, amelyik egyszerre izgató és veszélyes, és csak fájdalomteli extázisban, betegségben és izoláltságban élhető át.”<sup>25</sup> Egyáltalán: a kor embere – erre Szabadi Judit szellemes Előhangja felhívja a

<sup>19</sup> I. m. 114. o.

<sup>20</sup> Szomory Dezső: „Blidáh.” *A Hét*. Idézett kiadás, 428. o.

<sup>21</sup> Szabadi Judit, 27. o.

<sup>22</sup> Hans H: Hofstätter: „Malerei.” Idézi Szabadi Judit, 60. o.

<sup>23</sup> Szabadi Judit, 114. o.

<sup>24</sup> I. m. 75. o.

<sup>25</sup> Sármany Ilona bevezetője a XIX. századi angol esztétikai írásokhoz. Idézi Szabadi Judit, 65. o.

figyelmet – hajlamos a művészetet narkotikumként átélni.

A betegség, a halálhoz hasonlóan, gyakori motívum és fontos összetevője a szecessziós életérzésnek. Bródy Sándort így jellemzi Ignotus *A Hétben*:

„Maga a halál egyik fő tárgya és még kedvezőbb tárgya a halál postája, a betegség . . . Magát is akkor írja le, amikor beteg, s a vérszegénység sápadt, szédülő nyomorúsága mélyéből tör elé, égő szemén keresztül, a szerelem vágya. Az ember életének legtitokzatosabb, mert akarától nem függő, része a testi élet, s mert a nő életében a testi élet a túlnyomó, a nő titokzatosabb lény, mint a férfi. S a Bródy asszonyai mind ilyen titokzatos lények, csodálatosak, kiszámíthatatlanok és misztikusak, akik a titokzatoság fluidumával szaturálják a körülöttük rezgő levegőt, s aki férfi ebbe a légkörbe kerül, elveszíti a józanságát s az akaratát, és vak öntudatlansággal támo-lyog az öntudatlan cselekvő asszony után.”<sup>26</sup>

A biedermeier polgár presztízs-orientált, tradíció-orientált polgár, erősen motiválja még a rang, a felemelkedés a nemesség sorába. A régi rendbe beilleszkedő polgár, de már a század gyermeke, szívesen kereskedik, kávéházat nyit stb. Körülbelül az 1840-es évektől fokozatosan fölhígul a biedermeier polgárság, megjelenik benne a vállalkozó elem, majd a modern, kritikus értelmiség, mely az abszolutisztikus, diktatórikus rendőralamban megkeresi az önkifejezés, a kritika formáit. És ez már témánkba vág. „A fin de siècle észrevétlen olvad át új elevenségbe, ahogy a tél a márciusi, még borzongató ébredésbe. S észrevétlen, szinte máról holnapra vált át a polgári életforma is a nehézkesebb, feszesebb tizenkilencedik századi állapotból egy felszabadultabb, természetesebb stílusra.”<sup>27</sup>

\*

Ez után a kissé hosszúra nyúlt kitérő (a biedermeier és a szecesszió talán nem túl erőszakolt összehasonlítása) után hadd essen pár szó a

szecesszióról, mint korhangulatról és mint stílusról.

A magyar reformnemzedék, a magyar nemesség elsősorban romantikus volt, nálunk nem volt olyan jelentős biedermeier polgárság, mint például Bécsben vagy Münchenben. Általában a biedermeiernek elsősorban a német nyelvterületen volt nagyobb kultúrtörténeti jelentősége, bár a szemlélet sok mindenben nekünk is – még ma is – visszaköszön.

A szecesszió jelentősége már sokkal nagyobb magyar vonatkozásban is. A szecesszió elsősorban a nagypolgárság művészete. Mennyiben jogos akkor szecessziós közérzetről, közlésről beszélni („a kor általános lelki közérzete”<sup>28</sup> stb.), ahogy azt Szabadi Judit teszi?

Egyrészt volt a kornak egy sajátos hangulata, amelyet (a korabeli sajtótermékek, irodalmi művek tanúsága szerint) nemcsak a nagypolgárság, de szélesebb rétegek is – a középosztály és a városi kispolgárság – érzektek. Ennek az atmoszférának az újszerűségét (a XIX. századhoz képest) általános vonásaiban már sokan jellemezték.<sup>29</sup> E jellemzések tanúsága a mostani szempontból az, hogy amit szecessziós közérzetnek (és a szecessziós művészetre, szecessziós filozófiára is áll ez) nevezhetünk – az nosztalgikus világnézet volt. A szecesszió mindkét lábával a XIX. században állt és csak a tekintetét fordította a XX. század felé. A korból való kivonulása, akkori látszólagos forradalmisága azt jelentette, hogy ez a fajta gondolkodás, ez a hangulat már érzékenyen fölfogta a század második felében és a századfordulón fokozatosan zajló formációváltás hatását az emberek életmódjára, közérzetére, sorára. Nem dolgozta föl még gondolatilag, nem értelmezte politikailag és nem élte át úgy, mint élet-halál kérdést, ahol a fennmaradást, a túlélést csak a választás, az új melletti tragikus kiállás biztosíthatja, de érezte a feszültséget, és ez a feszültség a szecessziós életérzés fő tartalmát adta. A szecesszió az a rossz közérzet, amivel a XIX. század lezárul. Ami utána következik a magyar

<sup>26</sup> Ignotus: „Bródy Sándor.” *A Hét*. Idézett kiadás, 241. o.

<sup>27</sup> Halász Gábor: *Válogatott írásai*. Idézett kiadás, 16. o.

<sup>28</sup> Szabadi Judit, 113. o.

<sup>29</sup> Horváth Zoltán: *i. m.*; Mátrai László: „Az Osztrák–Magyar Monarchia felbomlásának kultúrhistoriai következményei,” „A kiegyezés korának kulturális problémái.” *Alapját vesztett felépítmény*. Budapest: Magvető 1976; Halász Gábor: „Magyar századvég,” „Vázlat a szecesszióról.” *Válogatott írásai*. Idézett kiadás; Nyíri Kristóf: *A Monarchia szellemi életéről*. Budapest: Gondolat 1980., és más tanulmányok; Hanák Péter cikkei és tanulmányai stb.

kultúrában – Ady, Bartók, a Nyolcak – bármilyen sok rokonságot is mutat kezdetben a szecesszióval (ez például Adynál jól elemezhető lenne: szimbólumaiban, férfi–nő felfogásában), egy új fejezetet kell hogy alkosson, a huszadik századi művészetét.

Ami igazán érdekes és újszerű feladat lenne: azoknak a konkrét, érzékeltes vonásoknak a megragadása, amelyek a kor emberének közérzetét jellemezték. Ez kordokumentumok széles és alapos földolgozását igényelné. Jellegzetes témák a korabeli sajtóból és irodalomból: a kávéház, – a villamos, – a szeméttelp, – a telefon újság, – az éjszakai élet, – a régi belváros átépítése és bontása, – egy kisvendéglő bezárása. – Elmebetegség, melynek háttérében szerelmi csalódás áll, – egy fiatal lány kórházi halála, akinek amputálni kell a lábát, – a fiú, aki megöli az anyját, mert megtudja, hogy az nem volt hű az apjához, – az özvegy, aki a temetőben az őt kísérő inas karjában keres vigasztalást, – a férj, aki lelövi feleségét, mert nem tudta volna elviselni, hogy a szép test hervadásával egészen elveszítse a nőt, akinek a lelkét sohasem bírta, – a távirótitst neje, aki elhatározza, hogy inkább hozzámegy a postatitkárhoz, akinek négyszer annyi a fizetése, elő- és fűrdőszobás a lakása, a terv végrehajtása után pedig alamizsnát ad az utcán teljesen lezuillott volt férjének, – a temetőőr, aki mindennap látja a gyorsvonatot elrobogni és nem érti, hogy az mire való, maga csak paprikát és kenyert eszik, de végül kiderül róla, hogy a halál gondolata borzalmmal és rettegéssel tölti el, – a kis sváb falu, ahol a városból érkező nyaralóvendégek kedvéért a család egy kis fészerben szorong és hagyja meghalni sápkoros kisfiát<sup>30</sup> stb. Jellegzetesen morbid, bizarr, mai szemmel sokszor a groteszk határát súroló témák, de a feldolgozási módon érződik, hogy mélyen a kor öntudatában gyökereztek.

Létezett tehát egy általánosnak mondható *korhangulat*, amely képzőművészetben és irodalomban meglepően hasonló ikonográfiai típusokkal dolgozott: a nő, a halál, a betegség, a városi életforma új – riasztó és csábító – intézményei, a

vidéki életforma elkorcsosulása, az úri, patriarchális mentalitás pusztulása stb.

Ami a szecessziót, mint *stílust* illeti, ebben a vonatkozásban az irányzat valószínűleg szorosabban kötődik a nagypolgársághoz.

„... A zenét látjuk. A színek csillogó, dús, gazdag muzsikája, mely belélopakodja érzetünkbe azt a csodálatos extázist, melyet csak egy mai, intenzív kultúréletet élő individuum tudhat élvezni, egy különös elragadtatást”<sup>31</sup> – idézi Szabadi Judit Gulácsy szavait Klimtről. Ezek a sorok a szecesszió artisztikus, kifinomult jellegét illusztrálják, mely eleve jelzi, hogy nem a nép művészetéről volt szó. A szecessziónak az a törekvése, hogy „az élet minden területét át akarta itatni esztétikummal, a használati tárgyaktól kezdve a tapétáktól, a könyvektől az interieurig és a táblaképekig”<sup>32</sup> – ugyancsak bizonyítja, hogy ez a stílus a vagyonosabb polgári réteg ízlését és igényeit szolgálta. Ezzel függ össze a szecesszió vonzódása a rokokóhoz. „A rokokó formák édessége, kifinomultsága, s bizonyos szenvedő, a társasági élet etikettjével összecsengő hamissága, mindaz a hívság és maszkszerűség tehát, amely megfelelt bizonyos társasági normáknak, ugyancsak egybevágott a szecesszió teátrális és artisztikum iránti hajlamával.”<sup>33</sup>

Mennyire érintette a szecesszió az alsóbb osztályokat? A magyar társadalom „többszörösen összetett szerkezetében”<sup>34</sup> ekkor még erős az a kapocs, ami a kispolgári és paraszti rétegeket eszményeikben, példaképeikben (abban, hogy milyen rétegeket utánoznak) a nemesi (és nem a polgári!) társadalomhoz kötötte. A századvég és a századforduló nagyhangú, handabandázó magyarodása – az, hogy, Horváth Zoltán szavaival, „a magyar uralkodó osztályok sikerrel vitték be a maguk ultranacionalizmusát a magyar népesség tudatába”<sup>35</sup> – tulajdonképpen ellenségesen reagált minden nyugatról érkező kulturális impulzusra:

„Csak a magyar dolgok közt ne kutasson. Ennek a mi szűz, tiszta, egyszerű, ártatlan földünknek szíve dobogását nem érti a Rippl-Rónai

<sup>30</sup> *A Hét* már idézett válogatásában közölt novellák alapján.

<sup>31</sup> „Kunstschau kiállítása, Wien, 1908.” Írta Gulácsy Lajos. Idézi Szabadi Judit, 69. o.

<sup>32</sup> I. m. 71. o.

<sup>33</sup> Szabadi Judit, 67. o.

<sup>34</sup> Erdei Ferenc: „A magyar társadalom a két háború között.” *A magyar társadalomról* Budapest: Akadémiai Kiadó, 1980.

<sup>35</sup> Horváth Zoltán, i. m. 51. o.



nyugat-európai, dekadens, enervált, szinte a perverz fehé hajló lelkülete. És jobb is, ha nem értik meg egymást. Rippl-Rónai sohasem lesz annyira naiv többé, se a mi földünk annyira dekadens, hogy összekerüljenek . . . Mindent, ami modern, szívesen, de csak addig, amíg egészséges.”<sup>36</sup>

Sőt, minden városias, polgáris kulturális jelenséget is, így a sajtót, a revüt, a színházat, a kávéházat, az üzleteket, a divatot, a középületeket, sőt magát a hirtelen támadt nagyvárost – Budapestet – is hajlamos volt a közvélemény a magyartalanság bűnében elmarasztalni. Ez ugyancsak ellentmondani látszik a szecesszió dekadens ízü polgáriasságának. Másrészt a szecesszió volt annyira heterogén jelenség, hogy a legellentétebb ideológiákat ötvözte. Így nálunk a modern stílusnak voltak olyan elágazásai, melyek kifejezetten mint „magyar stílus” jelentkeztek, s a nemzeti művészet megteremtésének igényével léptek fel. (Például a festészetben a Gödöllőiek, az építészetben Lechner Ödön.) De volt a századforduló magyar képzőművészetének néhány olyan alakja is, akinél felfedezhetők a szecesszió formai jegyei, jóllehet „a mozgalom életérzésével, nagypolgári dekadenciájával sohasem azonosult”.<sup>37</sup> (Például Egry József.)

A szecesszió elterjesztésében, abban, hogy végül mégiscsak „korszakká, vagy legalábbis ízlést diktáló divattá vált a magyar művészetben, vagy méginkább a művésztől megérintett és átformált mindennapokban”,<sup>38</sup> legnagyobb szerepe a „kismesterek” munkáinak volt. A könyvművészet, az illusztrációk, a folyóiratok formai kialakítása, a plakátok (melyeket akkor még nem alkalmazott grafikusok, hanem festőművészek készítettek), a hirdetések vitték le a szecessziót a mindennapi életbe.

„. . . Számolnunk kell a közízlésnek tett engedelmekkel is . . . A szecesszió egy kissé az úri középosztály művészete lett; ennek a társadalmi rétegnek az affektáltsága, pikantéria iránti igénye öltött benne testet.”<sup>39</sup> Ez a megállapítás inkább feltételezésszerűen hat Szabadi Judit tollából, semmint kellő mennyiségű kultúrtörténeti tényelemzéséből levont következtetésként. Igaz, ez

utóbbi tanulmányának nem is deklarált célja, mégis, ezekre támaszkodva lenne igazán meggyőző a fejtegetés. Végül is, ha az olvasó felteszi magának a kérdést: *kié a szecesszió?*, a könyv alapján a nagypolgárságot tudja megnevezni, mint a stílus születésekor annak valószínűleg fő hordozóit.

\*

A kor hangulatának megfestésekor Szabadi Judit gyakran hivatkozik a kortárs filozófiákra, mint ahogy a téma kidolgozásánál maga is törekszik bizonyos mértékig a filozófiai általánosításra. Ezért érdemes az általa felhozott példákat – és még másokat is – vizsgálni.

„E sokrétű világ, a megoldásra váró kérdéseknek a szövevénye szükségképpen a szimbolizmusban formálódhatott meg, ebben az ugyancsak képlékeny szellemi mozgalomban, amelyben egyformán megtalálható a kollektív mítosz utáni nosztalgia, a racionális világkép nietschei bírálatainak a hatása, a mélylélektan ihlette pszichologizmus vagy az elidegenedés élményének már-már szürreális, lidérces megfogalmazása.”<sup>40</sup> – Idézi Szabadi Judit Németh Lajos szavait.

Az 1899-ben megjelent *Álomfejtés* felfedezéseinek alapjául szolgáló lélektani állapot, a társadalom közérzete számos irodalmi és képzőművészeti alkotásban is megnyilvánult.

„Az Ópium álmok [Sassy Attila] egy érzéki gyönyörért sóvárgó léleknek artisztikus vonalakban megnyilatkozó sóhajai. A füzetben közölt rajzok nem csupán a művészi alkotást élvezni tudóknak, hanem a pszichiáterek érdeklődését is lekötöthetik” – ez volt a kortárs kritikus véleménye. „Ez a formai simulékonyosság a motívumok és a vonalak élveteg ritmusával olyan neurotikus és bódító atmoszférát teremtett, amely utat nyitott a tudat alatti szférában rejlő erők szabad csapongásának.”<sup>41</sup>

A szecesszió e téren látványos összehasonlító sokra ad alkalmat: ezt már a tematika, a jellegzetes szimbólumok is mutatják. A fentebb felhozott irodalmi példák utalnak erre.

<sup>36</sup> Rózsa Miklós: „Rippl-Rónai.” Idézi Szabadi Judit, 41. o.

<sup>37</sup> Szabadi Judit, 33. o.

<sup>38</sup> Szabadi Judit, 83. o.

<sup>39</sup> I. m. 84. o.

<sup>40</sup> Németh Lajos: Bevezetés *A századforduló művészete* című kötethez (kézirat). Idézi Szabadi Judit, 111. o.

<sup>41</sup> Szabadi Judit, 86. o.

Nietzsche hatását Szabadi Judit általános szempontból úgy értékeli, hogy az nem volt képes a századforduló egyre mélyülő élidegenülés-élményének kiegyensúlyozójává válni.

„Noha Nietzsche filozófiájának éppen az lehetett volna a szerepe, hogy az önistenült ember mítoszával az ember nyugtalanságát és szorongását elsöpörje, az isten nélküli létben az ember magámaradottságának elismerésével s egyúttal az emberi felelősségtudat elmélyítésével inkább csak fokozta az ember magánélményét és kétségbeesését.”<sup>4 2</sup>

Felmerülhet a gyanú, hogy ez a felfogás túlbecsüli a filozófia közvetlen hatását a közgondolkodásra. Hogy Nietzsche hatása a valóságban milyen mélyen befolyásolta a szecessziós világnézetet, illetve mennyire vált annak kifejezőjévé, annak kimutatására megint csak számos kedvező összehasonlítási pont kínálkozna. Például a szecessziós képzőművészet jellegzetes ikonográfiai típusai és Nietzsche népszerűsített gondolatai között. Ilyenek: közismert aforizmája a nőről, istenről, felfogása a hagyományos erkölcsről. Ezek azonban túl általános támpontok. Konkrétabb hatástörténeti elemzéssel valószínűleg kiderülne, hogy Nietzsche befolyása egyrészt felületesebb, másrészt nagyon is sokirányú volt. Ami a felületességet illeti, jellemző Szabó Ervinnek egy kifakadása a Népszava 1900. szeptember 29-i számában:

„... Ábrányi Emil... aki mindenért és mindenkiért egyformán tud lelkesedni, most Nietzsche-vel, a most elhunyt, tehát divatba jött német filozófussal (lásd a Magyar Lexikont) vonul fel... Nietzsche most a „bon-ton”-hoz tartozik, akárcsak a foot-ball. A „bon-ton”-ért pedig lelkesednie kell minden hű hazafinak...”<sup>4 3</sup>

Divat volt Nietzsche, és „találmányairól”, aki nem olvasta, az is értesülhetett például a sajtóból:

„Az Uebermensch nem inggallér,  
Nem hózentráger, nem tallér,  
A tömegnek ő idegen,  
De átugrik a tömegen,  
Hopszasza, hopszasza, juhé!”<sup>4 4</sup>

Másrészt, akikre igazán mélyen hatott Nietzsche, azokat nem filozófiája sarkköveinek ezek

a közhelyszerű megfogalmazásai befolyásolták, és ekkor még nem is feltétlenül negatív (jobboldali vagy antidemokratikus) irányban. Nietzsche század eleji progresszív hatására utal Kiss Endre, mikor felhívja a figyelmet arra, hogy Szabó Ervin Tolsztoj mellett Nietzschét is megemlíti, mint olyan élményt, mely „forradalmi átalakulásokat idézett elő” benne. A Társadalomtudományi Társaság egy vitáján Szabó Ervin szavaiban meglepő összefüggésben bukkan fel nietszschei gondolat:

„... az emberek szabadságeszménye annál inkább terelődött a szellemi térre, az emberi szabadságvágy alapját képező eredeti társadalmi ösztönök, mint a kitűnni akarás, a hatalmi vágy stb. annál inkább szellemültek át – gondolkodásuk, erejük minél kisebb részét foglalta le a gazdasági szükségletkielégítés kényszere. Ez a megismerés, t. Társaság, engedi remélnünk, hogy a szocializmus nemhogy zsarnokság volna, hanem a magántulajdon létezése óta az első társadalmi rend, mely az emberi szabadságnak valóságos biztosítéka”<sup>4 5</sup>

Szabadi Judit felhívja a figyelmet arra, hogy a századforduló filozófiáját formáló *tolsztojánus eszmék* hatása (Tolsztoj hatással volt például Wittgensteinra is) érezhető a Gödöllőiek elképzelésén:

„... a modern életben a viruló művészetet nem tudunk belevinni mindaddig, míg öntudatosabb alakban vissza nem állítjuk ama társadalmi állapotokat, melyek öntudatlanabb, primitívebb megjelenésükben is szükségszerűen élettől duzzadó – mert annak minden megnyilvánulását átható – művészetet eredményeztek. Amíg meg nem adjuk embertársainknak a testvéri szeretetet, a becsülést és a tiszteletet, minden egyes tettében az erkölcsi felelősség érzését, vele a munka megbecsülését és a minden egyes boldogságát egyformán szíven viselő eleven kötelességérzetet.”<sup>4 6</sup>

Ennek a fajta etikai-szociális beállítottságnak alapja volt a kor köztudatában. Hogy milyen mértékben, arra megint csak konkrét adatok alaposabb ismeretében lehetne felelni. Szabadi Judit ezzel éppen ellentétes véleményeket idéz: „[a Gödöllőiek] ájtatos, jámbor szándékainak nálunk semmi talaja nincsen”<sup>4 7</sup> Horváth Zoltán könyvé-

<sup>4 2</sup> I. m. 110. o.

<sup>4 3</sup> Kiss Endre: „Nietzsche Szabó Ervin pályáján.” *Világosság* 1979/5. 300. o.

<sup>4 4</sup> Bojtorján [Ambrus Zoltán]: „Yvette Guilbert és Nietzsche.” *A Hétfő*. Idézett kiadás, 436. o.

<sup>4 5</sup> Kiss Endre: idézett cikk, 302. o.

<sup>4 6</sup> Dénes Jenő: „Körösfői-Kriesch Aladár.” Idézi Szabadi Judit, 72. o.

<sup>4 7</sup> I. m. 81. o.

ben ír egy „proudhonista nagyítókésről”, aki öreg korában *A társadalmi jólét feltételei* címen könyvet ír a magántulajdon átkos voltáról. Elképzelései szerint nemcsak a termelőeszközök magántulajdonát kell megszüntetni (békés úton), hanem „még a testi ruha, a lakás berendezése sem magántulajdon, megszűnik az örökösödés minden formája és kiküszöbölődik a pénzforgalom, mert mindenki személyazonossági igazolvány alapján részesül mindabban, ami őt munkája alapján megilleti”.<sup>48</sup>

Schmitt Jenőnek, a századfordulón élt magyar filozófusnak (aki maga is hatott Tolsztojra) kapcsolata az agrárszocialista mozgalommal vagy a terjedő nazarénizmussal – szintén idetartozó példa. Ez utóbbi szekta jellegzetes vonása volt a kor szellemi arculatának, meglétéről és hatásáról a korabeli sajtóból, irodalomból is értesülhetünk.<sup>49</sup>

Schmitt társadalmi elképzeléseiről így ír a *Pesti Hírlap* 1898. szeptember 20-i száma:

„Ezt az ‚ideális anarchiát’ dr. Schmitt, a legképzettebb filozófusok és a legképzettebb szónokok egyike, oly meggyőző erővel hirdette vendéglőkben, kávéházakban és társas összejöveteleken minden elképzelhető alkalommal, sok hívet is szerzett, főképpen az egyetemi hallgatók és az intelligensebb szocialista munkások közül.” Az „ideális anarchia” lényege az uralomnélküliség, ellene van mindenféle erőszaknak, így az államnak, a törvénynek is:

„... egy nagy élet ébred bennünk és forraszt egybe bennünket a mindenség életében ... ennél fogva a másik ember nem idegen hozzánk, hanem élet a mi szellemi életünkéből, lényeg a minket egyesítő isteni lényegből ... Minden külső hatalom, az osztálykiváltság, a vagyon hatalmának minden formája, mely az embert más ember esz-közévé, szolgájjává teszi és más viszonyba helyezi, mint testvéréhez való viszonya, – mindezek a formák, melyek a gyilkosságon, rabláson, kizsákmányoláson alapszanak, az erőknek különböző nevei.”<sup>50</sup>

Ezt a fajta gondolkodást kritizálja Szabó Ervin a *Huszadik Században*, azzal vádolva Schmitt

Jenőt, hogy az ifjúhegeliánusok hibájába esve a társadalmi rend megváltozását az „öntudat” felébredésétől várja, s nem látja szükségesnek magának a társadalomnak a megváltoztatását:

„Az ún. századvégi dekadenciának egy megnyilvánulása ez, új, spiritualisztikus reakció, a passzivitás beteges kultusza. Hogyan fér ez össze az anarchizmussal, amely katexochén aktivitást, a tettvágy kultusza – nem tudom.”<sup>51</sup>

Hogy mennyire jellemzője ez a passzivitás a kor szemléletének, arra irodalmi példákat is föl lehet hozni. A szecessziós világnézet egyik legfőbb vonása ismerhető fel e passzivitásban, azoknak a megkülönböztető jegyeknek egyike, melyek meghúzzák a határvonalat a XIX. és a XX. század gondolkodása között.

„Örök álmatlanságban, csendesen és kéjesen lesiklunk az életünk lejtőjén ... Meghalunk az ég imádatában, rajongón, hogy mintegy az életen kívül éltünk, csak vártunk, elmerengtünk, lebzselünk és álmodoztunk, néztük szótlán órákon át egyetlen ráncát egy színes selyemkendőnek, és főleg tartózkodtunk minden akciótól ... A cselekvést mindig halasztottuk, tologattuk egy napról a másikra, e hétről a jövő hétre, s végre abbahagytuk, lemondtunk róla egészen, mint valamilyen kínos problémáról, amelynek nincsen megoldása.”<sup>52</sup>

Végül a szecessziót mély rokonság fűzi ahhoz – a századforduló gondolkodásából sarjadó – filozófiatörténeti irányhoz, amely a logikai *platonizmus* nevet kapta.

„A művészeti szecesszió és a filozófiai platonizmus közös vonása, hogy mindkét áramlat átmeneti és heterogén jellegű, inkább a tagadásban, mint pozitív tartalmukban egységesek. A szecesszió ornamenti védelmet ígért az uniformizáltság, szürkeség és széthullottság ellen, a platonizmus megváltást ígért a pozitivistá pszichológizmus relativizmusától és az impresszionisztikus érvesztesztés szédületétől, az érték és individualitás tényleges felbomlásával az állandóság, a szilárdság és a rend eszményét szegezte szembe.”<sup>53</sup>

<sup>48</sup> Horváth Zoltán, i. m. 143. o.

<sup>49</sup> Például Justh Zsigmond: „A Süle Klára lakója.” *A Hét*. Idézett kiadás, 79. o.

<sup>50</sup> Kertész Tivadar: „Tolsztoj és a ‚szellemi vallás’ magyar filozófusa.” *Világosság*, 1979/5. 291. o.

<sup>51</sup> Uo. 295. o.

<sup>52</sup> Szomor Dezső: „Blidáh.” *A Hét*. Idézett kiadás, 428. o.

<sup>53</sup> Nyíri Kristóf, *A Monarchia szellemi életéről. Filozófiatörténeti tanulmányok*. Bp.: Gondolat, 1980, 108–109. o.

Nyíri Kristóf az általános összefüggésre hívja fel a figyelmet. De kevésbé áttételes hasonlóságokra is felfigyelhetünk. A szintetizmus, mely stílus a francia *art nouveau* szülője volt, és hatása Rippl-Rónaira is jelentős, művészeti elveiben és ideológiájában figyelemre méltó közösség fedezhető föl a platonista elképzelésekkel. Szabadi Judit megfogalmazásában: „szintetizmuson lényegében a dolgok mögött meghúzódó igazi valóság, más szóval az ideák szimbolikus tartalmának és az azt megjelenítő formának a szintézisét értették”.<sup>54</sup>

De más példát is találunk a tanulmányban az eszmei hasonlóságra, olyat, ami ugyancsak a szecesszió egyik inspirálójává vált. Oscar Wilde-ot idézve írja Szabadi Judit:

„A Művészet világokat teremt és világokat tesz semmivé és le tudja hozni egy vörös fonálon a holdat az égről. Élő embernél valódiabb formákkal rendelkezik; olyan roppant archetípussal, amelyeknek tökéletlen másolatai lehetnek csak a létezésre kárhoztatott dolgok.”<sup>55</sup>

S egy idézet Gulácsy Lajostól:

„Várakozások bírnak egyedül értékkel. A holnap, mely nem lesz soha egészen a tiéd. A pillanat végtelenséggel ér fel, ha el tud velünk hitetni egy nemlétező örömet.”<sup>56</sup>

Ideák, archetípusok, létezésre kárhoztatott dolgok – a platonizmus szótárában is szereplő fogalmak, melyek arra hivatottak, hogy valami biztos morális és egzisztenciális támpontot nyújtsanak. De mégiscsak paradox dolog ez, magán az osztrák platonizmuson belül is, hogy ez a morális támpont a létezésből ki van zárva, a lét a „fennállási módok” egyik esetleges megnyilvánulásává degradálódik. Bolzano filozófiájának középponti kategóriája, a magánvaló tétel, sőt a magánvaló igazság – nem létező dolgok. Bolzano szép példája: „A mondat, mely helyesen adja meg, hogy Japán összes almafáján múlt tavasszal hány virág nyílt objektív, magánvaló igazság, és ez az igazság, időtlenül, fennáll; elgondolására azonban semmilyen véges értelem nem képes.”<sup>57</sup>

„A valóságnak értelmetlenül alávettettek vagyunk. Mindaz, ami létezik – írja Meinong – az a szükségszerűséget kutató szemlélet számára mintegy hozzáférhetetlennek bizonyul, úgyszólván irracionális maradékot tartalmaz...’ Csak a nemlétezés az, amit az értelem tökéletesen átláthat. Nem azt jelenti ez persze, hogy a nemlétezők világában úgyszólván hatalmat élvezünk. Az ismeret nem uralom. Ám alávettetséggünk – véli Meinong – itt talán már nem olyan ostobán kínos; és ez is valami.”<sup>58</sup>

## A STRUKTURALISTA ELMÉLETKONCEPCIÓRÓL

MIKE GYÖRGY

Tudományelméleti sztereotípiá, hogy az 1962-ben Th. S. Kuhntól megjelent *The Structure of Scientific Revolutions* egy új elméletfilozófiai koncepciót tartalmaz. Ezzel a tanulmányval eddig is számos tudománytörténeti, pszichológiai és szociológiai eszközökkel folytatott elemzés foglalkozott, de logikai analízise csak nemrég vált lehetségessé. A fogalmi eszköztárat J. D. Sneed dolgozta ki a Kuhné után kilenc évvel kiadott *The Logical Structure of Mathematical Physics*<sup>1</sup> című könyvében, lehetővé téve ezzel,

hogy egyáltalán felismerjük a kuhni gondolatok logikai aspektusainak létezését. Előrebocsátjuk a strukturalista elméletkonceptió néhány előnyét a szokásos felfogással szemben, amely az elméletben csupán tételek halmazát látta:

Először bevezetést nyer egy a kuhni normáltudomány fogalmának megfelelő formálisan definiált, ebből következően könnyen kezelhető fogalom, amely segítségével előbbi megszabadítható az irracionális vádjaitól. Másodszor értelmezhető egy precíz haladásfogalom, fejlődésfogalom,

<sup>54</sup> I. m. 46. o.

<sup>55</sup> Oscar Wilde: „A hazugság napfogyatkozása.” Idézi Szabadi Judit, 62. o.

<sup>56</sup> Gulácsy Lajos: „Faragott kép Paulinéről.” Idézi Szabadi Judit, 63. o.

<sup>57</sup> Nyíri Kristóf, i. m. 111. o.

<sup>58</sup> Nyíri Kristóf: „Nemlétezők csillagfényénél.” *Világosság*, 1972/8–9. 473. o.

<sup>1</sup> J. D. Sneed: *The Logical Structure of Mathematical Physics*. Dordrecht Holland, 1971.

amely a forradalmi változást is képes egy egészen új fogalmi eszköztárral megragadni.

Végül kikerülhetnek tünik az a veszély, hogy egyfajta racionalitás-monizmust kelljen elfogadni, mely szerint a tudományos racionalizmusnak csak egy forrása lenne (mint pl. a felszifrikációs elv, vagy meghatározott metodológiai szabályok).

A következőkben először a matematizálható elméletek (Sneed csak fizikai elméletekről beszél, de gondolatmenete nyilvánvaló módon kiterjeszthető) új fogalmi analiziséről lesz szó. A kifejtés során figyelembe vesszük és felhasználjuk W. Stegmüller kiegészítéseit, módosításait és jelölésbeli egyszerűsítéseit.<sup>2</sup>

Majd azokat az eredményeket vesszük számba, melyeket Stegmüller az új elméletfogalom alkalmazásával nyert, különös tekintettel olyan kuhni kategóriákra, mint normáltudomány, paradigma, tudományos forradalom stb.

## I

Sneed könyvének centrális problémája a tudományelméletben eddig meglehetősen mostohán kezelt fogalomnak, magának az *elmélet* fogalmának megragadása. Eddig, ha egy meghatározott T elméletről mondtunk valamit, akkor ez anélkül történt, hogy magát a T entitást közelebbről jellemeztük volna, eloszlata ezzel azt az intuitív homályt, amely körülvette a fogalmat. Az *elmélet* szó, legjobb esetben, kijelentések halmazát jelentette, (statement view) melyből némelyek igazsága csak empirikus úton vizsgálható. Volt pedig vita a tudományelméletben az elméleti fogalmak státusáról és a tudomány nyelvének felépítéséről is, de a tudományos elméletekről alig mondtak többet, mint hogy azok elméleti nyelven megfogalmazott axiomatikusan felépített kijelentérendszer, amelyek a tapasztalati nyelvvel a korrespondencia szabályon keresztül tartják a kapcsolatot. Ma már ennél sokkal többet mondhatunk.

Sneed differenciál, amennyiben a T elméletet egy rendezett (K, I) párnak tekinti, melynek első tagja a struktúramag az elmélet matematikai struktúráját írja le, a második tag pedig nem más, mint az elmélet szándékolt alkalmazásainak halmaza. A struktúramagot egy S halmazelméleti predikátum bevezetése segítségével reprezentáljuk és ezután az informális halmazelméleti axiomatizálás módszerét követjük.

Ennek lényege, hogy az S predikátumot (a klasszikus mechanika esetében az angol nyelvben pl. CPM a megfelelő predikátum) implicit módon definiálja, abban az értelemben, hogy a kérdéses fogalmat (a predikátumot) az axiomarendszer *definiálatlan* alapfogalmait írják le. Az axiómák konjunkcióját véve és bennük a definiálatlan alapfogalmakat változókként tekintve a nyert kijelentésforma aztán explicite definiálja a predikátumot. Mivel a módszer a matematika szülötte, a jobb megértés kedvéért szokás a „csoport” predikátum informális halmazelméleti axiomatizálásádn:

- x csoport akkor és csak akkor, ha létezik B, f:
- (1)  $x = (B, f)$ ;
- (2) B nem üres halmaz;
- (3) f olyan függvény, amelyre  $D(f) = B \times B$  és  $W(f) \subseteq B$ ;
- (4) Bármely a, b  $\in B$ :  $a f (bfc) = (afb)fc$ ;
- (5) Bármely a, b  $\in B$ -re létezik c  $\in B$ :  $a = bfc$ ;
- (6) Bármely a, b  $\in B$ -re létezik c  $\in B$ :  $a = cfb$ .

A hat meghatározást nevezzük a rendszer axiómáinak. De itt – és ez nagyon lényeges – az axióma nem kijelentés, nem is kijelentésforma, mint más axiomatizálási módszereknél, hanem a bevezetett halmazelméleti predikátum („csoport”) definíciós tagja. A hat definíciós tagból álló kijelentésforma definiálja explicite a „csoport” halmazelméleti predikátumot.

A Sneed által választott axiomatizálási módszer elnevezéséről még annyit, hogy azért informális, mert a halmazelméleti fogalmakat nem a halmazelmélet egy formális rendszerének keretében, hanem a köznapi nyelvben vezetjük be, intuitív módon.

A továbbiakban fontos szerepet játszik majd az „axiómarendszer modellje” fogalom. Sneed éppen azért nyúlt ehhez a módszerhez, mert itt ez a fogalom minden különösebb nehézség nélkül bevezethető. A modell olyan entitás, amely a halmazelméleti predikátumot teljesíti. Tehát minden X entitást, amely a „csoport” predikátumot teljesíti csoportnak nevezzük; világos, hogy csak a csoportok a csoportelmélet axiomatizálásának modelljei. Nagy előnye továbbá ezen axiomatizálásnak a tudományelméletre nézve, hogy az összes axiómák által leírt matematikai struktúra, tehát az axiómák kifejezte összefüggések rendszere egyszerűen a predikátummal reprezentál-

<sup>2</sup> W. Stegmüller: *Probleme und Resultate*, II, Zweiter Halbband, 1973.

ható. Az egyes szaktudományokban szóba jövő érdekes struktúrákkal való kapcsolat kezelése meglehetősen nehézkes, ha egy-egy ilyen struktúrát minden alkalmazásnál egy tétel- vagy formula-rendszerrel írunk le. A kapcsolatot lényegesen könnyebb megteremtenünk, ha egy halmazelméleti predikátum jelöli őket. Ennyi bevezetés után nézzük a  $K$  struktúramag szerkezetét.  $K = (M_p, M_{pp}, R, M, C)$  tehát  $K$  egy rendezett ötös, melynek tagjaira jelentésük tartalmát tekintve a következők teljesülnek:

$M_p$ : az  $S$  potenciális modelljeinek halmaza, azaz az elméleti függvényekkel kiegészített parciális potenciális modellek halmaza.

$M_{pp}$ : az  $S$  parciális potenciális modelljeinek halmaza, azaz azok a fizikai rendszerek, melyekről az elmélet beszél, másként szólva, az elmélet alkalmazásaiént szóba jöhető fizikai rendszerek halmaza.

$R$ : restriktíófüggvény, amely az  $M$  elemeit  $M_p$  elemeihez rendeli.

$M$ :  $S$  modelljeinek halmaza ( $M$  részhalmaza)

$C$ :  $M$  részhalmazainak halmaza, amelyek a mellék feltételeket írják le.

Céljainknak megfelelnek a most megadott tartalmi leírások, azért mégsem felesleges talán  $M_p$  pontos sneedi definícióját is ideírni.

$X$  a matematikai fizika egy elméletének  $n$ -mátrixa akkor és csak akkor, ha

(1)  $X$  egy halmaz;

(2) Minden  $\beta$ -ra:  $\beta \in X$  akkor és csak akkor, ha létezik  $D, f_1, \dots, f_n$  úgy, hogy teljesülnek a következő feltételek:

(a)  $\beta = \langle D, f_1, \dots, f_n \rangle$ ;

(b)  $D$  nem üres halmaz;

(c) Bármely  $i$  ( $1 \leq i \leq n$ )-re  $f_i$  olyan függvény, hogy:

$D(f_i) \subseteq D$  és  $W(f_i) \subseteq R$

Ezekután  $M_p$  az elmélet  $s$ -mátrixa valamely  $s$ -re.

A későbbiekben elő fog fordulni a bővített struktúramag fogalma, amelynek bevezetése szükséges, ha az alkalmazások bizonyos halmazaira erősebb követelményeket akarunk felállítani, pl. speciális erőtvények teljesülését akarjuk előírni. A bővített struktúramag további három tagot tartalmaz: a speciális törvényeket, a mellékfeltételeket ezekre a törvényekre és egy relációt, amely a speciális törvényeket és az alkalmazások megfe-

lelő osztályait rendeli egymáshoz. De az elmélet része, a rendezett pár első tagja csak az egyszerű, bővítetlen struktúramag.

Foglalkozunk most a  $(K, I)$  párból a második taggal. I-be nyilván bizonyos az  $M_{pp}$ -ből vett fizikai rendszerek tartoznak, azaz  $I \subseteq M_{pp}$  teljesül. A szándékolt alkalmazások halmazát nem egy lista vagy egy szigorú definíció formájában adják meg, csak egy  $I_0$  minimállista adott, amely az elméletek egymás utáni felfedezésével bővül, miközben mindvégig teljesül az  $I_0 \subseteq I$  feltétel. I tehát ilyen értelemben egy nyitott halmaz.  $I_0$ -t a paradigmatis példák halmazának nevezik és a paradigma fogalmának explikálása során még bővebben tárgyaljuk.

Newton pl. elméletének a következő alkalmazásait adta: a naprendszer és bizonyos részrendszerei, az árapály, az ingamozgás, a szabadon eső test a Föld felszínének közelében.

Az alkalmazások közül most fogjuk egybe azokat a halmazokat, melyek modellekké egészíthetők ki és nevezük el az így kapott halmazt  $a$ -nak. Akkor az

$$I \in a$$

állításat vagy másként jelölve az

$$I \in a(K). \quad (1)$$

állításat az elmélet empirikus tételének nevezzük, ahol a  $K$  struktúramagokon definiált operátor. Ennek megfelelően értelmezhető az erősebb

$$I \in a(E) \quad (2)$$

állítás; erősebb, mert nyilvánvalóan teljesül  $a(E) \subseteq a(K)$ . (1) illetve (2) Stegmüllernél az elmélet-propozíció elnevezést kapta gyengébb, illetve erősebb értelemben. Rendelkezésre állnak most már azok az eszközök, melyekkel az elméletek időbeni változását formálisan kezelhetjük. Írjuk le a  $T = (K, I)$  elmélet változását. A  $(K, I_0)$  párból indulunk ki.  $I_0$  elemei az első sikeres alkalmazások, melyeket az elmélet megalkotója összegyűjtött.

Newton esetében a klasszikus pontmechanikára  $I_0$  a bolygórendszer és a „földi fizika” egyszerű rendszereinek sorát fogja át.

Az első, az elmélettel összekapcsolt, jól alátámasztott állítás:

$$I_0 \in a(K)$$

Az elmélet aztán két irányban fejlődik tovább. Egy „elméleti” fejlődés leírható az  $E$  bővített struk-

túramagok bővülésével. Ez a speciális  $I_0 \in a(E)$  állításhoz vezet. Az empirikus fejlődés leírható az  $I_0$  I-vé bővülésén keresztül, ami az  $I \in a(K)$  állításhoz vezet.

Ha  $E_1 \leq E_2$  azt jelenti, hogy  $E_2$  az  $E_1$  bővítése és  $E_0$  a K magot magát jelöli, akkor az elméleti fejlődést a

$$K = E_0 \leq E_1 \leq E_2 \leq \dots \leq E_i \leq \dots$$

lánc szimbolizálja a következő konzekvenciákkal:

$$a(K) = a(E_0) \supseteq a(E_1) \supseteq \dots \supseteq a(E_i) \supseteq \dots$$

Az empirikus fejlődést pedig az

$$I_0 \subseteq I_1 \subseteq I_2 \subseteq \dots \subseteq I_k \subseteq \dots$$

lánc ábrázolja.

A két fejlődési folyamatot az  $I_k \in a(E_i)$  állítás kapcsolja egybe. Ha t-vel mérjük az eltelt időt, akkor a megfelelő állítás:  $I_t \in a(E_t)$ .

Az itt leírt folyamat Sneed és Stegmüller szerint a Kuhn-féle normáltudományos tradíció egyik aspektusát adja. A folyamat további jellemzőinek megadásához a formális leírás itt tárgyalásra kerülő utolsó fogalma szükséges. Az elmélettel való rendelkezés (has a theory) fogalmáról van szó.

Most is, mint eddig mindig beérjük a fogalom intuitív magyarázatával.

p a t időpontban a  $T = (K, I)$  elméletet fogadják el sneedi értelemben, ha a K struktúramagot létezik E bővítése, amelyről a p a t időpontban azt gondolja, és ehhez tapasztalati adatokat is felhasználhat, hogy

$$I \in a(E_t)$$

A definícióhoz szükségesek olyan logikán kívüli fogalmak, mint „személy”, „azt gondolja, hogy”, „tapasztalati adatai vannak valamihez” és szükség van a t időváltozóra is.

## II

A következőkben a bevezetett fogalmaknak a normáltudomány, a paradigma, tudományos forradalom kuhn fogalmaira történő alkalmazásáról lesz szó.

Az egy elmélet elfogadásának fogalma a legfontosabb eszköze a normáltudományos tradíció explikációjának. Az alap gondolat a következő. Különböző kutatók, akik egy normáltudományos tradícióhoz tartoznak egy és ugyanazon elméletet fogadják el, a formális definíció értelmében.

Ugyanakkor különböző, sőt egymásnak ellentmondó hipotéziseket állíthatnak fel az elmélet segítségével, mivel csak ugyanazon struktúramagot és ennek bővítéseit kell elfogadniuk. Az egyes kutatók ugyanazt az elméletet különböző irányban bővíthetik. Most világosabban látható, hogy kumulativitás helyett sokkal inkább fejlődési folyamatról van szó, amely a struktúramag bővítésével vagy a sikeres alkalmazások területének kiterjesztésével precízen leírható. Stegmüller külön kiemelte az elmélet ellentmondó tapasztalati adatokkal szembeni immunitásának jelentőségét a normáltudományos folyamat rekonstrukciójában. Az elméletet soha nem falszifikálják, csak esetenként sikertelennek tekintik. Az  $I_t \in a(E_t)$ , az elmélet centrális empirikus tétele (Ramsey-Sneed-tétel), mint empirikus állítás a tapasztalattal kerül ellentmondásba. Ez azonban nem közvetlenül az elméletre üt vissza, mert az empirikus állítás falszifikációja nem bizonyít többet, mint hogy bizonyos magbővítések alkalmatlanok. Ez nem ok az elmélet feladására, létezhetnek eddig még fel nem fedezett bővítések, melyek sikerre vezethetnek. A normáltudományban olyan elméletekkel van dolgunk, amelyek struktúramagja a múltban ismételtelen bevált. Ha a tudományos közösség egy tagja ezzel a maggal nem ér el sikert, akkor őt és nem az elméletet tartják szerencsétlennek. Ilyen megvilágításban elveszti paradoxon jellegét az a kuhn megjegyzés, hogy a normáltudományban kutatókat és nem elméleteket tesztelünk.

A Kuhn-féle paradigmafogalom összetevői a formális elemzésben legalább három jól elkülöníthető osztályba sorolhatók:

1. A precíz logikai-tudományelméleti rekonstrukció lehetséges objektumai.
2. A szándékolt alkalmazások paradigmatis példákkal meghatározott I halmaza.
3. Azok a komponensek, amelyek tudományelméletileg nem ragadhatók meg, mivel a pszichológiai és szociológiai kutatás körébe tartoznak.

Egy elmélet paradigmájához kuhn értelemben az elmélet matematikai struktúrájának azok a részei tartoznak, amelyek a normáltudományban változatlanok maradnak. Mivel a bővített struktúramag itt állandóan változik, pl. új törvények bevezetésével, régiek feladásával, a matematikai struktúrájának csak két komponense marad: a struktúrákeret (ez annyiban különbözik a struktúramagtól, hogy hiányzik belőle a C mellékfelté-

telek halmaza) és a struktúramag. A rekonstrukció számára lényeges, hogy az elméletek változása nem azonos a tudományok változásával. Léteznek az empirikus tudományokban olyan változások, amelyek nem érintik az elmélet struktúráját, legalábbis nem közvetlenül. Pl. új tények megfigyelése, igazoló adatok találása speciális hipotetikus törvényekre, új magyarázatok már elfogadott törvények és elméletek segítségével. Kuhn több paradigmára vonatkozó állítása ilyen összefüggésben nem ide tartozik. Pl. egy paradigma csak akkor érvénytelen, ha van egy másik, amely a helyét elfoglalja.

Kuhn szövegének (Revolutions) olvasása, azt a benyomást kelti bennünk, hogy a legtöbb paradigmára vonatkozó kijelentésének tárgya a 3. pont alá esik, azaz a pszichológiai és szociológiai kutatás körébe tartozik. A látszat azonban csal. Példaként említhető a Revolutions III. fejezetének kezdetén egy a paradigma „pszichológiailag leírható” jellemzőjéről adott kuhni kijelentés. Annak reményéről van szó itt, hogy a paradigma sikeres lesz. Hogy egy paradigma felállításával annak reménye, hogy a paradigma sikeres lesz összekapcsolható, a racionális rekonstrukció keretében így fogalmazható: a teoretikus egy struktúrakeret és struktúramag felállításával annak a struktúramagnak a bővítését jósolja, amely be fog igazolódni. Az a kijelentés pedig, hogy a normáltudománynak a feladata, hogy a reményt megvalósítsa úgy fordítható le, hogy a normáltudomány sikere alkalmas bővített struktúramag kidolgozásában áll.

Természetesen könnyen kimutatható, fejtegeti Stegmüller, hogy a paradigma fogalmának további komponenseit lehet elkülöníteni.

Befejezésként érdekes és lényeges megemlíteni, hogy Kuhn az Erkenntnis 1976/2. számában reflektált a Sneed–Stegmüller-féle formalizmusra. Az újonnan kidolgozott apparátusnak saját filozófiájára nézve releváns voltát fejtegetve a következőképpen fogalmaz:

„Már több mint másfél év telt el azóta, hogy Stegmüller professzor küldött egy példányt a Theorie und Erfahrung c. művéből, mely egyrészt felhívta figyelmemet Dr. Sneed új formalizmusának létezésére és fontosnak látszott saját munkámhoz is. Akkor az elmélet egy teljes egészében ismeretlen, félelmetes nyelv volt számomra, de rövidesen meggyőződtem róla, hogy akárhogy is, de időt kell találnom elsajátítására. (. . .)

Bár még mindig a fejlődés kezdeti szakaszában van, az új formalizmus mégis jelentős, új területeket tett hozzáférhetővé az analitikus filozófia számára. (. . .)

Akármik is a korlátai (komolyan veszem őket), a kutatás és az eszmék tisztázásának alapvető gyakorlatáról a formális ábrázolás gondoskodik. Sem Sneed és Stegmüller, sem én nem képzeljük azt, hogy a filozófia valamennyi lényeges problémáját megoldhatjuk vele, de abban egyetértünk, hogy a tovább fejlődésre nézve ez egy különösen fontos eszköz.”

## RÓZSAHEGYI EDIT: ELMÉLET ÉS FILOZÓFIA\*

SZABÓ MÁRTON

A kor, amelyben és a hely, ahol élünk, alapvetően nem filozófiában értelmezi önmagát. Apály a van a filozófiai gondolkodásnak, amit sokan és sokféleképpen ítélnék meg, de a tényt aligha lehet vitatni. A társadalom számára fontosnak látszó és közfigyelmet keltő kérdéseket nem a filozófusok, hanem például a történészek, a szociológusok, a közgazdászok vagy a politológusok fogalmazzák meg. Eléggé elterjedt vélemény szerint

viszont egyáltalán nem baj, hogy ezeknek a tudományoknak a logikája és terminológiája szerint értelmezzük önmagunkat. Hiszen a filozófia jellegzetesen cselekvéspótló eszmerendszer, örülünk kell tehát apályának, mert ez a társadalom nagykorúságának és cselekvőképességének a jele.

Nos; először is nem valószínű, hogy a társadalmi cselekvés dolgában ilyen jól állnánk. Inkább az a helyzet, hogy a filozófiai „képzelmek” helyét

\*Gondolat, Budapest 1981.



más, modern cselekvéspótlékok foglalták el. Másodsor pedig azért problematikus a fenti nézet, mert a filozófia több, lehetséges funkciója közül éppen azt az egyet emeli ki, amelyiknek valóban csökkent a szerepe.

Mindezzel nem azt állítjuk, hogy a filozófia napjainkban nálunk nem küzd komoly belső válsággal. Csupán azt, hogy a kérdés nem intézhető el ilyen egyszerűen. Észre kell vennünk, hogy a magyarországi marxista filozófia a változás-megújulás többféle útján indult el a hetvenes években. Ha a hagyományos filozófiai diszciplínákban gondolkodunk, akkor például a filozófiatörténeti kutatásoknak, az eszmetörténeti kitekintéseknek és birtokbavételeknek éppen hogy növekvő jelentőségét, megszorodott számát és színvonalának emelkedését kell konstatálnunk. Megfigyelhető az előbb jelzett fontos és divatos társadalomelméletek felé való fordulás is. Csakhogy összetett módon, amelynek két jól kivehető csomópontja van. Az egyik a filozófiából való „dezertálás” ezek valamelyikébe, ami persze csak egy vonatkozásban veszteség. A másik pedig ezeknek a társadalomelméleteknek a „beáramlása” a filozófiába. Az elmúlt időszaknak feltehetően azok voltak a legizgalmasabb írásai, amelyek a filozófiai kultúra birtokában, de „megtermékenyülve” a társadalomtudományok problémafelvetései, tényei és szemlélete által, a bennünket igaztó kérdésekre keresték az elméleti válaszokat.

Ugyanakkor a hagyományos filozófia is forrongásban volt. Többen megpróbálták újragondolni a marxista filozófia ismert kategóriáit, összefüggéseit azzal az igénnyel, hogy megtöltsék a kor problémáival, hozzáigazítsák a való élet szükségleteihez, a szocialista építés gyakorlatához. A filozófia krízisééről kialakult nézet abból is ered, hogy ezek a kísérletek igencsak felemás eredményt hoztak, ráadásul közérdektelenségtől kísérvé. És ezért nemigen lehet a „köz”-t hibáztatni. Hiszen hol van az megírva: a marxizmus azon áll vagy bukik, hogy sikerül-e „megmenteni” néhány olyan filozófiai kategóriát, amely egykor a mozgalom aktuális szükségletei révén került az elemzések és a tanítások homlokterébe.

A filozófiai hagyományokon belül maradvá azonban voltak ennél koncepciózusabb megújulási törekvések is. Olyanok, amelyeket – jogosan – filozófiatörténeti jelentőségűnek kell tartani. Gondolunk itt az 1960-as években kibontakozott Marx-renezánszra, amelynek nyomán szerte Európában és hazánkban is fontos művek születtek meg. Szembe kell nézni azonban azzal a ténnyel, hogy *ez sem vezetett el a filozófia olyan*

*megújodásához, társadalmi jelenlétéhez, amelyet maga a folyamat ígért, talán nem is alaptalanul. Vajon miért?*

\*

Rózsashegyi Edit *Elmélet és filozófia* című könyve ezzel a miérettel kezdődik. Következésképpen: fontos elméleti-ideológiai kérdéshez szól hozzá. Eredeti és elgondolkodtató módon, elmélyült kutató munka alapján. Pontos mondatai, invenციózus elemzései nem azt vizsgálják, hogy milyen társadalmi-történelmi okai lehetnek ennek a jelenségnek, hanem azt, hogy magán a *filozófián belül* milyen tények vezettek el a jelenlegi helyzethez. Azaz; mi lehet az oka annak, hogy a marxista filozófiának mindmáig nincs kidolgozott és általánosan elfogadott elméleti alakja.

A szerző pozíciója dióhéjban a következő. Marx *felvetette* egy radikálisan új, a hagyományos gondolkodást meghaladó filozófia alapvető összefüggéseit. Mindazok a gondolkodók azonban, akik az ő munkássága alapján megpróbálták „felépíteni” az új filozófiát, adósak maradtak a vállalt feladat teljesítésével. Közös elméleti hibájuk, hogy *Marx új kiindulást jelentő meglátásait a filozófia hagyományos kategóriáiban interpretálták*. Ennek következtében elsikkadt a marxi kérdésfelvetések eredetisége, és a szerzők belebonyolódtak az újkori metafizika megoldhatatlan – ezérett nem megoldandó, hanem félreterendő – antinómiáiba.

Ez a nézet – úgy tűnik – több szempontból is *kényelmetlen*. Tiszteletlen sok nagy névvel szemben, bár a könyv elemzései mindig korrektek. Mítoszrombolása azonban ellenérzést kelthet azokban, akik a marxista filozófiától nem elméleti tisztánlátást igényelnek, hanem olyan „fogódzókat”, amelyek még akkor is „biztosak”, ha valójában nem azok; még akkor is, ha az egyén számára távoliak és érthetetlenek. De kényelmetlen lehet ez azoknak is, akik nem hiszik el, hogy a marxista filozófia ki tud lépni jelenlegi „hátrányos helyzetéből”, vagy nem is tartják ezt – valamilyen oknál fogva – fontosnak, szükségesnek.

Úgy hisszük azonban, hogy az ilyen kényelmetlenségeket vállalni kell azoknak, akik korunk elméleti és történeti kihívásaira filozófiai választ akarnak adni. Lehet természetesen nem egyetérteni a szerző nézetével, elemzéseivel és konklúzióival, de nem lehet kérdésfelvetéseit eleve elutasítani azért, mert nem illenek bele megszokott gondolkodási sémáinkba.

\*

Az *Elmélet és filozófia* alcíme tájékoztat bennünket a könyv tényleges tartalmáról: „Elméleti megalapozási kísérletek a marxista filozófia történetében”. Valóban erről van szó. A szerző számba veszi azokat a kísérleteket, amelyek ezzel a szándékkal készültek, és amelyeket ő mind elméleti, mind történeti szempontból jelentősnek tart.

Kilenc fejezetben követi nyomon a marxista filozófia megalapozásának fontos állomásait Engelstől napjainkig. Vizsgálja a századeleji filozófiai vitákat, elemzést közöl Plehanov és Max Adler filozófiai alapvetéseiről. Legrészletesebben Lukács György filozófiai munkásságával foglalkozik. Bemutatja és kritizálja a fiatal Lukácsnak Hegelhez való viszonyát, a *Történelem és osztálytudat* totalitásfelfogását, az *Ontológia* elméleti alapjait. Egy *messze ható közbjáték* is elemzésre kerül a könyvben: a fiatal Marcuse kísérlete Marx és Heidegger filozófiájának egyesítésére. Az elemzések azonban egy nem túlságosan szívdéítő eredményre vezetnek: a marxista filozófia önálló elméleti alakja még kidolgozásra vár.

A szerző terminológiáját használva: a marxista filozófiáról mindeddig megalapozott, okos és helytálló álláspontok kerültek kifejtésre, de nem maga az *elmélet*, szisztematikusan. Egy filozófiai álláspontot az jellemez – írja a szerző –, hogy elhatárolja magát elődei hibás megoldásaitól és kijelöli azt a gondolati terepet, amelyen a problémák újrafogalmazhatók, és helyes részelemzéseket is tartalmaz. De – szemben az elméleti alapvetéssel – itt még elmarad a filozófia alapproblémáinak szisztematikusan kifejtése és az álláspontot is valóban megalapozó centrális kérdésekhez való visszanyúlás.

\*

A marxista filozófia művelője egy sajátos paradoxonnal találja magát szembe – mutat rá Rózsahegy Edit. Amit Marx csinált, a szó hagyományos értelmében nem filozófia, de nem lehet, hogy ne legyen filozófia. Marx felfogásában a cél mint teória nem külső hozzárendelés révén jut el a gyakorlathoz, hanem annak szerves része. A gyakorlat elméletileg nem egyszerűen egy praxis-tól külön kimunkált tudományos belátás „alkotó” alkalmazása. Maga a cél is része a gyakorlatnak, a gyakorlat pedig történeti konkrétságában létezik. A marx praxiselvet tehát ebben a *szerveségében* kellene (kellene volna) a marx filozófiai elmélet alapkategóriájává tenni.

Történetek erre kísérletek (valójában ezekről szól az *Elmélet és filozófia*), de mégsem sikerült a célkitűzéseket megvalósítani. Sajátos aszinkronitás keletkezett, mert az a fogalmi keret, amely-

ben Marxtól értelmezték konzervatívabb volt, mint maga a tan. Alapvetően ezért őrződött meg ezekben az elemzésekben a hagyományos filozófiai gondolkodás két megoldatlan problémája; az *ember–természet* viszony le nem küzdött dualizmusa, valamint a *szükségszerűen általános* tartalmának és érvényességének a kérdése.

Ezt a buktatót Rózsahegy Edit szerint a marx filozófiai elmélet megteremtésének két legnagyobb alakja, Engels és Lukács György sem tudta elkerülni.

Engels elhatárolta ugyan a saját (és Marx) felfogását attól a nézettől, amely a filozófia feladatát valamiféle önmagára vonatkozó végső egység, az általános spekulatív „megalapozásában” látja. És attól a módszertől is, amelynek révén ezek a gondolatok kimunkálásra kerültek. Gyümölcsözőnek a való élet tényeiből való kiindulást tartotta és az ismeretnek a dialektika általános törvényei révén történő elrendezését. Szpekuláció helyett a tények, az abszolútum igénye helyett egyszerűen világnézet, a relatív és részismeretek mechanikus összegzése helyett átfogó és egyetemes tudás – ezek az engelsi felfogás döntő vonásai. A kérdés azonban változatlanul megválaszolatlan: ha egyszer a dialektika törvényei általános érvényűek, és az általánosban van valami tartalmas többlet az egyesekhez képest, akkor miért pont ez az általános egyetemes érvényű és miből származik a rá vonatkozó plusz tudás. Vagyis a hagyományos metafizikai kérdést Engels sem választja meg, mert valójában nem is kellene megválaszolni. Marx *új alapokra* helyezte a filozófiát, nem pedig a régi kérdések végre-valahára történő megoldását adta – hangsúlyozza a szerző.

Lukács György *Ontológiájának* elemzése kapcsán is arra mutat rá, hogy „a mindennapiság-nembeliség dialektikus létstruktúrájában látenszen megmarad a lét-lényeg kettősségének klasszikus átka” (280. o.). A műnek az elméletalkotás szempontjából döntő kategóriáját, a *munkát* elemezve, kiemeli, hogy ebben az ember–természet viszony fogalmi megragadása történt meg, amelyből nem vezet elméletileg releváns út a társadalmiság felé. Az embereket az *Ontológia* elemzése szerint alapvetően a teleológia kapcsolja össze: az egyik ember a természetet formálja, a másik pedig megpróbálja őt saját céljai szerint dolgoztatni. A valóság így megkettőződik: a munkavégzés megmarad lényegében *egyedi* – partikuláris tevékenységnek, míg a művészeti, a tudományos és más nembeli tevékenység az *általánost*, az „igazi” társadalmiságot hordozza.

\*

A marxi filozófia adekvát elméletének kidolgozásához Rózsahegyi Edit szerint nincs szükség gyökeresen új utakra. Kiindulópontnak elegendő a filozófiatörténet sikertelen kísérleteit számba venni. Fontos, hogy a marxi radikális elmélet szellemében kerüljenek felvetésre, kidolgozásra és végiggondolásra a problémák, mert ellenkező esetben Marxból a polgári filozófia „megváltója” lesz, a marxizmusból pedig a polgári humanizmus beteljesítője.

A túllépés a könyvben igényként, *program*-ként fogalmazódik meg. Ha saját terminológiáját használjuk, azt tudjuk mondani, hogy az „*Elmé-*

*let és filozófia*” álláspont, nem pedig elmélet. A könyv azonban vállaltan is programszerű írás, ezért nem kérhetjük tőle számon azt, amit nem is akart elvégezni. Ugyanakkor a szerzővel együtt valljuk: lehetséges és szükséges a továbblépés, a megújulás. Hogy pontosan ebbe az irányba-e, azt – a könyv intenciói szerint is – nem az álláspont önmagában vett helyessége dönti el, hanem annak az elméletnek a kidolgozása, amelyre az előzetes vélemény, maga az álláspont is rejtetten támaszkodik. Ezért nem pusztán az udvariasság mondatja velünk, hanem – ha úgy tetszik – elméleti belátás is: kíváncsian várjuk a folytatást.

## A FRANKFURTI ISKOLA KÍSÉRTETE\*

BAYER JÓZSEF

„Kísértet járja be a szociológia berkeit – a frankfurti iskola kísértete”. – E hatásos Marxparafrázissal vezeti be Tar Zoltán a kritikai elmélet kulcsalakjai, Horkheimer és Adorno életművét elemző könyvét. E mű hátterét az amerikai hivatalos szociológia módszerei elleni lázadás alkotja, amihez egyes radikalizmusra hajló fiatal szociológusok a frankfurti kritikai elméletben vélnek elméleti támaszt találni. Ezzel a törekvéssel szemben érvel egész könyvével a szerző, aki szerint a frankfurti iskola teljesítménye túlon túl problematikus ahhoz, hogy termékeny alapot kínáljon egy kritikai szellemű társadalomtudományi újraorientálódáshoz. Mint írja, a frankfurti iskola fogadtatását az Egyesült Államokban „kétértelműség és konfúzió” jellemzi, s ennek eloszlátására leszögezi: „az a felfogás, hogy az iskola egy marxista orientációt jelent a szociológiában, csupán Horkheimer, Adorno és a frankfurti iskola más gondolkodóinak műveivel való felületes ismeret-ségen alapszik”.

A frankfurti iskoláról a tengerentúlon megjelent számos írás közül – mint amerikai recenzen-

sei is elismerik – egyedül Tar művének van valódi kritikai viszonya az irányzathoz. Martin Jay – korábban ismertetett<sup>1</sup> könyvének inkább történeti-biográfiai megközelítésmódjával szemben itt genuin filozófiai és szociológiai elemzésekkel találkozunk, amelyek átfogják Horkheimer és Adorno gondolati fejlődésének tejes ívét. A „frankfurti iskola” elnevezést a szerző egyértelműen kettőjük életművére vonatkoztatja, mert az ő szellemiségüknek volt döntő befolyása az Institut für Sozialforschung elméleti pozíciójára és politikai arculatára, s mert ők képviselték évtizedeken át az iskola kontinuitását. Targyát a szerző annyiban is korlátozza, hogy elsődlegesen a filozófiai alapkonceptiót és a társadalomtudományi teljesítményt helyezi vizsgálódása középpontjába, ami előmozdítja a koncentrált kifejtést.<sup>2</sup>

A szerző – miután előljáróban bemutatta az irányzat ellentmondásos európai visszhangját, el-lensúlyozva az egyoldalú amerikai fogadtatást – Horkheimer és Adorno életművét alapvetően három szempont alatt teszi mérlegre: I. mennyiben teljesítették eredeti programjukat, hogy kidolgoz-

\*Tar, Zoltán: *The Frankfurt School: The Critical Theories of Max Horkheimer and Theodor W. Adorno*. Wiley, New York 1977.

<sup>1</sup> Lásd A „Café Marx”-tól a „Café Max”-ig. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1979/5.

<sup>2</sup> Más módszert követ a frankfurti iskoláról szóló másik figyelemre méltó mű, az angol Philip Slater *Origin and Significance of the Frankfurt School* c. könyve (Henley and Boston, London 1977). A szerző bevonja elemzésébe a frankfurti iskola több más gondolkodóját, főleg Marcusét és Frommot, és a

zák a modern tőkés társadalom egy interdiszciplináris kutatásokon alapuló általános elméletét; 2. mi a valódi viszonyuk a marxizmushoz; 3. mennyiben felel meg a kritikai elmélet a tudományos érvényesség általánosan elfogadott követelményeinek. Konklúziója mindhárom kérdésben negatív, s hogy végkövetkeztetése nem előítéletek, arról meggyőzheti az olvasót a kritikai elmélet rendkívül tárgyilagos, korrekt interpretációja, amely az irányzat mélyreható ismeretéről tanúskodik.

A könyv szerkezetileg három fő részre tagolódik, melyek a frankfurti iskola elméleti alakváltozásainak egy-egy szakaszát tárgyalják. A szerző mindvégig következetesen érvényesíti a gondolati teljesítmények és a történelem szembesítésén nyugvó módszerét, dialektikus kapcsolatot feltételezve az ismert történelmi sorsfordulók – a fasizmus uralomrajutása és a forradalmi munkásmozgalom apálya, a II. világháború és az amerikai emigráció évei, majd a nyugatnémet tőkés restauráció, a kialakuló „jóléti kapitalizmus” újkeletű problémáival – valamint a kritikai elmélet fordulatai között.

Az első fejezet Max Horkheimer kritikai elméletének kialakulását és tartalmát tárgyalja. Felvázolja az irányzat intézményi hátterét, és plasztikus rajzát adja annak az életrajzi-egzisztenciális háttérnek is, amely a fiatal Horkheimer világnézetét formálta: a nagypolgári miliő, a tekintélyelvű család légkör, a brutális kizsákmányolás tényével való találkozása (apja gyárában), valamint az I. világháború tapasztalata – mindezek kiváltották a fennálló rend és az általa okozott szenvedés elleni tiltakozását, és eltökélt pacifistává tették. Filozófiai eszmélésére döntő hatással volt a schopenhaueri filozófia, de az újkantianus Hans Cornelius és a judaista tradíciót is közvetítő Hermann Cohen is. A weimari köztársaság szellemi légkörében a polgári entellektüelek között elhatalmasodó „baloldali melankólia” (Benjamin kifejezése) mellett – amely végigkísérte az elméletet egészen a kései kvázi-vallásos rezignációig és nihilizmusig – főként a huszas évek forradalmi messianizmusa, megújuló marxizmusa hatott

Horkheimer gondolkodói fejlődésére, mindennek előtt a fiatal Lukács *Történelem és osztálytudat* c. műve. Az eldologiasodás koncepciójában, a totalitás kategóriájának szerepében (jóllehet ez a legkorábbi időszakra még nem jellemző), antiszciantista hangulatokban, valamint az etikai elem túlsúlyának kérdésében fennálló koncepcionális azonosság ellenére a szerző hangsúlyozza a döntő különbségeket is Lukács filozófiája és a kritikai elmélet között. Míg Lukács messianizmusa aktív-optimista, addig Horkheimeré kezdetről fogva passzív-pessimista, s e tendencia erősödése éppúgy tulajdonítható a szerző szerint a forradalmi perspektívák elborulásának, mint a schopenhaueri filozófia befolyásának. Határozott nézeteltérés van közöttük továbbá a proletariátus történelmi küldetésének, a KP avantgard szerepének, az erőszak alkalmazása kérdésének megítélésében, amely utóbbi az elmélet-gyakorlat problematika egyik döntő aspektusává nő bizonyos történelmi helyzetekben. A kritikai elmélet egyik fő vonása – s ezért a bírálat folyton visszatérő tárgya – a tényleges praxis előli megfutamodás, a visszavonulás egy kontemplatív, tisztán elméleti álláspontra, s ezen álláspont állandó morális igazolására való törekvés – jóllehet némi rossz lelkiismerettel.

A szerző részletesen interpretálja a „kritikai elmélet” koncepcióját és programját, melyet Horkheimer esszék sorozatában fejtett ki a *Zeitschrift für Sozialforschung* köteteiben. Ez a vállalkozás, mely valóban interdiszciplinaritásra törekedett, s az iskolához hosszabb-rövidebb ideig kapcsolódó szerzők sorának tanulmányait is tartalmazza, jóllehet torzó maradt, a szerző szerint aspirációiban Durkheim *Année Sociologique*-jához mérhető, és a század eszmetörténetének jelentős dokumentuma.

A kritikai elmélet a tradicionális elmélet etikai szempontú bírálata. A tudományos gondolkodás hagyományos típusa alá van vetve a társadalmi munkamegosztásnak, s felparcellázottságában is, a termelőerők elemeként, a fennálló társadalmi rend újratermelését szolgálja. A kritikai elmélet viszont a fennálló rend egészének radikális meg-

filozófiai alapkoncepción túl részletesen elemzi a pszichológiai és kultúrkritikai-esztétikai teljesítményeket. Ugyanakkor csak a korai kritikai elmélettel foglalkozik. Fő tézise: a harmincas–negyvenes években a frankfurti iskola jelentősen hozzájárult ugyan a történelmi materializmus megvilágításához és artikulációjához, a praxishoz való viszonyában azonban – ami a marxista felfogás központi eleme – kudarcot vallott, mégpedig nemcsak külsődleges értelemben. Az átvett marxista kategóriákat sohasem konkretizálták. Eltérő megközelítésmódja ellenére Slater lényegében Tar Zoltánéhoz hasonló következtetésre jut.

haladását tűzi ki célul, egy jövődő igazságos és ésszerűen berendezett társadalom eszméjén mérve a jelent, s az eldologiasult viszonyok alóli emancipáció törekvése hatja át. Ez motiválja a „tradicionális” tudományos gondolkodás módszertani kritikáját, anélkül azonban, hogy új és eredeti módszert lenne képes teremteni. Marx eredeti kritikai elméletére, a politikai gazdaságtan kritikájára való hivatkozása folytán, valamint a marxizmus kapitalizmus-kritikája bizonyos elemeinek integrálása miatt a kritikai elmélet a marxizmus folytatójának hírébe került. A szerző részletesen megvizsgálja a marxizmushoz való viszony kérdését, és arra a következtetésre jut, hogy a kritikai elmélet, amely sohasem foglalt állást szisztematikusan a marxizmussal kapcsolatban, már korai alakjában oly lényeges pontokon tér el kézzelfoghatóan a marxizmus alapvető tételeitől, hogy nem sorolható a marxizmus irányzatai közé. Horkheimer pl. az objektív realitás kérdését másodlagos fontosságúként tolja félre; a visszatükrözés elméletét sohasem fogadta el, XIX. századi maradványnak tartva azt. Annak ellenére, hogy mindig hangsúlyozta az elmélet és gyakorlat egységét, különböző okokból mindig távol maradt a gyakorlattól; a kritikai elmélet már programjában is egy szűk értelmiségi elit birtoka, amely megőrzi a kritika szellemének tüzet, míg a tömeg a hamis tudat áldozata. A kritikai elmélet határozottan elvetette a tudomány egységének az elvét is, amely a világ anyagi egységén nyugszik, s kezdetől fogva Dilthey dichotom tudományfelfogása volt számára mérvadó. Nem osztotta a marxizmus optimista felfogását a történelmi haladásról; kezdeti, még Schopenhauer által befolyásolt pesszimizmusa csak mélyült az idők során, a negatív történelmi tapasztalatok hatására. Döntő kérdés azonban – hogy a szerző végső következtetését megelőlegezzük –, hogy a kritikai elmélet elszakadt a marxizmus egyik alapelvétől, az elmélet, az empirikus kutatás és a forradami gyakorlat egységétől, és elvetve a marxi módszert, egyre inkább a metafizikai spekulációk útjára tért.

A második fejezet az iskola 1940–1950 közötti időszakát tárgyalja, amely a fasizmus súlyos kihívásával való elméleti szembenézés fokozatait mutatja be. Már a harmincas években vizsgálták a német társadalom erősen tekintélyelvű családi strukturáját, melyben a társadalom tekintélyuralmi viszonyainak tükrét pillantották meg. A „Tanulmányok a tekintélyről és családról” (1936) c. kollektív mű eredményeit később beépítették a tekintélyelvű személyiségről folytatott vizsgálataikba.

1940 körül az iskola elméleti pozíciója a fasizmusról még közel állt az ortodox marxizmuséhoz. Horkheimer és Marcuse egyaránt a polgári-liberális demokrácia logikus folyományának tekintették a fasizmust; Horkheimer addig a megállapításig ment el, hogy a fasizmus a kapitalizmus legfelsőbb foka. „Annak, aki nem akar beszélni a kapitalizmusról, a fasizmusról is hallgatnia kell” – írja ekkor. „A fasizmus a modern társadalom igazsága, amire a kritikai elmélet kezdetől fogva gondolt” – ez a tétel viszont már előrevetíti a számvetés második szakaszát, ahol a fasizmuselmélet egy átfogó történetfilozófiába ágyazódik: *A felvilágosodás dialektikája* c. mű a szerző szavaival „fordulat egy militáns, bár némileg ambivalens kritikai elmélettől a kétségbeesés társadalomfilozófiájára fel”. A tőkés társadalom társadalmi-gazdasági és politikai strukturájának elemzését fokozatosan az egyének fasizmusra való fogékonyságának vizsgálata váltja fel. (Lásd a tekintélyelvű személyiségre irányuló, a freudi pszichoanalízis előfeltevéseiben nyugvó empirikus kutatásokat.) A marxi fogalmi sémát folyamatosan felváltja egy, az egyetemes uralomról szóló aspecifikus elmélet, amely nem ismeri már az osztályharcot. Az ember és a természet küzdelme tartalmaz itt egy olyan dialektikát, amely szükségképpen csap át az ember leigázására. Csak az uralom formái változnak a történelem során, s a fasizmus csak ennek egyik szélsőséges változata, mely az ember lázadását természetének elnyomása ellen is ugyanezen elnyomás megörökítésének eszközéül használja fel. A természet visszavág, revansot vesz az emberen leigázásáért.

Míndez egy új természetfilozófia meghirdetéséhez is vezet, amely minőségi jellegű, a természettel való megbékélés jegyében áll, szemben a tudomány kvantifikáló módszereivel, melyek a természet leigázását és az uralom igazolását szolgálják. A kritikai elmélet ezzel visszajára fordítja a marxizmus megállapítását a tudomány fejlődésének társadalmi determináltságáról, és romantikus antikapitalista alapon antiszcientizmust követel belőle. Míg Marx és Engels nagyrabecsülték a természettudományt, és a társadalmi forradalom során a technológiai racionalitást megőrizve, csak a tudomány fejlődésének irracionális korlátait akarták megszüntetni, melyek a termelési viszonyokban gyökereznek, addig Horkheimer és Adorno magában a technológiai apparátusban s az ezt szolgáló tudományban keresi a rossz gyökerét.

A szerző a frankfurti iskola fasizmus-elméletét végső soron úgy értékeli, mint fokozatos átcső-

szást a fasizmust társadalmi-gazdasági és politikai meghatározottságában elemző elméletektől az ún. totalitarizmus-elméletek felé, amelyek a politikai hatalomgyakorlás módjának analógiáiból kiindulva elmosják a különbséget a fasizmus és a kommunista-szocialista politikai rendszerek között, s amelyek ezért a hidegháború vége óta mind jobban hitelüket veszítik. A szerző teljes joggal kudarcként, meghatározott történelmi tapasztalatok történelmietlen általánosításaként értékeli a kritikai elmélet válaszát a fasizmus kihívására, elismerve ugyanakkor egyes szociológiai részeredményeket, mint pl. „A tekintélyelvű személyiség” tudományos értékét.

A könyv utolsó fejezete a „kritikai elméletnek” a „társadalom elméletévé”, „frankfurti szociológiává” történő átalakítását mutatja be, végül Adorno és Horkheimer kései filozófiáját tárgyalja. A hangsúly e fejezetben Adorno művének elemzésére esik, minthogy a frankfurti visszatelepülés (1951) követően döntően ő vitte végbe a szociológiai fordulatot, jelentős részt vállalva a fasizmus idején száműzött szociológia újragyökerítésében is az NSZK-ban. Adorno maga is fellépett a német szociológia korabeli egyoldalú szellemtudományi orientációja ellen, mely a leg egyszerűbb társadalmi jelenségeket is hangzatos és pompázó kategóriákba fojtja, s korrekcióként az empirikus kutatást szorgalmazta. Ugyanakkor az „empirikus-pozitivist” szociológia – számos tekintetben jogosult és mélyenszántó – bírálata során kifejtett társadalomelmélete „oly szignifikánsan sérti meg a modern szociológia kánonjait, hogy nem tekinthető szociológiának”. A „társadalom elmélete” a szerző szerint elsősorban egy laza fogalmi szerkezetű filozófiai koncepció, nem pedig makroszociológiai elmélet. Kritikai eleme jogosult, amennyiben az elmélet, a módszer és a tárgy egymástól való elszakítását, a totalitás elvesztését rója fel a „társadalom nélküli szociológiának”. A tudomány és etika, az elmélet és gyakorlat pozitivist szétválasztásán (melynek történelmi eredménye kevésbé az elmélet és gyakorlat szétválasztása volt, mint inkább a társadalomkutató elválasztása tudásának felhasználásától) gyakorolt bírálat szintén tanulságos. Az egzaktitás és kvantifikáció, a verifikáció és más módszertani elvek elvetése azonban, valamint az instrumentalizmus olyan szélsőséges kritikája, amely azonossá válik egy általános gyakorlat-ellenességgel, aláássa a szociológia tudományos jellegét. A „társadalom elmélete” a jelenségek mélyére akar hatolni, a lényegre és az elveszett „értelemre” kíváncsi, mert bizalmatlan a „rendszerezett látszat” iránt.

Az elmélet és empiria között támasztott szakadék azonban megakadályozza abban, hogy a „társadalmat összetartó” erők, mozgató törvények megismerésében többre jusson olyan általánosságoknál, mint a „csereviszony”, az „expanszió törvénye” és hasonlók. A filozófia és a szociológia, a művészet és a tudomány közötti határok elmosása az interpretációt és illuminációt, a belátást és reflexiót emeli elsődleges szociológiai módszerré, s a művész-szociológus elitista attitűdjében gyökerezik. „A társadalom elmélete – írja végkövetkeztetéseiben a szerző – úgy jellemezhető, mint az artistikus reflexió (kulturkritika) és a történelem pesszimista filozófiájának keveréke, kombinálva marxai kategóriákkal és elemekkel.” Ezért is válik uralkodó kifejezési formájává az esszé, mint „intellektuális poézis” (Lukács), amely – miként egykor a fiatal Lukácsnál – itt is a „tökéletes bűnösség” burzsoá társadalmá feletti ítélkezés eszköze.

Adorno kései főművében, a *Negatív dialektikában* – mely csak az ellentétek harcát ismeri el, de nem magasabb szintézisüket – a Holocaust tapasztalatát abszolút történelmi és szociológiai kategóriává avatta. A világ az iszonyat rendszere; a történelem a pokol felé tart; a haladás nem a vadságtól a kommunizmusig, hanem a parittyától az atombombáig vezet. A történelmi események bénító hatása – Auschwitz után nem lehetséges többé poézis, írta Adorno – magyarázza a *Negatív dialektika* eltökélt praxis-ellenességét. Az iszonyatra való rámeredésben – írta egy helyütt Adorno – van valami, ami igazolja a menekülést bármilyen praxistól. Adorno kifejezetten „nem gyakorlati szándékkal” írta műveit.

A frankfurti gondolkodókra ható általános szociológiai determinánsokon túlmenően – mint a fasizmus kérségei, a forradalmi szubjektum hiábavaló keresése egy integrált, manipulált társadalomban, a sztálinizmus elriasztó gyakorlata – Adornóra a szerző szerint egyfajta egzisztenciális túldetermináltság jellemző, amit Habermas Adorno „biográfiai bebörtönöztségeként” írt körül. Gondolkodását tartósan befolyásolta a bécsi zenei iskola (Alban Berg, Schönberg) művészi világképe, s ugyancsak meghatározó volt számára a saját szellemi integritásáért folytatott harca egy szellemileg ellenséges környezetben. Különösen az amerikai civilizációval és kultúrával való találkozása az emigrációban gyakorolt olyan sokkhatást Adornóra, hogy védekezésül mintegy belső emigrációba vonult, s alkotásaiiban egy ezoterikus és egy exoterikus énré hasadt.

Horkheimer kései, vallásos színezetű filozófiáját taglalva – mely „az isten és egy más világ utáni vágyódás” jegyében áll – a szerző vitatkozik azzal a nézettel, hogy itt gyökeres fordulat, törés állt volna be a kritikai elmélet történetében. Horkheimer politikai pálfordulása persze nyilvánvaló – a forradalommal rokonszenvező filozófus élete végére a „szabad világ” bajnoka lett, az emancipáció hirdetője a női emancipáció konzervatív ellenfele. A kritikai elmélet azonban – éppen az elmélet és gyakorlat közvetítésének híján – kezdettől fogva kétértelműségeket tartalmazott, s most csupán felerősödtek eddig háttérbe szorított elemei: a schopenhaueri filozófia misztikus kvietizmusa és a zsidó szellemi tradíciókból származó etikai, majd teológiai elemek dominanciája.

Szembesítve a frankfurti gondokodók életművét azzal a lukácsi megállapítással, miszerint minden nagy és eredeti filozófiának eredeti módszeren kell alapulnia, a szerző végül arra a következtetésre jut, hogy a kritikai elmélet sem nem új és eredeti filozófia, sem nem egy eredeti szociológiai irányzat, hanem végeredményben az egzisztencialista filozófia egyik válfaja. Egzisztencialistának tekint a szerző tág értelemben minden olyan válságfilozófiát, amely nagy társadalmi kataklizmákban az egyénre összpontosít, az egyén elidegenültségét és számkivettségét fejezi ki, az egyén szenvedésének ad hangot. A szerző rámutat, hogy Horkheimer és Adorno gyakran maguk is ilyen értelemben fogták fel és jellemezték saját filozófiájukat.

Könyve megfelelő helyén a szerző nem is mulasztja el, hogy még a tömegek sorsáért érzett aggodás elitista felhangjait is pellengérré ne állítsa. A passzívan szenvedő mártírt korunk hőségévé avató Horkheimerrel és Adornóval szemben, akik sajnálkoznak a tömegek titkos hajlamán, hogy bármely despotizmusnak alávéssék magukat, Tar megjegyzi: „elfeledkeznek arról, hogy a francia munkások és értelmiségiek életre-halálra elkötelezték magukat az ellenállási mozgalomban; egy szavuk sincs a jugoszláv és szovjet partizánokról, akik a hitleri hódítók ellen harcoltak, vagy a kínai

parasztokról, akik éppúgy harcoltak a japán imperializmus, mint saját honi elnyomóik ellen”.

Nem követhettük a könyv gondolatmeneteinek valamennyi szálát, csak a főbb csomópontok interpretálása volt a célunk. Mindenképpen említést érdemel azonban a zsidó tradíció befolyásának elfogulatlan és átgondolt elemzése, valamint a nyelv kiemelkedő szerepének érdemi taglalása a kritikai elméletben. A könyv igen jól dokumentált, megbízható forrásműként is szolgálhat. Kétségtelen erénye még a kifejtés világossága és a salangmentes kifejezőmód, ami már önmagában is a frankfurti gondolkodók – különösen Adorno – stíluskritikáját jelenti.

Horkheimer és Adorno gondolati fejlődésének magasszintű, tárgyilagos és kritikus elemzése meggyőzheti az olvasót a szerző végkövetkeztetésének igazáról, miszerint a kritikai elmélet – egyetemesebb igényei ellenére – nem több, és nem kevesebb, mint „a régi közép-európai polgári társadalom dezintegrációjának és e társadalom egy értelmiségi csoportja tragikus sorsának dokumentuma”.

Tar könyvének jó esélye van arra, hogy kijózanító hatást gyakoroljon a szellemileg az európai-tól eltérően kondicionált amerikai szociológus olvasóközönségre, rámutatva a kritikai elmélet módszertani meztelenségére. Mindenképpen fontos missziót tölthet be, ha sikerül elejét venni annak, hogy fiatal radikálisok egy generációja az entellektüel praxis-idegen pózába merevedjék, azaz a legrosszabbat vegye át a frankfurti iskolától mindabból, amit tőlük egyáltalán tanulhatnak. (A könyv már megjelent vagy előkészületben lévő fordításai arra utalnak, hogy ez nem csak az amerikaiak számára hasznos lecke.) Tar ítélete az irányzatról talán árnyaltabb lett volna, ha bevonja elemzéseibe pl. Adorno értékés művészetelméleti és esztétikai-kritikai írásait; itt azonban a filozófiai alapkoncepció feltárása és kritikai jellemzése volt a fő, és az a feladat, hogy a szociológia számára valóban tudományos elméleti alapokat keressünk filozófiai elméletpótlékok helyett, minden bizonnyal megérte ezt a termékeny egyoldalúságot.

Az utóbbi időben igencsak sok könyv íródott az újkori tudomány születésével kapcsolatos egyes kérdésekről.<sup>2</sup> Ezek nagy része azonban – mint Brian Easlea, könyve *raison d'être*-jéről írva, megjegyzi – egyfelől túlságosan lineárisnak tünteti fel az észnek előítéletek és babonák fölötti győzelmét, másfelől e tudományforradalomnak vagy internális kérdéseire, vagy a tudomány társadalmi kontextusban elfoglalt helyére, funkcióira koncentrálnak. Ehhez képest Easlea azt a feladatot tűzi maga elé, hogy a polgári társadalom kialakulását mintegy következményként és okként kísérő hatalmas, ellentmondásokkal teli változást a kor reprezentatív képviselői – inkvizítorok, orvosok, filozófusok, természettudósok, plebejus forradalmárok, államférfiak – nézeteinek ismertetésén keresztül mutassa be, a változatos részletekben ügyelve a trendek plasztikusságára, s mindezt úgy, hogy a világnézeti, tudományos felfogások, viták tartalmi kifejtése ne szorítsa háttérbe az esetleges externális motívumokat.

A könyv, felépítésében, nem ragaszkodik szigorú kronológiához: a XV. század elején indít és a XVII. század második feléig (ezek a határok nem merevek) jut el, ám a kifejtés közben vannak időbeli előreszaladások és visszatérések. Architektonikáját inkább a domináns tartalmukat tekintve egymástól különböző egységekből való építkezés jellemzi. Ezekről az egységekről – amelyek a recenzens véleménye szerint külön-külön is haszonnal olvashatók – jól tájékoztatnak a fejezet-címek: „A boszorkányok létezése”, „A Föld helyzete”, „Az anyag meddősege”, „A gravitációs vonzás”, „A természet elsajátítása”.

A nem-szakember olvasó számára talán az első fejezet tartalmazza a legtöbb ismeretlen nevet.

Brian Easlea XV., XVI. századi szerzőknek démonok, szellemek, boszorkányok létezésével, „tevékenységével” kapcsolatos kérdésekről szóló – gyakran egymással közvetlenül polemizáló – műveit ismerteti. Így szó esik többek között két XV. századi dominikánus szerzetes, Henry Kramer és James Sprenger *Malleus Maleficarum*-járól, Jean Bodin *On the Demonic Madness of Witches*-éről, Remy XVI. századi inkvizítor *Demonolatry*-járól, vagy az ugyanebben a században élt protestáns orvos, Johann Weyer *On the Tricks of Demons*-áról, valamint Reginald Scott földbirtokos *The Discovery of Witchcraft*-járól.<sup>3</sup> Abban a kérdésben, hogy léteznek-e boszorkányok, az előbbi három igenlően, az utóbbiak pedig tagadólag foglaltak állást. Persze volt bőven ellentmondás az azonos táborhoz tartozók között is. Például a buzgógn vallásos J. Weyer szerint csak férfi „boszorkányok” vannak, míg R. Scott kérdésfeltevésével kifejezetten ateista irányba mutatnak, ő semmiféle boszorkányok létezését nem ismeri el.

Korábbi nézetek rekapitulálásán túl, Brian Easlea választ keres arra a kérdésre, hogy miért alakult ki és milyen funkciói voltak a boszorkányüldözésnek. Válasza röviden összefoglalva a következő. A „witch-craze”<sup>4</sup> kialakulásának mind intézményi, mind ideológiai feltételei rendelkezésre álltak: az inkvizíció 1230-ban alakult az új eretnokségek kiirtására, s a Sátánban, démonokban való hitet, nőgyűlölő beidegződéseket pedig a keresztény hagyomány szolgáltatót. Ezen feltételek találkozása – melynek felülről kezdett jellegét jól dokumentálja a *Malleus Maleficarum* – jelenti a witch-hunting<sup>4</sup> megindulását, amely létezőként különböző funkciókat (side-effects) vehetett magára: magyarázattal szolgált a korban

<sup>1</sup> Brian Easlea, *Witch Hunting, Magic and the New Philosophy. An Introduction to Debates of the Scientific Revolution 1450–1750*. Sussex, New Jersey: 1980. 280. o.

<sup>2</sup> Brian Easlea a következő szerzőket említi Christopher Hill (*The World Turned Upside Down*), Keith Thomas (*Religion and the Decline of Magic*), Frances Yates (*Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*), E. J. Aiton, I. B. Cohen, A. G. Debuss, B. J. T. Dobbs, S. Drake, E. J. Dijksterhuis, J. Farley, J. R. Jacob, M. C. Jacob, A. Koyré, T. S. Kuhn, H. C. E. Midelfort, E. W. Monter, P. M. Rattansi, D. P. Walker, C. Webster, R. S. Westfall.

<sup>3</sup> Az írárok magyar címe és megjelenésének éve: *Boszorkányok kalapácsa*, 1486. – Boszorkányok démoni örületéről, 1580. – *Demonológia*, 1595. – *Démonok trükkjeiről*, 1563. – A boszorkányság felfedezése, 1584. –

<sup>4</sup> Boszorkány-üldözés.



bővelkedő kataklizmákra (természeti csapások, járványok, háborúk), bűnbakokat (scapegoats) kínált, s így a tömegek indulatainak egy részét levezette. (Alkalmas volt még pl. az orvosok gyakori inkompetenciájának igazolására).<sup>5</sup>

A második fejezet egy kisebbfajta fizikatörténet részletességével ismerteti az arisztotelészi, ptolemaioszi, tamási kozmológiát, a Kopernikus, Kepler, Galilei nevével fémjelvezhető tudományos eredményeket, valamint Tycho Brache geocentrikus-heliocentrikus rendszerét (amelynek logikailag tekintve, a kopernikuszi elmélet előtt kellett volna keletkeznie, valójában azonban arra adott – visszalépést jelentő – reakció volt).

Az ún. hermetikus filozófia képviselőivel és a descartes-i mechanikus filozófiával foglalkozik a harmadik fejezet. Az előbbieket közül Marcilio Ficino, Pietro Pomponazzi, Pico della Mirandola, Agrippa von Nettesheim, Paracelsus, Bruno, Campanella, Valentin Andraea, Rober Fludd, s a rózsakeresztesek ugyan nagyon különbözőképpen gondolkodtak, mégis közös mindegyikükben a *par excellence* reneszánsz szellem: „Az ember egy elbűvölő világ centrumában van. E kozmoszt egyfajta világlélek hatja át, szimpátiák és antipátiák szövevénye, csillagok és bolygók hatásai, az isten tervét feltáró jelek, angyalok és démonok, a Sántán kísértése, az isteni ítélet és megváltás. Az ember a legmélyebb mélyekre zuhanhat. S felemelkedhet a legfennköltebb szellemi magasságokig. Ördögi segítség után nézhet, hogy személyes hatalmát növelje (s ezzel magát kárhozatra ítélje). Vagy megtanulhatja a Természet Művében az isteni üzenet elolvasását, hogy a Mindenható szeretete az emberiség javát szolgálhassa.” (108. o.) E gondolatkör – de elsősorban is a Paracelsus által képviselt irány – számos mozzanatát majd Francis Bacon viszi tovább, így műve – ebben az összefüggésben – „megtisztított természeti mágia”-ként értékelhető.

A természeti mágia azonban – folytatja Brian Easlea – könnyen vezet Krisztust detronizáló és ateista konzekvenciákra. Énnélfogva az uralkodó osztályok érdekeit több-kevesebb közvetítéssel kifejező gondolkodók – mondja – a mechanikus filozófiát preferálták. Ez utóbbiba dezantropomorf jellege (Descartes így ír: „nincsenek kövekben és növényekben okkult erők, nincsenek meg-

lepő és elbűvölő szimpátiák és antipátiák, valójában az egész természetben nincs semmi, amit ne lehetne megmagyarázni szellemtől és gondolattól teljesen mentes, tisztán anyagi okokkal”) ellenére jól belefér isten, s nemcsak belefér, hanem – mint tudjuk – Descartes kénytelen is felvenni rendszerébe (pl. a *clare et distincte* igazságok megalapozására, vagy hogy számot adjon a mozgás okáról).

A fejezetcím („Az anyag meddősege”) a descartes-i filozófia Brian Easlea által taglalt belső problémáinak egyikére utal. Descartes az élet létrejöttét a „spontán keletkezés” elméletével magyarázta, melynek tarthatatlanságát Francesco Redi olasz természetfilozófus 1668-ban kísérletekkel megmutatta. A karteziánusok által ezután átvett preformáció elmélet pedig – amely Jan Swammerdam 1667-es fellépésétől számítható – már kezdettől fogva problematikus volt, ugyanis nem tudott számot adni a torz, ill. korcs újszülöttekről, vagy arról, hogy a gyerekek hol erre, hol arra a szülőre, nagyszülőre hasonlítanak. Teológiai probléma is felmerült: vajon az isten a teremtéskor minden jövőbeli élőlényt megalkotott?

Hogy a descartes-i filozófiának csak még egy problémájára utaljunk Easlea-val, módszere a tudományos gyakorlat számára nem kielégítő. Leibniz így írt Malebranche-hoz: „Az igazi tudomány értéke, sőt ismérve véleményem szerint a belőle levezethető hasznos találmányokban van. Mípdmáig nem láttam azonban, hogy akár egyetlen karteziánus bármi hasznosat talált volna mesztere filozófiájának segítségével. . .”

A negyedik fejezet Newton munkásságát állítja a középpontba. Míg a karteziánusok – mondja Brian Easlea –, ha teheték volna, szívesen letagadták volna a gravitáció létezését, addig ezt Newton kvantitatíve leírta, forrásáról számot adni azonban nem tudott. Az ilyen „metafizikus” kérdésekben való állásfoglalástól egyébként is óvakodott. R. Bentley-hez – aki a *Principia* segítségével akarta cáfolni az ateizmust – intézett szavaiból annyi mindenesetre kiderül, hogy közvetítés nélkül a gravitációt elképzelhetetlennek tartotta; így az nem lehet az anyag inherens tulajdonsága, akkor ugyanis a testek kölcsönös kontaktus nélkül is vonzanák egymást. E hiátus miatt nevezte a newtoni gravitáció elméletet C. Huygens abszurd-

<sup>5</sup> Brian Easlea nem utal a szociológiában „label theory” (megbélyegzés-elmélet) néven ismert iskola megállapítására, melynek megfelelően a deviáns viselkedésűnek ítélt egyének perifériára szorítása, elítélése fontos lehet a társadalom öndeterminációjának biztosításában. (Vö. Robert A. Scott és Jack D. Douglas [szerk.], *Theoretical Perspectives on Deviance*. New York: Basic Books, Inc., 1972.)

nak, ez volt a fő témája Leibniz és a tehetséges Newton-tanítvány Samuel Clark 1715–16-os levélváltásának, s emiatt írt így Leibniz Niklaas Hartsoeker dán természettudóshoz: „ha a gravitációs vonzást isteni törvény okozza, megérthető eszközök használata nélkül”, akkor ezt olyan „értelmetlen okkult kvalitásnak” kell tartani, amelyet még Isten is képtelen lenne megmagyarázni.

Az ötödik fejezetből tudhatjuk meg, mit ért Brian Easlea „új filozófiá”-n. A XVII. század második fele nyugat-európai polgárságának ideológiáját. Ebben – írja – megdöbbentő magabiztossággal fejeződik ki az a meggyőződés, hogy az Ember – értsd az uralkodó osztályok férfi képviselője – képes a természet feletti hatalom – tudományok, mesterségek – határtalan kiterjesztésével határtalanul és problémamentesen fokozni a társadalmi gazdagságot. Ezen osztályok önbizalmának, biztonságérzetének fokozódása, s nem pusztán a kor világgépének tudományos felfedezések általi emancipálódása az, amely a boszorkányüldözés viszonylagosan hirtelen végéhez vezet a századfordulón.

Az Ember–Természet reláció csakúgy, mint az „uralkodó osztályok” – „tömeg” reláció – folytatja Brian Easlea – az arisztotelészi forma – anyag, maszkularitás–feminalitás fogalmaiban fogalmazódik meg. Ez utóbbi relációban az értelmileg alacsonyabb tömeghez járul az elit intellektusa. E nézet képviselői lehetetlenné teszik a maguk számára, hogy babona és hamisság nélkül lássák a valóságot: mivel hosszú időre misztifikálják mind önmagukat, mind az elnyomottakat.

Talán nem meglepő, hogy az ilyen „sokat markoló” könyv szükségképpen vázlatos marad. A szerző az előszóban szabadkozik is, hogy e tudományforradalomnak csak egyes aspektusait, s azokat is csak röviden érintheti. Írását egyetemi hallgatóknak, ill. a témában nem járatos embereknek szánta, mintegy lehetséges első olvasmányként. Ennek a feladatának tökéletesen megfelel. A témában járatos olvasó számára ugyanakkor a feldolgozott történeti anyag nagy gazdagsága, az egész munkán végigvonuló néhány – jóllehet néhol talán túlhangsúlyozott – motívum (pl. a maszkuláris–feminális dichotómiája) szemléletmódjának újszerűsége teheti a könyvet érdekessé.

# A KÜLFÖLDI FOLYÓIRATOKBÓL

## VOPROSI FILOSZOFII

1981/5

- V. Z. Rogovin:* A népjólét növekedése és az elosztási viszonyok tökéletesítése.
- J. J. Kirsin:* A háború és a béke problémája és a jelenkor.
- J. J. Rezsabek:* Az organikus rendszerek sajátosságai és a történetiség elve.
- P. V. Szimonov:* Az emóciók és a nevelés (A nevelés kérdései az emóciók információelméletének fényében).
- J. J. Kovaljov, V. I. Ivanov, B. J. Pahomov, A. A. Ivanova:* Az új technika és az ember biztonságának problémája (Metodológiai aspektus).
- N. Sz. Julina:* Tudományfelfogások és az elhatárolás alternatíváinak kutatása.
- V. M. Rozin:* Kísérlet Galilei tudományos tevékenységének tanulmányozására.
- M. T. Jovcsuk, A. L. Andrejev:* A marxista-leninista filozófia történetének problémái – szovjet tudósok vizsgálódásaiban (a 70-es évek második felében).
- J. G. Plimak, V. G. Horosz:* „Népakarat”: történelem és jelenkor. – A národnik terrorizmus történetének és fejlődésének tanulságai; a modern terrorizmus és a terrorizmus e korai válfajának összehasonlítása.
- R. G. Apreszjan:* Az erkölcsiség emocionális mechanizmusai (Az angol etikai szentimentalizmus problémafelvetéséhez).
- V. P. Krutousz:* A „melodramatikus”-ról.
- J. V. Krjanyev:* Globális problémák ökumenikus koncepciói.
- L. I. Grekov:* Kant filozófiája neoszkolasztikus interpretációjának kérdéséhez.

### *Könyvismertetések az alábbi művekről:*

- A. Lilov:* Km prirodata na hudozsesztvennoto tvrocsestvo (A művészi tevékenység természetéről), Szófia 1979.
- G. A. Brutyan:* Očserki po analizu filoszovszkovo znanyija (A filozófiai ismeretek elemzésének alapvonalai), Jereván 1979.
- Szerzői kollektíva:* Ob iszkusztve polemiki (A vita művészetéről), Moszkva 1980.
- E. M. Mirszkij:* Mezdiszciplinaryje issledovanyija i diszciplinaryje organizacija nauki (Az interdiszciplináris kutatások és a tudomány diszciplináris szervezete), Moszkva 1980.
- R. Sz. Karpinszkaja:* Biologija i mirovovrenyije (Biológia és világnézet), Moszkva 1980.
- V. I. Kirillov:* Logika poznanyija szusnosztyi (A lényeg megismerésének logikája), Moszkva 1980.
- D. T. Krivenko:* Sztanovlenyije iszhodnih kolicsesztvennih ponjatij v fizike (Az eredeti mennyiségi fogalmak kialakulása a fizikában), Kijev 1979.
- Farkas Endre:* Moral i revoljucionnoszty. Razmislenyija ob eticseszkom naszlegyii K. Marksza i F. Engelsza (Erkölc és forradalmiság. Reflexiók Marx és Engels etikai hagyatékához), Moszkva 1979.
- M. J. Siemek:* Idea transcendentalizmus u Fichtego i Kanta (A transzcendentalizmus eszméje Fichténél és Kantnál), Varsó 1977.

### *Ismertetések:*

- V. A. *Ambarcumjan*: „A tudomány fejlődése Szovjet-Örményországban” c. cikkéhez (VF 80/11) érkezett megjegyzésekről, a SZU Állami Tervbizottságának és a SZU Állami Tudomány és Technika Bizottságának hozzászólásáról;
- A Szovjetunió és az NDK filozófusainak együttműködése keretében tartott tudományos szimpóziumról (Lipcse, 1980 október);
- „A nemzeti és a nemzetközi a jelenkori forradalmi folyamatban” c. összszövetségi szimpóziumról (Kijev, 1980 október);
- „A megértés mint logikai-ismeretelméleti probléma” c. tudományos konferenciáról (Ogyessza, 1980 szeptember);
- A filozófiai kutatások Szovjetunióbeli koordinálásával foglalkozó tanácskozás munkájáról (Moszkva, 1980 december);
- A Lett SZSZK Tudományos Akadémiája Filozófiai és Jogi Intézetének megalakulásáról (Riga, 1981 január.1.);
- A SZUTA Filozófiai Intézetének felhívása új aspirantúrára.

### VOPROSZI FILOSZOFII

1981/6

*A modern természettudományok filozófiai kérdéseiről* rendezett III. összszövetségi konferencia anyagából, A. P. *Alekszandrov* elnöki megnyitója és P. N. *Fedoszejev* előadása.

#### *Grúzia filozófiai életének bemutatása:*

- E. A. *Sevardnadze* (a Grúz KP első titkára): A szocialista humanizmus elveinek megszilárdítása.
- J. K. *Haradze*: A tudomány Szovjet-Grúziában.
- N. Z. *Csavsavadze*: Ember, kultúra, érték.
- T. M. *Dzsafarli*: Aktív élethelyzet és a személyiség fejlődése.
- V. V. *Keselava*: A lenini metodológia egy vonásáról (a történelmi párhuzamokról).
- V. I. *Jerkomaisvilli*: Az empirikus ismeret természetéről.
- G. V. *Ramisvili*: A nyelvtudomány a humán tudományok körében.
- O. N. *Damenia*: A kultúra és nemzeti formái.
- G. D. *Bandzeladze*: Az erkölcs alkotó jellegéről.
- O. I. *Tabidze*: Az alkotás érték-aspektusa.
- S. V. *Hidaseli*: A humanizmus alapvető jegyei Rusztaveli munkásságában.
- V. S. *Lebanidze*: A „tűz” és a „kozmosz” Hérakleitosz filozófiájában.
- O. I. *Dzsiojev*: Az élet értelme problémájának néhány tipikus felvetése a filozófia történetében.
- G. V. *Tevadze*: Dialektikus gondolatok a német reformáció korában.
- Z. N. *Mikeladze*: A keletkezés problémája és az aspektusok arisztotelészi módszere.
- N. I. *Kirvalidze*: A gyakorlat falszifikációs kritérium funkciója ellen (Szovjetológusok egy „érveléséről”).

### VOPROSZI FILOSZOFII

1981/7

- P. I. *Szimus*: Új folyamatok a szovjet falu társadalmi életében.
- M. B. *Mityin*: A szocializmus és a fejlődő országok: az ideológiai harc néhány problémája.
- V. A. *Zoc*: Az ateizmus és a szocialista társadalom szellemi kultúrája.
- A. G. *Miszlivcsenko*: Az ember tanulmányozásának metodológiai problémái a filozófiában.
- J. B. *Molcsanov*: A szubjektum (a megfigyelő) problémája a modern fizikában.

- D. P. Gribanov: Albert Einstein viszonya az idealista filozófiához.  
 V. J. Perminov: A matematika és Lakatos I. tudományos kutatási programjainak koncepciója.  
 A. Sz. Kardaseva: A valóság megelőző visszatükröződése és az idő.  
 G. O. Zimanasz: A nemzetközi cionizmus politikájának és ideológiájának természete.  
 E. J. Szolovjov: A biográfiai elemzés mint a történeti-filozófiai vizsgálódások egy fajtája (Nagy gondolkodók életrajza a „Jelentős emberek élete” c. sorozatból). I. rész.  
 M. I. Cselidze: Platón „íratlan” filozófiája az „íratlan” dialektika pozíciójából. – Platón filozófiájának ezoterikus és exoterikus vonásait vizsgálva a szerző 3 álláspontot elemez (az ezoterikus részt nevezzi „íratlan” filozófiának): a tradicionális álláspontot (G. Krämer, K. Geiser); G. Cherniss ezzel szögesen ellentétes álláspontját; és a kettő szintézisével biztató H. G. Gadamer-féle nézeteket.  
 D. M. Lukanov: George Santayana és az egzisztencializmus.  
 R. P. Trofimova: A francia strukturalizmus ma.

*Könyvismertetések az alábbiakról:*

- B. M. Kedrov: Lenin i naucsniye revolucii (Lenin és a tudományos forradalom), Moszkva 1980.  
 I. T. Frolova (szerk.): Filozofszkij szlovar (Filozófiai lexikon) 4. kiadás, Moszkva 1980.  
 J. A. Anufrijev: Szocialiszticeszkij obraz szisnyi. Metodologiceszkije i metodiceszkije voproszi (A szocialista életmód. Metodológiai és metodikai kérdések), Moszkva 1980.  
 A. K. Uledov: Duhovnaja szisny obszctva. Problemi metodologii isszledovanyija (A társadalom szellemi élete. A kutatások metodológiájának problémái), Moszkva 1980.  
 G. R. Ivanyickij, M. V. Volkenstein és mások (szerk.): Metodologiceszkije i teoreticeszkije problemi biofiziki (A biofizika módszertani és elméleti problémái), Moszkva 1979.  
 P. P. Gajdenko: Evoljucija ponjatija nauki. Sztanovlenyije i razvityije peřvih naucsnih programm (A tudomány fogalmának evolúciója. Az első tudományos programok keletkezése és fejlődésük), Moszkva 1980.  
 V. Sz. Barasenkov: Problemi szubatomnovo prosztransztva i vremenij (A szubatomi tér és idő problémái), Moszkva 1979.  
 L. G. Ionin: Ponimajusaja szociologija. Isztoriko-kriticeszkij analiz (A megértő szociológia. Történeti-kritikai elemzés), Moszkva 1979.  
 L. I. Bondarenko: Osznovnije etapi sztánovlenyija szoznanyija (A megismerés kialakulásának alapvető szakaszai), Kijev 1979.  
 A. A. Korolkov: Dialektika i tyeorija medicini (Dialektika és elméleti orvostudomány), Leningrád 1979.  
 V. Baszkakov: Protivorecsivij ekran. Duhovnij krizisz burzsuzavno obszctva i kino (Ellentmondásos filmművészet. A polgári társadalom szellemi válsága és a mozi), Moszkva 1980.  
 A. K. Zsrickij: Plata za bezotvetszvennoszty. Ekologiceszkij krizisz v szovremennom burzsuzavnom obszctve i idejno-politiceszkovo borba (A felelőtlenség ára. Az ökológiai válság a modern polgári társadalomban és az ideológiai-politikai harc), Moszkva 1979.

*Tájékoztató:*

- A SZUTA Elnöksége mellett működő, a tudomány és a technika társadalmi és filozófiai problémáival foglalkozó tudományos tanács üléséről (1981 április, Moszkva);  
 A SZU Filozófiai Társasága elnökségének plénumáról, amely a társaság aktuális feladatait tekintette át az SZKP XXVI. kongresszusának fényében (1981 március, Moszkva);  
 A lenini évforduló alkalmából rendezett, a leninizmus mai problémáival foglalkozó összszövetségi tudományos konferenciáról (1980 október, Baku).

- Sz. E. Krapivenszkij:* A fejlett szocializmus és a tudományos munka aktuális problémái.  
*M. K. Pletnyikov:* A történelmi materializmus elméleti rendszere további kimunkálásának időszerű kérdései.  
*V. I. Dobrinyina:* A pedagógiai folyamat metodológiai kérdései a főiskolákon.  
*A. P. Septulin:* A dialektika gnoszeológiai funkciója.  
*D. J. Dubrovskij:* Az „eszmei” kategóriája: az ontológiai és gnoszeológiai aspektus egysége.  
*V. A. Nyegovszkij:* A klinikai halál egy idealista koncepciójáról.  
*N. J. Gubanov:* A specifikus jelről.  
*E. G. Jakovlev:* Esztétikai ízlés a szocialista társadalom kultúrájában.  
*M. N. Tundikov:* Az ismeret és erkölcs összefüggéséről.  
*G. V. Tevzadze:* A megismerés rendszere Kantnál. – A tiszta ész kritikája megjelenésének 200. évfordulójára.  
*V. P. Pazilova:* N. F. Fedorov vallásos-filozófiai utópiája.  
*J. Černý:* A tudományos megismerés Hegelnél és Marxnál.  
*V. Tonoiu:* Az ismeretek bizonyítása a dialektikus neoracionalista koncepcióban.  
*M. A. Hevesi:* Az Osztrák–Magyar Monarchia válsága és hatása a nyugat-európai filozófia fejlődésére.  
*V. V. Saronov:* Az osztályok keletkezése és lényege.  
*P. N. Kalosin, A. A. Fajzijev:* A „rendszer” fogalmáról.  
*M. Buhalov:* Az elmélet és módszer összefüggése a tudományos megismerésben.  
*A. A. Pruzsinyina:* A pszichoanalízis kritikájának egyik tendenciájáról.  
*N. A. Koleszova:* A. N. Ragyiscsev filozófiai felfogása.

**Beszámolók:**

- A történelmi materializmus problémáiról tartott összszövetségi tanácskozásról (1980 december).  
 Témája volt: A történelmi materializmus struktúrájának és kategóriarendszerének kérdései. Korábban megtárgyalták A társadalmi viszonyok elméleti kérdéseit (1977), A társadalmi-gazdasági formációk elméleti kérdéseit (1978), Az ember vizsgálatának filozófiai kérdéseit (1979).  
 A szovjet–NDK filozófiai bizottság 1980 októberében, „A marxista–leninista ismeretelmélet időszerűsége és az ideológiai harc. Adalék Lenin igazságelméletéhez” címmel tartott szimpóziumáról.  
 Hegel: A logika tudománya c. művéről 1980 októberében Moszkvában tartott nemzetközi szimpóziumról.

**Ismertetések az alábbi könyvekről:**

- L. M. Arhangelszkij* (szerk.): Szocializm i licnoszty (Szocializmus és személyiség), Moszkva 1979.  
*Sz. Sermuamedov:* Nyekotorie voproszi teorii i praktiki razvityija szocialiszticeszkoi kulturi (A szocialista kultúra fejlődésének néhány elméleti és gyakorlati kérdése), Taskent 1980.  
*V. P. Kuzmin:* Princip szisztemnoszty v teorii i metodologii K. Marksza (Rendszerelvűség Marx elméletében és metodológiájában), Moszkva 1980.  
*K. A. Ribnyikov:* Vvegyenyije v metodologiju matematik (Bevezetés a matematika módszertanába), Moszkva 1979.  
*J. A. Tyulina:* Isztorija i metodologija mehaniki (A mechanika története és metodológiája), Moszkva 1979.  
*J. P. Bazarov:* Metodologiceszkije problemi sztatisticeszkoi fiziki i termodinamiki (A statisztikus fizika és a termodinamika metodológiai problémái), Moszkva 1979.  
*M. F. Ovszjanyikov:* Iszussztoivo i kapitalizm (Művészet és kapitalizmus), Moszkva 1979.  
*A. G. Harceev, M. Sz. Mackovszkij:* Szovremennaja szemja i ee problemi (A mai család és problémái), Moszkva 1978.

- A. T. Pavlov*: Csernisevszkij i szovremennoszty (Cs. időszerűsége), Moszkva 1980.
- V. F. Aszmuusz*: Anticsnaja filozofija (Az antik filozófia), Moszkva 1976.
- V. V. Szokoľov*: Szrednevekovaja filozofija (A középkor filozófiája), Moszkva 1979.
- A. H. Gorfunkel*: Filozofija ephi Vozrozszenyija (A Reneszánsz filozófiája), Moszkva 1980.
- I. Sz. Narszkij*: Zapadnoevropejszkaja filozofija XVII. veka (A XVII. sz.-i nyugat-európai filozófia), Moszkva 1974.
- I. Sz. Narszkij*: Zapadnoevropejszkaja filozofija XVIII. veka (A XVIII. sz.-i nyugat-európai filozófia), Moszkva 1973.
- I. Sz. Narszkij*: Zapadnoevropejszkaja filozofija XIX. veka (A XIX. sz.-i nyugat-európai filozófia), Moszkva 1976.
- Burzsuaznaja filozofija kanuna i nacsala imperializma (Az imperializmus előzményeinek és kezdeteinek polgári filozófiája), Moszkva 1977.
- Szovremennaja burzsuaznaja filozofija (Korunk polgári filozófiája), Moszkva 1978.
- M. J. Bobnyeva*: Szocialnie normi i reguljacija povegyenyija (A társadalmi normák és a viselkedés szabályozása), Moszkva 1978.
- A. K. Asztafjev*: Filozofszkije aszpekti szinteza ponjatij v technike i biologii (Az ismeretek szintézisének filozófiai aspektusai a technikában és a biológiában), Leningrád 1978.
- V. N. Burlak*: Otrazsenyje idej marksizma v russzkoj progresszivoj obsesztvennoj miszli 1840–60 godov (A marxizmus eszméinek tüktöződése az 1840-es, 1860-as haladó orosz társadalmi gondolatban), Moszkva 1980.

#### FILOZOFIA 1981/3

- V. Filkorn*: A konkrét általános elmélete.
- V. Grulich*: A dialektika mint logika és mint a tudományos megismerés metodológiája. – A marxista világnézet mint a racionalitás és a logika új típusa, amely megfelel a modern tudományos fejlődés követelményeinek. A logika és történeti egysége. Az érzékitől az absztraktig, a logikai absztrakttól az ideológiai konkrétéhoz. A dialektika, logika és ismeretelmélet egységéről. A marxista–leninista filozófia feladatai a tudományos megismerés integratív folyamataiban.
- M. Burica*: A kategóriális megismerés problémáiról. – A tudományos és filozófiai fogalmakról és kategóriákról.
- A. Sirácky*: Az embertudományok egy felfogásáról. – Fromm és Piaget.
- K. Hajek*: Metodológiai kutatások a társadalomtudományok integratív folyamatairól.
- I. Kirilov* (Szófia): Marx a tudomány feladatáról.
- W. Schuffenhauer* (Berlin): L. Feuerbach nézetei Spinozáról és Leibnizről.
- Recenzió E. Duda*: Svetonázor, veda, spoločenská prax (Világnézet, tudomány, társadalmi gyakorlat), Bratislava 1980 c. könyvéről.

#### DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE 1981/5

- H. J. Sandkühler*: Az ismeretelmélet a szocializmus ügye. J. Dietzgen hozzájárulása a szocializmus tudományos fogalmának megalkotásához.
- K. Fuchs-Kittowski*: A biológia redukciós módszere és a redukcionizmus.
- H. Steiner*: J. Bernal, a XX. sz. enciklopedistája.
- R. Wahsner*: Világharmonia és természeti törvény. Kepler harmónia elméletének tudományelméleti és történeti jelentősége.
- E. John*: Érték, értékorientáltság és értékelés.
- M. Wiedemeyer, Turpe*: A dialektikakutatás aktuális problémái.
- R. Muncsajev* (SZU): Dosztojevszkij a létről és az emberről.
- Isabel Monal* (Kuba): José Martí. A liberalizmustól az antiimperialista demokratizmusig.
- H. Metzler, W. Frindte*: A pszichodiagnosztikai leképezési folyamat ismeretelméleti problémái.

*Recenziók az alábbi munkákról:*

**Reinhard Mocek:** Gedanken über die Wissenschaft (Gondolatok a tudományról), Berlin 1980.

**Semen R. Mikulinskij (szerk.):** Wissenschaftlichen Schulen (Tudományos iskolák), 1–2. kötet, Berlin 1977, 1979.

**Siegfried Wollgast, Gerhard Banse:** Philosophie und Technik (Filozófia és technika), Berlin 1979.

**Bernd M. Lindenberg:** Das Technikverständnis in der Philosophie der DDR (A technika fogalmának értelmezése az NDK filozófiájában), Frankfurt am Main 1979.

**Kurt v. Fritz:** Schriften zur griechischen Logik (Írások a görög logikáról), Stuttgart 1978.

REVISTA DE FILOZOFIE

1981/3

**I. Tudosescu:** Az életmód és az élet minősége.

**A. Nuțu-Bușuioc:** Az emberi sors és az élet minősége.

**A Nemzetközi Tudománytörténeti Kongresszus anyagához:**

**M. Flonta:** A tudomány hagyományos és modern története.

**S. Ghița:** A régi természetfilozófiától a modern tudományig.

**I. Parvu:** A modern fizika „metodológiai titka”: egy klasszikus episztemológiai téma és mai magyarázó.

**D. N. Zaharia:** Az igazság és a megismerés haladása.

**C. Joja:** Reflexiók a rendszer fogalmáról a gondolkodás történetében.

**C. Mare:** A tudományos-technikai racionalitás és a társadalmi rendszer.

**S. Vieru:** A matematikai logika és az elméleti humanizmus. Előzetes megjegyzések.

**Th. Dima, P. Ioan:** Egy román hozzájárulás a logika fejlődéséhez. – P. Botezatu: Schita a unei logici naturale. Logica operatorie (Vázlat egy természetes logikához. Operatorikus logika), Bukarest 1969.

**I. Biriș:** A totalitás mint az azonosság és különbség igazsága Hegel filozófiájában.

**Gh. Epure:** A szabadság dialektikájának néhány modern aspektusa Hegelnél.

*Ismertetések az alábbi könyvekről:*

**Ion Ianoși:** Hegel și arta (Hegel és a művészet), Bukarest 1980.

**Ion Lotreanu:** Introducere în opera lui Mircea Eliade (Bevezetés M. Eliade életművébe), Bukarest 1980.

**Cornel Haranguș:** Intuție și cunoaștere (Intuíció és megismerés), Temesvár 1980.

**Liviu Zapirtan:** Contribuți la critica teoriilor elitare (Az elitelmélet kritikájához), Cluj–Napoca 1979.

**Dialectica și socialismul (Dialectica és szocializmus),** Bukarest 1980.

**Angela Bușuioc Botez:** Dialectica creșterii științei – o abordare epistemologica (A tudományok növekedésének dialektikája – episztemológiai megközelítésben), Bukarest 1980.

**Georgeta Florea:** Ideologia și cunoaștere (Ideológia és megismerés), Bukarest 1979.

**Ion Ianoși:** Schița pentru o estetica posibilă (Vázlatok egy lehetséges esztétikához), Bukarest 1975.

**A. Boboc:** Filosofia contemporană. Orientări și tendințe în filosofia nemarxistă din secolul XX (Korunk filozófiája. Irányok és tendenciák a nem-marxista filozófiában a XX. században), Bukarest 1980.

**Beszámoló** „A mai TTF és implikációi” című tudományos ülésről, 1981 január.



## LÉTÜNK

1981/3-4

*Cservenák R.*: Bartók zenei nyelve.

*Lukács György*: Bartók és a magyar kultúra.

*Kereksztal-beszélgetés*: A marxizmus és az önigazgatású szocializmus képző és nevelő hatása a középiskolákban.

*J. Goričar*: Fogyasztói társadalom – fogyasztói magatartás.

*Bálint I.*: Harc vagy szövetekezés. Az eurokommunizmus jelenlegi dilemmái.

*Ismertetés az Aktualna Pitanja Socijalizma (A Szocializmus Időszzerű Kérdései) c. folyóirat 1981/1-3. számáról.*

## LA PENSÉE

1981 július–augusztus, No 221–222

### *Tömegkommunikációs eszközök és ideológia:*

*B. Michaux*: A tények objektivitásáról.

*F. Mariet*: A kulturális imperializmus, a pedagógia és a tömegkommunikációs eszközök: az imperializmus diszkrét bája.

*L. Porchet*: A televízióról.

*P. Masselot*: Szemiotikai stratégia, rádiós információ és demokrácia.

*G. Pelachaud*: Az ideológiai hadviselés és a kormányzás új módja.

### *Könyvismertetések:*

*Charles Parain*: Outils, ethnies et développement historique (Szerszámok, etnikumok és történelmi fejlődés), Paris 1979.

Új tudományelméleti és történelmi könyvekről (ismertetés *M. Paty*-tól).

*Michel Dion*: Etat, Eglise et luttes populaires (Állam, egyház és tömegharcok), Paris 1980.

*Emile Jally*: Wallon lecteur de Freud et Piaget (Wallon Freudről és Piaget-ről), Paris 1981.

## POLITICAL STUDIES

1980 szeptember, Vol. XXVIII, No 3

*T. Carver*: Marx, Engels és a dialektika. – A szerző két fikciót támad: az egyik szerint az idős Marx áttért volna kurrens pozitivizmusára és determinizmusára, és hátat fordított volna a dialektikának. A másik szerint teljes egység lett volna Marx és Engels között, különösen a társadalomtudományok klasszikus problémáiban.

## LES TEMPS MODERNES

1981 április, No 417

*S. Latouche*: Néhány heterodox hipotézis az alulfejlettségről.

*J.-Cl. Dutailly*: Meg lehet-e menteni a marxizmust?

- K. Vergopoulos:* Az érték episztemológiai problémája.  
*B. Chavance:* A szovjetrendszer természete. Kérdések és tétek.  
*Th. Lowit:* Munkásosztály és szakszervezeti struktúrák Kelet-Európában.

DIOGENE

1981, 114. sz.

*Alkalmazott szemiotika:*

- S. Paruolo:* A szemiotika és vidékei.  
*Ph. Perrot:* A ruházat egy másfajta történetéhez.  
*E. Fouquier:* A más ruházatának értelmezése.  
*M. Rector, A. Ramos Trinta:* A brazil TV-novella.  
*C. Reichler:* A szövegköziségről: a szabados regény példája.  
*G. Mounin:* A kémia jelei rendszerének szemiológiája.  
*G. Kubler:* Az Escorial-palota jelentése a XVI. században.

THE BRITISH JOURNAL FOR THE PHILOSOPHY OF SCIENCE

1981 június, Vol. 32, No. 2

- W. C. Salmon:* Racionális jóslás. – Popper anti-induktivizmusáról. Ha a deduktivista óhajnak megfelelően sikerülne minden induktív tényezőt kiiktatni a tudományból, akkor az – jóslatok hiányában – elhalna.  
*P. D. Finch:* A leírás szerepe a statisztikai vizsgálatban.  
*E. Sober:* A takarékoság elve. – Ockham borotvájának újabb változatai.  
*S. P. Stich:* Tudnak-e beszélni a popperianusok? – Válasz G. Sampsonnak a folyóirat 31. kötetében megjelent cikkére.  
*J. M. Ryder:* A „Dutch Book” érv egyszerű kiterjesztésének következményei.  
*E. G. Cullwick:* Einstein és a speciális relativitás. Néhány következtetlenség elektrodinamikájában.

*Recenziók az alábbi könyvekről:*

- K. Pearson:* The History of Statistics in the 17th and 18th Centuries (A statisztika története a XVII–XVIII. században), London 1978.  
*K. Menger:* Selected Papers in Logic and Foundations, Didactics, Economics (Válogatott logikai és alapozási, didaktikai, közgazdasági írások), Dordrecht 1979.  
*H. Hermes, F. Kambartel, F. Kaulbach* (szerk.): Gottlob Frege. Posthumus Writings (Gottlob Frege poszthumusz írásai), Oxford 1979.  
*H. Sluga:* Gottlob Frege, London 1980.  
*W. H. Newton-Smith:* The Structure of Time (Az idő szerkezete), Henley 1980.  
*H. Katouzian:* Ideology and Method in Economics (Ideológia és módszer a közgazdaságtanban), London 1979.  
*D. Papineau:* For Science in the Social Sciences (A tudományért a társadalomtudományokban), London 1979.  
*D. Thomas:* Naturalism and the Social Sciences (Naturalizmus és társadalomtudományok), Cambridge 1979.

## DIALECTICA

1981, Vol. 35, Fasc. 1–2

A IV. Nemzetközi Bieli Kollokvium Közleményei: 1781–1981. 200 éves „A tiszta ész kritikája”:

H. Lauener: Előszó.

M. Meyer: A kategóriák transzcendentális dedukciója: hatása a német idealizmusra és a neopozitivizmusra.

J. Vuillemin: Három intuicionista filozófus: Epikurosz, Descartes és Kant. – Mindhárom filozófus ugyanahhoz a filozófiai hagyományhoz tartozik. Intuicionizmusukat bizonyítja módszerük, antropológiájuk és teodiceájuk.

L. White Beck: A természet uniformitása Kantnál.

H. A. Allison: Transzcendentális sematizmus és a szintetikus *a priori* problémája.

R. Howell: Kant első Kritika-beli transzcendentális objektum-elmélete.

J. Hintikka: Kant az egzisztenciáról, a predikációról és az ontológiai bizonyításról – Az ontológiai bizonyítás hamis egy műveleti sorrend megcserélése miatt az (1) „szükségszerűen van egy (egzisztenciálisan) tökéletes lény” és a (2) „van egy lény, amely szükségszerűen (egzisztenciálisan) tökéletes” között. Itt (1) logikailag triviálisan igaz, de (2) problematikus.

E. Stenius: Kant és a matematika apriori volta.

J. R. Silber: Kant és a moralitás mitikus gyökerei. – Kant szerint a morális egyén nem „programozható” szociológiai vagy nevelési technikák segítségével. Az agymosás lerombolja a szabadságot, míg a nevelés a szabadságra való képességet fejleszti. Platón javaslatai elfogadhatatlanok, mert egy a szabadságot leromboló totalitárius államot kívánnak meg. Marx, Lenin, Sztálin és Mao mind nevelési programokat javasoltak szekuláris vallásuk számára, a társadalom és az ember egy új képét vetítették az emberek fejébe. A nemzeti-szocializmus örökösi vallása terrort és totalitarizmust feltételezett. Kant etikájának is mitikus gyökere van, amely a keresztény pietizmuson alapul.

O. Höffe: Transzcendentális vagy észkritikai etika?

W. Rödel: Kant „okság a szabadságból” feltevése és a transzcendentális etika gondolata.

H. Lauener: A tiszteletben tartás szisztematikus funkciója Kant etikájában.

G. Prauss: Az esztétikai beállítottság kanti elmélete.

## SYNTHESE

1981. július, Vol. 48. No. 1.

G. Shafer: Konstruktív valószínűség. – Egy konstruktív valószínűségi ítéletelméletnek nincs szüksége jelentése és igazolása szempontjából arra, hogy bármilyen viselkedési interpretációra támaszkodjon.

J. von Plato: Reduktív relációk a valószínűség interpretációjában.

D. Pearce: Megjegyzések az elméletiség egy kritériumáról. – Ellenvetések Baher és Moulines cikkével kapcsolatosan (Synthese Vol. 44.).

G. W. Moore, G. M. Hutchins: Egy Hintikka-féle lehetséges világok modell az orvosi döntés bizonyossági szintjei számára.

E. Lapore, B. Loewer: Fordítási szemantika. – Fontos különbség van az igazság-feltétel szemantika és a fordítási szemantika között.

M. Davies: Jelentés, struktúra és megértés.

## SYNTHESE

1981. augusztus, Vol. 48. No. 2.

A valószínűségi magyarázatról, I. rész:

J. H. Fetzer: Előszó

R. Otte: Suppes valószínűségi okság elméletének kritikája. – A szerző ellenpéldákkal cáfolja Suppes elméletét.

- P. Suppes, M. Zanotti*: Mikor lehetségesek a valószínűségi magyarázatok? – A szerzők a közös ok kritériumának elvéből kiindulva olyan tételeket bizonyítanak be, amelyek segítségével a rejtett paraméterek létezésének nemcsak szükséges (mint Bellnél), hanem elégséges feltételei is megadhatók.
- B. Rogers*: Valószínűségi kauzalitás, magyarázat és detektálás. – W. Salmon munkásságának továbbfejlesztése.
- P. Humpreys*: Véletlen magyarázatok.
- P. Railton*: Valószínűségi magyarázat és információ.
- R. Tuomela*: Intuitív magyarázat. – A szerző főleg az induktív-valószínűségi magyarázatokkal foglalkozik.
- E. Eells*: Kauzalitás, hasznosság és döntés.

## SYNTHESE

1981 szeptember, Vol. 48. No. 3.

*A valószínűségi magyarázatról*, II. rész:

*J. H. Fetzer*: Előszó.

*C. D. Stern*: Az okozás Lewis-féle ellentétes elemzése.

*D. Nute*: Okok, törvények és törvényállítások. – A szerző, aki több cikket írt közösen Fetzerrel, a kettejük nézetei közti különbségeket mutatja be.

*J. H. Fetzer*: Valószínűség és magyarázat.

*J. F. Hanna*: „Egyedi eset” hajlamok és a különös események magyarázata.

*I. Niiniluoto*: A statisztikus magyarázat felülvizsgálata. – Miért van szükség a magyarázathoz törvényekre, és hogyan használjuk őket.

*R. Jeffrey*: A döntés-logika védelmében.

\*

### H. J. Sandkühler: Az ismeretelmélet – a szocializmus ügye

A tanulmány Dietzgen elméleti munkásságát elemezve foglalkozik a munkásmozgalom fejlődésének néhány ritkán elemzett kérdésével. Elsősorban a mozgalomnak és a tudománynak, ill. a tudományos világnézetnek a kapcsolata érdekli. A szerző állásfoglalása premisszájának tekinti azt a nézetet, hogy a tudomány, és így a tudomány fejlődése is, a polgári társadalmi formáció strukturális eleme, amely a polgári társadalmon belüli osztályviszonyoktól determinált, s nem csupán a tőkétől. Ebből kiindulva foglalkozik a polgári társadalom, a munkásmozgalom, a tudományos szocializmus és a filozófia kapcsolatával. Felfogásának lényege, hogy a proletariátus osztállyá szerveződése, ami gazdasági, politikai és szociális sikon egyaránt végbemegy, szorosan összefonódik egyes új társadalmi tudattípusok kialakulásával. Magának a tudományos szocializmusnak a története nem utolsósorban a tudományok elsajátításának is a története.

A szerző Dietzgen elméleti munkásságát úgy értékeli, mint ami nagy mértékben hozzájárult a munkásmozgalom elméleti fejlődéséhez. Olyan teoretikust lát benne, aki kiemelten foglalkozik a munkásmozgalom gyakorlatának és elméletének kapcsolatával. Dietzgen számára alapvető problémát jelent, hogy a filozófiának, a világnézetnek van-e, és ha igen, miért kitüntetett szerepe a munkásmozgalomban. Dietzgen úgy értelmezi ebben a vonatkozásban a filozófiát, mint aminek közvetítő szerepe van a szaktudományok és a munkásmozgalom között. A filozófia a legáltalánosabb törvények felismerése és kifejtése által közvetíti a szaktudományok szemléletét, és sok vonatkozásban törvényeit is, ez utóbbiakat természetesen filozófiai szempontból értelmezve. A munkásosztálynak ezekre az általános törvényekre szüksége van, és arra a bizonyosságra is, hogy azokat tudományos eszközökkel tárták fel. A tudományos világnézet a történelem irányításának és a természet feletti uralomnak is az eszköze. Dietzgen arra törekedett, hogy a polgári ideológia egyeduralmát megtörje. Ezt úgy tartotta lehetségesnek, hogy a munkásmozgalom gyakorlata számára szükséges tudást – amit nagyon tágan értelmezett –

egy világnézeti rendszerre alakítsa. E rendszerben a filozófiának, a különböző filozófiai diszciplínáknak alapvető jelentősége van. Ugyanakkor a tanulmány kiemeli Dietzgennek azt az álláspontját, hogy a tudományos szocializmusnak az utópiától a tudományos világnézetig ívelő útja nem állhat annyiban, hogy csupán egy új elméleti rendszert hoznak létre: az elméletnek szorosan össze is kell kapcsolódnia a gyakorlattal.

Végezetül a szerző néhány pontban összefoglalja Dietzgen jelentőségét. Ezek közül a legalapvetőbb az, hogy 1. Dietzgen világosabban látja mint a kortárs marxisták és szocialisták a tudományos szocializmus szerepét a munkásmozgalom gyakorlatában; 2. Dietzgen, aki mélyen elemzi és kritizálja a polgári filozófiát, nem egyszerűen a tételek bírálatára szorítkozik, hanem a filozófiának a polgári munkamegosztásban elfoglalt helyét is mélyen megérti; 3. a tudomány, a tudományos világnézet társadalmi bázisát, meghatározottságát hangsúlyozva, nem vonja kétségbe annak objektivitását. (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1981/5) V. M.

### III. Összövetségi Konferencia a modern természettudományok filozófiai kérdéseiről. Moszkva 1981 április 22–24.

Alapos előkészületek, regionális konferenciák után tartották meg a modern természettudományok filozófiai kérdéseivel foglalkozó III. összövetségi konferenciát Moszkvában. A Szovjetunió minden köztársasága képviseltette magát, a 800-nál több résztvevő között 70 akadémikus és 250 tudományok doktora volt. A konferenciát A. P. Alekszandrov, a SZUTA elnöke nyitotta meg, majd P. N. Fedoszejev, a SZUTA alelnöke tartotta meg átfogó előadását. A 33 előadás 3 problémacsoport köré összpontosult: 1. Az anyag fejlődése és strukturális szintjei; 2. A világ egysége és sokfélesége, az ismeretek differenciálódása és integrációja; 3. Az ember, a társadalom és a természet a TTF korában. Az előadások javarésze előre megjelent, a Voproszi Filozofii 1980 és 1981-es számaiban több mint 20 cikk, 3 cikk pedig a Filozofszkije Nauki-ban található. (A Voproszi Filozofii 1980/10. száma közli a programot, valamint B. M. Kedrov és E. L. Feinberg előadását, a 80/11. sz. M. A. Markov cikkét, a 80/12. sz. V. L. Ginzburg, V. V. Davidov–V. P. Zincsenko, M. D. Ahundov–J. B. Molcsanov–N. I. Sztjepanov, V. V. Kazjutyinszkij írását. 1981-ben az 1. sz. közölte N. P. Bocskov, valamint A. D. Urszul–J. A. Skolenko írásait, a 81/2. sz. B. F. Lomov, R. Sz. Karpinszkaja és L. B. Bazsenov–V. I. Kremjanszkij–N. I. Sztepanov cikkeit; a 81/3. sz. pedig D. K. Beljajev, A. A. Bajev, I. T. Frolov, K. M. Sztinyik–P. Sz. Dislevij, M. Sz. Aszimov–A. Turszunov, N. T. Abramova tanulmányait. A 81/4. számában V. A. Ambarcumjan–V. V. Kazjutyinszkij cikkét találjuk.)

Az SZKP XXVI. kongresszusa határozatainak szellemében a konferencia eredményességét jelző problémagyűjteményben (5 ilyen problémacsoport emelhető ki) az aktualitás nagy hangsúlyt kap, hasonlóan a társadalmi, technikai vagy komplex aspektusokhoz. A konferencia azt mutatta, hogy az utóbbi években az alábbi területeken halmozódtak fel megválaszolásra váró kérdések: 1. A tudomány, a technika és a termelés összefüggései; 2. A társadalom-, természet- és technikai tudományok kölcsönhatásai, a tudományos ismeretek differenciálódásának és integrálódásának dialektikája; 3. Az anyag egysége és sokfélesége, fejlődése és strukturális szintjei; 4. A TTF lényege és társadalmi következményei, az emberrel való kapcsolat (az ember biológiai és társadalmi faktorai egységének problémái stb.); 5. A társadalom és a természet összefüggése, a bioszféra társadalmi-filozófiai kérdései, a TTF globális problémái.

A Voproszi Filozofii vissza fog térni a felsorolt kérdésekre, áttekinti a konferencia vitáit és közölni fogja a záróülés anyagait is. A konferencia teljes anyagát a „Nauka” kiadó 1982-ben teszi közzé. (Voproszi Filozofii, 1981/6) R. L.

### N. Sz. Julina: Tudományfelfogások és az elhatárolás alternatíváinak kutatása

A nyugati tudományfilozófiának a 60-as, 70-es években végbement változásait elemezve, jelentős átalakulást észlelhetünk a metafizikával kapcsolatos felfogásában. Ez a szemlélet összefügg a tudomány és a tudományos racionalitás sajátos felfogásával. Jellemző megnyilvánulásai: a monista tudomány-

felfogás felváltása egy pluralista koncepcióval; alternatív tudományfelfogások megjelenése; relativista és konceptualista elméletfelfogások stb. A metafizika és a tudomány elkülönítésének (demarkációjának) neopozitivisták tételével és a logikai-empirikus tudásfelfogásokkal egyaránt szembenállnak a különféle metafizika-melletti álláspontok.

A „tudományos realisták” álláspontját radikális tudománycentrikusság jellemzi. Egyesek azonosítják a metafizikát a természettudománnyal és a matematikában a modern ontológia nyelvét látják (W. O. Quine), szerintük a tradicionális filozófia nem képes a létre reflektálni. Más álláspontot képvisel Karl Popper. Szerinte a metafizika nem közelíthető tudományos elmélettel és nem is azonos vele; csak hipotétikus funkciója van. A tudománytörténeti iskola filozófusainál a tudomány és a metafizika közötti demarkációs vonal homályos, néha eltűnik. Feyerabend fogalmazza meg legélesebben a relativisztikus kultúrológiai irányzat álláspontját.

N. Sz. Julina szerint a vizsgált demarkációs ideológiák és metodológiák szűk spektruma úgy alakulhat ki, hogy nem különböztetik meg a történetileg korlátozott tudományfelfogást, a tudományos diszciplínát mint tudományt, és a tudományt mint az emberre jellemző racionális és teoretikus aktivitási formát; továbbá: a tudomány és a filozófia közötti bonyolult gondolatalközevetési mechanizmust egy-szintűnek és direktnek tekintik; a filozófiát a tudományfilozófiával azonosítják stb. A szűk alternatívák sajnálatos módon végső soron újratermelik a tudományos abszolutizmus és a kultúrológiai relativizmus hamis dichotómiáját.

*(Voproszi Filozofii, 1981/5)*

R. L.

#### R. Wahsner: Világharmónia és természeti törvény

A szerző tudománytörténetileg, komplex módon elemzi a korszakalkotó tudós, Kepler gondolatvilágát. Kimutatja, hogy Kepler kutatásainak alapjaiban milyen eltérő filozófiai előfeltevések találhatók, és hogy filozófiai szintű következtetései ugyancsak többirányúak. Kepler, aki a bolygómozgás megformulázója, és egyéb tudományterületeken is kiemelkedőt alkotott, a szerző megállapítása szerint erősen kapcsolódott a misztikához. Ismeretelméleti és ontológiai állásfoglalásai egyaránt tükrözik ezt a gondolati háttért. Ismeretelméleti gondolatai, amelyek az empirizmus meghaladását jelentik, világosan magukon viselik a misztikus hatás nyomait. Kepler szerint a pusztán empiria alapján tudás nem jöhet létre. „Mint a szem a színek számára, a fül a hangok számára, olyan az emberi szellem, a legnagyobb teremtmény a megismerés számára.” Kepler abban látja tudományos feladatát, hogy a világot egy óramű mintájára értelmezze, és azt rekonstruálja, amit egy geometriailag is képzett Isten hozott létre. A pythagoreus-platóni befolyás alatt álló Kepler arra törekedett, hogy a kopernikuszi tant, mint valami apriori szükségszerűséget bizonyítsa. Ugyanakkor gnoszeológiai felfogásának differenciált voltára utal, hogy a fizika által mért nagyságokat nem csupán a dolgok an sich tulajdonságának tekintette, hanem olyan sajátosságoknak, amelyek létének magyarázatához az emberi tudat nélkülözhetetlen. Kozmogóniájában, amely egyaránt tartalmaz természettudományos és metafizikai elemeket, fel lehet fedezni Giordano Bruno hatását. A világ végtelenségét állítja, amely nem álló csillagok által lezárt félgömb. Ebben a világban feltételez egy általános világtörvényt, amely egyben a világ harmóniáját is jelenti. A szerző Keplert végső soron objektív idealista állásponton állónak tartja, mégpedig inkább hegeli mint platóni értelemben. Filozófiatörténetileg a N. Cusanustól Leibnizig terjedő sorba illik. A továbbiakban a tanulmány kimutatja, hogy a sok vonatkozásban teljesen természettudományos gondolkodású Kepler mennyire nem fogadja el a pusztán mechanikai világgépet. A fizikai anyagot megkülönbözteti más minőségű anyagoktól, amelyek magyarázatát csak a misztikában véli megtalálni. Végezetül, Kepler felfogását elemezve a szerző a korabeli fizika erő-fogalmával foglalkozik. Kepler a szükségszerűséget az erőben adja meg, de nem tudja az erőt definiálni.

*(Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1981/5)*

V. M.

## E. G. Cullwick: Einstein és a speciális relativitás. Néhány következetlenség elektrodinamikájában

Einstein híres tanulmányában („A mozgó testek elektrodinamikájáról,” *Annalen der Physik*, 1905) néhány inkonzisztens rész található a speciális relativitáselmélet interpretációjával és alkalmazásával kapcsolatban az elektron elektrodinamikájában és az elektromágneses tér transzformációjának tárgyalásában. A speciális relativitáselmélet feltételezi, hogy érvényes a relativitás elve, az elektromágnesség esetében a Lorentz-transzformáció, és ennek következtében a fény  $c$  sebességének állandósága a vákuumban. A speciális relativitáselméletben két feltételnek kell teljesülnie: a) Egy fizikai törvény matematikai alakjában csak egy vonatkozási rendszerben (az egyenletekben használt koordináta-rendszerben) levő fizikai mértékek használhatók; b) Ha az egyszerűség kedvéért a nézőpontot abba a vonatkozási rendszerbe transzformáljuk, amelyben a mozgó test nyugszik, akkor az eredményt vissza kell transzformálni az eredeti rendszerbe, amelyben a test mozog. Ezek a feltételek Einstein dolgozatának bizonyos részeiben nem teljesülnek. Így a második – elektrodinamikai – részben az elektromágneses térben mozgó egységnyi ponttöltésre ható erő definíciói hibásak. Az utolsó részben – a lassan gyorsított elektron dinamikájában – Einstein megsérti az a) feltételt. Bár konzisztensen, de hibásan definiálta az előbb említett erőt, ennek nem volt következménye egyéb eredményeire, annál is kevésbé, mivel a tanulmány végére – úgy tűnik – Einstein elfelejtette az említett definíciókat és a helyes formát használta. Mi a magyarázata ennek a következetlenségnek? Talán különböző időkben keletkeztek a cikk egyes részei? Ellenőrzés nélkül publikálták a munkát? Ezeket a kérdéseket a szerző a jövő tudománytörténetéhez címezi.

(*The British Journ. for the Phil. of Science*, 1981 jún.)

Sz. P.

## J. von Plato: Reduktív relációk a valószínűség interpretációiban

A szerző a valószínűségi és statisztikai elméletek objektivista és szubjektivista interpretációinak általános ismeretelméleti és módszertani problémáival foglalkozik. Szerinte az objektív és szubjektív valószínűségek közötti relációt legokosabb *rejtett paraméteres relációnak* tekinteni. Ilyenek rendszereit a kvantummechanikával kapcsolatban merülnek fel, de általánosabban is használhatók. Von Plato kiindulási pontja de Finetti kicserélhetőség-fogalma. Ennek segítségével elemzi az objektív és szubjektív valószínűségek viszonyát. Bemutatja a rejtett paraméterek Jammer-féle definícióját és kitér a szórásmentes állapotok kérdésére. Az általa felhozott fizikai példák a termodinamika és a statisztikus fizika, valamint a mátrixmechanika és a hullámmechanika viszonya. A tárgyalás menetében a szerző többször érinti a szóban forgó teoretikusok (Mach, Boltzmann, de Finetti, Heisenberg, Schrödinger) filozófiai indíttatásait. A tanulmány egy a logikai megformulázással foglalkozó fejezettel zárul.

(*Synthese*, 1981 július)

Sz. P.

## V. A. Nyegovszkij: A klinikai halál egy idealista koncepciójáról

A „klinikai halál” szakkifejezés széles körben használatos az orvosi szakirodalomban. A szerző rövid áttekintést ad a fogalom történetéről. Az 1930-as években klinikai halálon azt az időintervallumot értették, amelyben a szív elektromos aktivitása még helyreállítható volt. A 40-es években született meg az az elképzelés, hogy a klinikai halál nemcsak a szívműködéssel, hanem az agyműködés helyreállíthatóságával is összefügg. Az utóbbi évtizedekben néhány országban kialakult egy olyan tendencia, amely a klinikai halál problémáját a betegek „önmegfigyelésére” alapozva kívánja elemezni. Különösen nagy feltűnést keltett egy könyv, amely az USA-ban jelent meg (R. A. Moody: *Life after Life. Investigation of the Phenomenon-survival of bodily Death*. Harrisburg 1976). Moody filozófus és pszichiáter; „Élet az élet után” c. könyvének alcíme a test halála élményének vizsgálatára utal. 250 „halott” és „újraéledt” ember élményéből igyekszik általánosítani. Páciensei a haldoklás pillanatában kellemetlen, erős zajt hallottak, majd ezt hosszú önkívületi állapot követte, végül újra felragyogott a fény. Úgy érezték, hogy a lélek a testtől elidegenedett, bizonyos távolságból szemlélte magát, mint egy kívülálló néző. Találkoztak a korábban elhalt szomszédaikkal és barátaikkal. Érezték azt is, hogy

közelednek a földi élet és a jövőbeni élet határához. A szerző beszámol arról, hogy az utóbbi években az USA-ban sok, a fentihez hasonló misztikumba forduló írás jelent meg.

(*Filozofszkije Nauki, 1981/4*)

N. I.

### Jože Goričar: Fogyasztói társadalom – fogyasztói magatartás.

A „fogyasztói társadalom” kifejezést két évtizeddel ezelőtt az amerikai közgazdászok használták először. Újabbban ez a fogalom már túlnyomóan kritikai, negatív tartalmat kap. A Schaff kifejezésével, ez „az elidegenült szükségletek társadalma, amely a tőkés gazdaság talaján jött létre”. Goričar először e jelenség létrejöttének és fennmaradásának okait elemzi. A fejlett kapitalista társadalmakban a szélesebb rétegekre is kiterjedő viszonylag magas anyagi életszínvonal, a tartós anyagi javak iránti szükségletek növekedése serkentőleg hatott az iparra, amely a reklámhadjáratok, a pszichológia legújabb ismereteinek felhasználása révén, a kereskedelmi manipuláció eszközeivel mesterségesen újabb és újabb szükségletek kialakulását idézte elő. A szerző ismerteti az idevonatkozó nyugati közgazdasági és szociológiai kutatások főbb irányait, amelyek az ipar és a kereskedelem érdekeit szolgálják. A fogyasztásnak ez a fejlődése roppant károsan hat a személyiségfejlődésre, az alkotó emberi tevékenységre és szabadságra. A tőkés termelés – mint azt Marx előre látta – nemcsak a fogyasztás tárgyát termeli ki, hanem a fogyasztás módját is, létrehozza a termékek fogyasztóit, a fogyasztás szubjektumait is. Ebben van az ún. „fogyasztói magatartás” gyökere, amely a mai tőkés társadalomra olyannyira jellemző. Ezek a folyamatok vezettek az árufetiszálás extrém megnyilvánulási formáihoz. Az emberi munka termékei közötti tényleges viszonyt társadalmisították, az emberek közötti társadalmi viszonyt pedig tárgyasították. A fogyasztói világban az ember annyival ér többet, amennyivel drágább és értékesebb tárgyak vannak a birtokában. A fejlett tőkés országok munkásosztálya a tulajdon elidegenedését úgy próbálja kompenzálni, hogy anyagi igényeinek kielégítését helyezi előtérbe. Ezzel azonban a munkások gyakorlatilag önmaguk számára teszik lehetővé kulturális és szociális igényeik kielégítését. A fogyasztói magatartás szítása kettős célt szolgál: egyfelől serkenti a keresletet, másfelől irányítja a gazdasági elidegenülés folyamatát, vagyis a termelő-fogyasztókat a súlyos gazdasági és politikai problémákkal terhelt valóságból az anyagi javak birtoklásán alapuló fogyasztói életszínvonal és presztízis képzeletbeli világába orientálja. A szerző részletesen kimutatja, hogy ennek következtében a gazdasági elidegenülés párosul az embernek környezetétől, embertársaitól való elidegenülésével, ez a folyamat kifejlesztette a magányosság, elszigeteltség állapotát. Az embert tárgyak veszik körül, ezek ritmusa, szüntelen halmozásának mércéi alapján él. A magántulajdon következményeként a végsőig felerősödnek a tárgyi elidegenülés különböző formái. Ezek közül jellemző pl. a modern státus-szimbólumok és az ún. birtoklási szindróma szerepe, a felsőbb társadalmi rétegek utánzása, mint a „fogyasztói szindróma” jellegzetességei. Ez a fajta fejlődés roppant pusztítóan hat az ember természeti környezetére, az emberi élet természeti feltételeire is. Míg az iparilag elmaradt országok legfőbb problémája az éhezés, a fejlett tőkés társadalmakban a mai fejlődés következménye az elfáradás (J. Boudrillard). Goričar rámutat: egyes polgári teoretikusok a fejlett kapitalista társadalmak ipari haladására hivatkozva azt állítják, hogy a kapitalizmus klasszikus formái már túlhaladtak, és ezzel együtt Marxnak az osztályokról és az osztályharcról szóló elmélete is. Ezek alapján azt vallják, hogy az ideológiák korszaka is alkonyához érkezett. Mindez azonban csak illúzió, a technokratizmus ideológiája. A változások ellenére a fejlett tőkés társadalmakban az alapvető osztályviszonyok megmaradtak, és az ezekkel együtt járó alapvető társadalmi tendenciák is.

Kikkének második részében a szerző rátér a szocialista Jugoszláviában jelentkező fogyasztói magatartás és mentalitás megnyilvánulási formáira. Ezek miatt – írja – közösségünk egyelőre még nem nevezhető fogyasztói társadalomnak, noha már régóta többet fogyasztunk, mint amennyit termelünk. A szocialista társadalom nem fogyasztói társadalom, és nem is válhat azzá, mivel a fogyasztói magatartás mint *tömegjelenség* a magas fokú fejlettséget elért, érett kapitalizmusra vonatkozatható. Ha a szocializmus olyanná válna, többé már nem lenne szocialista társadalom, mert feladná a szocializmus alapvető értékeit. Ugyanakkor – hangsúlyozza Goričar – nem hunyhatunk szemet társadalmunk egyes kategóriáinak fogyasztói magatartása és mentalitása felett. A jelenség tüzetesebb elemzéséhez még nem állnak rendelkezésre megfelelő társadalomtudományi kutatások. A szerző két



szociológiai részlemezés adatait felhasználva megemlíti, hogy a lakosság nagy részénél tapasztalható anyagiasság (ami leginkább a magánvállalkozókat jellemzi, és legkevésbé a humán értelmiséget) még nem jelenti azt, hogy a lakosság többségét a fogyasztói mentalitású emberek közé lehetne sorolni. Ez az anyagiasság inkább a felszabadulás utáni gyors fejlődés, az iparosodás, városiasodás, az életfeltételek javulásának a következménye. A háztartások gépesítése, a tartós fogyasztási cikkek beszerzésére irányuló takarékoskodás önmagában véve még nem jelenti a fogyasztói mentalitás elharapódzását. Ez csak azokban az esetekben áll fenn, amikor a rendes életkörülményekről való lemondással, státuszszimbólumokat kifejező dolgok megszerzésére irányuló törekvéssé alakul át. A szocializmusnak biztosítania kell az anyagi jólétet, ami az emberek kulturális és szellemi gazdagodásának is elengedhetetlen feltétele. Ott jelentkezik a fogyasztói magatartás, ahol az anyagi javak öncélú halmozása megy végbe, a kulturális-szellemi gazdagodás rovására; ahol az egyetlen „kulturális” szféra, amelyben az ilyen emberek jól érzik magukat az ún. tömegkultúra. A részleges szociológiai felmérések arra utalnak, hogy a fogyasztói magatartású emberek heterogén társadalmi rétegekből kerülnek ki Jugoszláviában, hogy nincs egy külön fogyasztói társadalmi réteg. E magatartás bizonyos jelei a magas és közép szakképzettségű káderek, részben a magas szakképzettségű munkások soraiban tapasztalhatók. De ugyanakkor éppen ezeknél a kádereknél tapasztalható az aktív kulturálódás, ami nem jegye a fogyasztói magatartásnak, habár kulturális életükben jelen van a sznobizmus és exkluzivitás is. A magas képzettségű munkások körében pedig széles skálájú művelődési és társadalmi-politikai tevékenység tapasztalható. Mindez arra utal, hogy rendkívül nehéz empirikus pontossággal megállapítani, az ország mely polgárainál létezik vagy van kialakulóban a fogyasztói magatartás és mentalitás. Ami a kiváltó okokat illeti, Goričar inkább a fejlett tőkés országok hatásában látja ezeket, hiszen – idézi egyetértően Marcuse-t – termékeikkel együtt a fejlett kapitalista országok a fogyasztói életmódot is exportálják. A fejlett ipari országok felső társadalmi rétegei életmódjának utánzása a nyugati bőség társadalmának valamiféle „szocialista-kispolgári” karikatúráját adja. Ennek az exportnak egyik jellemző eszköze a túlnyomórészt nyugati receptek szerint készülő hazai reklám gyakorlata.

Goričar azzal zárja tanulmányát, hogy a fogyasztói magatartás és mentalitás elleni harc semmiképpen sem az anyagi életszínvonal leszorítása irányába kell hogy hasson, hiszen az anyagi jólét az egyén kulturális fejlődésének egyik fontos előfeltétele. Ami szükséges az, hogy lassan megváltoztassuk azt a társadalmi alapot, amelyből közvetlenül kinő és táplálkozik a fogyasztói magatartás. Az élet szocialista minőségére kell nagyobb gondot fordítani. Az élet minőségének két komponense van: az individuum egyéni életszínvonala, és a közeg társadalmi színvonala, amelyben él és dolgozik. A szocialista társadalomban a hangsúlyt bizonyára a társadalmi életszínvonal fejlesztésére kell helyezni, az iskoláztatásra, az egészségi és szociális védelemre, a művelődésre, a fizikai és pszichikai rekreáció feltételeinek megteremtésére stb. Le kell küzdeni azt a lemaradást, amely az öngazgatású szocialista társadalom humanista tartalmában mutatkozik az öngazgatás intézményes és jogi formái kiépítettségéhez képest. (Létünk, 1981/3–4)

S. J.

A folyóiratszemplét összeállította: Nánási Irén, Ropolyi László, Sipos János, Szegedi Péter és Vinkovits Márta.

## E SZÁMUNK SZERZŐI

*Bárány László*, Tankönyvkiadó, fel. szerk. • *Bayer József*, MTA Fil. Int. tud. munkatárs, a fil. tud. kandidátusa • *Gaján Éva*, ELTE BTK egy. hallg. • *Gondi József*, MKKE Fil. tanszék, docens, kandidátus • *Hársing László*, MTA Fil. Int. tud. tanácsadó, fil. tud. doktora • *Hans Robert Jauss*, egy. tanár (Konstanz) • *Mezei György*, egy. hallg. • *Mike György*, matematikus • *Pethő Bertalan*, SOTE Pszichológiai Klinika, egy. docens, kandidátus • *Pokol Béla*, ELTE Állam- és Jogtud. Kar, tud. munkatárs • *Szabó Márton*, Bessenyei György Tanárképző Főiskola, docens • *Szabolcsiné Benedek Ágnes*, MSZMP Politikai Főiskola, egy. adjunktus

# FILOLÓGIAI KÖZLÖNY

**A Magyar Tudományos Akadémia  
Modern Filológiai Bizottsága  
és az Irodalomtörténeti Társaság világirodalmi folyóirata**

*Felelős szerkesztő: Horányi Mátyás.*

Felöleli — tartalmi és stilisztikai szempontból egyaránt — a közép- és újlatin filológiától kezdve az egész modern európai filológiát. Közli az egyes irodalmak körében végzett közvetlen kutatások eredményeit, összehasonlító irodalomtörténeti, kapcsolattörténeti tanulmányokat jelentet meg, foglalkozik irodalomelmélettel, verstannal, a műfordítás problémáival, s elemző bírálatokat tesz közzé.

*Alapítva: 1955*

*Magyar nyelven*

*Megjelenik évente 1 kötet, 4 füzetben*

*Évi előfizetési díja: 80,- Ft*

*Előfizethető a Posta Központi Hirlap Irodánál*

*Budapest, József nádor tér 1. 1051*

*Pénzforgalmi jelzőszám: 215-96162*

**AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST**

---

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Sándor István

A kézirat nyomdába érkezett: 1981. X. 29. — Terjedelem: 11,90 (A/5) ív  
82.10206 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

## CONTENTS

BERTALAN PETHÓ: Philosophising and Poetry . . . . .	145
JÓZSEF GONDI: The Marxist Theory of Philosophy, as a Developing Branch of Marxist— Leninist Philosophy . . . . .	165
HANS ROBERT JAUSS: Negativity and Aesthetic Experience . . . . .	175
LÁSZLÓ HÁRSING: The Comparison of Scientific Hypotheses . . . . .	196
LÁSZLÓ BÁRÁNY: The Preconception of “Universal Subject” in Traditional Logic . . . . .	215

### REVIEWS

ÁGNES BENEDEK: Vilmos Peschka: The Attraction of Ethics . . . . .	228
BÉLA POKOL: Law and Philosophy (An Anthology of the Literature of Bourgeois Legal Theory in the First Half of the Century) . . . . .	231
ÉVA GAJÁN: Secession: a Style? a Mood of the Epoch? a Philosophy? . . . . .	239
GYÖRGY MIKE: The Structuralist View on of Theories . . . . .	249
MÁRTON SZARÓ: Edit Rózsahegyi: Theory and Philosophy . . . . .	253
JÓZSEF BAYER: The Ghost of the Frankfurt School . . . . .	256
GYÖRGY MEZEI: Magic and the New Philosophy . . . . .	261
Review of Periodicals . . . . .	264

## СОДЕРЖАНИЕ

Берталан Петё: Философствование и поэтичность . . . . .	145
Йожеф Гонди: О марксистском философском учении как о возникающей отрасли марксистско – ленинской философии . . . . .	165
Ханс Роберт Яаусс: Негативность и эстетический опыт . . . . .	175
Ласло Харшинг: Сравнение научных гипотез . . . . .	196
Ласло Барань: Традициональная логическая прекоцепция „Универсального субъекта” . . . . .	215

### РЕЦЕНЗИИ

Агнеш Бенедек: Вильмош Пешка: Во влечении этики . . . . .	228
Бела Покол: Право и философия (Антология из литературы буржуазной теории права в первой половине нашего века) . . . . .	231
Эва Гайан: Сецессион: стиль? дух эпохи? философия? . . . . .	239
Дьёрдь Мике: Структуралистическое понимание теории . . . . .	249
Мартон Сабо: Едит Рожакеди: Теория и философия . . . . .	253
Йожеф Байер: Призрак франкфуртской школы . . . . .	256
Дьёрдь Мезеи: Магна и новое философия . . . . .	261
Из зарубежных журналов . . . . .	264

Ára: 27 Ft

Előfizetés egy évre: 162 Ft

INDEX: 25 535  
ISSN 0025—0090

### **Terjeszti a Magyar Posta**

Előfizethető a hírlapkézbesítő postahivataloknál és a Posta Központi Hírlap Irodánál (PKHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1.) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a PKHI 215-96162 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest V., Alkotmány utca 21. Telefon: 111-010).

Példányonként beszerezhető az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest V., Váci utca 22. Telefon: 185-881), a PKHI Hírlapboltjában (1055 Budapest V., Bajcsy-Zsilinszky út 76. Telefon: 116-269) és minden nagyobb árusítóhelyen.

Előfizetési díj egy évre: 162 Ft

I szám ára: 27 Ft

Indexszám: 25 535

Külföldön terjeszti a KULTURA Külkereskedelmi Vállalat,

H-1389 Budapest, Pf. 149.

HUSZONHATODIK ÉVFOLYAM

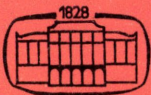
1982/3

5 1220

# magyar filozófiai szemle



A MAGYAR  
TUDOMÁNYOS  
AKADÉMIA  
FILOZÓFIAI  
BIZOTTSÁGÁNAK  
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

14

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

## SZERKESZTŐK:

BALOGH ISTVÁN  
KÉRI ELEMÉR (felelős szerkesztő)  
NYÍRI KRISTÓF

## A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

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

1982/3

## TARTALOM

SZIGETI JÓZSEF: A filozófiai irányzatok redukciója a főirányokra.....	281
REDL KÁROLY: Az első európai pénzelméletéről (Nicole Oresme Értekezése a pénzről)	309
SIMON RÓBERT: Goldziher Ignác (Adalékok a nemzeti és a polgári fejlődés antinómiáinak és egy tudomány születésének közép-kelet-európai összefüggéseihez).....	336

## SZEMLE

ROZSNYAI ERVIN: Társadalom és állam Trópusi Afrikában.....	380
KERÉKGYÁRTÓ ISTVÁN: Társas viszonyok és az előítéletes gondolkodás.....	385
SZEGEDI PÉTER: A. A. Butakov: A mozgás alapformái a modern tudomány fényében	388
G. HAVAS KATALIN—SLEMMER LÁSZLÓ: A tudományos megismerés dialektikája	393

## KONFERENCIA

BALOGH TIBOR: Bauer inaequilibrium-elve: adalékok a biológiai és a pszichoszociális szintek közötti kapcsolathoz .....	396
FEHÉR M. ISTVÁN: Rendszer, szabadság, intellektuális szemlélet. Kant és a német idealizmus néhány alapproblémája .....	401
A külföldi folyóiratokból .....	415

---

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest I., Úri u. 53. Telefon: 160—160/269-es v. 138-as mellék  
Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21.

# A FILOZÓFIAI IRÁNYZATOK REDUKCIÓJA A FŐIRÁNYOKRA

SZIGETI JÓZSEF

## 1. A MATERIALIZMUS ÉS AZ IDEALIZMUS ELLENTÉTE

### *A filozófia alapkérdése és főirányai*

Elemzésünk során felmerült már az idealizmus és materializmus filozófiai irányzatainak különbsége és történelmi szerepük néhány sajátossága. De nem tisztáztuk még ez irányzatok mibenlétét fogalmilag, az elméleti meghatározás igényével. S valójában csak most kerültünk abba a helyzetbe, immár néhány empirikus tény birtokában, hogy ezt megtegyük. Láttuk ugyanis, hogy a világegészre irányuló filozófiai megismerés nagy történelmi változásai ellenére, fővonalában két, gyökeresen különböző módon fogja fel ezt az egészet. Az egyik, a materializmus a természet anyagi világára orientálódik, a természet saját törvényeiből igyekezve magyarázni, a másik, az idealizmus a szellemi világra. Azt is láttuk, hogy a két felfogás empirikusan meglévő különbözősége adott esetben – s ez ismét empirikusan adott tény – ellentétté, vitává és harccá éleződik ki. Így volt ez a filozófia antik fejlődési fokán Platón és Arisztotelész ellentétében, akkor is, ha Platón következetes képviselője volt az idealizmusnak, míg Arisztotelész csak következtelen, felemás képviselője a materializmusnak. A következetesen idealista platóni filozófia azonban a következetesen materialista ion hylozoizmus és az atomista démokritoszi filozófia ellenében jött létre.

Magasabb szinten kerül elő ez az ellentétte élezett különbség Bacon és Descartes – tárgyilag meglévő – antagonizmusában az újkori filozófia keletkezési folyamatában, majd egyre tudatosabbá váló irányharcok formájában vonul végig a filozófia további fejlődésmentén. Napjainkban mélyrehatóan meghatározza tartalmát és formáját az a radikális változás, amelyet a marxista–leninista filozófia létrejötté, kibontakozása, és nem utolsósorban gyakorlati alapjának, a szocializmusnak megvalósulása jelentett. Materializmus és idealizmus különbsége és ellentéte így történelmileg adott, empirikus tény, és nem egyszerűen „nézőpont kérdése”. Ezt a tényt kell alapjaiból megérteni. A filozófiának, a valóban tudományos filozófiának önmagára vonatkozó ismeretében, azaz elméleti önismeretében, éppúgy mint bármely más tudománynak az *empirikusan adott tényekből kell kiindulnia, ezeknek mélyebb összefüggéseit, mozgásuk konstitutív törvényeit* kell fogalmi formára hoznia.

Materializmus és idealizmus nemcsak különböznek egymástól, hanem alapvetően ellentétesek is. Ellentétük lényege az, hogy *egyzon* alapvető kérdésre, amely történelmileg különböző variánsokban merül fel, gyökeresen különböző, egymást kizáró, egymásnak ellentmondó választ adnak. E kérdés a test és a lélek, a természet és a szellem, az anyag és az eszme, a lét és a gondolat, vagy az utóbbit tovább konkretizálva: az anyagi lét és az



emberi tudat egymáshoz való általános viszonyának kérdése. Marx,<sup>1</sup> Engels és Lenin a filozófia alapkérdésének tekintették ezt.

Alapkérdés mindenekelőtt azért, mert átfogja a valóság két szélső pólusát, a világ jelenségeinek két legfeltűnőbbben különböző, s – *ott és csak ott, ahol a szellemi reprodukció feltételei adottak* – szakadatlanul visszatérő két sorát, az anyagi és a szellemi jelenségeket. Spinozával szólva: az „ordo et connexio rerum”-ot és az „ordo et connexio idearum”-ot. De nem a formállogikai dichotom felosztás értelmében, hanem egy sokkal mélyebb dialektikus értelemben, amelynek a formállogikai viszony csak külsővé és elidegenedetté vált határeseté.

Alapkérdés továbbá azért, mert újból és újból rákényszeríti magát a valóságot elsajátító ember ösztönös, gyakorlati tevékenységéből és tudatából kiindulva a megismerő alany elméleti tudatára, és állásfoglalásra készíti. Mi a világegész alapja, őselve? Az „elv” szót *objektív jelentésében* értve, a görög ἀρχή, a tárgyi kezdet, és nem a latin principium (= primum capere), a szubjektív elsőnek nevének értelmében; hiszen a megismerés szerint első nem esik szükségképpen egybe a tárgy szerint elsővel. Az eszme teremti-e meg az anyagot, vagy az anyag hozza létre magasan fejlett formájában a tudatot és eszmét? Melyik az elsődlegesen létező, az eszmei vagy az anyagi? „Mi az eredendő, a szellem vagy a természet?” Ezt tekinti az alapkérdés első – meghatározó – oldalának Friedrich Engels. „A filozófusok – írja –, aszerint, hogy így vagy úgy válaszolták meg ezt a kérdést, két nagy táborra szakadtak. Azok, akik a szellem eredendő voltát („Ursprünglichkeit”) állították a természettel szemben, tehát végső fokon feltételezték a világ valamiféle teremtését . . . az idealizmus táborát alkották. A többiek, akik a természetet tekintették eredendőnek, a materializmus különböző iskoláihoz tartoznak. – Ez a két kifejezés – idealizmus és materializmus – eredetileg nem jelent más egyebet, csak ezt . . .”<sup>2</sup>

Mint hogy az idealizmus a természet demiurgusát, teremtőjét és formálóját éppúgy láthatja az egyes ember tudatától állítólag független agy és tudat nélkül létező fogalomban, istenben, világszellemben (platonizmus, tomizmus, hegelianizmus), mint az egyes ember empirikusan, pszichológiailag felfogott tudatában (berkeleyizmus, humeizmus, pozitívizmus) vagy ennek transzcendentális szubjektummá stilizált változatában (kantianizmus, fenomenológia), azért a marxizmus–leninizmus világosan megkülönbözteti egymástól az objektív és szubjektív idealizmust. Csakhogy egyazon idealista tartalom formaváltozatainak tekinti őket – amit az engelsi meghatározás éppúgy igazol, mint a formaváltozatok dialektikájának ismeretelméleti tárgyalása –, ellentétben azzal az elterjedt polgári felfogással, amely a kettőt éppúgy önállónak tekinti egymással szemben, mint a materializmust mindkettővel szemben, hogy ily módon az alapellentétet is tagadja. Tagadhatja. Megtagadni mégsem tudja.

Mert materializmus és idealizmus a filozófia *főirányai*. Szerepük, jelentőségük elméletileg és történetileg is sokkal fundamentálisabbnak bizonyul, mint a filozófiai áramlatok között meglevő ama másodlagos különbségeké, jórészt ismeretelméleti irányzatoké, aminők a szenzualizmus és racionalizmus, empirizmus és intellektualizmus, szkepticizmus

<sup>1</sup> „Az eszmei nem más, mint az emberi fejben áttett és lefordított anyagi” – írja Marx, saját dialektikus módszerének „alapját” jellemezve a *Tőke* I. kötete második kiadásának utószavában. *MEM* 23, Kossuth, Budapest 1967, 20. o.

<sup>2</sup> Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége. *MEM* 21, Kossuth, Budapest 1970, 264. o.

és dogmatizmus, agnoszticizmus és gnoszticizmus, amelyek keresztbe metszik a főirányokat, hol az egyik, hol a másik oldalon tűnve fel – igaz, nem egyforma súllyal – a főirányok harca során. Ebben az összefüggésben nem kívánok szólni azon további különbségekről, amelyek jelentősége ennél is korlátozottabb. Korlátozottságuk rendszerint abban mutatkozik meg, hogy részben a felsorolt mozzanatok sajátos „kombinációi”, részben pedig egyértelműen függenek össze valamely főirányzat történelmi variánsával, ahogyan teszem az irracionizmus és intuicionizmus (bár első pillantásra ez talán meglepően hangzik, hiszen rendszerint a ráció egyszerű tagadásaként szokták felfogni) sajátos keresztteződése csupán a szenualizmusnak és az elvont racionalizmusnak, s egyértelműen az idealizmus oldalára tartozik.

A lét–tudat viszony fundamentális jellege megmutatkozik végül abban is, hogy ilyen vagy olyan irányú felfogása mélyen befolyásolja a filozófia tárgyának, a világegész szerteágazó problematikája valamennyi oldalának kutatását és feldolgozását, akár analitikus, akár szintetikus szakaszában tart is a megismerés. Nemcsak a világegész mint abszolút totalitás átfogó kérdéseit, azt hogy véges-e vagy végtelen, hogy örökké tartó vagy időben múló, hanem belső felépítésének strukturális kérdéseit is. Az a probléma, hogy az oksági összefüggés az összefüggések milyen speciális fajtája, mik a megkülönböztető vonásai, vagy az a nevezetes probléma, hogy egy általános meghatározás, amelynek általános jellegét közvetlenül véve az bizonyítja, hogy gondolkodásunk több egyedi jelenséget sorol alá, mit is jelent a valóságban, nem elemezhető konkrétan és még kevésbé foglалható koherens elméletbe anélkül, hogy e meghatározások elsődlegesen anyagi vagy eszmei természetét ne vizsgálják. Mégpedig akkor is, ha történetesen nem akarják. Mert az ajtón kitessékelt kérdés – a neopozitivizmus számos probléma-eliminációja tanúsíthatja – visszalopódzik az ablakon.

### *A primátus és megismerhetőség egymáshoz való viszonya*

Anyag és eszme, lét és tudat viszonyának problémája az elsődlegesség, a primátus kérdése mellett implicite magában foglalja azt a másik kérdést is, hogy miként sajátítja el, vagy – radikális formába öntve a problémát – egyáltalán elsajátíthatja-e a megismerő tudat, illetve tudatos megismerés a világot, bármi legyen is annak lényege?

Első tekintetre a második kérdés fontosabbnak tűnik az elsőnél. Mert ahhoz, hogy megismerjük és eldöntsük a világegész anyagi vagy eszmei meghatározottságát, már tudnunk kell, hogy egyáltalán megismerhető-e a világ, valóban megismerés-e a megismerés s nem pusztá illúzió?

A kérdés tételezett radikalizmusa azonban áradikalizmus. A megismerhetőség, a megismerés egyáltalán vett lehetőségének a kérdése értelmesen csak a megismerés folyamat összefüggéseiben merülhet fel, s nem a szkepszis és agnoszticizmus önmagát lerontó, abszolutizált formájában. Mert ha tagadjuk a megismerés lehetőségét és kimondjuk lehetetlenségét – ez is megismerés. Eredménye számot tart arra, hogy általános érvényű igazságnak fogadják el. Ez azonban paralogizmus, ellentmondás dialektika nélkül. Hiszen minél jobban tagadják az igazság létét, annál feltétlenebb igazságnak tüntetik fel azt a tételt, hogy nincs igazság. Az igazság elvont tagadása ily módon közvetlenül az igazság állítása. Ha az a tartalmilag állított tétel, hogy nincs igazság, teljes bizonyossággá válik, akkor a forma, a bizonyított igazság formája, azaz az igazság bizonyított formája cáfolja meg

ékesszólóan a tartalmat. Ha viszont a forma nem igaz, nem bizonyít, akkor milyen jogon követelhető a tartalom számára általános érvény? A tartalmi és formai oldal kölcsönösen cáfolják egymást: a tartalom a formát, a forma a tartalmat rontja le.

Itt is – éppúgy mint a matematika indirekt, redukció ad absurdum bizonyításainál, filozófiai nevén az apagogikus bizonyításnál – vissza kell térni a kiindulással ellentétes tételre, esetünkben arra, amely a megismerhetőséget veszi alapul. A megismerés reális folyamatában kell elemezni a megismerés lehetőségének és adott feltételek között létrejövő, tehát csupán *pozicionális lehetetlenségének* dialektikáját. Ez pedig ismét felveti lépten-nyomon az anyag vagy szellem elsődlegességének kérdését. Annál is inkább, mert az elméleti megismerés kérdése és egyáltalán: a megismerés elméleti kérdése a világ gyakorlati elsajátításának folyamatából nő ki, s a gyakorlati elsajátítás során az ember a tárgyi világot dolgozza át és hozza saját – priméren anyagi – szükségleteinek megfelelő formában. Az embernek először el kellett sajátítani, meg kellett ismerni bizonyos mértékig a világot, hogy a gyakorlati elsajátítási és elméleti megismerési folyamat felhalmozott tapasztalatai alapján magát e folyamatot és törvényszerűségeit is vizsgálat tárgyává tegye. A megismerés természetének kutatása ezért előfeltételezi történelmileg és logikailag is a világ természetének kutatását. Engelsnek mélységesen igaza volt abban, hogy az alapkérdés fő oldalának a lételméleti és nem az ismeretelméleti oldalt tekintette. S ezt a koncepciót erősítette meg és fejlesztette tovább. V. I. Lenin minden szisztematizációs elve és törekvése.

#### *A dialektikus materializmus mint általános fejlődéselmélet és a visszatükrözés elmélet koncepciója Leninnél*

Lenin filozófiai örökségét napjainkban nemegyszer úgy értelmezik – különböző szellemi éghajlatok alatt is – mintha ezt az ismeretelmélet és a módszertan iránt kizárólagos érdeklődés jellemezné, mintha a dialektikus materializmust erre redukálta volna.

Nem kétséges, hogy Lenin gyakorlatilag használható filozófiát kívánt, olyant, amely a közvetlen forradalmi társadalmi tevékenység és a szaktudományos kutatás számára is általános módszertani alapként és adott esetben közvetlen módszerként is szolgál. A tudományos elmélet által vezetett gyakorlat lehetőségének és szükségszerűségének problematikája érdekelte a filozófiában, mint ez Krupszkaja asszony élettársára visszaemlékezve kitűnően fogalmazza meg: „Filozófiai tanulmányainak célja olyan módszer elsajátítása volt, amely a filozófiát a cselekvéshez szükséges konkrét vezérfonallá alakítja.”<sup>3</sup> Ezért tanulmányozta nem filozófiai jellegű problémák kutatása közben is olyan gondosan a filozófiát, Marx és Engels mellett Hegelt, Arisztotelészt, Feuerbachot, és számos kortársát. Ahogyan Marx *A tőke* első kötetének végső formába öntése előtt még egyszer áttanulmányozta Hegel dialektikáját, úgy tanulmányozta Lenin Hegel imperializmus-elméletének kidolgozása előtt, hogy az állammonopolista kapitalizmus bonyolult társadalmi folyamatait dialektikus elágazásaiban és összefüggéseiben, gyors és váratlan változásaiban és ugrásaiban tárhassa fel. Nagyon is jogosult tehát, ha felfogását a filozófiáról akcióban levő filozófiája és forradalmi gyakorlata oldaláról fogjuk fel, nem pedig a valóságos történelmi folyamattól elzárt tételek összességéeként. Csak ez a megközelítés

<sup>3</sup> N. K. Krupszkaja: *Erinnerungen an Lenin*. Dietz, Berlin 1959, 333. o.

mutatja meg felfogása valódi egységét és koherenciáját, s azt, hogy a leninizmus a filozófiában is korunk marxizmusa.

Nyoma sincs itt semmi egyoldalú gnoszeologizmusnak és metodologizmusnak. Az egyoldalú gnoszeologizmus és metodologizmus mindig is a tudományos arisztokratizmus terméke, az volt a munkásmozgalomban is. Azé a scientifizmusé, amely nemcsak a tudománynak van kárára, hanem az eleven életnek is, amikor egy problematikus értékű „intellektuális lelkiismeret” nevében formalisztikus fogások függvényévé teszi a valóság égető kérdéseinek feltárását és megoldását.

A filozófia Leninnél – persze a szaktudományos ismeretek felhasználásával – nemcsak a szaktudományon keresztül közvetve, hanem közvetlenül is viszonyba lép a társadalmi gyakorlattal, a forradalmi mozgalommal, amelynek gyakran nincs is módja arra, hogy megvárja, míg a szaktudományok interdiszciplináris kutatásai eredményt hoznak, mert ez a cselekvés lendületét törné meg és kedvező folyamatok negligálására, kedvezőtlenek elburjánzására vezetne. Elvont elméleti szempontból Akszelrodnak bizonyára igaza volt az első világháború kitörése idején abban, hogy a nemzeti és a nemzetközi taktika közötti különbséget még nem vitatták meg a szocialista pártokban. De Lenin joggal tekintette felfogását szofisztikusnak, mert egy dolog – mint írta – „az imperializmus beható, tudományos tanulmányozása, amely csak most kezdődik és természeténél fogva végtelen, mint ahogyan a tudomány általában is végtelen, – és megint más dolog a kapitalista imperializmus ellen irányuló szocialista taktika alapelveinek kérdése . . . nem szabad ‚felülni’ az olyan képmutató beszédeknek, hogy ‚nem mindenki értelmezi egyformán’ az imperializmust, hogy – lám – a sovinsizta Kautsky és a sovinsizta Cunow köteteket tudnak írni erről, hogy a kérdést ‚nem vitatták meg eléggé’ stb. A kapitalizmust a maga rabló természetének minden megnyilvánulásában, történelmi fejlődésének és nemzeti sajátosságainak valamennyi legapróbb eltérésében *sohasem* fogják *teljesen* megismerni, a tudósok (különösen a szörszálhasogatók) örökké vitatkozni fognak a részleteken. Nevetéséges lenne, ha ‚ezen az alapon’ lemondanánk a kapitalizmus elleni szocialista harcról, ha nem szállnánk szembe azokkal, akik elárulták ezt a harcot . . .”<sup>4</sup>

Ez a tény egyben arra is rávilágít, hogy Lenin a filozófiát mint a kutatás módszerét sohasem választotta el az elmélettől, távol állott tőle az a divatos meggondolás, hogy a módszert az elmélet egészéből kiszakítva kell a jelenségek elemzésében felhasználni. Szemében éppen az elmélet és módszer dialektikus egységükben való alkalmazása egy új tárgy meghatározására volt a biztosítéka annak, hogy *elvileg, világnézetileg* értékelik a jelenséget, s ezzel nemcsak a szaktudomány további tisztázó munkáját segítik elő, hanem a cselekvés irányelveit is kidolgozhatják. Kora valamennyi marxistájánál világosabban látta, hogy végső soron maga a módszer is elmélet. A materialisztikusan felfogott valóság legáltalánosabb mozgástörvényeinek gondolati leképzése. Ezért alkalmazható egyáltalán vezérfonalként a konkrét jelenségek kutatására és feltárására, ezért segít hozzá általános mivoltában is mozgástörvényeik sajátosságának, különösségének megragadásához, és ezen keresztül a számunkra kedvező vonások gyakorlati kihasználásához.

Így számára is, mint Engels számára a fejlődés objektív dialektikájának kidolgozása a filozófia nagy feladata. A saját felfogását is leszögezi, amikor Marx és Engels nézetét kifejti: a fejlődés bármely nem materialista dialektikus felfogása, „az evolúció elvének

<sup>4</sup> LÖM 26, Kossuth, Budapest 1971, 202. o.

minden más megfogalmazása egyoldalú, tartalmilag szegény, eltorzítja és megnyomorítja a természetben és társadalomban sokszor ugrásokkal, katasztrófák, forradalmak formájában végbemenő fejlődés valóságos folyamatát”.<sup>5</sup> A materialista dialektika a fejlődés – a természet, társadalom és benne az emberi gondolkodás – közös és általános törvényeinek tudománya. De a gondolkodásnak és megismerésnek megvannak a maga specifikus törvényei is ebben az általános meghatározottságában. Ha a gondolati fejlődés e specifikus vonásait belevetítjük a természeti és társadalmi létbe, akkor úgy járunk, mint Hegel, aki a természet és társadalom fejlődésének anyagi összefüggéseit és törvényeit fogalmi természetűnek tartva az objektív dialektikát szubjektivizálta és a szubjektívet objektivizálta. Teszem akkor, amikor a fejlődés voltaképpen megvalósulásának az eszmedialektikát tekintette, míg a lét dialektikájában szerinte csak a tagadásra épült mozgás, a lényeg dialektikájában pedig a reflekszivitás érvényesül.

A visszatükrözés lenini elmélete elrekeszti ezt az utat és új valóban célhoz vezető utakat nyit meg az ismeretelmélet és módszertan számára a fejlődés objektív dialektikájának kidolgozása alapján. Nem teszi lehetővé a különböző problémaszintek észrevétlen, eklektikus egymásbecsúsztatását, a visszatükrözött és a visszatükröző összekeverését, mert a megismerési folyamat, az ismeretprogresszió kritikai vizsgálatát követeli meg. Megengedhetetlennek tekinti például, hogy a terminológiában fennálló ekvokáció alapján összezavarják egymással – rosszabbnál rosszabb gondolati aporiákba jutva, és ezek között vergődve – az „objektív dialektika” fogalmának kettős értelmét. Azt, hogy egyszer az anyagi világ legátfogóbb mozgástörvényeit, másszor ezek elméleti visszatükrözését, a megismerés szubjektív folyamatán belül fellépő objektivitást jelöli, szemben a szubjektív dialektikával, amely ugyanezen folyamaton belül, vagyis a valóság szubjektív tudati tükrözésén az elméleten belül a gondolkodási és megismerési formák dialektikájának elméleti feldolgozását jelenti. S ugyanakkor tisztában van azzal is, hogy az ilyen és ehhez hasonló kettős értelem nem jelent szükségképpen kétértelmű fogalomalkotást, zavart és szofisztikát, mert a fogalmak dialektikusan átmennek egymásba, s a félrevezető két és sokértelműségek kiküszöbölésének egyetlen útja az elméletalkotásban a fogalmak dialektikus fejlesztése az absztrakttól a konkrétig, a magánvalóságtól a magáértvalóságig. Nem pedig absztrakt szemantikai egyértelműségek nominális definíciókkal való biztosítása, amely még a legabsztraktabb tudományt, a matematikát sem jellemzi, s amely közelebbről megvizsgálva kivétel nélkül feloldhatatlan logikai ellentmondások tömkelegét tartalmazza. Ezeket utólag – arcuk verejtékével – próbálják (hasztalan) eliminálni. Mert a centrumból a perifériára szorított logikai ellentmondás a periférián is megőrzi a logikai ellentmondás abszurd, irracionális jellegét, visszahat a centrumra, hiszen periféria nélkül nincs centrum sem.

A visszatükrözés lenini elmélete – alkotóan kifejlesztve és felhasználva – kritikai garanciája az objektív és szubjektív dialektika egysége materialista felfogásának. Nem mintha Lenin valami olyasmit vitt volna bele a visszatükrözés-elmélettel a marxizmusba, ami abból hiányzott. Történelmi tény, hogy az eszmei már Marx felfogásában „sem más, mint az emberi fejbe áttett és lefordított anyagi”, a gondolkodási folyamat „maga is természeti folyamat”, amelynek anyagi alapja és szerve az agy, s a tudományos megismerés akkor éri el közvetlen célját, ha „az anyag élete eszmeileg visszatükröződik” az

<sup>5</sup> Uo. 47. o.

elméleti ábrázolásban, hogy egyéb a visszatükrözési koncepció – amelyet szívesen neveztek leképzési elméletnek is – meglétét bizonyító gondolatokról ne is szóljunk. Marx konkrét kérdésekben is, teszem a közgazdasági elméletek gnoszeológiai és osztályalapjait elemezve olyan alkalmazását adta a visszatükrözési elméletnek, amelynek kimondatlan és kimondott filozófiai előfeltevéseit Engels is Lenin fejtették ki teljes filozófiai általánosságukban. Nem mindegy az, hogy az általános a különösön belül merül-e fel, vagy magáért véve, „tisztán” – amikor is az egyes és különös az általánosan belül jelennek meg.

A lenini jelző a visszatükrözési elmélet előtt ily módon a marxizmusban nem újradzsidóságot jelent, hanem azt fejezi ki, hogy Lenin nemcsak megvédte, de egyben tovább is fejlesztette: elmélyítette és kiterjesztette ezt a nagy gondolatot – amely szűkre szabott formában, fejlődés nélkül a régi filozófiában is megvolt, megvolt fejtetőre állítva még az idealizmusban is –, amikor konfrontálta az újabb, tükrözés-elmélet ellenes idealista áramlatokkal, a természettudomány új eredményeivel és a forradalmi munkásmozgalom küzdelmeinek új feltételeivel. Felvetette a visszatükrözés különböző szintjeinek kérdését, kidolgozta a kognitív tükrözés relatív és abszolút elemeinek dialektikáját, valamint a megismerési folyamat kölcsönhatását a gyakorlati tevékenységgel a két oldal egymást áthatásának különböző szakaszait határozva meg. Utat is tört és programot is adott arra, hogy a marxista kutatás egyre elmélyültebben alkalmazza a dialektikát a képelméletre, beleértve ebbe a gyakorlat és elmélet dialektikáját is. Mindez azt jelenti, hogy a dialektikában, mint az evolúció általános elméletéből következő, abban megalapozott módszerben és módszertanban, nem pusztán „genetikus módszert” kell látnunk abban a nem-görög értelemben véve a genezis fogalmát, amelyben pusztán egy jelenség keletkezéstörténetét jelöli és nem teljes fejlődési folyamatát, mint ezt nemegyszer végletes egyoldalúsággal teszik és alkalmazzák, hanem azt, amit Lenin látott – s aminek a helyességét minden elemzése és egész életműve bizonyító erővel igazol –, „a tudományos evolúciós módszer legmagasabb fokát”.<sup>6</sup>

*Az alapkérdés megoldásának lehetséges logikai változatai:  
monizmus, dualizmus, pluralizmus*

Láttuk – ha nem is végső alapjaiból értettük még meg – milyen reális, illetve gondolati motívumok vezetnek el a lét és tudat anyagi és szellemi viszonyában az elsődlegesség – primátus – kérdéséhez, végeredményben az ἀρχή „Ur-sprung” kérdéséhez. Pusztán logikai szempontból, formálisan nézve azonban nem ez az egyetlen lehetséges kérdésfeltevés az alapviszony tekintetében. – Annál figyelemre méltóbb, hogy öntudatlanul mindig jelen van, tudatosan pedig nagy konstanciával tér vissza.

A primátus már feltételezi a kérdésfeltevésben a kizáró, diszjunktív vagyot, az alternatívát: azt hogy vagy az anyagi, vagy a szellemi az elsődleges. Logikailag nézve ennek a kérdésfeltevésnek ellentétes irányú megválaszolása a materializmus és az idealizmus.

Szükségképpen felmerül azonban az a másik logikai lehetőség is, amely magának a kérdésfeltevésnek alternatív módját tagadja válaszával, tagadja a kizáró vagyot. Melyik elsődleges? Ez is és az is! – így szól a válasz, amely átírja a pólusok viszonyát konjunktív, összekapcsoló, együttlétezési viszonyra. Abban az értelemben, hogy mindkét lehetőség

<sup>6</sup> Uo. 225. o.

egyaránt igaz. Szellem és anyag az együttlétezés viszonyában állanak, egyformán eredeti – „gleichursprünglich” – mindkettő.

A filozófiai dualizmus álláspontja ez, amely egyenértékű, egyenrangú meghatározottságot lát anyagban és szellemben. Innen már csak egy lépéssel kell tovább menni, hogy szigorú korrelációt tételezzenek fel a kettő között. És a dualisták szükségképpen tovább is mennek – mint Descartes a kiterjedt dolog (res extensa) és a nem-kiterjedt res non-extensa, azaz gondolkodó dolog (res cogitans) korrelatív tételezésével. Különben válaszuk az alapviszony létezésének egyszerű újraállítása volna és semmi sem indokolná a kettősség szükségszerűségét.

A korrelációban viszont a korrelált tagok éppúgy kölcsönösen feltételezik egymást mint mondjuk – bizonyos feltételek mellett – a geometriában az egyenes és görbe fogalmi. Mindegyik a másikhoz viszonyítva az ami, és nem elszigetelten önmagában véve; nem kérdeznek rá arra, hogy mi az önmagában vett egyenes vagy görbe. Am ahogyan a geometriában – főleg Gauss<sup>7</sup> óta – az egyenes olyan görbe vonalnak fogható fel, amelynek görbültsége, pontosabban görbületi mértéke minden pontjában nulla ( $G=1/\infty$ ), vagy megfordítva: a görbe olyan egyenes, amelynek görbületi mértéke egy nullától elütő szám ( $G=1/c$ ), ahogyan tehát az egyik oldalt megtehetjük, meglétét tényként, a másik oldalét pusztán lehetőségként elfogadva, *nemző, generáló* oldalnak, azonképpen teheti és teszi is a filozófiai dualizmus az önmaga kettős értelműségét, amelynek segítségével – mint ez napjainkban nagy arányokban történik – nemegyszer igyekszik kétértelmű filozófiát létrehozni, egyértelművé, állásfoglalássá az idealizmus vagy materializmus mellett. Ezzel azonban – teljesen függetlenül attól, hogy mennyire öntudatos vagy öntudatlan ez a gondolati evolúció – visszaállítja a tagadott alternatívát, az elsődlegességre vonatkozó kizáró vagyot.

Nem pusztán logikai okokból, hanem olyan tárgyi kényszerűségből, amelyet meghatározott társadalmi feltételek kondicionálnak. A logikai lépések csak – kerülőutas – kifejeződései annak a burkolt összefüggésnek, hogy állást foglaltak már, mielőtt állásfoglalásuk valódi irányát és tartalmát manifesztálták volna. Ha állásfoglalásuk értékét a valóságon mérjük, akkor anyag és szellem dualizmusa, mint fixált álláspont már maga is idealizmus. Valójában a korreláció tagjai nem egyformán erősek, nem egyenértékűek. Az anyagi lét csak mozgásformái fejlettségének legmagasabb szintjén jár együtt tudattal, szellemmel. S a természet végtelenül kiterjedt darabjai léteznek bármiféle tudati, szellemi jelenség nélkül. Viszonyuk mindenütt meglévő, időtlen együttlétezésésként, szigorú korrelációként való általánosítása ezért akarva-akaratlanul idealizmus. Csak éppen a dualizmussal, mint *fixált* állásponttal, formállogikai manipulációk segítségével igyekeznek ezt elfedni. Véglegesen fixálni azonban még látszólag sem lehet, éppen az idealizmus túltengő mozzanata miatt. Így vagy manifesztté teszik az álláspont immanens idealizmusát, ezzel feloldva egyoldalú és erőltetett fixáltságát, mint Descartes tette metafizikájában. Vagy – amire szintén van mód – szabadulni igyekeznek tőle, s érvényét korlátozva a materializmus irányába mennek, amint ezt fizikája vonatkozásában Descartes is megtette, olyannyira megszabadítva fizikáját metafizikájától, hogy az a XVIII. századi francia materializmus orvosi ágának kiindulópontjává válhatott.

<sup>7</sup>C. F. Gauss: *Disquisitiones generales circa superficies curvas*. Göttingen 1828.

Az idealizmus és materializmus egyértelműsége, helyesebben egyelvűsége – filozófiai *monizmus*. A dualizmus viszont a maga kételvűségével filozófiai *pluralizmus*, többelvűség. Hiszen több – ez legalább kettő. S a két egyenértékű elv megnyitja az utat afelé is, hogy több egyenértékű elvet tételjezenek fel. Így a dualizmus csak határeset a pluralizmusnak. De akárhány elvet tételjezenek is fel – mint Empedoklész a maga négy elemével, a földdel, vízzel, tűzzel és levegővel, meg a bennük és köztük működő szeretet és gyűlölet, illetve ahogyan Condorcet helyesen interpretálta már<sup>8</sup> a vonzás és taszítás erőivel, vagy végtelen sokat, mint Anaxagoras a maga homoiomériáival, amelyek között a *νοος* teremt rendet, – ez éppúgy átmege az előbb megmutatott objektív redukción az idealizmus, illetve a materializmus irányába, mint a pluralizmus határeset, a dualizmus.

E meghatározások ezért korántsem alapvetőek. Ha a dialektikus materializmust nem egyszer emlegetik monizmusként, ez csak a materialista jelző kíséretében elfogadható, azzal a csipetnyi sóval, hogy ez esetben is a vulgármaterializmus irányában való lesiklás lehetőségét tartalmazza, ha a monizmus egységelvét nem dialektikusan fogják fel. (A megjelölés reális értelmének kérdésére az anyagi világ dialektikájának kifejtése közben térünk vissza.) A századforduló legális és illegális forradalmi munkáspártjai szívesen használták a materialista monizmus kifejezést taktikai okokból, míg a polgári materialisták ugyancsak taktikai okokból szívesen nevezték filozófiájukat spinozisztikus típusú materializmusuk ellenére a nyílt megnevezéstől vonakodó polgári ízlés számára elfogadhatóbb monizmusok, el egészen a Häckel-féle Bund der Monisten-ig. Bár történelmileg a monizmus elnevezés az idealizmussal kapcsolatban ritkábban használatos, azért spiritalista monizmus formájában ez sem ritka kivétel.

Végül – visszatérve a primátus kérdésére – ismét csak merőben a logikai lehetőségek szempontjából véve, szükségképpen felmerül az az álláspont is, amely az anyag vagy a szellem elsődlegességét nemcsak tagadja, hanem teljességgel meg is tagadja. A válasz itt, az ez is és az is dualizmus után, az ez sem és az sem: sem az anyag, sem a szellem nem elsődleges. A megoldás negatív jellege nem zárja ki, inkább feltételezi, hogy ezt a negatívát közvetlenül átfordítsák abba a pozitív állításba, hogy nem a szellem és nem az anyag elsődleges, hanem egy neutrális harmadik, valami, ami mindkettőn innen van mintegy a kettő differenciálatlan őegységeként. Ezt az eredeti differenciálatlan egységet megnevezni azonban nagyon nehéz,<sup>9</sup> mert amint megnevezik, kiderül, hogy az állítólagos harmadik vagy az anyagi, vagy a szellemi jelenségek körébe tartozik, ezek misztifikációja, amilyen Spinoza a gondolkodás és kiterjedés attributumain innen levő szubsztanciájának, az „Isten avagy a Természet”-nek panteisztikus lepelbe burkolt materializmusa, vagy Schopenhauer idealista „világa”, amely „objektív” lényege szerint vak akarat és képzet („Die Welt als Wille und Vorstellung”). Ezért gyakran agnosztikusan tagadják ennek megismerhetőségét. Az agnoszticizmus mellett idetartoznak a modern polgári irracionizmus misztifikációi.

A logikai lehetőségek eme sokfélesége egytől egyig szóhoz jut a filozófia történetében. De úgy valósulnak meg, hogy megvalósulásukban mindjárt meg is tagadják önmagukat. Kiindulópontjuk csak karakterisztikus mozzanataként él tovább idealista vagy materialista

<sup>8</sup> Az *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain*-ben, 1794.

<sup>9</sup> A Tao-Te-King ősi kibúvója szerint teljességgel lehetetlen: „Az út, mely szóba fogható, / nem az öröktől való; / a szó, mely rája mondható, / nem az örök szó.” Lao-ce: *Az út és erény könyve*. Weöres Sándor fordítása, Európa Könyvkiadó, Budapest 1958, 7. o.



irányzatuknak. Az empirikus tényként megállapított főirányokra szakadás így amellet tanúskodik, hogy mélyebb törvényszerűségek eredménye, korántsem csupán logikai osztályozás, vagy következetesség kérdése: a természet és a társadalom dialektikájának objektív sajátosságai tükröződnek benne, s a tárgyi kényszer erősebbnek bizonyul, mint a formális értelemben vett logikai.

*Vallási és filozófiai idealizmus. – A materializmus dialektikus formája – a filozófia első és végső szava*

A filozófia mint olyan, tehát mint tudományos igényű világnézet a materializmussal kezdődik. És nem az idealizmussal, amely az emberi fejlődés kezdeti szakaszainak korlátozott viszonyai között születik meg mágikus-vallásos, nem tudományos világnézetként, majd az ösközösség osztályokra hasadásának folyamatában vallásként. S ez nem is lehet másként. A valóság önálló és tudatos elméleti elsajátításának társadalmi szükség-szerűséggel felmerülő igénye negatív-kritikai mivoltában éppen a vallási idealizmussal való szembefordulás formájában lép elénk először, elsőnek teljesítve be és fogalmazva meg a tudományos objektivitás és immanens jelenségmagyarázat kritériumait.

Ha eltekintünk – az önmagukban véve rendkívül fontos és értékes – történelmi kísérletektől, amelyek a keleti fejlődésben a mágikus-vallási kereteket feszegetik, akkor a filozófia kezdete az ion hylozoizmus mitológiaellenes fordulata. F. M. Cornford az antik filozófia jeles angol történésze, pontosan jellemzi a helyzetet, amikor azt írja: „Minden olvasót meglep az a racionalizmus, amely megkülönbözteti ezt a rendszert a mitikus kozmogóniáktól . . . A milétoszi rendszer olyan jelenségekből vezeti le a dolgok eredetét, amelyek annyira ismerősek és megszokottak, mint a záporosó. Nem természetfeletti, hanem természetű jelenségnek tekinti a világ kialakulását. Hála az ioniaiaknak és senki másnak, ez a szemlélet vált a modern tudomány egyetemes premisszájává.”<sup>10</sup> Amennyiben a milétosziak egyáltalán hivatkoznak mitológiai istenekre, ezt pusztán a szemléletesség és érthetőség kedvéért teszik, nem elvi motívumokból.

Arisztotelész tanúsága szerint az első filozófusok számára a világalap, az arkhé anyagi. „Azok közül, akik először filozofáltak, a legtöbben úgy vélték, hogy anyagi természetű ősalapok az alapjai minden dolognak. Mert azt, amiből minden dolog áll, amiből a dolgok eredetileg keletkeznek és amibe végezetül visszatérnek (miközben a szubsztancia megmarad, de állapotait változtatja) elemeknek és ősalapnak nyilvánítják és ezért azt gondolják, hogy semmi sem keletkezik (ti. a semmiből – Sz. J.) és semmi sem múlik el, úgy vélekedvén, hogy ez a természet mindig megmarad . . . mert kell léteznie olyan szubsztanciának – vagy egyetlennek, vagy többnek is –, amelyből minden többi dolog létrejön, míg ő maga megmarad.”<sup>11</sup>

Arisztotelész leírásából – egyes pontatlanságai ellenére – nemcsak a természet, az anyagi világegész örökkévalósága áll előttünk világosan, hanem az anyag teremthetlensége és elpusztíthatatlansága is, ami az anyagmegmaradás elvének szaktudományosan később konkretizálódó és igazolódó tétele lesz. Az első filozófusok már megfogalmazzák ezt az elvet, ámbár természetfilozófiájuk immanens korlátja pontosan az, hogy nem vagy

<sup>10</sup> F. M. Cornford: *Principium Sapientiae*. The origins of greek philosophical Thought. Cambridge 1952, Univ. Press. 10–11. o.

<sup>11</sup> Arisztotelész: *Metafizika*. I. 3. 983b 8.

alig támaszkodhatott még a természet szaktudományos jellegű kutatásának eredményeire. Ugyanakkor az állandóságot a változásban ragadják meg. Nem azért hylozoisták, nem azért tekintik élőnek az anyagot, mert nincsenek tisztában az élő és élettelen anyag különbségével. Azért hylozoisták, mert a szervtelen anyag is dialektikus mozgás, változás és ebben az értelemben lélek és elevenség a számukra. A dialektika csírájában már benne rejlik ebben a materializmusban is.

E filozófiai materializmus, azaz itt maga a filozófia ellentétben a világnézeti idealizmussal, nem is az emberi fejlődés kezdeteinek korlátolt viszonyaiból nőtt ki, hanem az ion és a dor kereskedelmi kolóniák fejlett, az árutermelést és árucserét is kifejlesztő viszonyaiból, – olyan körülmények között, amikor nemcsak a kereskedelmi kapcsolatok sokoldalúságával együttjáró szellemi érintkezés, de a megerősödött kereskedő és árutermelő osztály oligarchiaellenes harca is a világ kendőzetlen-takaratlan, mitológémáktól megtisztított feltárására ösztönözte őket.

Hogyan lehetséges azonban, hogy a világnézeti idealizmus mágikus-vallási formában hamarabb születik meg, mint a materializmus, amikor *filozófiai idealizmus*ként maga is igényt tart a tudományosságra és bele is tartozik a filozófia történetébe? Ezt a nyilvánvaló ellentmondást az a megfontolás oldja fel, hogy a *filozófiai idealizmus nem szakítás és teljes szembefordulás a korábban létrejött vallási idealizmussal a primátus kérdése vonatkozásában, hanem annak minőségileg megváltozott folytatása*, a megváltozott feltételekhez alkalmazkodó folytatása. S a megváltozott feltételek tekintetében nemcsak azok az okok játszanak jelentős szerepet a vallási világnézet filozófiai idealizmussá váló átalakításában, amelyek a materialista filozófiát létrehozták, hanem döntő módon játszik bele maga a filozófiai materializmus, tudományosságának történelmileg adott fokával. Az idealizmus belőle meríti a tudományosság kritériumait és alakul át filozófiai idealizmussá. Ilyen értelemben az idealista filozófia *másodlagos és reaktív jellegű, visszahatás a materializmusra*. Csupán felemás fordulat az objektivitás és jelenségimmanens magyarázat felé. Attól függően, hogy e két mozzanatnak, az idealizmusnak és a tudományosnak mi a valóságos részaránya, ami nagymértékben aktuális történelmi szerepének függvénye, tekinthetjük e filozófiát produktívának vagy improduktívának. De a legproduktívabb idealista filozófia is, amely idealizmusának eleve adott keretében határozottan törekszik a világegész megismerésére, csak torzító tükörbe hozhat létre racionális ismereteket. Míg a materializmus általában felemelkedő osztályok haladó történelmi mozgásának sodrában bontakozik ki és válik eszmei hatóerővé, az idealizmusról ez nem mondható el, haladó szerepe *kivétel* és visszahúzó szerepe a szabály. Nem véletlen, hogy az objektív idealizmus első nagyszabású, az eleata kezdeményezést folytató filozófiai megalapozásnak, Platón filozófiájának ismét lényeges tartalmává válnak a vallási mitológémák, jöllehet a filozófia fényében újrainterpretálva.

A hylozoizmus és a platonizmust előkészítő eleatizmus váltópontján álló Xenophanész egyik ránk maradt töredéke találó, ironikus bírálatát adja a vallási idealizmus antropomorfizmusának. „Az ethiopok isteneiket feketének és tömpe orrúnak képzelik, viszont a thrákok kékszeműeknek és vöröshajúaknak . . . ha a teheneknek, lovaknak és oroszlánoknak kezük lenne és vele miként az emberek festeni tudnának és műveket alkotni, akkor a lovak lóhoz hasonló, a tehenek tehénhez hasonló isteneket festenének, és olyan alakúakra formálnák őket, amilyen az övéké.”<sup>1 2</sup>

<sup>1 2</sup> *Die Vorsokratiker, Quellen.* W. Capelle, Kröner, Lipcse 1935, 121. o.

Xenophanész gondolatmenete implicite magában foglalja már az *analogia entis* elvét, miszerint a létező saját analógiájára, Xenophanész szerint az etnikailag differenciált ember mint létező a saját képére és hasonlatosságára hozza létre isteneit, olyan szellemi képzeteket és ezek ábrázolásait, amelyek fixa ideaként uralkodnak rajta. Magát az elvet a középkori filozófia és teológia veti fel, de ellentétes jelleggel. Xenophanész szerint az istenek ábrázolata antropomorf, a középkori teológusok és filozófusok szerint az ember teomorf; isten teremtette az embert saját képére és hasonlatosságára. A kérdés ismét csak az, hogy melyik az elsődleges, a valóságos létező. Az *analogia entis* elve ebben az értelemben kétvégű bot, megragadhatják azt a végét is, amelyen az isten képe van és azt is, amelyen az emberé. De ha a botnak két vége van is, azért mégiscsak anyagi valóság. Ha az *analogia entis* elvét fel is lehet használni az idealizmus céljaira, azért idealista felhasználása önleplező marad, mert miközben a létező embert nyilvánítja teomorfnak, aközben kénytelen az istenképzet antropomorf jellegét ilyen vagy olyan formában maga is elismerni. Az antropomorfizálás tekintetében különösen messze megy a korai kereszténység patrisztikai irodalma, Augustinus – platonizáló – „exemplarizmusa”, amely a teremtményben, az emberben a teremtő isten ígylétének feltétlen lenyomatát és hasonlóságát látta. Így az állítólagos teomorfizmus valóságos, öntudatlanul kifejezett lényegének az antropomorfizmus bizonyul. Ezt használja fel a haladó polgári valláskritika, klasszikus módon Feuerbach antropológiai materializmusában. De az analogizálás kényelmetlenségét időben megérte az egyház is. Az 1215-ös IV. lateráni zsinat oly módon igyekszik szabadulni tőle, hogy a hasonlóságban meglevő hasonlótlanságra teszi a hangsúlyt: „A teremtő és a teremtmény között nem lehet csupán a hasonlóságot észbe venni, mivel nagyobb köztük az észbe veendő hasonlótlanság.”<sup>13</sup>

Ám a hasonlóság azért hasonlóság, mert az eredeti feltételezés szerint az összehasonlítottakban szükségképpen az egyezés nagyobb, mint a különbözés; az egyik egészet a másik egészszel vetik egybe. Amikor megkezdődik a „bizonyos szempontokból” és „korlátolt vonatkozásokban” való összehasonlítás, a mérték és arányok szerinti összehasonlítás, akkor lényegében már magát az elvet igyekeznek félredobni. Ám bármennyire is törekszenek erre, nem szabadulnak tőle. Mert ha a proporciók diszproporciókká való átváltoztatásával kísérleteznek is, ha ki is jelentik, hogy isten igazságossága, jósága és mindenhatósága végtelen, míg az ember csak véges módon részesedik ebből, azért igazság, jóság és hatalom képzei a társadalmi viszonyokból származnak, tehát mégiscsak földi, reális meghatározottságok végtelenné potencializálásai. Ez utóbbi körülmény arra is éles fényt vet, hogy az antropomorfizálás lényege szerint szociomorfizálás. Nemcsak azért, mert társadalmi (és osztály) feltételek következménye, hanem azért is, mert ezek tartalmi-elemeivé válnak az „antropomorf” isten-képnek, teszem akkor, amikor a túlvilági uralkodóban egy ingerlékeny feudális zsarnok képét állítják az alattvalók elé, vagy amikor nemcsak a földi, de túlvilági alárendeltjeihez való viszonyát is a feudális hierarchia rendiségétől elfedett osztályviszonyai szerint alakítják.

<sup>13</sup> Religionsphilosophie Katholischer Theologie. Erich Przywara S. J. In: *Handbuch der Philosophie*. Abteilung II. Natur, Geist, Gott. Oldenburg, München–Berlin 1927, 23. o. Arisztotelész szerint „azokat a dolgokat nevezik ‚hasonlóknak’, amelyek tulajdonságai minden tekintetben egyezők, vagy több tulajdonságuk egyezik, mint különbözik s amelyek minősége egy”. (Metaphysica 1018<sup>a</sup> 15.)

A potencializálás lépéseket jelent ugyan az *analogia entis* teológiai felszámolása irányába, de felszámolni még egy teljesen negatív teológia sem képes. El lehet-e tüntetni az állítólagos teomorfizmus vaskos antroporfizmusát egy olyan vallásban – és számos vallás ilyen –, amely a maga történelmi kiindulópontjának az atyaisten fiúistenben való testet öltését és földreszállását tekinti? Nyilvánvalóan nem. Még akkor sem, ha eltekintünk a szentháromságtól, az angyalok és szentek seregétől, az állítólagos túlvilági lét nagyon is földi színekkel megfestett illúzióvilágától, amely csak a protestantizmussal kezd absztraktabbá válni, anélkül, hogy az alapvető szocio- és antropomorf mitológéimáktól megszabadulhatna.

Első tekintetre úgy tűnik: amire nem képes a vallási és az *ancilla theologiae* szerepét játszó filozófiai idealizmus, arra képessé válik a teológiai köntösét levett idealista filozófiai, mert a szemléletes, esztétikailag is megformált mitológiát mellőzi, s csak a világteremtő eszméhez ragaszkodik. Ám az *analogia entis* eredeti materialista értelme erről az eleve létező világteremtő eszméről is számot tud adni: a fogalom síkján megjelenő „isteni eszme” éppúgy az emberi tudat intellektuális tevékenységének, teleologizmusának fogalmi leképzése és hiposztazálása, mint ahogyan a vaskos istenképzet az ember közvetlen valóságáé. *A filozófiai idealizmus erről az oldaláról tekintve maga is csak egy lépést jelent a vallásos képzetvilág absztrakt fogalmivá tétele irányába.* Ahogyan a fogalomalkotás a „konkrét”, szemléletes tartalommal átítatott fogalomtól fejlődik a szűkös, szegényes szemléletes tartalommal rendelkező fogalomig, sőt a teljesen absztrakt fogalmakig, amelyeknek van jelentésük, de kilúgoztak belőlük minden szemléleti tartalmat, úgy halad a vallás fejlődése meghatározott történelmi feltételek mellett a kezdeti szemléletes istenvilágtól, a politeizmustól a filozófiailag absztrahált istenfogalom, a monoteizmus felé, amely mégis magán viseli letörölhetetlen jegyként, character indelibilisként – mint a katolikus papok a tonzúrát – az elvont spiritualizmus és teleologizmus antropomorf vonásait. Magán viseli még ott is, ahol a semmiből való világteremtés dinamikus gondolata nincs meg, illetve háttérbe szorul, mint nem egy keleti világvallásban, például a konfucianizmusban, hiszen a statikusan felfogott világállapotban is megmarad a világban uralkodó rend és célszerűség, a „dolgok örök égi és földi rendjének” formájában a hiposztazált eszmei-isteni jelleg.

A közvetlen szocio- és antropomorfizálás a vallási idealizmus rendszerint kezdetlegesebb, eredetibb formája, az absztrahált forma a későbbi, a leszármaztatott. A filozófiai idealizmus a maga hiposztazált fogalmaival így valójában a vallási idealizmus folytatásának bizonyul, ezért misztifikálja kényszerűleg az általa föltárt reális összefüggéseket. S ez nemcsak az objektív, de a szubjektív idealizmusra is vonatkozik, amely éppen úgy a tudat érzékelő, vagy intellektuális tevékenységét tekinti a létalapnak, mint az objektív idealizmus az abszolút eszmét. Azzal a nem lényegtelen különbséggel, hogy amennyiben kifejezetten tételezni kívánja isten eszméjét, annyiban az ember generikus tudatának függvényévé teszi. Ahogyan Berkeley tette, amikor a tudatimmanens észleletek szellemi objektivitásának garanciájaként funkcionáltatta istent, amivel persze mint Lenin rávilágított szükségképpen bizonyos lépéseket tett az objektív idealizmus irányába, mindenestre a szubjektív jelleg megszüntetése nélkül.

Ha a fejtetőre állító idealista tükör torzításának jellegét és fokát a materialista filozófia ismeri és felismeri, akkor a talpraállítással és az igazság helyes arányainak visszaállításával, materialista újrainterpretálásával képes hasznosítani az idealizmusban

rejülő racionális magvakat, amint ez a filozófia történetében nemegyszer meg is történik. *Tudatos módszertani elvvé* azonban csak *Marx, Engels és Lenin emelte a fejtetőre állított igazság talpraállításának követelményét*, éles ellentétben Feuerbachhal, aki a hegeli idealista rendszerben csak a valláshoz való ragaszkodást látta, nem értve meg az idealista béklyóba kötött dialektika felszabadításának jelentőségét. Persze a *megfordítási viszony fordítva is fennáll*, maga is megfordítható: az idealizmus gyakran a maga torzító tükrében a materializmus feltárta igazságokat állítja csupán fejtetőre, hogy a saját számára gyümölcsöztesse őket. Ez különösen erősen érvényesül napjaink pozitívizmusában a természettudományok által és szellemtudományos szociológiájában a marxista társadalomtudományok által feltárt igazságok vonatkozásában. Az idealizmus történelmi genezisének anyajegyeit, reaktív és másodlagos jellegét magán viseli mindvégig. Mindaddig, amíg vissza nem tér – és szükségképpen vissza kell hogy térjen, miután racionális magvait kritikailag elsajátította már a materialista tudomány – eredeti formájába, a vallási tudatformába, amelyből vétetett, hogy annak szellem- és kísértetvilágával együtt szenderüljön jobblétre, a fejlett kommunista társadalomban. *Les extrêmes se touchent... Amiből vétetett, abban vész el.*

De a „*les extrêmes se touchent*” érvényes a materializmus vonatkozásában is! Ha a filozófia mint tudományos igényű világnézet kezdetén egy spontánul dialektikus jellegű materializmus állt – mert csak egy olyan materializmus, amely számot vetett a valóság változásaival volt képes elhatárolni magát a transzformizmusokra épülő mitológiai világtól –, úgy a filozófia végét is (*ezt a véget a beteljesedés és magasabb szintű újakezdés értelmében véve*), a filozófiát mint nem csupán tudományos igényű, de szigorúan tudományos világnézetet a materializmus tudatos és átfogóan dialektikus formája kell hogy képviselje. Mert csak ebben bomolhatnak és teljesezhetnek ki azok a csírák, amelyek a kezdetekben a vallástól való elhatárolódás és a világegész tényleges elméleti elsajátításának nagy ügyét szolgálták. Kiteljesedni pedig csak az emberi társadalom – benne a szaktudományok – történelmi fejlődésének azon az új szintjén teljesezhetnek ki, a filozófia több ezer éves fejlődésének eredményeit kritikailag átvéve és új összefüggésekbe rendezve, amit a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába való átmenet jelent. Az idealizmus számára csak hamis, vagy önmagukat túlélő, egzaktabb elméletek által már meghaladott, de tehetetlenségi nyomatékuk következtében időlegesen fennmaradó teóriák és teorémák formájában marad még mozgási tér, s nem a világnézeti idealizmus átfogó formáiban.

## 2. ADALÉKOK A PROBLÉMA TÖRTÉNETÉHEZ ÉS JELEN ÁLLÁSÁHOZ

### *Az alapkérdés felvetése a marxizmus előtti filozófiában*

Az alapkérdés, s vele az idealizmus és materializmus ellentéte többé-kevésbé tudatosává válik már a marxizmus előtti filozófiában is, leghatározottabb – később még elemzendő – formában Platónnál. Az antik filozófia fő vonalában objektivista problémája a tárgyi világegész sui generis meghatározottsága. Idealizmus és materializmus ellentéte a világ ontológiai lényegének kérdése körül forog, akörül, hogy mi a világalap? A megoldás túlnyomóan materialista. A teológia szolgálólányává szegődött középkori filozófia túltengő idealizmusában viszont alig marad hely a materializmus számára. Az isten terem-

tette csaknem semminek vett („prope nihil”) anyag (a „materia prima”) természeti mivoltában csupán inadekvát kifejezője a mindent meghatározó szellemnek. Csak a civilizált feudalizmus városi kommunáinak talaján kap lábra az a nominalista jellegű materializmus, a fogalom-realizmus ellenlábasa, amelyben felmerül az idealizmus és materializmus problematikájának az az ismeretelméleti oldala, hogy mit tükröznek vissza fogalmaink? De még csak csírájában, túlbujánozva a teológiától. A gnoszeológiai módszertani oldal csak az újkori fejlődésben jut szóhoz szabadon, a tudattól független külső világ megismerhetőségének kérdéseként. Leghatározottabban bizonyára a XVIII. században. A materialisták, Diderot, Holbach, Helvetius, Lamettrie számtalanszor fogalmazzák meg ontológiai és ismeretelméleti vonatkozásban is a főirányok ellentétet, rendszerint még azzal a terminológiai következteléssel, hogy csak az idealizmus Berkeley-féle szubjektív formáját nevezik idealizmusnak s az objektív idealizmusról spiritualizmusként beszélnek. Nemegyszer azonban a spiritualizmus fogalmában foglalják össze az idealizmus mindkét változatát. Így Lamettrie a test és a lélek viszonyát elemezve kijelenti: „A filozófusoknak az emberi lélekről alkotott rendszereit kettőre csökkentem. Az egyik, a régebbi, a materialista rendszer, a másik a spiritualista.”<sup>14</sup>

### *A hegelianizmus és posthegelianizmus filozófiai kérdésfeltevése*

Csak Hegel nyomán válik általánossá az objektív („abszolút”) és szubjektív idealizmus megkülönböztetése. S az ő nyomdokain haladva fogalmazza meg az ortodox hegelianus C. L. Michelet – aki Lassalle-lal egyetértésben és együttműködve bírálja majd a hegelikol tévelygő bárányát Rosenkranzot – világos formában azt a tételt, hogy a filozófia központi kérdése a tudat és lét viszonya. Ezt természetesen ő is – tévesen – azonosítja a szubjektum–objektum viszonytal. De mintha csak azért fogalmazná meg tételét, hogy mindjárt meg is mutassa, mennyire nem érti azt, amit kimondott, illetve azt, hogy mit is mondott ki, mert a belőle következő ellentéteket már nem képes konkrétan számba venni. Siet, hogy lerója áldozatát az abszolút eszme oltárán, s ez elzárja előle a valósághoz vezető utat.

1842-ben ezt mondja Schelling-ellenes előadásorozatában. „Mielőtt Kant filozófiájának ábrázolására térnék át, néhány általános szót kell szólnunk minden idők *filozófiájának a problémájáról*, amely a mi időnkben oldódott meg. Ez úgy fejezhető ki, hogy azt a viszonyt kell megadni, amely a *lét és gondolkodás*, szubjektum és objektum között fennáll. Minden igazi filozófia oly módon oldja meg a problémát, hogy a két ellentétet közös gyökerére vezeti vissza, amelyben ezek egyek. Ez a gyökér az *isteni eszme*, az abszolút gondolat, amely éppúgy lét is, mégpedig az egyedüli meg nem változó lét . . . *A görög filozófia* a maga naivitásában voltaképpen nem jutott el az ellentétig, vagy legalábbis a két oldal ellentétének tudatáig, mint ahogyan eljutott a modern koré, hanem közvetlenül feltételezte az egységet anélkül, hogy konkrétan kívánta volna megérteni és megmagyarázni.”

A konkrét dialektikus egység nevében Michelet a filozófia perifériájára szorítja, egyaránt elvont szélsőségeként az ateista materializmust és a teista idealizmust. Ám a

<sup>14</sup> Julien Offray de la Mettrie: *Filozófiai Művek*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1968, 404. o. Az idézet az 1747-ben megjelent *L'homme machine*-ből van. Lamettrie összes művei első ízben magyarul jelentek meg, hazájában nem adták ki.

forradalmat előkészítő ideológiai mozgásban, ennek az atmoszférának hatása alatt a materializmust tekinti a jelentősebb világnézetnek, újra felvéve egy olyan hegeli gondolatot, amelyet Hegel élesen és határozottan csak ifjú korában képviselt. „Az a tény – írja Michelet –, hogy a materializmus az anyagot teszi meg a nagy egész abszolút elvévé, s magát a gondolkodást is csak egy módosulataként tekinti, csupán a szigorúan végigvitt empirizmus következménye. S ha ezáltal úgyis tűnik, hogy a materialisták visszavetődnek a filozófiai művelődés kezdeteire, mégiscsak rendelkeznek a magasrendű tudat azon előnyével, hogy kifejezetten visszatérnek ismét az alapelv egységébe; ezzel szemben a legtöbb eddigi filozófus dualista volt, s a lét és gondolkodás, az anyag és szellem között csupán fennkönt hasonlóságot észlelt. Egyáltalán: a teizmus nem dicsekedhet azzal, hogy magasabban állna az *enciklopédisták* naturalizmusánál, mert egy és ugyanazon elvontság az, ha a legfőbb lényt, vagy az anyagot teszik alapelvvé: csak azzal a különbséggel, hogy ezt az ürességet egyszer a gondolkodás, másszor a lét oldaláról fogják meg, – hogy egyszer túlnan, másszor innen ragadják meg, jóllehet ez utóbbi még mindig előnyben részesítendő.”<sup>15</sup>

Michelet csak azt felejt el megmagyarázni, hogy az innen levő anyag, amely nem szakad el megjelenési formái sokféleségétől és mint általános meghatározottságuk egy-lényegű velük, miért lenne éppúgy transzcendens, mint isten hiposztazált szellemi képzete. Abban azonban, ahogyan a lét és gondolat egységének, az abszolút eszmének dialektikus pólusát szembeállítja az elvont teizmussal és a (mechanikus) materializmussal, mint a nemdialektikus pólus kettős variánsával, csírájában megmutatkozik az a filozófiatörténeti koncepció, hogy a filozófiatörténet voltaképpen a dialektikus és dialektika-ellenes irányzatok harca, méghozzá lényegében az idealizmuson belül. Ez a koncepció már a hegeli filozófiatörténetnek is rejtett alapja volt.

<sup>15</sup>C. L. Michelet: *Entwicklungsgeschichte der neuesten Deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der hegelischen Schule*. Dargestellt in Vorlesungen an der Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin im Sommerhalbjahre 1842. Duncker und Humboldt, Berlin 1843. Idézetek 13. és 45. oldalról. Michelet hivatkozik Engels Schelling ellen írt anonim brosrájára, a *Schelling und die Offenbarung*-ra. „A ‚Schelling és a kinyilatkoztatás‘ c. írás alapján, amelynek mint hallom, egyik igen tisztelt hallgatóm a szerzője, és azóta megjelent más írások alapján abban a helyzetben vagyok, hogy kitérhetek Schelling legújabb tétéleire is.” (I. m. 121. o.) Engels nagy hatású brosrája, amely nemcsak kora reakciós német sajtójának átkait váltotta ki, hanem progresszív körök figyelmét is felkeltette, sőt Oroszországban és Lengyelországban is ismertté vált (erről az L. F. Iljicsov szerkesztette *Fr. Engels életrajz* – Kossuth, Budapest–Kárpátia, Uzsgorod 1974, 29–30. o. – érdekes adatai tanúskodnak), 1842 márciusában jelent meg. Így a nyári félév előadásaiiban Michelet már valóban felhasználhatta. Engels katonaidejét töltvén Berlinben, bizonyára éppúgy meghallgatta Michelet egy-egy előadását, mint kora más neves hegelianus professzoraiét (Marcheinecke, Henning), de nem volt hallgatójuk. Már ifjúhegelianus korában sem volt nagy véleménnyel róluk, s érett korszakában csak az a körülmény javította meg a „komoly hegelianusokról” alkotott véleményét, akik közé ő sem sorolja Rosenkranzt, hogy időközben a német egyetemek egyeduralkodó áramlata a kantianusok nagyképű, az ismeretelmélet intern problémáiba begubózkodott filozófiája lett. Fő problémájuk az volt, hogyan tekintsék a világot lényegileg megismerhetetlennek, illetve hogyan tüntessék fel a megismerés eme hiányát oly módon, hogy ez mégis a legmagasabb rendű megismerés látszatát keltse. (Ebben a tekintetben ők az elődei a mai neopozitívizmusnak.) Michelet 43-ban megjelent könyvét Engels valószínűleg egyáltalán nem ismerte. 42 novemberétől Angliában élt és sokkal jobban lekötötte figyelmét az angol proletariátus helyzete és osztályharca, mint a hegelianusok és antihegelianusok szellemi csatározása.

Figyelemre méltóbbak a materialista Feuerbach megfogalmazásai, köztük a legkiérleltebb, az 1848-as formulázás, amelyre Lenin hívta fel a figyelmet. „Az a kérdés – fejt ki Feuerbach A vallás lényegéről szóló 13. előadásában –, vajon isten teremtette-e a világot, egyáltalán isten világhoz való viszonyának kérdése azonos azzal a kérdéssel: mi a viszonya a szellemnek az érzékiséghez, az általánosnak vagy absztraktnak a valósághoz, a nemnek az egyedhez; az előbbi nem oldható meg az utóbbi nélkül; mert isten nem más, mint a nemfogalmak összessége . . . ez a kérdés az emberi megismerés és filozófia legfontosabb kérdései közé tartozik, ami már abból is kiviláglik, hogy a filozófia egész története voltaképpen ezen kérdés körül forog, hogy a sztoikusok és epikureusok, a plátónisták és arisztotelianusok, a szkeptikusok és dogmatikusok küzdelme az ókori filozófiában, a nominalistáké és realistáké a középkorban, az idealistáké és realistáké vagy empiristáké az újabb időben ebben a kérdésben fut össze.”<sup>16</sup>

Feuerbach már valóban tudta, miről van szó. Mélyen megértette azt, amiről beszélt. Nemcsak a szellem és az érzékiség viszonyát veti fel alapproblémaként, hanem a megoldás alapján két ellentétes táborra osztja a filozófusokat a megbékítés bármiféle igénye nélkül, akkor is, ha nem nevezi összefoglalóan az ellentétes táborokat idealistának vagy materialistának. Mert a szellemmel szembenálló érzékiség nála a természet megnevezése, azé az anyagi világé, amelyet – előadásaiban semmi kétséget nem hagy ez iránt – az emberi érzékelés csak feltár és megjelenít, mivel az embertől függetlenül létezik.

Nem véletlen azonban, hogy Lenin a feuerbachi viszonytagok közül csak az első kettőt, a szellemet és az érzékiséget írja ki azzal a megjegyzéssel „cf. idem Engels „Ludwig Feuerbach`-jában”. S aligha pusztán azért, mert Engelsnél nem szerepelnek a Feuerbachnál folytatólag fellépő fogalmak; a hivatkozott helyen nem szerepel nála az érzékiség sem. A kivonatból kimaradt feuerbachi fogalmak az újkori materializmus nominalista vonalát (Hobbes, Locke) folytatják; eszerint az általános, absztrakt, generikus (a nem mint genus, Gattung) általános mivoltánál fogva szellemi képződmény, a valóságos konkrét, az individuális viszont anyagi. Ez az egyenleg valójában nincs egyensúlyban, heterogén tételek kerülnek össze benne. Általános és egyedi összefüggése, bár nem egyforma jelleggel, mind az anyagi, mind a szellemi oldalon szerepelnek. Néhány évvel a Feuerbach-kivonat után Lenin azt írja *Filozófiai füzeteibe*: „Minden egyes (így vagy amúgy) általános. Minden általános egyes annak részecskéje vagy oldala, vagy lényege.”<sup>17</sup> S ezt korántsem csupán az ítéletelméletre vonatkoztatta, mint olyan szívesen félremagyarázzák éppen azok, akik az ítéletelmélet szférájában sem vették soha tekintetbe Lenin eme nagy gondolatát.

Feuerbach az alapkérdés és az ellentétes megoldások feltárása közben azt a hibát követi el, hogy beleviszi a materializmus egy konkrét, különös történelmi formájának a jegyeit, a materializmus általános meghatározásába. Mert egyre jobban elszakadva a hegeli dialektikától, egyre jobban elszakadt általában a dialektikától, ahelyett, hogy a materializmustal kapcsolta volna össze. Így nem oldhatta meg, sőt föl sem vethette az egyes és általános elsődlegesen anyagi viszonyának és csak másodlagosan, a tudati visszatükröződésben, szellemi-eszmei dialektikájának kérdését.

Egyedi és általános, vagy ha az egyedit a partikularitás szintjére emeljük: különös és általános rendezetlen viszonya ez, amit már Engels megállapított nála. Csak míg az

<sup>16</sup> Ludwig Feuerbach: *Gesammelte Werke*, herausgegeben von Werner Schuffenhauer, 6. Akademie Verlag, Berlin 1969.

<sup>17</sup> *LÖM* 29, Kossuth, Budapest 1972, 43. 296. o.



Engels elemezte esetben az általánost oldja fel a különös formába, azt hiszi, hogy saját kora vulgármaterialistái a Vogtok és Moleschottok a materializmust képviselik, s ezért nem kívánja magát materialistának nevezni; addig az általunk elemzett esetben az általános meghatározásába viszi bele és oldja fel kritikátlanul a különös formajegyzeit. Innen ered végső soron, hogy a helyesen számba vett idealista és materialista filozófiatörténeti iskolák közé minősítés nélkül kerül be a szkeptikusok és dogmatikusok ellentéte, holott az antik szkepticista idealizmus számára a dogmatikus főellenfél a sztoicizmus volt, amelyet Feuerbach a kiinduláskor az idealizmushoz sorol, vagy hogy a realizmusnak átkeresztelt újkori materializmust azonosítja azzal az empirizmussal, amely Berkeleytől Hume-tól az agnoszticizáló idealizmus vonalán is megjelenik, hogy napjaink neopozitivizmusában – egyoldalúan fixálva – különösen hatékony támaszává váljon az idealizmusnak, mint Lenin ezt megfellebbezhetetlenül bebizonyította.

Csak Michelet és a korai Feuerbach eklektikus visszhangjának tekinthető az, ahogyan a dialektikaellenes, antihegelianus Trendelenburg, 1847-ben írt esszéjében, az *Über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme*-ben a végső filozófiai álláspontok kérdését felfogja. Abból a fölöttébb relatív értékű megfontolásból indul ki (ennek főhibája, hogy tárgy és módszer kapcsolatát a filozófiában merőben külsőségesnek ábrázolja), hogy a főirányok meghatározásánál a módszer kérdését átmenetileg a háttérbe kell szorítani, csak így juthatunk el a tárgyi lényegig. A külsőséges felfogásban annyira megy, hogy a módszert technikai felfogások összességének tekinti, sőt az ábrázolási móddal is összetéveszti: „Átmenetileg háttérbe szorítjuk azokat a különbségeket, amelyek a módszerben rejlenek. A módszer csak az utat jelenti, ahogyan a dolgokhoz eljutunk, ám az út célja mindig a dologban van. A módszer a tárgy kedvéért szükséges, amelyet megragadni, vagy biztosítani kíván. Ha tehát a rendszerek végső különbségeit keressük, akkor a tárgy elemeiben kell keresnünk, nem pedig az eljárás módjában, vagy az ábrázolás művészetében.” Majd szabadon reprodukálva Michelet-t így folytatja: „Kant óta a német filozófia ellentétet tételezett a szubjektív és objektív vonatkozásában és megvizsgálta ennek legelütőbb oldalait . . . a szubjektum–objektum ellentéte azonban ott a legfeszültebb, ahol a gondolkodás a világgal áll szemben . . . a megismerés és a világ, a gondolkodás és a létező nagy ellentéte áll előttünk.” De ahelyett, hogy a lét és gondolkodás az anyagi és szellemi ellentétét megvizsgálná, világosan felvetve az elsődlegesség kérdését, az ellentét elmosása és eklektikus („organikus”) kibékítése felé tart, olyan csapást vágva, amelyet később tanítványa, Wilhelm Dilthey épít ki járható, bár félrevívó úttá. A létet egyszerűen erővé („Kraft”) zsugorítja össze, a gondolatot viszont, amely kezdetben emberi gondolkodásként figurált nála („unser Gedanke”) általános érvényűvé tágítja ki, így az egyiket lényegében a kauzalitás, a másikat a teleológia kategóriális köntösébe öltözteti. „A gondolat mindenestre maga is erő – írja – s az erő is állhat egy gondolat jegyében, – ennyiben nincs ellentét a kettő között; a tudatos gondolat és a vak erő azonban a fentiek szerint lényeges ellentétet alkot.” Ezért Trendelenburgnál az eredeti dilemmából trilemma lesz: „Vagy az erő áll a gondolat előtt oly módon, hogy a gondolat nem az eredeti, hanem vak erők eredménye, terméke és akcidienciája; – vagy a gondolat áll az erő előtt oly módon, hogy a vak erő magáértvalóságában nem az eredeti, hanem a gondolat folyománya; – vagy végül gondolat és erő alapjában véve ugyanaz és csak a mi felfogásunkban különböznek egymástól.” Gondolat és erő viszonyában csak ez a három álláspont adódhat. S a háromból csak egy lehet valóságos és igaz. „Ezért

küzdenek egymás ellen.” A materialista rendszerek Trendelenburg ábrázolásában a „vak erő”-re épülnek, olyan erőre, amelyek csak véletlenként, statisztikusan hozhatnak létre nem vak, célszerű összefüggéseket. Az idealizmus az „emberi gondolat” egyoldalú uralma, lényegében a szubjektív idealizmus. Végül az az objektív idealizmus, amelyet Trendelenburg realizmusnak nevez: organikusan egyesíti az erőt és a gondolatot; „ott ahol a természetben, miként az organizmusban célok jelennek meg, ezek arra ösztönöznek, hogy a gondolkodást ne korlátozzuk az emberre, hanem általános értelemben ragadjuk meg”.<sup>18</sup>

Szemében ez a harmadik lehetőség az igazi a maga belsőleg megtört eklektikus jellegével, amelynek mechanisztikus egyensúly-gondolatát alig-alig takarja el az organiztikus frazeológia. A polgári filozófia búcsúzása ez attól, amit egy futó történelmi pillanatra talán megértett, – búcsúzás a főirányok fel- és elismerésétől.

### *A konkrét történelmi formák és az általános elv viszonyának tisztázása a marxista–leninista filozófiában*

Ha fel is vetették már Marx és Engels előtt az alapkérdést és a primátus-gondolatot is, megoldatlan feladatként maradt számukra, hogy *tiszta* formában ragadják meg mind az alapkérdést, mind a fundamentális válaszokat, mindkét problémát megtisztítva a járulékos elemektől. Van itt egy bizonyos analógia a között ahogyan a politikai gazdaságtan polgári képviselői az értéktöbblet konkrét különös formáit fixálták, de általános gyökerére és alapjára visszavezetni már nem tudták, s ahogyan a Marx előtti filozófusok kezelik a problémát. Van azonban lényeges különbség is. A filozófusok tudományuk kétezer éves múltjának és viszontagságos történelmi sorsának megfelelően mind a különös, mind az általános irányban többet kísérletezhettek, mint az ökonomusok, akiket a probléma megoldásában, sőt: világos megfogalmazásában is egyértelműen gátoltak azok a polgári osztályérdekek, amelyek egyébként tudományuk – e specifikusan újkori tudomány – létrejöttét és fellendülését megalapozták.

A marxizmus előtti filozófiai fejlődésben az ellentét kimondása közben vagy túl közel maradnak a történelmileg adott különös formákhoz, vagy éppen ellenkezőleg: olyan általánosságban ragadják meg a kérdést, hogy az elvont általános szintjéről nem jutnak el a konkrét általános történelmi szintjére. Lamettrie csupán a lélekről alkotott nézeteket redukálja az ellentétes főirányokra, ráadásul ezt is a redukció pusztán módszertani igényével. Michelet viszont az elvont általánosság szintjén objektíve felvetett problémát nem képes a főirányok elméleti rögzítésére felhasználni s ezeket történelmileg konkretizálni, hiszen „a legtöbb eddigi filozófiát dualistának” tekinti. Feuerbach termékeny ellentmondások között vergődve végül is összekeveri a két oldalt. Mert ahol nem világos az általános és különös dialektikus összefüggése, ott magukat az ellentétes oldalakat sem érthetik meg igazán.

Mind az alapkérdést, mind az ellentétes válaszokat a köztük levő átmeneti lehetőségekkel együtt csupán a marxizmus–leninizmus filozófiája tárta fel elméletileg igazi tudományos szigorral. Olyan formában, amely éppúgy tartalmazza az alapelveket, mint az alapelvek történelmi konkrétójának lehetőségét és szükségességét. Engels már idézett

<sup>18</sup> A. Trendelenburg: *Historische Beiträge zur Philosophie*. II. Band. Vermischte Abhandlungen. Bethge, Berlin 1855. Idézetek sorrendben: 8., 3., 5., 6., 10., 9. o.

klasszikus megfogalmazása után Feuerbach tévedését elemezve, megvilágítja a két mozzanat valódi összefüggését: „Feuerbach összekeveri a materializmust, amely az anyag és szellem viszonyának egy meghatározott felfogásán nyugvó általános világnézet, azzal a különös formával, amelyben ez a világnézet egy meghatározott történelmi fokon jutott kifejezésre. De ahogyan az idealizmus egy egész sor fejlődési fokon ment át, ugyanígy a materializmus is. A materializmusnak már a természettudomány területén tett mindegyik korszakalkotó felfedezéssel is meg kell változtatni a formáját; és amióta a történelem is alá van vetve a materialista tárgyalásnak, itt is új pálya nyílik a fejlődés számára.”<sup>19</sup>

Engels utolsó mondata arra utal, hogy az általános elv történelmi konkretizációjának kulcsa, vagy megfordítva: a főirányok konkrét történelmi formáiból való ésszerű absztrakció, az általános elvhez való eljutás kulcsa nem csupán a filozófia és természettudomány, illetve a mögöttük álló termelőerők viszonyában keresendő, mint ezt a korábban elemzett korlátokkal Bacontól Diderot-ig és Condorcet-ig megértették már. Az igazi kulcs a történelmi materializmus megteremtése óta első ízben fogalmilag megragadhatóvá és elemezhetővé vált történeti-társadalmi termelési viszonyokban és ezek ideológiai konzekvenciáiban van, döntően az osztályviszonyokban, illetve osztályharcban és megjelenési formáiban. Mindabban, ami oly „tövises területté” tette – a Feuerbach-esszé elemzése és ábrázolása szerint is – a 48-as forradalom előtti idők filozófiai vallás- és társadalomkritikáját.

#### *A primátuskérdés „eliminálása” és a filozófiai „harmadik út” ideológiája a polgári filozófia hanyatlásában*

Végső soron az osztályharc új viszonyai magyarázzák (és nem pusztán a burzsoázia belső válsága, amely különben is elszakíthatatlan az osztályharcától), jelesen a XX. századi ideológiai osztályharcé, hogy a marxista–leninista filozófia megjelenése és sikerei után a polgári filozófia, legtöbb jelentős áramlatában, melyeknek hanyatlási tendenciáit már Engels egyértelműen megállapította, szembefordul saját haladó történelmi felismeréseivel. Nem folytatja, hanem felszámolja azokat, és szisztematikailag is, meg történelemfelfogásában is igyekszik túlkérülni a materializmus és idealizmus „szélsőségein”, meghirdetve egy az ellentétben hol innen, hol pedig túllevőnek feltüntetett filozófiai „harmadik utat”. Ez többnyire hol a valóság megismeréséről lemondó, pusztán a tudományos fogalmak logikai manipulációjára beállított neopozitívizmus, amely közvetlenül véve a természettudományos-műszaki értelmiséghez fordul, hol a társadalomtudományi-humán műveltségű értelmiségre apelláló életfilozófiai és egzisztencialista irracionális formájában lép színre. Hovatovább már csak a nyíltan teológiai szolgálatban álló filozófiák (ortodox és neotomizmus, protestáns egzisztencializmus) képviselik csak a leplezetlen idealizmust, de ezek is csak megtévesztő címkékkal. Az „új” felfogás kiindulópontjai a régi haladó felismerések visszajai, gyengéi. Ezekből csinálnak rendszert, amikor az idealizmus és materializmus ellentétének *polgári módon korlátolt* felismeréséből a letagadott, állítólag „kibékített” ellentétek tanát építik ki. A filozófiai harmadik út kérdése így nem terminológiai kérdés elsősorban, aminek nemegyszer szokták ábrázolni, nem egyszerűen az, hogy az idealisták új címkékkal leplezik idealizmusukat, hanem a tertium datur gesztusa és magatartása, amellyel saját útjukat, teszem a pozitívizmust, vagy az „új ontológia”

<sup>19</sup> MEM 21, jelzett kiad., 364. és 267. o.

középkori fogalomrealizmusát mint az idealizmus és materializmus szélsőségei között haladó harmadikat igyekeznek beállítani, amely a szélsőségek „túlzásainak” lefaragásával a filozófia egyedüli tudományos útját teremti meg. Eltűntetik azt, hogy a látszólagos közép valójában maga a szélsőség, lévén egyazon idealista álláspont variánsa, mint ahogyan Nicolai Hartmann és Günther Jacoby „kritikai ontológiája” az idealizmus objektivista, a neopozitivizmus viszont – Schlicktől és Carnaptól Popperig és Ayerig – szubjektivistává változta.

Nem a filozófia lényegének és típusainak kérdéseit feszegető hegelianizmus, hanem a szellemtudományi irányzat atyja, a Trendelenburg-tanítvány, Wilhelm Dilthey hozta létre világnézeti-filozófiai tipológiájában azt az elméletet, amely a mai napig – a mindenkori napi szükségleteknek megfelelő kombinációkban és módosulásokban persze – főforrása marad az alapvető filozófiai tényállások elhomályosításának, sőt összezavarásának. Nemcsak elméletet, de egyben módszert is teremtett antropológiát és historizmust egybefogva a szisztematikai kérdések történelmi és a történelmi kérdések szisztematikai át-konstruálására.

### *A szellemtudomány világnézeti típusának bírálatához*

Dilthey három, egyaránt jogosult, a történelem „irracionális életfolyamatában” felmerülő filozófiai világnézettípust különböztet meg: a materializmust vagy naturalizmust, az objektív idealizmust vagy panteizmust és a szabadság idealizmusát vagy szubjektív idealizmust. Mindhárom álláspont egyaránt képes saját konzekvenciái koherens kifejtésére.

Diltheynél eltűnik a lét és tudat viszonyának határozott kérdése. Helyébe az okság, illetve teleológia elvét teszi, mégpedig mint olyan tudatkategóriákat, amelyek belülről, egy szubjektív idealisztikusan felfogott pszichológiai-antropológiai szükségszerűséggel határozzák meg a világnézeti alany magatartását. Ez az antropológiai-pszichológiai vonás határozottan új Trendelenburg álláspontjához képest. A külső történelmi feltételek leg-feljebb ürügyei vagy alkalmi az egyik vagy másik előtérbekerülésének. Dilthey az okság kategóriáját az értelmi, a teleológiát az akarati tevékenységhez rendeli hozzá. Minthogy azonban Trendelenburgtól megtanulta a kettő – meglehetősen külsőségesen felfogott – szintézisét is, a „teleologikus okságot” (a célirányította okságot nála nem egészíti ki az okságilag meghatározott cél), amit az érzelmi szférához rendel hozzá, azért a két elv segítségével hármastagolást hozhat létre.

Ennek megfelelően az első világnézettípust így jellemzi: „a valóság megismerésének alapja a természet tanulmányozásában van. Mert egyedül ez képes a tényekből törvényszerinti rendet nyerni. Az így létrejövő világmegismerésben az okság fogalma uralkodik. Ha a fogalom egyoldalúan határozza meg a tapasztalatot, akkor az érték és cél fogalma számára nem marad hely. És mivel a valóság szemléletében a fizikai világ kiterjedésben és erőben annyira túlteng, hogy a szellemi életesség csak interpolációnak tűnik a fizikai világ textusában, mivel továbbá a fizikai világ megismerésének nagy célját, a megismerő magatartást előírják ennek segédeszközei, a matematika és a kísérlet: azért e világmagyarázat az interpretáció ama formáját veszi fel, amely a szellemit a fizikai világból magyarázza... amikor már kritikai álláspontból felismerik a fizikai világ fenoményszerű

jellegét, akkor a naturalizmus és materializmus természettudományosan meghatározott pozitívizmussá változik át.”<sup>20</sup>

Dilthey a materializmust a természet tanulmányozásához köti. Ezzel elismeri a materialista világnézet pozitív kapcsolatát a természettudományokkal. De kritikátlanak, az ismeretelméleti reflektáltság hiányának tekinti, hogy a materializmus a tudattól független természetben látja a tudományos megismerés tárgyát. Naturalizmusnak azért nevezi, mert szerinte egy második kritikátlanság vétkét is elköveti, amikor az oksági kategória segítségével feltárt természeti törvény fogalmát kiterjeszti a szellemi élet jelenségeire is. Mivel Dilthey szellemtudományi idealizmusának megfelelően elméletileg a társadalmi termelés anyagi folyamatait is feloldja a szellemi jelenségekbe, azért „kritikai” álláspontja a társadalmi folyamatok objektív törvényeinek tagadásával egyenértékű. Végeredményben szerinte a materializmus tudományos érvényességi körét kétszeresen túllépi, s ezzel a „tudományossággal” szembeállított világnézeti, vagy az ő szóhasználatával „metafizikai” igények fogságába esik. Először túlmegy a tapasztalatilag adottton és a természetnek a tudattal szembeni elsőbbségét, illetve tudattól való függetlenségét hirdeti. Másodsor: okságot és törvényszerűséget, a természettudomány eme specifikus kategóriáit ráerőszakolva a szellemi világra, eltorzítja annak valódi alkatát. Szerinte a szellemi világ teleologikus egész, célösszefüggés, mivel a történelem – közös lelkialkatú – egyének célkitűző cselekedeteiben alakul.

A második határsértés ellenszerét a maga szellemtudományos koncepciójában látja. Az első viszont kiküszöböli a természettudomány immanens fejlődése: „Éppen a természet-tudományos gondolkodás fejlődése teszi lépésről lépésre világossá az anyag fenomenalitását, s ezért a materializmus erről az oldalról átmegy a pozitívizmusba.”<sup>21</sup> Nem veszi tekintetbe, hogy a természettudomány első és végső szava egyaránt a természet anyagi objektivitását igazolja, következésképpen a materializmus „átfejlődése” a pozitívizmusba valójában az idealizmus pozitívista formájának kísérlete a természettudományos materializmus idealista átinterpretálására. Folytonosságot és magasabb szintre emelkedést konstruál ott, ahol radikális szakadás és ellentét, objektív visszaesés van.

Így alakul ki Diltheynél az a filozófiai fejlődési vonal, amely az ókori materializmustól, Demokritosztól, az enciklopédistákon át a D’Alembert és Condillac kezdeményezte „kritikai” pozitívizmusig húzódik, Comte-ig, Spencerig, sőt – Dilthey még őt is emlegeti – a neopozitívista Avenariusig. Ehhez bátran hozzáírhatjuk Mach meg Bazarov és Bogdanov nevét.

A materializmus és pozitívizmus egységes fejlődésvonalának történelmi mítosza ez. E mítosz szisztematikai oldalát, a materialista állásponttal egybehangzó, de annak tudományosan fölébe emelkedő pozitívista felfogás mítoszáét, amely a forradalmi munkásmozgalomba is behatolt, Leninnek kellett szétzúznia korszakalkotó könyvében, a *Materializmus és empirio-kriticizmusban* (1908). Ő mutatta meg a valóságos történelmi összefüggést is, a neopozitívizmus, s egyáltalán a pozitívizmus kapcsolódását a Berkeley-féle szubjektív idealizmushoz. Lenin semmi kétséget nem hagyott a pozitivisták már akkor

<sup>20</sup> Das Wesen der Philosophie von W. Dilthey, In: *Systematische Philosophie*. Die Kultur der Gegenwart. Teubner, Lipcse–Berlin 1908, 59. o.

<sup>21</sup> W. Dilthey’s *Gesammelte Schriften*. VIII, 244. o. Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie. B. G. Teubner, Lipcse–Berlin 1931.

felmerülő filozófiai „harmadik utas” igényei tekintetében sem: „noha ezek az emberek úgy szeretnék feltüntetni magukat, mint akik a *materializmus és idealizmus fölé emelkedtek* (az én kiemelésem – Sz. J.) – a *valóságban* ez az áltudományos pöffeszkedő igényük semmivé válik, s . . . a kérdés kérlelhetetlen engesztelhetetlenséggel vetődik fel. 'Ha meghagyják az ellentag függetlenségét' –, ez (a fontoskodó Avenarius nyakatekert nyelvét egyszerű emberi nyelvre lefordítva) azt jelenti, hogy a természetet, a külső világot az ember tudatától és érzékelésétől függetlennek tekintik, ez pedig materializmus. Aki (viszont, mint Avenarius – Sz. J.) az ismeretelméletet a tárgy és az emberi érzet feloldhatatlan kapcsolatának kiinduló tételére építi . . . az óhatatlanul az idealizmus lejtőjére kerül”.<sup>22</sup>

A második filozófiai világnézettípusban, az objektív idealizmusban a teleológia és kauzalitás egysége, a célrairányult ok éppen úgy az emberi tudat érzelmvilágának tartozéka, mint ahogyan az előző, a kauzalitás az értelmi szféráé. Így ezt a világnézetet az érzelmi élet magatartásmódja határozza meg. „A dolgok értékének, az életértékeknek, a világ jelentésének és értelmének nézőpontja uralkodik benne: ekkor az egész világ egy belsőnek a kifejeződéseként jelenik meg, miért is úgy fogják fel, mint egy öntudatlanul vagy öntudatosan ható lelki összefüggés kibontakozását. Ily módon ez az álláspont a sok megosztott, korlátozott egyedi hatásban egy bennünk immanensen levő istenit pillant meg. Ez az isteni határozza meg a jelenségeket a tudatban fellelhető viszony, a teleologikus okság alapján: az objektív idealizmus, panentheizmus, vagy pantheizmus keletkezésnek így . . . Hérakleitosz, a szigorú sztoa, Spinoza, Leibniz, Shaftesbury, Goethe, Schelling, Schleiermacher, Hegel jelzik az objektív idealizmus stációit.”<sup>23</sup>

Végül a harmadik típus a szabadság idealizmusa, vagy amint Hegel nyomán időnként Dilthey is emlegeti a szubjektív idealizmus, a célkitűző akarati aktussal, a tiszta teleologizmus megvalósulásával az alapjában, a személyiség magvát, belső önállóságát juttatja kifejezésre: „Ha azonban (az előző érzelmi étellel szemben – Sz. J.) az akaratmagatartás határozza meg a világfelfogást, akkor létrejön a szellem természettől való függetlenségének eszméje, vagy a szellem transzcendenciája: a világegyetemre való rávetítés esetén alakulnak ki az isteni szabadság, a teremtés és a személyiség szuverenitásának fogalmi a világfolyamattal szemben.”<sup>24</sup> Fő képviselői: Platón, Cicero, a keresztény spekuláció, Kant, Fichte, Main de Biran és Carlyle.

Az idealizmus két formájának jellemzése nem sokkal pontosabb, mint a materializmusé. Az egyéni tudaton innen és túli isten – inneni mint a természet és ember teremtője, túli mint az egyéni tudatra következő, de attól szubjektív és kétértelmű módon függővé tett létező – mind az objektív, mind a szubjektív idealizmus esetében közvetlenül véve a reálisan létező emberi tudat misztifikációja. Mégpedig teljesen függetlenül attól, hogy vaskos antropomorf formában képzelik-e el, önkényes akaratos, illetve igazságosan büntető és jutalmazó, „a személyiség szuverenitásával” rendelkező atyaúrstenként, vagy deisztikusan egy *raison suprême* tiszta logikai szükségszerűségeinek foglalataként, aminő a hegeli abszolút eszme, a logikai kategóriáknak az anyagi világot megelőző összessége. Nem mindegy azonban, az idealizmus két variánsának elhatárolása szempontjából, hogy milyen

<sup>22</sup> LÖM 18, Kossuth, Budapest 1967, 61. o.

<sup>23</sup> SPh. 58–59.

<sup>24</sup> Uo. 58.

az idealista arkhé! A természetet – akarati aktussal, vagy az önmagától való elidegenedés pszeudodialektikus kényszerével – megteremtő isten, világszellem-e, amikor is a természet objektivitását, a megismerő tudattól való függetlenségét bizonyos határok között a Hegel elismerhetik. Vagy – s ez a másik lehetőség – az egyedi a genetikus vonásokat is magában foglaló emberi, megismerő tudat, ennek immanenciája, az ilyen vagy olyan módon tételezett tudatimmanencia. Mert ez esetben semmit nem ismernek el, ami valójában túllépne rajta és tudattranszcendens lenne. „Sem istent, sem embert” – pontosabban: sem az isten-fikció objektív idealista módon hiposztazált formáját, sem az anyagi természet függetlenségét és elsődlegességét a tudattal szemben.

Dilthey összezavarja egymással a szubjektív és objektív idealizmust. (Innen habozó szóhasználata, a szubjektív idealizmus műszó kerülése; ami azonban terminológiailag sem használ semmit, hiszen ha egyszer létezik számára az objektív idealizmus, akkor szubjektívnek is kell lennie.) Mivel felosztási alapul a pszichikai tevékenység fő formáit vette, amelyeket a tetensi–kanti lélekzsák módjára izolált a lelki élet általa oly hasztalanul hangoztatott funkcionális egészének összefüggéseiből, azért az akarati aktus tiszta teleologizmusát, a szabadság idealizmusának kritériumát fel kell lnie az objektív idealizmusban, a semmiből világot teremtő isteni akarát elképzelésében is. Így kénytelen az objektív idealizmus történetének jókora darabjait, teszem a közelebről kidolgozatlan és meghatározatlan „keresztény spekulációt” belevinni a szabadság végeredményben szubjektív idealizmusába. Hasonlóképpen Platón, akit ugyanúgy rokonít a kanti filozófiával, mint a marburgi neokantiánus Paul Natorp tette ismert könyvében, a *Platos Ideenlehre*ben (1903).

Ugyanennek az éremnek, a heterogén filozófiai irányzatok összekeverésének, másik oldala, hogy éppily indokolatlanul minősíti át a materialista Hérakleitoszt és Spinozát objektív idealistává. A sok téves megítélés egyértelmű tünete annak, hogy az idealista módon felfogott pszichológiai-antropológiai alap a historizmussal összekapcsolva is, milyen zavarokat idéz elő a történelmi eszmeáramlatok megítélésében. S jól demonstrálja, mit is jelent a valóságos történelem ama szellemtörténeti „megértése” (a „Verstehen”), amely elvileg mond le a történelmi törvényszerűség és magyarázat igényéről.

### *Szellemtudományos történetiség, logikai empirizmus és egzisztencialista irracionalizmus ellentétei és egységtörekvései*

Mindez persze egy jótányit sem változtat azon, hogy Dilthey szellemtudományos historizmusa és világnézeti tipológiája – eredeti meg másoktól továbbfejlesztett formájában is, így Jaspers: *Psychologie der Weltausschauungen*, 1925 – fontos fegyvernek bizonyult mind a mai napig az idealista gondolkodók harcában a modern materializmus, a marxista–leninista filozófia ellen. Inkább magyarázza gyors elterjedését a polgári filozófiában, megérteti miért vált a történelmi konstrukciók kedvelt eszközévé, szabad utat engedve a pillanatnyi szükségletek szerint működő történelmi intuíciónak, jobban mondva „divinációnak”. Dilthey maga is ezt a divinációt emlegeti tipológiai törekvésének végső módszertani alapjaként: a világnézeti „főformák keletkezését és elkülönöződését

divinatorikus utánélés segítségével ragadhatjuk meg<sup>25</sup>. S már nála is nagy szerepet játszott ebben a kor szociáldemokráciája elleni harc.<sup>26</sup>

Dilthey mindhárom világnézettípust, nemcsak a materializmust, a filozófia filozófusaként „metafizikai” egyoldalúságnak tekinti a maga állítólag metafizikán kívül és fölül álló álláspontjáról. Egyoldalúságuk nyitja: igényük az abszolút érvényre. – holott valójában koordináltak és történelmileg relatívak. Igényük az abszolút érvényre viszont a lét vagy tudat primátusának elismerésében gyökerezik, – holott a primátus kritikátlanul elfogadott álprobléma. A tudományos filozófiának mint metafizológiának, a filozófia önismeretét elért igazi filozófiának ezért korlátoznia kell önmagát, ki kell küszöbölnie az eleve metafizikus és ezért tudománytalan koncepciókra kárhozható kérdésföltevést a primátust illetően. A szubjektumhoz tartozó tapasztalat és a tapasztalatilag adott szubjektum eltéphetetlen összefüggéséből, korrelációjából kell kiindulnia. Tisztán látva, hogy az életfolyamat, amely a korrelációban van adva és viszont: amelyben a korreláció is adott, lényege szerint irracionális, végső soron megérthetetlen.

Dilthey saját álláspontja, amelyet a szellemtudományos pszichológia és életfilozófia segítségével igyekezett megalapozni, végeredményben ugyanannak a dialektikának van alávetve, amelyet már ismerünk: a primátus probléma kiküszöbölésével jut el az idealizmus problémátlanul elfogadott primátusához, egy szubjektív jellegű idealizmushoz, az objektív idealizmus látszatával, mivel a kettő közötti viszony szisztematikailag éppúgy misztifikálódik nála, mint világnézettanának előbb bíralt tételében történetileg.

A filozófia diltheyi önkorlátozásának következményeként egyik lényeges elemében már magánál Diltheynél – ezt kevéssé szokták számon tartani – a tudás általános elméletévé, tudás- és tudományfilozófiává válik: „Innen nézve a filozófia alaptudomány, amelynek tárgya minden olyan gondolkodási folyamat formája, szabálya és összefüggése, amelyet az a cél határoz meg, hogy érvényes tudást hozzon létre. Mint logika a filozófia kutatja a gondolkodás helyesen végbevitt folyamataihoz hozzátartozó evidencia-feltételeket . . . mint ismeretelmélet az élmény realitásnak tudatából indul ki . . .”<sup>27</sup>.

E kevéssé számon tartott filozófiai mozzanat azért fontos, mert egyenes összefüggés vezet el belőle a mai neopozitívizmus logicista-technikai megismerés felfogásához, a bécsi kör logikai empirizmusához, teszem Rudolf Carnap konstitúciós elméletéhez, jóllehet maga a neopozitívizmus Dilthey hatásától érintetlenül keletkezett. Dilthey maga ad példát arra, hogyan lehet a racionális logikai oldalt összekapcsolni az irracionálizáló historizmussal. Nem véletlenül becsüli Carnap oly sokra a szellemtudomány teljesítményét: „Csupán az újabb történetfilozófia dolgozta ki (Dilthey óta) a szellemtudományok

<sup>25</sup> DGSch VII, 157. o.

<sup>26</sup> Ezt ma már objektív, lelkiismeretes polgári tudósok is felismerik. Jean-François Suter *Philosophie et Histoire chez W. Dilthey*, Bazel 1960 c. könyvében megmutatja, hogy Dilthey már filozófiai kezdeteiben egyetért a porosz történelmi iskolával abban, hogy „meg kell védeni a porosz monarchia hagyományos intézményeit a demokrácia és szocializmus híveinek támadásaival szemben. Úgy vélekedik, hogy a francia forradalom eszméi saját korában a demokratákban és a szocialistákban lelnek örökösökre, kiknek radikális eszméi a fennálló rend megdöntésére irányulnak . . . Úgy ítéli, hogy az egyetlen győzelmet biztosító eszköz a forradalmi elméletek ellen, amelyet a természet-tudományok sikerei újra felelevenítettek, az, hogy olyan gyakorlati tudományt teremtsenek meg, amely minden nemzet fennálló intézményeit igazolná sajátos történetük kifejtésével”, 29–30. o.

<sup>27</sup> *Systematische Philosophie*. Jelzett kiad., 63. o.



területének módszerbeli és tárgyméleti sajátosságait.”<sup>28</sup> Carnap konstitúciós elméletében természetesen éppúgy kiutasít minden „metafizikai” problémát a tudományos filozófiából, mint Dilthey. De Dilthey történelmi relativizmusán túlmenve kifejezetten azzal az intencióval, hogy szisztematikailag indokolva hozza létre a különböző filozófiai álláspontok „osztálybékéjét”, vagy – nem bánom, ha valakinek ez jobban tetszik – „treuga dei”-jét, megbékélést a tiszta tudományosság nevében. „A filozófiai tanok egymásnak ellentmondó állításai – írja Carnap – a második fajta valóságfogalomra vonatkoznak (arra, amely nem marad meg a közvetlen tapasztalatnál, hanem a természet tárgyi folyamatok tudattól független létét, Carnap formulázása szerint: „a megismerő tudattól való függetlenségét”, vagyis pusztán a megismerő tudattól, nem az általában vett tudattól, döntőnek tekinti – Sz. J.), ez pedig a metafizikához tartozik. Ebből következnek: az úgynevezett ismeretelméleti irányok: realizmus, idealizmus, fenomenalizmus (közelítőleg ezek felelnek meg a materializmus, idealizmus és pozitívizmus Dilthey felvázolta típusainak, csak az objektív idealizmus kerül teológiai jellege miatt, mint nem tudományos filozófia margóra – Sz. J.) az ismeretelmélet területén belül egybevágnak. A konstitúciós elmélet ábrázolja a bennük közös, neutrális fundamentumot. Ezek az irányok csupán a metafizika területén divergáltak, tehát (ha csupán ismeretelméleti irányok kell hogy legyenek – Sz. J.) csak határsértés következtében.”<sup>29</sup>

A carnapi „neutrális fundamentum” éppoly kevésbé az, mint a Diltheyé, itt is lét és tudat tudományos empirizmusnak nevezett, végeredményben szubjektív idealista típusú korrelálásáról van szó. Carnap annyiban komolyan is veszi ezt a „neutrális fundamentumot”, hogy az ismeretelméleti határokon belül megengedhetőnek tartja a materializmus jogosultságáról beszélni, sőt maga is kísérletet tesz „fizikalizmusával” a valóság „mechanikus materialista” leírására. Ez a beszéd a határsértést el nem követő materializmus jogosultságáról, arról, hogy a „tudományos materializmus ellen a konstitúciós elmélet nézőpontjából nem emelhető kifogás”<sup>30</sup> – hogy mi is komolyan vegyük és értékeljük azt, amit objektíve jelent –, éppoly megkapóan cseng, mint amikor egy heréltet miskarolója arra buzdít a kritikus operáció után, hogy most már nyugodtan foglalkozzon csak gyermektermeléssel. Ha a materializmust előbb átoperálják idealizmussá, akkor semmi ellenvetésük sincs az ily módon „tudományossá” és szalonképessé tett materializmus ellen.

A neopozitívista szubjektív idealizmus – láthatjuk – mindent megtesz annak érdekében, hogy ne vegye tudomásul a modern materializmust, vagyis a dialektikus materializmust, illetve hogy akkor, amikor már nem lehet nem tudomásul venni, a polgári filozófiai áramlatokat, beleértve még a nyelvfilozófiaiilag transzformált mechanikus materializmust is, egy frontba tömörítve, harcoljon ellene. Más kérdés, hogy a harcnak ezek a *kétségbeesett módszerei végeredményben a dialektikus materializmus előtérbe nyomulásának inverz tükröződései*, sőt előkészítői, habár csak indirekt módon az idealizmus előbb-utóbb bekövetkező vereségének.

Eltérően a szellemtudományos filozófia technikai-operacionalista tudáseméleti vonalától, amely – Dilthey szavaival – „már eleve nincs a világnézet alapzataihoz kötve”<sup>31</sup> jól

<sup>28</sup> R. Carnap: *Der logische Aufbau der Welt*. Weltkreis Verlag, Berlin 1928, 30. o.

<sup>29</sup> Uo. 250. o., „a megismerő tudattól való függetlenség” kifejezése, 245. o.

<sup>30</sup> Uo. 80. o.

<sup>31</sup> SPh. 63. o.

ismert és sokszor leírt összefüggés vezeti át a diltheyi életfilozófiát a kor irracionalista áramlataiba, különösen abba az egzisztencializmusba, amely Heideggertől Sartre-ig egy új szubjektivista ontológiára alapozott világnézeti pátozzsal lép fel.

Napjaink nagy filozófiai világnézeti konfrontációjában, a marxista–leninista és a burzsoá filozófia eszmei konfrontációjában ez utóbbi, amennyiben nem teológiai színezetű, hanem tudományos igényű, az idealizmus és materializmus „tudománytalan” szélsőségei közötti filozófiai „harmadik útját” hangoztatva sem mondott le idealista alapállásáról. Ezen a bázison igyekezett és igyekszik belső ellentéteit korlátozni, irányzatait egymást kiegészítő komplementáris álláspontokká tenni. Korántsem csupán és nem is elsősorban az új, bonyolult szaktudományos problémáktól hajtva, bár ezeknek is van némi szerepük az egységtörekvésekben, hanem ideológiai osztálymegbízata szellemében. Objektíve ez az egységtörekvés, amelyet leghatározottabban a neopozitivizmus egységprogramja („unified science”) képvisel, de amely már a szellemtudományi historizmus oldalán is megjelent, csak fokozza a polgári filozófiai áramlatok eklektikus jellegét, anélkül hogy a köztük levő széthúzást – mint legújabban a nyugatnémet pozitivizmus vita mutatja – kiküszöbölhetné. Szubjektíve azonban a válság leküzdését is megcélzó eklektikus egységtörekvés a teljesebb tudományos fegyverzet látszatát kelti, hiszen a polgári historizmust képviselő szellemtudomány, az eredendően ahistorikus pozitivizmus és a pszeudohistorikus egzisztencializmus változó méretű és jellegű összefonódásairól van szó. S az eklektikus szegénységet éppen úgy elleplező, mint megjelenítő eme látszatgazdagságra nagyon is szükségük van egy olyan elméleti ellenféllel szemben, amely eszmei fegyvertárának valódi gazdagságát a történelmi és logikai konkrét, materialista módon felfogott dialektikus összefüggése alapján képes megőrizni, továbbfejleszteni és felhasználni.

Ma a történelmietlen logikai pozitivizmus szívesen egészül ki szellemtudományi historizmussal, szívesen fordul ehhez, ha a történelmi analízis eszközeire vagy olyan tartalmi koncepciókra van szüksége, aminő a materializmus és pozitivizmus Dilthey konstruálta folytonossága volt. És megfordítva: a szellemtörténeti analízis – Paul Becker tudománytörténeti fejtegetésén láthattuk – szívesen használja fel a neopozitivizmus rigid logikai apparátusát, ha valóságos történeti összefüggések szétszakítása és áltörténeti összefüggések konstruálása a feladata. S van bizonyos közeledés még az egzisztencializmus és a neopozitivizmus egymást kizáró végletei között, a polgári racionalizmus és irracionálizmus között is. Mert ott, ahol ez a pozitivizmus világnézeti pátozzt igényel és ezt nem kívánja, Bochenski példáját követve, a középkori teológiától kölcsönözni (bármennyire támaszkodjék is egyebekben a skolasztikai logika formalizmusára), ott partikuláris racionalizmusa határait feszegetve Wittgenstein óta (és Carnap Heidegger-bíralata ellenére) szükségképpen a negatív élethangulatokkal telített egzisztencializmus semmijébe mered bele maga is. Napjaink egzisztencializmusa viszont a történelmi helyzetet a burzsoázia oldaláról és érdekében jobban megértő Sartre-féle francia egzisztencializmussal az élén, a neopozitivizmus képviselte racionalizmus partikularitásában saját történelmi létjogosultságának előfeltételét látja, mivel történelmi és elméleti fensőbbiség igénye azon alapszik, hogy túllép ezen a korláton az irracionálizmus segítségével, nem a ráció alatt áll meg, hanem a fölé emelkedik, fegyvertárként használva fel ugyanakkor a szaktudományok vonalán a partikuláris racionalizmust is a dialektikus és történelmi materializmus elleni harcban.

Így jön létre és válik egyre szélesebb körűvé napjaink világnézeti harcaiban a polgári filozófia azon módszertani és elméleti törekvése, amely a „tisza formák” helyébe a

formabontás és formakeveredés eklekticizmusát ülteti trónra. A filozófiát nem teszik történelmivé a merő egyediségre kifeszített historizmusukkal, csak filozófiátlanítják. S a történelmet sem teszik filozofikusabbá logikai manipulációikkal, csak történelmietlenítik. Ha Marx, Engels, Lenin már a saját koruk polgári filozófiai áramlataiba is „eklektikus kolduskotyvalékot” láttak, nem nehéz megmondani, mi lenne véleményük a mai őszintétlen, belső ellentétektől széttépett, valójában csak széttépettségében egységes, önmagát néven nevezni sem merő idealizmusról, – egy eklektikus idealizmusról amely legjobb esetben is csak a szaktudományok idegen tollaival képes önmagát felékesíteni.

## SUMMARY

### *József Szigeti: The Reduction of the Philosophical Movements to Main Trends*

The fundamental question of philosophy is that of the primacy between material being and human consciousness. Its distinguished role may be regarded as the result of the fact that it emerges already in the sphere of the spontaneous social praxis and immediate practical consciousness and compelles itself also to the theoretical reflexion of the subject of knowledge. From a merely formal-logical point of view primacy is not the only possible way of putting the problem. It implies already the “either . . . or” (not both) relation, the excluding disjunction which leads to a monistic – either materialistic or idealistic – solution. The problem is shifted if the answer is a conjunctive “both . . .”, “the one as

well as the other”, taking equally prior (“gleichursprünglich”) both moments. This is done by the dualistic philosophical currents, where dualism is the limiting case of pluralism. The evolution of the dualistic and pluralistic currents reproduces with internal necessity the original disjunction. Both the disjunction and the conjunction are excluded by the total or absolute negation of the “neither . . . nor” formula. But being a concrete denial it necessarily constitutes a “neutral”, “third” position; the reduction of this position to the excluding disjunction is no less compelling than in the previous case. The analysis of some important stage of the history of primacy-question closes the article.

# AZ ELSŐ EURÓPAI PÉNZELMÉLETRŐL

(Nicole Oresme Értekezése a pénzről)

REDL KÁROLY

A.

## I. KI VOLT NICOLE ORESME?

A XIV. század folyamán az európai egyetemeken egyre jobban térhódító nominalista filozófia, az úgynevezett, „via moderna” kedvező feltételeket teremtett új problémák felvetése számára és ösztönzően hatott mind a természetfilozófiai, mind pedig a társadalomfilozófiai problémák iránti érdeklődésre. A természettudomány fejlődése szempontjából különösen jelentősnek bizonyult az ockhamizmus kritikai viszonya az arisztotelészi filozófiához és fizikához,<sup>1</sup> valamint az, hogy a valóságos ismeret létrejöttében döntő fontosságot tulajdonított az ún. intuíciónak, azaz a közvetlen tapasztalatnak. Kutatók egész sora, így például a XIII. századi oxfordi iskola hagyományait folytató Merton kollégium tudósai (Thomas Bradwardine, William Heytesbury, Richard Swineshead), továbbá a párizsi iskola képviselői (Jean Buridan, Albertus de Saxonia, Marsilius Inghen) a természettudományok – különösen a mechanika és az asztronómia – területén olyan felismerésekhez jutottak, amelyek átmenetet képeznek a reneszánsz és az újkori tudományosság felé vezető úton. Az ockhamista iskola filozófusai intenzív érdeklődést tanúsítanak a társadalomfilozófiai – etikai, gazdaságtani – kérdések iránt is (pl. J. Buridan, Heinrich von Langenstein, Gabriel Biel).<sup>2</sup> A „via moderna” nagy alakjai közé tartozott Nicole Oresme is, akit jelentős matematikai, fizikai és asztronómiai felismerései miatt P. Duhem, a híres tudománytörténész, Copernicus, Galilei és Descartes előfutárának tekintett, és akit egyben a XIV. század egyik legjelentősebb nemzetgazdászának tartanak.<sup>3</sup>

<sup>1</sup>„Az arisztotelészi rendszer elleni támadás fő irányvonala és a mechanika fejlődési vonala a középkorban egybeesett” írja Simonyi Károly *A fizika kultúrtörténete* c. munkájában (Gondolat Kiadó, Budapest 1978, 128. o.).

<sup>2</sup>Pl. Jean Buridan (1300–1358) Arisztotelész műveire írt Kommentárjaiban (Quaestiones super decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum; Quaestiones in VIII libros politicorum Aristotelis); Heinrich von Langenstein (1325–1397) az adásvételi szerződésekről írt műveiben (Tractatus bipartitus de contractibus emptiois et venditionis; Epistola de contractibus emptiois et venditionis ad Consules Viennenses); Gabriel Biel (1430–1495) a pénzről szóló értekezésében (Tractatus de potestate et utilitate monetarum).

<sup>3</sup>M. Clagett, N. Oresme természettudományi nézeteinek és műveinek egyik legalaposabb ismerője és kiadója, ezzel kapcsolatban a következő megjegyzést teszi: „Egyetlen középkori iskolamesterről sem állították gyakrabban, hogy előfutár volt, mint Nicole Oresme-ről, a francia skolasztikusról. Ennek a ragyogó tudósnak a következő tetteket tulajdonították: a Gresham-törvény megalkotását Gresham előtt, az analitikus geometria feltalálását Descartes előtt, a vegyületek strukturájára vonatkozó elméleti elgondolások felvetését a tizenkilencedik századi szerves kémikusok előtt, a szabadesés törvényének felfedezését Galilei előtt és a Föld forgásának védelmezését Copernic is előtt. Valójában ezek közül az állítások közül egyik sem igaz, noha mindegyikük annyiban megalapozott, amennyiben Oresme meglehetősen mélyrehatóan és eredeti módon tárgyalta ezeket a kérdéseket.” M. Clagett: *Nicole Oresme and the Medieval Geometry of Qualities and Motions. A Treatise on the Uniformity and Difformity of Intensities, known as Tractatus de configurationibus qualitatum et motuum*. The University of Wisconsin Press, Madison, Milwaukee, and London 1968, 3. o.

Nicole Oresme 1323 táján született Caen közelében.<sup>4</sup> Egy 1348-ból való bejegyzés szerint a Navarrai Kollégium diákjaként teológiát tanul a párizsi egyetemen. 1356-ban elnyeri a teológia magisterének fokozatát. 1356-tól 1362-ig a Navarrai Kollégium magistere. Kapcsolatban áll J. Buridannal, az egyetem neves tudósával, s a Dauphin, a leendő V. Károly tanítója, és valószínűleg ekkortájt, az 50-es években, írja meg híres pénzteni munkáját, a „De mutationibus monetarum”-ot. 1361-ben kinevezik bayeux-i archidiaconusnak. Feltehetően a Navarrai Kollégiumban töltött évek alatt születtek egyéb latin nyelvű munkái is a matematikai és fizikai tudományok tárgykörében. 1362-ben roueni kanonok lesz, de ekkor már birtokosa a párizsi La Sainte Chapelle kanonokságának is. 1363 karácsonyán V. Urbán pápa előtt nagy beszédet mond Avignonban:<sup>5</sup> felhívja a figyelmet azokra a veszélyekre, amelyet a vagyonnak és a gazdagságnak az Egyház kezében történő túlzott koncentrációja von magával, amennyiben kielezi az alsó- és a felsőpapság, valamint az egyházi és a világi szféra közötti ellentéteket. Bírálja a korrupciót és a szimóniát, az óva int attól, hogy a fennálló állapotok változatlanlenségük miatt a szükséges reformok végrehajtása elől az Egyház elzárkózzék.<sup>6</sup> 1364-ben a Régens segítségével elnyeri a roueni katedrális dékáni tiszteletét, s miután a Régenst ugyanebben az

<sup>4</sup> N. Oresme életéről, tevékenységéről és műveiről l. újabban M. Clagett: *The Science of Mechanics in the Middle Ages*. The University of Wisconsin Press, Madison, 1959. 337–340. o. – Oresme kéziratoss és kiadott műveinek katalógusát l. M. Clagett: *Nicole Oresme and the Medieval Geometry of Qualities and Motions*. Jeltett kiad., 645–648. o. – A korábbi irodalomból alapvető munka, különösen Oresme gazdasági és politikai nézeteire és korára vonatkozóan. Émile Bridrey: *La Théorie de la monnaie au XIV<sup>e</sup> siècle: Nicole Oresme, étude d'histoire des doctrines et des faits économiques*. Paris 1906.

<sup>5</sup> „Sermo coram papa Urbano V et cardinalibus habitus anno 1364 (1363?).” Kiadásai: Flacius Illyricus: *Catalogus testium veritatis* (Basel 1556; Lyon 1597); J. Wolf: *Lectionum memorabilium et reconditarum centenarii XVI. Vol. 2.* (Lauingen 1660); önállóan S. Gesner (Wittenberg 1604); O. Gratius: *Fasciculus rerum expetendarum. Vol. 2.* (London 1690). Vö. A. Dempf: *Sacrum Imperium*. München und Berlin 1923, 538. o.

<sup>6</sup> Oresme már az avignoni beszéd előtt, Értekezésében is összehasonlítja az állam és az emberi test betegségeit, a régi arisztotelészi párhuzam alapján (*Politika*. V. 3. 1302b–1303a). Már itt is rámutat arra a veszélyre, a betegségre, amit a gazdagságnak az állami test egyik részében való koncentrációja az egész szervezet működésére nézve jelent: „Ahogyan tehát a test rossz állapotban van, amikor a nedvek túlságosan bőven áradnak az egyik tagba, úgyhogy az a tag ennek következtében gyakran gyulladásba kerül és túlságosan megrúszad, a többiek pedig kiszáradnak és túlságosan elvékonyodnak, és a test kellő aránya megbomlik, az ilyen test nem élhet sokáig. Ehhez hasonlóan áll a dolog a közösséggel vagy a királysággal is, amikor a gazdagságot az egyik része mértéktelenül magához vonja. Mert az a közösség vagy királyság, amelynek uralkodói az alattvalókat a gazdagság, hatalom és rang (társadalmi helyzet, status) tekintetében mértéktelenül túlszárnyalják, olyan, mint egy szörnyeteg, hasonlóan ahhoz az emberhez, akinek a feje oly nagy, oly súlyos, hogy a test többi része túlságosan gyenge ahhoz, hogy hordozza. Ahogyan tehát az ilyen ember nem élvezheti az életet és nem élhet sokáig, úgy az a királyság sem maradhat fenn, amelynek a fejedelme túlzott mértékben magához ragadja a gazdagságot, amint az a pénzváltoztatások esetében történik.” (XXV. fej.)

Oresme egyébként ugyanitt felhasználja a zenei összhangnak az ókorban és középkorban kedvelt analógiáját, hogy alátámassza az állam funkcionális harmóniájának követelményét. A túlzott vagyoni egyenlőség éppúgy nem kívánatos, mint a túlzott egyenlőtlenség; arányos és kimért egyenlőtlenségre van szükség (XXV. fej.).

Oresme zeneesztétikai nézeteire vonatkozóan, melyeket elsősorban a „Tractatus de configurationibus qualitatum et motuum” c. művében fejt ki, l. V. P. Zoubov: *Nicole Oresme et la musique*. Mediaeval and Renaissance Studies, Vol. 5. (1961) 98–107.

évben V. Károly néven megkoronázzák, Oresme tanácsadóként működik mellette. A király megbízásából lefordította latinból franciára Arisztotelész több munkáját (Politika, Etika, Ökonómika, De caelo)<sup>7</sup> és így az anyanyelvű műveltség terjesztését is előmozdította, s írt egyéb asztronómiai, fizikai és teológiai tárgyú műveket is. 1377-ben Lisieux püspöke lett és 1382-ben hunyt el.

Oresme sokrétű és szerteágazó tudományos munkásságából a természettudományos vonatkozású művekkel itt nem foglalkozhatunk.<sup>8</sup> Csupán megemlítjük a következő csillagászati tárgyú és a kopernikuszi fordulat előtörténetébe tartozó teóriáját: Oresme az arisztotelészi felfogással szemben, amely szerint a Föld nyugalmi állapotban van és az Ég napi mozgást végez, érveket hoz fel annak az álláspontnak a lehetősége mellett, hogy a Föld végez napi mozgást és az Ég van nyugalomban. Ezzel kapcsolatban a Bibliának a geocentrikus szemléletet kifejező kijelentéseit úgy értelmezi, mint amelyeket tudományos szempontból nem kell szó szerint venni, mert az általánosan szokásos nyelvhasználatához igazodnak.<sup>9</sup>

Ezúttal Oresme híres pénzelméleti értekezésével kívánunk foglalkozni, amelynek eredeti latin nyelvű változatain kívül vannak középkori francia nyelvű változatai is. Minthogy az értekezés közvetlenül kapcsolódik a francia pénzügyi politika aktuális problémáihoz, röviden vázolnunk kell azokat a történelmi körülményeket, amelyek érthetővé teszik az értekezés létrejöttét és elméleti álláspontjának kialakulását.

## II. NÉHÁNY SZÓ A KORRÓL, AMELYBEN AZ ÉRTEKEZÉS KELETKEZETT

Oresme értekezésének létrejöttében és elméleti álláspontjának kialakulásában többféle tényezővel kell számolnunk. Ezek egyfelől elméletiek, másfelől történetiek.

Ami az elméleti előfeltevéseket illeti, számolnunk kell azokkal a törekvésekkel, amelyek a XIV. század elejétől egyre határozottabban szembefordultak a hűbériség ideológiájával. Elsősorban a nominalizmus, a „via moderna” és a radikális averroizmus filozófiai és politikai elméletei játszottak itt fontos szerepet. Ezek az irányzatok módszerint az a teológia és filozófia, politikailag pedig az egyházi és világi szféra szétválasztásának irányába hatottak, s ezzel egyfelől kedvező légkört teremtettek az empirizmus és a tudományos kutatás számára, másfelől előkészítették a népszuverenitás és képviselői rendszer elveinek érvényrejtését is.

<sup>7</sup>Modern kiadások: Maistre Nicole Oresme: *Le livre de Politiques d'Aristote*. Ed. A. D. Menut. Philadelphia 1970. Transactions of the American Philosophical Society, New Series, Vol. 60, Part 6. – Maistre Nicole Oresme: *Le Livre de ethiques d'Aristote*. Ed. A. D. Menut. New York 1940. – Maistre Nicole Orcsme: *Le livre de Iconomique d'Aristote*. Ed. A. D. Menut. Philadelphia 1957. Transaction of the American Philosophical Society, New Series, Vol. 47, Part 5 (1957), 785–853. – *Le Livre du ciel et du monde*, Ed. A. D. Menut and A. J. Denomy, C. S. B. Mediaeval Studies, Vols. 3–5 (1941–43). Új kiad. Madison, University of Wisconsin Press, 1968.

<sup>8</sup>Az „intensio et remissio formarum” középkori vitájának ismertetése során, amely a kvalitások, a minőségek kvantifikálhatóságának kérdése körül forgott Oresme idevágó nézeteivel is foglalkozik Fehér Márta: *A mérhető világ felé. Világosság* 15 (1974), 12, 730–738. o., különösen a 736–737. o.

<sup>9</sup>Simonyi Károly: *A fizika kultúrtörténete*. Jelzett kiad., 128. o. foglalkozik Oresme asztronómiai nézeteivel, és közli Oresme Arisztotelész *De coelo et mundo* című művéhez írt Kommentárjából azt a részletet, ahol Oresme a Föld mozgása mellett felhozható érveket tárgyalja (129–131. o.).

A társadalmi és történeti tényezők szempontjából pedig, különösen Franciaország vonatkozásában, a harmadik rend, a polgárság megerősödését és a királyi hatalomnak a XIII. század végétől megfigyelhető centralizációs törekvéseit kell tekintetbe vennünk. A központosított monarchia kialakulásának folyamatában természetesen fontos szerepet játszott a pénzügyi és adózási politika. A központosítási törekvések finánciális bázisának megteremtésében csupán a nyitány szerepét játszotta a XIV. század elején a pénzügyi nagyhatalommá vált Templomos rend elleni per, amely a rend vagyonának kisajátításához és a rend üldözéséhez, valamint felosztatásához vezetett. Sokkal fontosabb volt ennél a XIV. század folyamán kialakuló adópolitika, amelynek éppen a centralizációban játszott szerepét elemzi könyvében Norbert Elias,<sup>10</sup> valamint a királyság által folytatott pénzügyi politika, amelynek egyes kihatásai a legszorosabban kapcsolatosak az Oresme által felvetett problémákkal. A pénzügyi politika és a fiskus politikájának összefonódása a királyi pénzverési jogban ugyanis sajátos dilemmát teremtett, mint arra Hector Estrup<sup>11</sup> rámutat. Ha a pénzügyi politikát, közelebbről a pénzverés jogát a fiskus jövedelemforrásának tekintik, akkor a kormányzat állandó kísértésben van, hogy a pénz súlyának, értékének manipulálásával, tehát a pénzrontás által tegyen szert jövedelemre, ami végül is a pénzrendszer megingatásához, a pénzviszonyok romlásához és károsodásához vezet. Ha pedig a pénzügyi rendszert érintetlenül hagyja a kormányzat, akkor ebből könnyen az államkincstár deficitje adódhat, tekintve az új adók kivetésének, az adóemeléseknek különleges politikai nehézségeit.

Ez a dilemma, sajátos történeti körülmények folytán különösen kiéleződött Franciaországban a XIV. század közepe táján, amikor az ország olyan súlyos problémákkal küzdött, hogy állapota válságosnak volt mondható.<sup>12</sup> A nagy pestisjárvány, a Fekete Halál (1347–1351) megtizedelte a lakosságot, az úgynevezett brigand-ok garázdálkodása is nagy pusztulást okozott és veszélyeztette a közbiztonságot és a kereskedelmet. Az Anglia és Franciaország között dúló százéves háború (1339–1435), amelynek egyik tétje a gazdag, fejlett posztóiparral rendelkező Flandria birtoklása volt, s amely végső soron elősegítette a központi hatalom megszilárdulását és Franciaország egységének megteremtését, eleinte kedvezőtlenül alakult a franciák számára. A francia lovagi sereg Crécy után (1346) Poitiers-nél (1356) is vereséget szenvedett az angol gyalogos íjásztól. II. János fogságba esett, s a király egyik fia, a normandiai herceg, Károly trónörökös vette át az ország kormányzását. A polgárság, amelyet felbőszített a hadvezetés tehetetlensége, s amúgy is elégedetlen volt János király uralkodásával, felhasználta az alkalmat és Étienne

<sup>10</sup>N. Elias: *Über den Prozess der Zivilisation*. II. Bd. Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation. Suhrkamp 1979<sup>6</sup>, I. különösen a VIII. fejezetet („Zur Soziogenese des Steuermonopols”), 279–311. o.

<sup>11</sup>H. Estrup: *Oresme and Monetary Theory*. *The Scandinavian Economic History Review*. Vol. XIV. (1966), No. 2, 97–116, különösen 97–98. o.

<sup>12</sup>Korántsem tekinthető tehát egy pusztán elméleti lehetőség számbavételének, amikor Oresme fejtegetéseiben felmerül a „szükséghelyzet” problematikája (XXIII–XXIV. fej.). A XIV. századi Európa válságos helyzetéről és mezőgazdasági válságáról I. Sz. D. Szakkin: *A parasztság a középkori Nyugat-Európában*. Gondolat, Budapest 1979, 280–286. o. Franciaországról 281, 283–284. o. Arról, hogy a XIV. századi Nyugat-Európában mennyiben beszélhetünk a „feudalizmus válságáról”, valamint a XIV. századi parasztfelkelések problémájáról I. uo. 228–257. o. A XIV. századi válság problémáját a technika történetének szempontjából tárgyalja Endrei Walter: *A középkor technikai forradalma*. „Gyorsuló idő.” Magvető Kiadó, Budapest 1978, 78–85. o.

Marcelnek, a párizsi kereskedők eljárójának a kezdeményezésére összehívták a rendi gyűlést és a Dauphin elé terjesztették követeléseiket. 1358-ban kitört az első nagy európai parasztfelkelés, a Jacquerie. „Franciaország Nagy Krónikájának” azok a fejezetei,<sup>13</sup> amelyek a rendi gyűlés történetének eseményeit ismertetik 1356 októberétől, a rendek összehívásától, 1358 februárjáig, a párizsi felkelésig, világosan mutatják, hogy milyen nagy szerepet játszott a rendek követelései között az ország pénzügyi politikájának a rendezése, amelyet a VI. Fülöp és II. János uralkodása alatt eszközölt pénzrontások válságos helyzetbe sodortak, és bénítólag hatottak a gazdasági életre és a kereskedelemre. A Dauphin próbálkozásának, aki a háború költségeinek fedezésére a régi bevált gyakorlatnak megfelelően új, csökkentett értékű pénz kibocsátását tervezte, a rendek, különösen a párizsi kereskedők és kézművesek, a leghatározottabban ellene szegültek. Robert le Coq mester, laoni püspök, a rendek képviselőjében a trónörökös előtt 1357. március 3-án tartott beszédében a következőket mondta: „A királyt és a királyságot a múltban rosszul kormányozták, amiből számos baj származott, mind a mondott királyságra, mind a lakosságra, így a pénz megújítása és adóbehajtások által, nemkülönben azon dénárok helytelen kezelése által, melyeket a király a néptől beszedett, s melyekből nagy összegeket adtak, több ízben is, olyanoknak, akik rossz szolgálatára voltak a királynak.” A püspök követelte azt is, hogy „jó pénz kerüljön forgalomba, olyan, amilyent a három rend fog elrendelni”.

Oresme pénzügyi értekezésének alap gondolatai nemcsak általában kapcsolódnak ehhez a szituációhoz, amennyiben ti. a Traktátus fő törekvése egy szolid pénzügyi politika alapjainak lerakása és feltételeinek tisztázása. A kapcsolatot alighanem ennél szorosabbnak és közvetlenebbnek kell tekinteni. Oresme munkája mintegy elméletileg alátámasztja a rendi követeléseket, amikor határozottan azt az álláspontot képviseli, hogy az ország pénzügyi rendszere csak akkor működhet megfelelően, ha a fejedelem nem változtathatja meg önkényesen a pénzt, sem súlyát, sem fémtartalmát, sem pedig értékét illetően. Oresme a pénzügyi jogot, a feudális gyakorlattól és elmélettől eltérően kivonja a királyi prerogatívák köréből. A pénz a közösség tulajdona. A király csak a közösség megbízásából – sokkal inkább ráruházott kötelességgént és gyakorlati szükségességből, mintsem privilégium alapján – hivatott a pénzügyek irányítására.

Oresme értekezésének demokratikus politikai hangvétele is arra vall, hogy a polgári rendi állásponttal rokonszenvezett. Hangsúlyozza a társadalom jogait a fejedelemmel szemben és éles különbséget tesz a zsarnok és a fejedelem között, s a népképviselő elve is megjelenik fejtegetései között. Mellékesen megjegyezve, feltehető, hogy Pádúai Marsiliusnak a népszuverenitásról szóló elmélete hatott Étienne Marcelnek, a párizsi felkelés vezetőjének politikai nézeteire. Marcel például a „nép akaratára” hivatkozik a Dauphinnel szemben.

### III. AZ ÉRTEKEZÉS TÉMÁJÁRÓL ÉS FORRÁSÁIRÓL

Oresme mindjárt műve Bevezetőjének első mondatában mint vitatott kérdést exponálja a kifejtésre kerülő problémát, nevezetesen azt, hogy a pénz megváltoztatása királyi privilégium-e, vagy sem:

<sup>13</sup> L. Európa és a Közel-Kelet, IV–XV. század. Egyetemes történeti szöveggyűjtemény, Középkor 1/2 kötet. Szerkesztette Sz. Jónás Ilona. Tankönyvkiadó, Budapest 1971, 642–652. o.



„Némelyek azt tartják, hogy egy király vagy fejedelem saját hatalmánál fogva, jog vagy előjog által, szabadon megváltoztathatja az országban forgalomban levő pénzeket, tetszése szerint rendelkezhet róluk, és ebből tetszőleges nagyságú nyereségre vagy haszonra tehet szert; mások viszont éppen az ellenkező véleményen vannak.”

Ez a kérdésfeltevés, amely már maga is kihívást jelent a pénzügyek feudális felfogásával szemben, határozott szembenállással fokozódik Oresme centrális tételében: „A pénz a közösségé” (*Moneta sit communitatis*).

A 26 fejezetből álló mű tartalmát röviden így foglalhatjuk össze:

Az első fejezetek (I–VII.) a pénz általános problémáival, eredetével, szerepével, tulajdonságaival, készítésével, tulajdonának kérdésével foglalkoznak. A következő hét fejezet (VIII–XIV.) a pénzváltatások különböző formáit írja le. Az azután következő fejezetek (XV–XXII.) a pénzváltatások megengedhetetlenségét taglalják. Majd két fejezet (XXIII–XXIV.) azokat az érveket ismerteti, amelyeket amellet szoktak felhozni, hogy a fejedelemnek joga van pénzváltatások végrehajtására – és ezeknek az érveknek a cáfolatát adja. Az utolsó két fejezet a kérdés politikai vonatkozásait tárgyalja: a zsarnoki hatalomgyakorlás bírálata mellett (XXV.) rámutat azokra a káros következményekre, amelyek a pénzrontásból az ország jövőjére nézve származnak (XXVI.).

Ami Oresme Traktátusának forrásait illeti, idézi a Biblia egyes könyveit (mózesi törvények, próféták, evangéliumok), ismételten hivatkozik Arisztotelész Etikájára és Politikájára, egy helyen utal Huguccio híres kánonjogászra, s a római írók közül idézi Cicerót, Ovidiust és Senecát. Egyik fontos forrása Cassiodorus, aki a későantikvitás és a középkor határán állva közvetítette az antik műveltségi anyagot az utókor felé. Cassiodorus, mint Oresme idézeteiből is kitűnik, foglalkozott a kései antikvitás pénzügyi viszonyaiból adódó problémákkal is,<sup>14</sup> s nyilván éppen ez keltette fel iránta Oresme érdeklődését, akinek a pénzügyek terén gyakorlati feladatokkal is szembe kellett néznie.

Ezzel mintegy adva is vannak azok a forrásterületek, ahonnan a középkor gazdasági nézetei erednek, s amelyeket újra meg újra feldolgozva, újrainterpretálva és továbbfejlesztve kialakította saját álláspontját, a kor specifikus szükségleteinek és tendenciáinak megfelelő eszmerendszert.

Természetesen a Biblia ebben a vonatkozásban is megkerülhetetlen és nélkülözhetetlen forrásnak számított. A mózesi törvények rendelkezései, a próféták társadalomkritikája és az evangéliumok éthosza sok olyasmit tartalmazott, amit vonatkozásba lehetett hozni a középkor gazdasági problémáival.

Az antik filozófusok művei, elsősorban Arisztotelész Etikája és Politikája, amelyeket a XIII. századi skolasztikusok már ismernek, magas szinten feldolgozott és sokrétű politikai és gazdaságtani elméleti anyagot tartalmaznak, melynek az antik városállam viszonyaiból kifejlesztett problematikáját a skolasztikusok annál is nagyobb érdeklődéssel tanulmányozták, mert sok tekintetben analógiát fedeztek fel a szemük előtt kibontakozó városi élet és a városköztársaságok szervezete és alkotmánya, valamint a Filozófus által vizsgált antik polisz (*civitas*) között.

<sup>14</sup> A Római Birodalom utolsó szakaszát jellemző válság egyik mozzanata volt a pénzrontás és a pénzhiány. Vö. Darkó Jenő: *Császárimádó Róma – képromboló Bizánc*. „Gyorsuló idő.” Magvető Kiadó, Budapest 1977, 17–18. o.

A római jog tanulmányozásának feléledése és a kánonjog rendszerezése szintén segítette őket a fejlődésnek induló kereskedelmi és pénzügyi viszonyok problémáinak jogi megformulálásában.

És természetesen felhasználták a keresztény gondolati hagyománynak az egyházatyák és a későantik keresztény írók (pl. Boethius, Sevillai Isidorus, Cassiodorus) által átörökített anyagát is.

Mindezekon a területeken a középkor sajátos problematikái talált készen, amely ugyan főként az ókori talajon fejlődött ki, de amely alkalmas kiindulópontként szolgált a középkori gondolkodók számára is saját problémáik megfogalmazásában, s amelyhez Oresme is többé-kevésbé kapcsolódhatott.<sup>15</sup>

#### IV. AZ ÉRTEKEZÉS JELENTŐSÉGE

Ha Oresme Értekezésének jelentőségét egyetlen megállapításban kívánjuk összefoglalni, akkor talán azt kellene kiemelni, hogy e műben határozott lépés történik a gazdaság antik és középkori felfogását kifejező „ökonómiká”-tól a modern nemzetgazdaságtan tudománya, az „ökonómia” felé. Míg az „ökonómika” lényegében véve a naturálgazdálkodás feltételei között folyó termelés alapvető egységének, a családi jellegű „kisüzemnek” az irányítását és kormányzását vizsgáló tudomány volt, addig most kezdenek felderengeni az elmélet horizontján a gazdasági élet jelenségeinek átfogóbb összefüggései, kirajzolódnak a nemzetgazdaság mint egész problematikájának első körvonalai, születőben van az „ökonómia”, a Montchrétien által „politikai gazdaságtan”-nak elnevezett új tudomány.

Oresme Értekezése csupán az első, de igen figyelemre méltó lépések egyike ebben az irányban. Az átmeneti jellegét, a korszakváltás nyomát még több vonatkozásban is magán viseli. Mégis, jelentőségét éppen abban láthatjuk, hogy a hagyományos koncepció továbbélő elemei mellett megjelennek egy új felfogásmód csirái is. Az alábbiakban néhány ilyen fontosabb momentumra szeretnénk rámutatni.

A korábbiak során utaltunk már arra a figyelmet érdemlő jelenségre, amely a *via moderna* gondolkodóinál a természettudományos és a társadalmi problémák iránt megnyilvánuló érdeklődés párhuzamosságában nyilatkozik meg.<sup>16</sup> Mindkét vonatkozásban

<sup>15</sup> A gazdasági nézeteknek az ókortól a klasszikus politikai gazdaságtan kialakulásáig tartó fejlődéséről jó áttekintést nyújt B. Gordon: *Economic Analysis before Adam Smith*. Hessian to Lessius. Barnes and Noble, 1975. B. Gordon részletesen foglalkozik a gazdasági elemzés 1300–1600 közötti fejleményeivel, így a pénzelmélet alakulásával is, és ennek során röviden Oresme Értekezését is méltatja (188–192. o.).

<sup>16</sup> Említésre méltó ebben az összefüggésben, hogy a modern csillagászat olyan úttörő alakja, mint Nicolaus Copernicus, természettudományos munkássága mellett foglalkozott gazdasági, közelebbről pénzügyi kérdések vizsgálatával is, amint ezt például *Monetae cudendae ratio* című műve is tanúsítja. Vö. Edward Lipinski: Nicolaus Kopernikus, a közgazdász. In: *Kopernikus és kora*. Válogatta és szerkesztette Dr. Barbara Bienkowska. Gondolat, Budapest 1973, 159–174. o.

Aligha tekinthető véletlennek, hogy Hegel egy mélyértelmű hasonlatában, amely in nuce egész kutatási programot foglal magában, éppen a politikai gazdaságtant és a csillagászatot veti össze. A politikai gazdaságtan, amely „egyike azoknak a tudományoknak, amelyek az újabb kor talaján keletkeztek”, „a becsületére válik a gondolatnak, mert egy csomó esetlegességnek megtalálja a

megindul a vizsgált kérdések tematikai és módszertani önállósulása, leválásuk a teológiai-filozófiai szisztematika hagyományos kereteiről. Ez a folyamat több fázison keresztül valósult meg: mindenekelőtt a nagy spekulatív rendszerezések, a „summá”-k, keretein még belül maradván, egyes problémák a korábbinál részletesebben kerülnek kifejtésre, behatóbban tárgyalják őket, úgyhogy egy-egy téma szinte önálló traktátussá növekszik.<sup>17</sup> Egy másik fázis az, amikor elhagyva a teológiai szisztematika körét, a vizsgálat már a szorosabb értelemben vett filozófia síkján folyik, rendszerint a különböző arisztotelészi művekhez írott kommentárok formájában.<sup>18</sup> Végül megjelennek a speciális témákat tárgyaló, műfajilag is önállóuló traktátusok, a „szaktudományos” érdeklődés növekedésének első fecskéi.<sup>19</sup> Ezeket a fázisokat ugyan tanácsos inkább „logikai” jelentésükben venni, mintsem szigorúan történetileg, hiszen korábban, pl. a XIII. században is találhatunk önálló traktátusokat egyes természettani vagy társadalmi és gazdasági kérdésekről,<sup>20</sup> s későbbben is előfordul ilyen kérdések tágabb körű spekulatív elméleti összefüggésekben való tárgyalása,<sup>21</sup> mégis a formai-„logikai” különbségek „történeti” tenden-

---

törvényeit”. „Érdekes színjáték itt valamennyi összefüggés visszahatása, a különös szférák csoportosulása, másokra gyakorolt befolyása s a támogatás vagy akadályoztatás, amelyet mások részéről tapasztalnak. Mindenekelőtt figyelemre méltó ez az egymásbafonódás, amelyben eleinte nem hiszünk, mert minden az egyes ember önkényétől függőnek látszik, s hasonlít a bolygórendszerhez, amely a szemnek mindig csak szabálytalan mozgásokat mutat, de amelynek törvényei mégis megismerhetők.” Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. 198. § és Függelék. Akadémiai Kiadó, Budapest 1971, 213–214. o.

<sup>17</sup>Így pl. a XII. században Petrus Cantor (megh. 1197) francia teológus *Summa de sacramentis et animae consiliis* c. művében már foglalkozik pénzügyi kérdésekkel is. Vö. John W. Baldwin: *Masters, Princes and Merchants*. Vol. I. Princeton, 1970, 241–244. o. – A XIII. században Aquinói Tamás a *Summa Theologica*-ban (Pars Secunda Secundae) két önálló quaestio-t szentel az önkéntes csereügyletek (commutationes voluntariae) során adódó gazdasági kérdések taglalásának: a Quaestio LXXVII. az adásvételi megállapodásokkal (De fraudulencia in emptio et venditionibus contingente), a Quaestio LXXVIII. pedig a kölcsönügyletekkel kapcsolatos uzsora kérdésével (De vitio usurae in mutuis) foglalkozik.

<sup>18</sup>Pl. Buridan Arisztotelész *Politiká*-jához írt Kommentárjában (In VIII libros Politicorum Aristotelis, lib. I. quaest. XI: Utrum mutatio et commutatio monetarum in policia bene recta sint licite).

<sup>19</sup>Heinrich von Langenstein és Gabriel Biel említett munkáin kívül pl. Petrus Olivi (1248–1298) *Quaestiones de permutatione rerum, de emptio et venditionibus*; Alexander Bonini (XIV. sz. eleje) „Tractatus de usuris”; Lorenzo di Antonio Ridolfi (1360–1442) „De usuris”; Johannes Nider (c. 1380–1438) „De contractibus mercatorum”; Konrad Summenhart von Tübingen (1465–1511) *Tractatus de contractibus*; Thomas de Vio (Cajetanus) (1468–1534) „De usura”, „De cambiis”; Martin Azpilicueta Navarrus (1493–1586) „Commentarius resolutivus de cambiis.”

<sup>20</sup>Pl. Aquinói Tamás *De mixtione elementorum, De occultis operationibus naturae, De motu cordis*, ill. *De emptio et venditione ad tempus* c. írásai.

<sup>21</sup>Pl. Antoninus Florentinus (1389–1459) *Summa Moralis Theologiae*; Lues Molina (1536–1600), *De Justitia et Jure*; Leonard Lessius (1554–1623) *De Justitia et Jure* c. munkái. Ezek a munkák, valamint a korábban említettek is, több vonatkozásban tükrözik azokat a gazdasági viszonyokat, amelyek Európában, különösen pedig annak legfejlettebb területein, a XV. és XVI. században kialakultak. Észak-Itália, az Ibériai-félsziget, Franciaország és a Németalföld gazdasági életének jelenségei – a pénzgazdálkodás, a pénztőke és a bankügy szerepének megnövekedéséből, a kapitalizálódás meginduló folyamatából adódó problémák – különbözőképpen, de félreismerhetetlenül egyre inkább éreztetik hatásukat a mégly hagyományos elméleti instrumentárium fokozatos átalakulásában is.

ciát fejeznek ki: általánosságban szólva a szaktudományok leválási folyamatát a teológiai-filozófiai rendszerek egység-konstrukcióinak hagyományos kereteiről.

Oresme Értekezésének jelentősége – még pusztán formai tekintetben – nem utolsósorban éppen abban rejlik, hogy – legalábbis egy kérdésben, a pénz problémája kapcsán – elsőként teszi meg ezt a döntő lépést, önálló gazdaságtani tárgyú művet szerkeszt, s ezzel megnyitja az ökonomiai problémáknak szentelt munkák egyre növekvő sorát.

Ez a formai, műfaji önállósulás természetesen kapcsolatos egyfelől bizonyos külső körülményekkel, hiszen az Értekezés voltaképpen a korabeli francia társadalom egyik égető problémájának megoldását szorgalmazó, aktuális politikai tárgyú vitairat, másfelől viszont, mégpedig éppen az aktuális vonatkozások miatt, belső tartalmi okokkal is. Az Értekezés megírását kiváltó helyzet bonyolultsága ugyanis korántsem tette lehetővé, hogy valamiféle „tiszta”, a pénz problémáját kizárólag elvont elméleti síkon vizsgáló tanulmány születhessen. Oresme-nek, mint a francia társadalom konkrét viszonyait jól ismerő államférfinak, olyan problémával kellett szembenéznie, amely kizárta az ilyesfajta izoláló megközelítésmód lehetőségét. Az általa felvetett kérdés – a pénz és a pénzváltoztatások problémája – egyszerre foglalt magában gazdasági, jogi, politikai, erkölcsi és „szociálpszichológiai” vonatkozásokat, tehát a szó igazi értelmében vett közügy, valódi társadalmi és állami kérdés volt. Ezeknek a különböző, sokrétű – de szerves kapcsolatban álló – tartalmi vonatkozásoknak a megtárgyalása maga is nyilvánvalóan a téma formai-műfaji önállósításának irányába hatott. A tartalmi vonatkozások sokrétűsége, magának a dolognak a „belső logikája”, párosulva a szorongató aktualitás kényszerű követelményeivel, együttesen idézik elő a formai-műfaji jelleg kialakulását és meghatározódását. Ennyit az Értekezés műfaji jelentőségéről.

Ezeket előrebocsátva rátérhetünk a mű néhány fontosabb tartalmi mozzanatának a méltatására.

Oresme Értekezésének tartalmi jelentőségét abban láthatjuk, hogy beleilleszkedik a feudális ideológia hagyományos alakzataival szemben a XIV. század folyamán egyre inkább kibontakozó kritika áramlatába, s ennek során művében egy olyan koncepció körvonalai bontakoznak ki, amely több vonatkozásban előlegezi, ill. előkészíti az eredeti tőkefelhalmozás korának közgazdasági felfogását, a merkantilizmusnak és korai fázisának, a monetárrendszernek az álláspontját. Korántsem tekinthető tehát véletlennek, hogy Oresme Értekezése éppen a XVII. század folyamán számos kiadást ért meg.<sup>22</sup>

Ahogy a monetárrendszerben és később a merkantilizmusban, úgy már Oresme Értekezésében is a pénz problémája áll az érdeklődés középpontjában, ami annyit jelent, hogy a gazdaság szféráját a kereskedelem, azaz a forgalom oldaláról közelítik meg. Míg az ókori és középkori felfogás szembeállította a „természetes gazdagságot” és a „mesterséges gazdagságot”, s az értékhangsúlyt a naturálgazdálkodás uralkodó szerepének megfelelően a használati értékeket termelő, fogyasztási javakat előállító tevékenységre helyezte, s a pénzzel mint „mesterséges gazdagsággal” szemben – annak közösséget és „erényt” bomlasztó hatása miatt – bizalmatlanságot tanúsított és a pénz jogosultságát csak mint az árucseré közvetítőjét volt hajlandó elismerni, addig az áru- és pénzgazdálkodásnak a

<sup>22</sup> L. C. Johnson: *The De moneta of Nicholas Oresme and English Mint Documents*. London, 1956. Introduction, XVII. o. Vö. M. Clagett: *Nicole Oresme and the Medieval Geometry of Qualities and Motions*. Jelzett kiad., 647. o.

feudális viszonyok közepette történő előretörése a pénz problematikájának felértékelődéséhez vezetett, amely egyfelől a pénznek a korábinál pozitívabb elismerését hozta magával, másfelől azonban ébren tartotta a pénz egyre inkább önálló mozgásával szemben a hagyományos kritika érveit és ellenvetéseit is.

Oresme Értekezésében, amely ugyan elsődlegesen és közvetlenül a pénzváltatásoknak a feudális gyakorlatból eredő problémájával foglalkozik és elméletileg még a természetes és mesterséges gazdagság arisztotelészi megkülönböztetéséből indul ki, s ennek megfelelően a pénz jelentőségét az árucseré közvetítőjének szerepére kívánja korlátozni, vagyis az Á–P–Á mozgásnak normatív jelentőséget tulajdonít, mégis már világosan megmutatkozik egyfelől a forgalmi és kereskedelmi viszonyok szempontjának a fontossága, másfelől, s ezzel összhangban, a pénz feudális legalista felfogásától való elhatárolódás és a monetarista metallizmus felé való közeledés.

Mint ismeretes, az antik és középkori felfogás a törvény által megszabott értékmérőnek, értékjelnek tekintette a pénzt, s az igazi gazdagságot a javak bőségében (*abundantia rerum*) látta, a monetarista-metallista pénzelmélet viszont a nemesfémek (arany, ezüst) természetes tulajdonságaival magyarázta a pénz különleges szerepét, s azt vallotta, hogy „A gazdagság, az a pénz” („*Das Reichtumb, das ist Gelt*”).<sup>23</sup>

Mármost a pénz természetének és jogának felfogása között szoros kapcsolat és megfelelés állapítható meg. A pénznek mint pusztá jelnek az értelmezése összefügg azzal a legalista felfogással és gyakorlattal, amely szerint a törvény, ill. a főhatalom joga a pénz értékének meghatározása. Ez a koncepció szolgáltatta az alapot a középkorban a királyi hatalom pénzváltoztatási jogának az igazolására, ami gyakorlatilag egyben igen gyakran pénzhamisítás igazolását is jelentette, amint erre Marx is utal éppen a Valois-ház XIV. századi pénzpolitikájával kapcsolatban:

„Azt az elképzelést, hogy a pénz pusztá jel, és hogy a nemesfémeknek csak képzetes értékük van, jóval a közgazdászok előtt a jogászok hozták divatba, akik tányérnyalókként szolgálva a királyi hatalmat, ennek pénzhamisítási jogát az egész középkorban a római császárság hagyományaira és Pandekták pénzforgalmaira alapozták. „Senki sem kételkedhet és ne kételkedjen abban”, mondja tanulékony tanítványuk, Valois Fülöp, egy 1346-os dekrétumában, „hogy csak Minket és Királyi Felségünket illet meg... a pénzverés, az érmék előállítás, minőségük, készletük és az érmékre vonatkozó minden rendelkezés, hogy *úgy és olyan áron hozzuk forgalomba őket, ahogy Nekünk tetszik és ahogy jónak látjuk*”. A római jogban dogma volt, hogy a császár elrendeli a pénz értékét. A leghatározottabban tiltották, hogy a pénzt *árúként* kezeljék. „Pénzt azonban senki-nek sem szabad vásárolnia, mert azt közhasználat céljából hozták létre, s így nem lehet áru”.<sup>24</sup>

A skolasztikusokat, akik követték ezt a legalista értelmezést, és a római jogászok nyomán a pénzt megkülönböztették az árutól, s lényegében véve az állam által megszabott értékmérőnek tartották, amely a gazdasági életben, az árucserében játszott szerepét nem annyira belső, természetes tulajdonságainak köszönheti, mint inkább annak,

<sup>23</sup> Vö. Mátyás Antal: *A polgári közgazdaságtan története*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1963, 14. o.

<sup>24</sup> K. Marx: *A tőke I. MEM 23*, Kossuth, Budapest 1967, 92. o. 47. jegyz.

hogya a törvény teremtménye, megerősítette ebben az ún. non-metallista koncepcióban Arisztotelész tekintélye is.<sup>25</sup>

Oresme Értekezésében viszont már mindkét vonatkozásban – mind a pénz természetének, mind pedig jogának értelmezésében – jelentős eltéréseket figyelhetünk meg a hagyományos elképzelésektől, és a monetarista, ill. merkantilista koncepció felé való átmenet tanúi lehetünk, amennyiben Oresme nyomatékosan hangsúlyozza, hogy a pénz nem valamiféle a fejedelem által önkényesen megváltoztatható dolog, hanem értéke, pénzként való funkcionálása szorosan összefügg a pénzként használt nemesfémek természetes tulajdonságaival. (Vö. X. fej.)

Ez az előbbi pont már átvezet ahhoz a másik jelentős változáshoz, amely Oresme nézeteit elválasztja a korábbiaktól. A pénz jogáról van szó, amelyet a feudális koncepció domaniális jognak, illetve regálnak tekintett. Oresme ezzel szemben a pénzügyeket illetően a leghatározottabban azt az álláspontot képviseli, hogy a pénzügyek a közösségre, ill. annak jelentékenyebb, vagyonosabb részére (*communitas sive pars valencior eius*) tartoznak, amelyet a *természetjog* alapján illet meg a pénz tulajdona.<sup>26</sup>

Mint az Értekezés egyik méltatója, H. Estrup<sup>27</sup> rámutat, Oresme kiemeli a pénz intézményes jellegét, azt hogy a pénzügyek a közösség mint egész hatáskörébe utalandók. Új eszme nála az is, hogy a pénzverés joga alapvetően különbözik a domaniális jogoktól és privilégiumoktól, s hogy a pénzügyi rendszert a legfőbb hatóságnak közösségi ügyként, országos érdekként kell kezelnie, nem pedig mint a királyi hatalom törvényes és hivatalos jövedelemforrását. Oresme rendi álláspontja, demokratikus attitűdje sűrítve és tömören fejeződik abban a központi tételében, hogy „a pénz a közösségé” (*moneta sit communitatis*).

<sup>25</sup> Paulus, híres római jogász, így ír a pénzről a *Digerstá*-ban; „Az adásvétel a cseréből veszi eredetét. Hajdan ugyanis nem volt úgy pénz, mint ma és nem hívták az egyiket árunak, a másikat meg árnak, hanem ki-ki az idők és dolgok szükségessége szerint kicserélte azt, ami számára nem volt szükséges arra, ami neki kellett: minthogy gyakran előfordul, hogy amiből az egyiknek fölöslege van, az a másiknak hiányzik. Mivel azonban nem mindig és nem egykönnyen esett össze az, hogy neked volt olyanod, amit én kívántam, énnekem viszont olyanom, amit te szeretted volna kapni, választottak egy olyan anyagot, amelynek a közös és állandó becsértéke (*publica et perpetua aestimatio*) mennyiségi egyformaságánál fogva a cserék nehézségeinek segítségével lehet. S ez az anyag hivatalos formába verve (*forma publica percussa*) nem annyira anyagánál, mint inkább mennyiségénél fogva (*non tam ex substantia . . . quam ex quantitate*) alkalmas a használatra és a tulajdonszerzésre. És most már nem hívják mindkettőt merxnek (árunak), hanem egyiket pretiumnak (árnak).” (D. 18. 1. 1. pr. Paulus.) Idézi Brósz Róbert–Pólay Elemér: *Római jog*. Tankönyvkiadó, Budapest 1976<sup>2</sup>, 420. o. – Aquinói Tamás a pénzt Arisztotelész Etikájához írt kommentárjában (lib. V. lect. IX.) a törvény által megszabott mértéknek mondja: „Et inde est quod denarius vocatur numisma: *nomos* enim lex est, quia scilicet denarius non est mensura per naturam, sed *nomos*, id est a lege: est enim potestate nostra transmutare denarios et reddere eos inutiles.”

<sup>26</sup> Ezek a fogalmak – „közösség” (*communitas*), „jelentékenyebb rész” (*pars valencior*) – nem véletlenszerű, esetleges megfogalmazások, hanem egy tágabb körű és nagy jelentőségű elméleti koncepció, az ún. korporációs tan kulcsfogalmai. Vö. Szűcs Jenő: *Nemzet és történelem*. Gondolat. Budapest 1974, 453–455., 508–509., 531. o. A természetjog elméletének jelentőségéről a politikai gazdaságtan tudományágak kialakulása szempontjából l. A. V. Anyikin: *Egy tudomány ifjúkora*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1978, 44–45. o.

<sup>27</sup> H. Estrup, i. m. 98–99., 100–101., 116. o.

Oresme Értekezése, amelynek gyakorlati jellege és a politikával való szoros kapcsolata szintén a merkantilista közgazdászok megközelítésmódját juttatja eszünkbe, abban is emlékeztet rájuk, hogy a gazdasági problémákat széles összefüggésekben – mondhatni nemzetgazdasági, országos szinten – vizsgálja. Az ország gazdasági életét a maga egészében igyekszik szemügyre venni és ezt az egészet szembeállítja, más országok, mint gazdasági egységek, viszonyaival, amelyek között elsősorban a külkereskedelmi forgalom, következőképp a pénzforgalom kérdéseire irányul a figyelme. Ez az új tágabb nézőpont magyarázza, hogy a gazdasági kérdések konkrét, politikai, jogi, erkölcsi vonatkozásaikban merülnek fel, s nem izolált problematikaként, nem a „tisztá” elmélet formájában.

A forgalmi viszonyok megfigyelése és vizsgálata Oresme esetében olyan megállapításokhoz vezet, amelyek joggal felkelthetik a közgazdaságtan történészeinek figyelmét. Ismeretes, hogy az első közgazdasági törvényszerűség megfogalmazását általában Thomas Greshamnek (1519–1579) a londoni tőzsde megalapítójának (1566) tulajdonítják, aki szolgált VI. Edvárdot és Erzsébet királynőt. Az ún. Gresham-törvény szerint a rossz minőségű pénz, ha a jó minőségűvel együtt van forgalomban valamely országban, akkor kiszorítja a jó minőségű pénzt.

Nicole Oresme Értekezésében már olyan megfogalmazással találkozhatunk, mintegy kétszáz esztendővel korábban, amely a Gresham-törvény előlegezésének minősülhet.<sup>28</sup> Az Értekezés XX. fejezetében Oresme a pénzrontások következményeit elemezve a következőket írja: „Másfelől az ilyen változtatások és pénzrontások miatt csökken az arany és ezüst mennyisége a királyságban, mivel felügyelet híján külföldre viszik, ahol kedvezőbb feltételek mellett helyezik el. Az emberek ugyanis szívesebben akarják olyan helyekre vinni a pénzüket, ahol véleményük szerint többet ér. Ennek tehát az a következménye, hogy csökken a pénzkészítésre alkalmas anyag mennyisége a királyságban.”

Oresme a tőkemenekítés problémája mellett egyúttal a pénzrontásoknak az áruforgalom és a külkereskedelem szempontjából megmutatkozó negatív hatásaira is rámutat: „Hasonlóképpen, az ilyen változtatások miatt a jó árukak vagy a természetes gazdagságának a külföldről való behozatala megszűnik abba az országba, amelyben a pénzt így változtatják, mivel a kereskedők, ha egyéb tekintetben a feltételek azonosak, szívesebben vonulnak át olyan helyekre, ahol szilárd és jó pénzt találnak.” (XX. feje.)

A gazdasági fejtegetések az Értekezésben – mint mondtuk – szervesen beágyazódnak a politikai összefüggésekbe. A pénzügyi reformintézkedések követelése a rendek és a királyi hatalom küzdelmének kérdéseként vetődik fel. Oresme ebben a küzdelemben a rendi álláspont képviselőjének mutatkozik, akinek rokonszenve a jelek szerint elsősorban a polgárság felé húz. A zsarnoki uralom és a királyi uralom megkülönböztetésében különösképpen érvényre jut polgári-rendi demokratizmusa, mely a nemzeti öntudatra való hivatkozást is felhasználja a rendi érdekek védelmében.<sup>29</sup>

<sup>28</sup>E problémákhoz és a kérdés körül kialakult vitához l. H. Estrup, i. m. 104–105. Vö. J. A. Schumpeter: *History of Economic Analysis*. New York 1954, 343. o.

<sup>29</sup>Oresme szerint a zsarnok és a király között az a különbség, hogy a zsarnok hatalmasabb akar lenni az egész közösségnél, amelyen erőszakkal uralkodik; a királyi mérsékletet pedig az jellemzi, hogy nagyobb és hatalmasabb ugyan alattvalói bármelyikénél, erőre és gazdagságra nézve mégis kisebb a közösség egészénél, s így középső helyet foglal el az egyes és az egész között.

Oresme világosan látja azt a veszélyt, amit a királyi hatalom önkényes növekedési tendenciája jelent, s ezért szükségesnek tartja a hatalom szigorú ellenőrzését: „De mivel a királyi hatalom általában

## B.

### V. SZEMELVÉNYEK NICOLE ORESME PÉNZÜGYI ÉRTEKEZÉSÉBŐL<sup>1</sup>

#### I. fejezet

##### *Miért találták fel a pénzt?*

„Mikor a Fölséges elosztá a nemzeteket, mikor elkülönözé Ádám fiait, akkor állapítá meg a népek határait.”<sup>2</sup> Ezután az emberek megsokasodtak a földön, és a birtokokat, ahogyan előnyös volt, felosztották. Ennek az volt a következménye, hogy az egyik ember a szükségletét meghaladó mértékben birtokolt az egyik dologból, a másíknak viszont ugyanabból kevese vagy semmije sem volt, a másik dologgal pedig az ellenkező volt a helyzet: a pásztor pl. bővelkedett juhokban, de szüksége volt kenyérrre, a földművessel pedig az ellenkező volt a helyzet. Azonfelül az egyik vidék bővelkedett az egyik, de hiányt szenvedett a másik szükségleti cikkben. Az emberek tehát kereskedni kezdtek, pénz felhasználá-

---

és könnyen hajlik a növekedésre, ezért a legnagyobb óvatosságot és állandó éberséget kell tanúsítani, sőt a legnagyobb fokú és mélységes okosságra van szükség ahhoz, hogy meg lehessen őrizni attól, hogy zsarnoksággá ne fajuljon, különösen a hízélgők álnoksága miatt, akik a fejedelmeket mindig zsarnokságra ösztönözték, ahogyan Arisztotelész mondja.” (XXV. fejj.)

Ahhoz, hogy a királyság tartós legyen és ne fajuljon zsarnoksággá, ezt a szabályt kell követni: „A fejedelem ne terjessze ki nagyon a hatalmát alattvalóira, ne adóztassa meg őket túlzottan, és ne ragadja el javaikat, hagyjon meg és adományozzon nekik szabadságjogokat, ne gátolja őket és ne éljen teljhatalommal, hanem a törvények és szokások által korlátozott és mérsékelt hatalommal. Kevés dolgot kell ugyanis meghagyni a bíró vagy a fejedelem döntésében, ahogy Arisztotelész mondja.” (XXV. fejj.)

Oresme végül utal azokra a zsarnoki kormányzásból fakadó káros következményekre, amelyek veszélyeztetik a királyi ház, valamint az egész királyság jövőjét (XXVI. fejj.), s emelkedett stílusban ad hangot a gall nemzeti öntudatnak, amelyre a zsarnoki uralommal szemben hivatkozik: „Isten őrizzen meg attól, hogy a franciák szabad szíve annyira elfajuljon, hogy önként szolgálkká legyenek. A rájuk nehezédo szolgaság azért sem tarthat sokáig, mert még ha nagy is a zsarnokok hatalma, mégis erőszakot tesz az alattvalók szabad szívéen, az idegenekkel szemben pedig erőtlén. Bárki venné rá tehát Franciaország urait az efféle zsarnoki uralomra, az a királyságot nagy veszedelemnek tenné ki, és pusztulásának útját egyengetné. Franciaország királyainak nemes hajtása sem tanult meg ugyanis zsarnokoskodni, sem a gall nép nem szokott hozzá, hogy szolgálailag alávesse magát. Ezért ha a királyi ház (regia proles) elfajzik az ősi erénytől, a királyság kétségkívíül elvész.” (XXVI. fejj.)

<sup>1</sup>Az Értekezés teljes latin nyelvű címe: *Tractatus de origine, natura, jure et mutationibus monetarum*. Oresme maga használta a rövidebb *Tractatus de mutationibus monetarum* címmegjelölést is. Valószínűleg tőle származik az értekezés első francia nyelvű fordítása. A mű első nyomtatott kiadása 1484-ben jelent meg, ezt 1511 táján, majd 1589-ben újabb kiadások követték, amelyeknek a száma a XVII. század folyamán figyelemre méltó módon megnövekedett (1605, 1609, 1610, 1618, 1622, 1625, 1642, 1654, 1677, 1692).

Újabb kiadásai: L. Wolowski: *Tractie de la première invention des Monnoies de Nicole Oresme*. Paris 1864. (Középkori francia fordításokkal). – E. Schorer: *Traktat über Geldabwertungen*. Jena 1937. (Német fordítással). – C. Johnson: *The De moneta of Nicholas Oresme and English Mint Documents*. London 1956. (Angol fordítással). Munkánk során a legújabb, Johnson-féle latin nyelvű kritikai szövegkiadást használtunk, s ennek alapján készítettük el az Értekezés teljes fordítását. A latin szavak helyesírását illetően is ezt a kiadást követjük.

<sup>2</sup>5 Móz. 32, 8.



lása nélkül, és az egyik juhot adott a másiknak gabonáért, a másik pedig a munkáját adta kenyérért vagy gyapjúért, és így volt más dolgokkal is. Némely államban (civitates) még jóval későbbi időkből is ezt a gyakorlatot követték, ahogyan Justinus<sup>3</sup> elbeszéli. De mivel a javak ilyesféle cseréje és szállítása során sok nehézség adódott, az emberek elég okosak voltak ahhoz, hogy feltalálják a pénz használatát, abból a célból, hogy az a természetes gazdagság (naturales diuicie) kölcsönös kicserélésének eszköze legyen; ez a gazdagság pedig önmagában véve elősegíti az emberi szükségletek kielégítését. Mert magát a pénzt mesterséges gazdagságnak (artificiales diuicie) nevezik; előfordul ugyanis, hogy akik bővében vannak a pénznek, mégis éhen halnak, ahogyan Arisztotelésznek a kapzsi királyról szóló példázatából kitűnik,<sup>4</sup> aki azért imádkozott, hogy minden, amit megérint, arannyá váljék; az istenek teljesítették a kérését, és így éhen veszett, amint a költők elbeszélik; mert a pénz közvetlenül nem segíti az életszükségletek kielégítését, hanem mesterségesen feltalált eszköz a természetes gazdagság cseréjének megkönnyítésére. És minden további bizonyítás nélkül világos, hogy a pénzérme (nummisma) igen hasznos a vagyonos polgári közösség számára, és hasznos, sőt szükséges az állami együttélés [az állam szükségletei (rei publice usus)] szempontjából is, ahogyan Arisztotelész bizonyítja az Etika V. könyvében,<sup>5</sup> ámbar Ovidius<sup>6</sup> erről azt mondja: „Kincseket ástak elő, a sok átok létrehozóit. Ekkor az ártó vas, s az arany, vasnál ami ártóbb, színre került . . .” Ezt ugyanis a gonosz emberek visszaszűrés okozza, nem maga a pénz, amely az emberi érintkezés számára igen alkalmas, és amelynek használata önmagában véve jó. Ezért mondja Cassiodorus:<sup>7</sup> „Noha maga a pénz, gyakori használata folytán, közönséges dolognak tűnik előttünk, mégis figyelembe kell vennünk, hogy őseinknek jó okuk volt rá, hogy felhalmozzák stb.” Egy más helyen<sup>8</sup> pedig azt mondja, hogy „a pénzverőket (monetarios), mint ismeretes a köz különleges hasznára találták ki”.

## II. fejezet

### *Milyen anyagból kell lennie a pénznek?*

Mivel tehát a pénz a természetes gazdagság csereeszköze, ahogyan ez az előző fejezetből kitűnik, ebből következőleg ennek az eszköznek alkalmasnak kell lennie e feladat ellátására; ennek az a feltétele, hogy kézzel könnyen megfogható és tapintható, könnyen hordozható legyen, és hogy csekély részéért nagyobb mennyiségű természetes gazdagságot vásárolhassunk meg, valamint más feltételek is szükségesek, amelyeket azonban majd később veszünk szemügyre. A pénzérmének tehát értékes és ritka anyagból kell készülnie,

<sup>3</sup> Feltehetően Justinusnak a szkítákról szóló beszámolójára való utalás II, 2. 2; vö. Arisztotelész: *Politika* I. 9. (1257a 24).

<sup>4</sup> Vö. *Politika* I. 9. (1257b). (Midász királyról.)

<sup>5</sup> *Ethika* V. 8. (1132b–1133a)

<sup>6</sup> *Metamorphoses* I. 140–142. Ovidius: *Metamorphoses* (Átváltozások). Magyar Helikon, 1975, 11. o. Ford. Devecseri Gábor.

<sup>7</sup> *Variae* I. 10. 5.

<sup>8</sup> *Variae* V. 39. 8.

mint amilyen az arany. De ennek az anyagnak kellő bőségben kell rendelkezésre állnia; ezért, ahol nincs elég arany, ott a pénzt ezüstből is készítik. Ahol pedig ez a két fém nem fordul elő, vagy nincs belőlük elég, ott ötvözni kell, vagy egy más, tiszta [ötvetlen] fémből kell egyszerű pénzt készíteni, ahogy hajdan a rézből csinálták, amint Ovidius a *Fasti* I. könyvében<sup>9</sup> elbeszéli, mondván:

Rézpénz járt egykor, jobbhírű most az aranypénz;  
vesztes a régi garas, már kiszorítja az új.

Hasonló változtatást ígért az Úr Izaiás próféta szája által, mondván:

„Rézért aranyat hozok, és vasért ezüstöt hozok.”<sup>10</sup>

Ezek a fémek a legalkalmasabbak ugyanis a pénzverésre, és ahogyan Cassiodorus mondja: „Azt állítják, hogy Aeacus és Indus, Scythia királya, találták fel először, az egyik az aranyat, a másik az ezüstöt, és ők bocsátották emberi használatra, amiért nagy magasztalásban volt részük.”<sup>11</sup> És ezért nem kell megengedni, hogy az aranyból és ezüstből annyit használjanak fel más célokra, hogy a megmaradó mennyiség ne legyen elegendő a pénz számára. Ezt tartotta helyesen szem előtt Theodoricus, Itália királya, amikor elrendelte, hogy a pogány szokás szerint sírokban elrejtett aranyat és ezüstöt hozzák elő és használják fel pénzverésre, a köz javára, mondván: „Bűnös dolog haszontalanul a holtak rejtekében hagyni azt, ami az élőket éltetheti.”<sup>12</sup> Másfelől az sem előnyös az állam (polícié) számára, ha az ilyen anyag túlságosan bővebben van; ez volt az oka annak, amint Ovidius mondja, hogy a rézpénz kiment a használatból. Talán emiatt rendelkezett a gondviselés is úgy, hogy az arany és az ezüst, az e célra legalkalmasabb fémek, az emberiség számára ne legyenek egykönnyen hozzáférhetőek nagyobb mennyiségben, és az alchimia segítségével se legyenek könnyen előállíthatók, ahogy azt némelyek megpróbálják; törekvésünknek, hogy úgy mondjam, joggal állja útját maga a természet, melynek művein hiába igyekeznek túltenni.

### III. fejezet

#### *A pénzek anyagának különbözőségéről és az ötvözésről*

A pénz, amint az I. fejezetben mondtuk, a kereskedés eszköze. És mivel mind a közösség, mind az egyes emberek számára előnyös, hogy a kereskedés hol nagyarányú [nagykereskedelem] legyen és nagyban folyjék, hol pedig kisebb mérvű [kiskereskedelem] legyen és általában kis tételekben és kicsiben történjék, ezért helyénvaló volt, hogy legyen értékes aranypénz, amely könnyebben hordozható és megszámlálható, és megfelelőbb a nagyobb kereskedelmi ügyletek számára. De előnyös volt az is, hogy legyen kevésbé értékes ezüst pénzünk, amely alkalmas a pénzváltások és árkiegyenlítések lebonyolítására (*ad recompensationes et equiparancias faciendas*), és kisebb értékű árucikkek meg-

<sup>9</sup> Ovidius: *Római naptára* (*Fasti*). Budapest 1954, I. 221–222. sor. 41. o. Ford. Gaál László.

<sup>10</sup> Izaiás 60, 17.

<sup>11</sup> *Variae* IV. 34. 3.

<sup>12</sup> Uo.

vásárlására. És mivel olykor valamely országban nem áll rendelkezésre elegendő ezüst a természetes gazdagsághoz viszonyítva, s amellet azt az ezüst darabkát, amelyet jog szerint egy font kenyérért vagy valami hasonlóért adni kellene, kicsinysege miatt nehéz volna kézbe fogni, ezért olyan ötvözetet készítettek, amelyben az ezüstöt hitványabb anyaggal vegyítették, és így keletkezett a „fekete” pénz, amely alkalmas a kisebb kereskedelmi ügyletek számára.

Így tehát, ahol nincs bővében az ezüst, ott három anyag a legmegfelelőbb a pénz-készítés számára: az első az arany, a második az ezüst, a harmadik pedig a fekete ötvözet. De mint általános szabályt kell szem előtt tartani és figyelembe venni, hogy ötvözetet csak az olyan kevésbé értékes fémből szabad csinálni, amilyenből a váltópénzt [aprópénzt] szokták készíteni; például, ahol a pénz aranyból és ezüsből készül, ott sohasem kell az aranypénzt ötvözni, ha az arany olyan minőségű, hogy ötvözés nélkül is verhető pénz belőle. Ennek azért kell így történnie, mert minden ilyen ötvözet eleve (de se) gyanús, és mert nem egykönnyen határozhatjuk meg az ötvözetben található arany állagát (szubsztanciáját) és mennyiségét. Ezért a pénzeket nem kell ötvözni, kivéve a már említett okból; ötvözéshez csak ott kell folyamodni, ahol a gyanú kisebb mérvű vagy a csalás csekélyebb jelentőségű, azaz a kevésbé értékes fém esetében. Másrészt, ilyen ötvözést csak a közjó érdekében szabad végrehajtani, ami miatt a pénzt feltalálták, és amire természeténél fogva szolgál, amint a mondottakból kitűnik. De sohasem szükséges, és sohasem bizonyul közhasznúnak az aranypénz ötvözése ott, ahol van ezüstpénz; az ilyesmi nem történik jóhiszeműen, és jól kormányzott közösségben sohasem fordul elő.

#### IV. fejezet

##### *A pénz formájáról vagy alakjáról*

Amikor az emberek először kezdtek kereskedni vagy gazdagságot szerezni a pénz közvetítésével, a pénzen még nem volt semmiféle veret, sem képmás, hanem bizonyos mennyiségű ezüstöt vagy rezet adtak az ételért vagy italért, ezt a mennyiséget pedig súlyra mérték. És mivel terhes dolog volt oly gyakran a mérleghez folyamodni, és az árucikkek pénzbeli egyenértékét nehezen lehetett súlyban meghatározni, minthogy az eladó többnyire nem vizsgálhatta meg a fém állagát (szubsztanciáját) vagy az ötvözés módját, ezért annak a kornak a bölcsei okosan gondoskodtak arról, hogy a pénzdarabok meghatározott anyagból és meghatározott súlyban készüljenek, és hogy alakot nyomjanak rájuk, amely mindenki számára felismerhető módon jelöli a pénzérme anyagának minőségét és valódi súlyát, hogy a pénz értékét nehézség nélkül teljes bizonyossággal felismerjék. Azt pedig, hogy az ilyen veretet a pénzekben az anyag és a súly valóságának jeleként vezették be, világosan bizonyítják a veretükről és mintázatukról felismerhető pénzek régi nevei: libra (font), solidus, denarius (dénár), obolus, as, sextula és hasonlók; ezek ugyanis súlyok nevei, melyeket pénzekre alkalmaztak, amint Cassiodorus mondja.<sup>13</sup> Hasonlóképpen a ciclus (sétel) is – egy pénznek a neve, amint a Genezisből kitűnik<sup>14</sup> – súlynév, amint

<sup>13</sup>Variae VII. 32.

<sup>14</sup>1. Móz. 23. 15.

ugyanabból a könyvből világos. Más pénznevek viszont nem tulajdonképpeni nevek, hanem járulékosak, azaz a helyről, a mintázatról, a pénz kibocsátójáról kapják a nevüket,<sup>1 5</sup> vagy valamilyen más módon. Azoknak a pénzdaraboknak pedig, amelyeket pénzérméknek (nummisma) nevezünk, olyan alakúaknak és nagyságúaknak kell lenniük, hogy kényelmesen kezelhetők és megszámolhatók legyenek, és olyan anyagból kell lenniük, amely jól kovácsolható, a veretet könnyen felveszi és befogadja, s jól megtartja és megőrzi. Ezért nem minden értékes anyag alkalmas pénzérmének; ugyanis a drágakövek, a lapis lazuli, a bors és a hasonlók természetüknél fogva nem alkalmasak erre a célra, de az arany és az ezüst kiválóan alkalmas, amint fentebb kifejtettük.

## V. fejezet

### *Kinek a kötelessége pénzt készíteni?*

Továbbá, régtől fogva ésszerűen úgy volt elrendezve – már a csalás elkerülése végett is –, hogy nem akárkinek engedték meg a pénzkészítést, vagy azt, hogy ilyenféle alakot vagy képmást nyomjon a saját ezüstjére vagy aranyára, hanem úgy intézkedtek, hogy pénzt és rá a jellemző veretet csak egy hivatalos személy vagy több, a közösségtől erre a célra kijelölt személy készíthetett; mert mint az előbb mondtuk, a pénzt természeténél fogva a közösség javára vezették be és találták fel. És mivel a fejedelem a legfőbb hivatalos személy, és neki van a legnagyobb hatalma, helyénvaló, hogy a közösség számára ő készíttesen pénzt, és ő lássa el azt a megfelelő verettel. Ennek a veretnek finomnak, nehezen utánozhatónak és nehezen hamisíthatónak kell lennie. Büntetés terhe alatt meg kell ugyanis tiltani, hogy valamely külföldi fejedelem vagy bárki más, alakban hasonló, de kisebb értékű pénzt verjen, úgy, hogy a nép ne tudjon különbséget tenni az egyik és a másik között. Ez büntetett volna, és senki sem lehet ilyen privilégium birtokában, mivel ez hamisítás, amely igazságos háborúra adhat okot az ilyen külföldi fejedelem ellen.

## VI. fejezet

### *Kié a pénz?*

Ámbár a fejedelemnek a közhaszon érdekében kötelessége saját jeleivel ellátni a pénzérmét (signare nummisma), ő mégsem ura vagy tulajdonosa a fejedelemségében forgalomban levő pénznek. A pénz ugyanis a természetes gazdagság egyenértékű szolgáló csereeszköz, amint az első fejezetből kitűnik. A pénz tehát azoknak a tulajdona, akik ilyenféle gazdagsággal bírnak. Mert, ha valaki a kenyerét vagy saját testi munkáját adja oda cserébe a pénzért, akkor a pénz, amit kap, éppúgy az övé, mint ahogy a kenyér vagy a testi munka, amellyel – hacsak nem rabszolga – szabad tulajdonaként rendelkezik. Mert az Isten kezdettől nemcsak a fejedelmeknek adta meg a szabadságot és a dolgok feletti rendelkezés hatalmát, hanem őszüleinknek és valamennyi leszármazottjuknak is, amint ez

<sup>1 5</sup> Pl. „Carolus”, „Louis” stb.

a Genézisben áll.<sup>16</sup> A pénzt tehát nem csupán a fejedelmé. Ha pedig valaki erre azt az ellenvetést tenné, hogy amikor egy dénárt mutattak neki, a mi Üdvözítőnk is megkérdezte: „Kie ez a kép és a fölírás?“,<sup>17</sup> és midőn a válasz az volt: „A császáré“, ő maga így ítélte és ezt mondta: „Adjátok meg tehát, ami a császáré a császárnak, és ami az Istené az Istennek,“<sup>18</sup> mintha azt mondta volna: A pénz a császáré, mivel a császár képmása van rányomva; de ha valaki megvizsgálja az evangélium gondolatmenetét, akkor világos, hogy a dénár nem azért illeti meg a császárt, mert a császár képmása van rávésva, hanem azért, mert adó. Mert ahogy az Apostol mondja: [„Adjátok meg tehát mindennek, amivel tartoztok:] Akinek adóval, adót; akinek vámmal, vámot.“<sup>19</sup> Krisztus tehát így mutatta meg, hogy a veret teszi felismerhetővé, kit illet meg az adó, tudniillik azt, aki az államért hadat visel, és aki uralma érdekében rendelkezik a pénzverés jogával. A pénz tehát a közösség és az egyes személyek tulajdona; ezt állítja Arisztotelész is a Politika VII. könyvében,<sup>20</sup> és Tullius (Cicero) a régi Retorika vége felé.<sup>21</sup>

.....

## X. fejezet

### *A pénzek arányának megváltoztatásáról*

Az arány az egyik dolognak a másikhoz való hasonlítása vagy viszonya (habitus), ahogyan például az aranypénznek az ezüstpénzhez való arányában meghatározott viszonyoknak kell lennie az érték és az ár tekintetében. Mert annak megfelelően, hogy az arany természeténél fogva értékesebb és ritkább az ezüsthöz, és nehezebb rátalálni és birtokába jutni, az azonos súlyú arannak értékben felül kell múlnia az ezüsthöz egy meghatározott arány szerint: ez az arány például lehet húsz az egyhez, és így egy libra arany húsz libra ezüsthöz ér, és egy márkáé húsz márkáé, egy unciáé húsz unciáé, és így tovább. És lehetséges egy másik arány is, mint például huszonöt a háromhoz, és még sok egyéb. Mindamellett ennek az aráynak követnie kell az arannak az ezüsthöz való természetes viszonyát az értékesség tekintetében, és ennek megfelelően olyan arányt kell megállapítani, amelyet nem szabad önkényesen megváltoztatni, sem törvényes úton megmásítani, kivéve ha valóságos ok és magának az anyagnak a megváltozása kívánja meg, ami azonban ritkán fordul elő; mint például ha feltűnően kevesebb aranyat találnak, mint azelőtt, akkor az arannak az ezüsthöz hasonlítva drágábbnak kell lennie, és árban és értékben meg kell változnia. De ha valójában (in re) keveset vagy semmit sem változott, akkor a fejedelmeknek semmiképp sem szabad ilyen árváltoztatást végrehajtani. Mert ha ezt az arányt önkényesen megváltoztathatná, akkor ezáltal jogtalan módon magához vonhatná alattvalóinak a pénzét, így például, ha az arannak alacsony árat szabna, és aranyat vásárolna

<sup>16</sup> 1. Móz. 1. 28.

<sup>17</sup> Máté 22, 20.

<sup>18</sup> Máté 22, 21.

<sup>19</sup> Rómaiakhoz 13, 7.

<sup>20</sup> Politika VII. 8.?

<sup>21</sup> Inv. II. 56.

ezüstért, ezután pedig ismét megnövelve az árát, eladná az aranyát vagy aranypénzét; vagy ha hasonlóképpen tenne az ezüsttel; hasonló lenne a helyzet, ha megszabná az összes gabona árát a királyságában, és gabonát vásárolna, azután pedig eladná magasabb áron. Mindenki számára világos, hogy ez igazságtalan adóztatás (exaccio) és igazi zsarnokság lenne; sőt, erőszakosabb és rosszabb lenne annál is, mint amelyet a Fáraó hajtott végre Egyiptomban, melyről Cassiodorus azt mondja:<sup>22</sup>

„Azt olvassuk [vö. 1. Mózes 41., 47. fejj.], hogy József engedélyt adott a gabona-vásárlásra a halálos éhínség elhárítására, de olyan árat szabott, hogy a segítségre vágyó nép rabszolgának adta el magát, csak hogy ételért vásárolhasson. Milyen nyomorúságos volt azoknak a szerencsétleneknek az élete, kérdem, akiket a kegyetlen segítség, úgy látszik, megfosztott szabadságuktól, ahol a szabad ember éppúgy nyögött, mint a fogoly? Úgy gondolom, ezt a szent férfiút az a kényszerűség szorongatta, hogy eleget tegyen mind a kácsi fejedelemnek, mind pedig segítségére legyen a veszélybe jutott népnek.”

Így Cassiodorus.

A pénz monopóliuma, amelyről beszéltünk, annál is zsarnokibb, mivel ellenkezik az emberek akarásával, és a közösség szükségletét nem szolgálja, sőt éppenséggel kárára van. Ha pedig valaki azt állítaná, hogy a gabonával másként áll a helyzet, mert bizonyos dolgok sajátosan a fejedelmet illetik meg, s ezekre vonatkozóan tetszőleges árat szabhat, ahogy némelyek ezt állítják a sóról és még inkább a pénzről – mi azt válaszoljuk, hogy a sómonopólium vagy *gabelle*, vagy a közösség számára szükséges bármilyen dolog monopóliuma igazságtalan, és ha egyes fejedelmek olyan törvényeket hoztak, amelyek számukra ezt megengedték, akkor ők azok, akikről az Úr Izaiás próféta által azt mondja: „Jaj azoknak, kik hamis törvényeket hoznak, és írván, igaztalanságot írnak” stb.<sup>23</sup> Viszont az I. és VI. fejezetből eléggé világos, hogy a pénz a közösségé; s nehogy a fejedelem álnokul a pénzek arányának megváltoztatására ürügyet koholhasson, ahogyan arról a jelen fejezetben szó volt, ezért csupán magát a közösséget illeti meg a jog, hogy eldöntse, ezt az arányt meg kell-e változtatni vagy sem, mikor, hogyan és milyen fokig kell ezt megtenni; a fejedelem erre semmiképpen sem támaszthat jogot.

.....

## XV. fejezet

*Hogy az a haszon, amelyre a fejedelem a pénz megváltoztatása alapján tesz szert, igazságtalan*

Az a véleményem, hogy a legfőbb és végső oka annak, amiért a fejedelem a pénz megváltoztatásának hatalmát meg akarja szerezni, az a nyereség vagy haszon, amire ebből szert tehet; másként ugyanis hiába hajtana végre annyi és oly nagy mérvű változtatást. Szándékomban áll tehát még tüzetesebben bizonyítani, hogy az ilyen szerzemény igazságtalan. A pénz minden megváltoztatása ugyanis, eltekintve az előbb említett igen ritka esetektől, hamisítást és csalást rejt magában, és nem tartozhat a fejedelem jogkörébe,

<sup>22</sup> Variae XII. 28. 7.

<sup>23</sup> Izaiás 10, 1.

amint korábban bizonyítottuk. Ha tehát a fejedelem ezt a lényegileg igazságtalan kiváltságot (rem) igazságtalan módon bitorolja, akkor ebből nem tehet szert igazságos nyereségre. Azonfelül, amennyi haszonra ebből a fejedelem szert tesz, annyi kára származik belőle szükségképpen a közösségnek. Mindaz pedig, amit a fejedelem a közösség kárára tesz, igazságtalanság és zsarnoki tett, nem pedig királyi, ahogyan Arisztotelész mondja.<sup>24</sup> És ha maga mondaná is, ahogyan a zsarnokok hazudni szoktak, hogy ő ezt a hasznot a köz javára fordítja, nem kell hinni neki, mert hasonló érvelés alapján a ruhámat is elveheti, és közben azt állíthatja, hogy a köz érdekében van rá szüksége. Az Apostol szerint sem szabad rosszat cselekedni azért, hogy abból jó következzen.<sup>25</sup> Tehát semmit sem szabad csalárdul kicsikarnia azzal az ürüggyel, hogy később jámbor célokra használja fel. Továbbá, ha a fejedelem jogosan hajthat végre egyszerű pénzváltoztatást, és ebből némi haszonra tehet szert, hasonló megfontolás alapján nagyobb változtatást is végrehajthat, és nagyobb haszonra is szert tehet, és a változtatást többször is végrehajthatja, és még több haszna lehet belőle, és más változtatást vagy összetett változtatásokat is eszközölhet, és így állandóan növelheti a hasznát az előbb említett módokon; és valószínű, hogy ő vagy utódai így járnak majd el, vagy saját maguktól vagy tanácsadók hatására, mihelyt az ilyesmi megengedetté vált, mert az emberi természet hajlamos rá, hogy gazdagságot halmozzon fel, amikor ezt könnyen teheti, és így a fejedelem végül alattvalóinak csaknem minden pénzét és gazdagságát magához ragadhatja, és őket szolgaságba döntheti, ez pedig már közvetlen zsarnokoskodást jelentene, sőt igazi és tökéletes zsarnokság lenne, amint ez a filozófusokból és a régi történelemből kitűnik.

## XVI. fejezet

### *Hogy a pénz változtatásából eredő haszon természetellenes*

Minden igazságtalanság valamiképpen a természet ellen való, de különösen igazságtalan és természetellenes, ha a haszon a pénz megváltoztatásából származik. Mert természetes dolog bizonyos természetes gazdagság megsokszorozódása, mint például a gabonaszemeké

*que sata cum multo fenore reddit ager,*

ahogy Ovidius mondja,<sup>26</sup> de szörnyű és a természet ellen való, hogy a terméketlen dolog szüljön, hogy a faját tekintve teljességgel meddő dolog, mint amilyen a pénz, önmagától megtermékenyüljön és szaporodjék. Midőn tehát maga a pénz hoz hasznot oly módon, hogy nem a természetes gazdagság megvásárlásáért (mercatio) adják ki, ami a sajátos és természetes felhasználási módja, hanem átváltoztatják önmagává, mintegy egyik alakját a másikra cserélve, vagy egyik formáját a másikért átadva – az ilyen haszon hitvány és természetellenes. Ezzel az érveléssel bizonyítja ugyanis Arisztotelész a Politika első könyvében,<sup>27</sup> hogy az uzsora természetellenes, mert a pénz természetes használata az,

<sup>24</sup> *Politika* V. 10. (1310b–1311a) Vö. Nik. Eth. VIII. 12. (1160b)

<sup>25</sup> Rómaiakhoz 3, 8.

<sup>26</sup> Epp. ex Ponto I. V. 26.

<sup>27</sup> *Politika* I. 10. (1258b)

hogy a természetes gazdagság cseréjének legyen az eszköze, ahogy gyakran mondtuk. Aki tehát a pénzt más módon használja, az visszaél a pénz természetes intézményével; azon iparkodik ugyanis, ahogyan Arisztotelész mondja, hogy a denarius denariust szüljön, ami a természet ellen való. És, amellet, ezekben a változásokban, ahol a hasznot nyerik, denariusnak kell nevezni valamit, ami a valóságban nem denarius, és librának azt, ami nem libra, és így tovább, ahogyan korábban beszéltünk erről. Világos, hogy ez nem jelent kevesebbet, mint a természet és az értelem rendjének megzavarását, amiről Cassiodorus azt mondja.<sup>28</sup>

„Fizess legalább egy solidust, és vegyél el belőle, ha elég erős vagy; engedj át egy librát, és csípj le belőle valamit, ha teheted; mindezekben az esetekben, amint maguk a nevek szavatolják, vagy a teljes összeget adod meg, vagy nem azt fizeted ki, amit megígértél. Semmiképpen sem megengedhető, hogy a teljes összeg nevét használjátok, és mégis csalárd csökkentéseket kövessetek el. A természet titkainak ilyen megsértése, a legbizonyosabb dolgok összezavarására irányuló szándék, nem magának az igazságnak a kegyetlen és rút megsebzése-e? Legyen előbb a súly és a mérték szilárd, mert minden összezavarodik, ha abba, ami csorbítatlan egész, család keveredik?”

Továbbá, a Bölcsesség könyvében az áll,<sup>29</sup> hogy Isten mindent mérték, súly és szám szerint rendezett el; de a pénz változásából nem származik haszon, kivéve, ha csalást követnek el ezekben a legbiztosabb dolgokban, amint korábban kijelentettem. Tehát Isten és a természet ellen cselekszik, aki az ilyesféle változtatásokból hasznot igyekszik húzni.

## XVII. fejezet

*Arról, hogy a pénz változásából hasznot húzni rosszabb,  
mint az uzsora*

Úgy látom, hogy három módon húzhat hasznot valaki a pénzből, ha nem természetes használatának megfelelően adja ki: az egyik a pénzváltó mesterség (ars campsoria), a pénz megőrzése és cseréje (custodia vel mercancia monetarum), a másik az uzsora, a harmadik a pénz megváltoztatása. Az első mód megvetendő, a második rossz, és a harmadik még rosszabb. Az első kettőről említést tesz Arisztotelész,<sup>30</sup> de a harmadikról nem, mert az ő korában ezt a gonoszságot még nem találták fel. Azt pedig, hogy az első mód megvetendő és vitatható, Arisztotelész az előző fejezetben már tárgyalta érveléssel bizonyítja; ez ugyanis annyit jelent, hogy a pénzt valamiképpen megfiadztatjuk. A pénzváltás mesterségét obolosztatikusnak is nevezi, amit közönségesen „Poitevinage”-nak [poitou-i mesterségnek] is szoktak mondani; szent Máté apostol, aki azelőtt pénzváltó (campsor) volt, ezért nem tért vissza Urunk feltámadása után korábbi foglalkozásához, ellentétben szent Péterrel, aki azelőtt halász volt; ennek az okát adja meg szent Gergely, amikor azt mondja, hogy: „Más dolog a megélhetést halászattal szerezni meg, és más dolog a pénzt növelni a vámszedő hasznából. Mert sok olyan foglalkozás van – mondja –, amely bűn nélkül alig vagy semmiképpen sem gyakorolható”<sup>31</sup> stb. Mert vannak olyan kézműves

<sup>28</sup>Variae I. 10. 7. és 6.

<sup>29</sup>Bölcsesség 11, 21: „te mindent módjával és szám szerint és mértékkel rendeltél el”.

<sup>30</sup>Politika I. 10. (1258b 1–8)

<sup>31</sup>Homiliae in Evangelia XXIV. (col. 1184c.)



mesterségek (artes banause), amelyek a tétet szennyezik be, mint például a csatornatisztítás, és olyanok, amelyek a lelket szennyezik be, miként a pénzváltás. Ami az uzorát illeti, ez bizonyosan rossz, kárhoztatandó és igazságtalan, és ezt a Szentírás mondja róla. De most hátra van még annak megmutatása, hogy a pénz változtatása révén haszonra szert tenni még rosszabb, mint az uzora. Az uzorás tulajdonképpen kiadja a pénzét annak, aki önként elfogadja, és aki azután élvezheti azt és enyhítheti vele szükségleteit, amit pedig a másiknak a tőkén felül (ultra sortem) fizet, az a két fél közötti önkéntes szerződésen alapul. De a fejedelem a pénz meg nem engedett változtatásával alattvalóinak a pénzét egyszerűen szándékuk ellenére elveszi, mivel megtiltja a korábbi pénz forgalmát, noha az jobb volt, és mindenki jobban kedvelné a rossznál. A fejedelem ezután, szükségtelenül és az alattvalók mindenfajta haszna nélkül rosszabb pénzt ad vissza nekik. És ha jobb pénz csinálna is, mint azelőtt, ez is csak azért történne, hogy később ronthasson rajta, és kevesebbet adjon nekik a jó pénzből, mint amennyit a másiktól kapott, és akárhogy legyen is, ő egy részt magának tart vissza. Ha ő több pénzt kap, mint amennyit ad, a pénz természetes használatán kívül és azzal ellentétes módon, ez a szerzemény az uzorával egyenlő, sőt rosszabb, mint az uzora, mivel kevésbé önkéntes, illetve még ellentétesebb az alattvalók akaratával, semmi hasznuk sincs belőle, és teljességgel szükségtelen; és mivel az uzorás haszna nem oly nagymérvű, és általában nem is olyan káros a sokaság számára, mint az, amivel a közösséget érdekei ellenére zsarnoki és csalárd módon megterhelik, ezért kétséges számomra, hogy erőszakos rablásnak vagy csalárd pénzbehajtásnak (exaccio) kell-e inkább nevezni.

.....

## XX. fejezet

### *Más, az egész közösséget érintő hátrányokról*

A pénz változtatásából eredő sok hátrány között, amelyek az egész közösséget érintik, az egyik az, amit korábban a XV. fejezetben tárgyaltunk, tudniillik, hogy a fejedelem ennek révén magához ragadhatja a közösségnek csaknem minden pénzét, és túlságosan elszegényítheti alattvalóit. És amiképpen bizonyos krónikus betegségek veszedelmesebbek másoknál, mivel kevésbé vehetők észre, úgy az ilyen pénzbehajtás is, minél kevésbé észrevehető, annál veszélyesebb; mert a nép nem olyan gyorsan érzékeli a terhét, mint egy másfajta adóét (collecta). És mégis semmiféle adó (talía) nem lehet ennél súlyosabb, általánosabb és nagyobb mérvű.

Másfelől, az ilyen változtatások és pénzrontások miatt csökken az arany és az ezüst mennyisége a királyságban, mivel felügyelet híján külföldre viszik, ahol kedvezőbb feltételek mellett helyezik el (allocantur). Az emberek ugyanis szívesebben akarják olyan helyekre vinni a pénzüket, ahol véleményük szerint többet ér. Ennek tehát az a következménye, hogy csökken a pénzkészítésre alkalmas anyag mennyisége a királyságban.

Továbbá, némelykor a külföldiek is hasonló pénzt hamisítanak és visznek be az országra, s így megfosztják a királyt attól a haszontól, amelyre, úgy hitte, ő tesz szert. Azonkívül, esetleg részben maga a pénzanyag is elhasználdódik a folytonos öntések és újraöntések következtében, amelyek általában ott történnek, ahol az ilyesféle változtatá-

sok szokásban vannak. Így tehát a pénzkészítésre alkalmas anyag háromféle módon csökkenthető az előbb említett változtatások esetén. Ezért, amint nyilvánvaló, e változtatások nem folyhatnak hosszú ideig ott, ahol nincsenek a pénzverésre alkalmas anyagban bővelkedő bányák vagy más források, és így a fejedelem végül nem rendelkezne a jó pénz készítéséhez elegendő anyaggal. Hasonlóképpen, az ilyen változtatások miatt a jó áruknak vagy a természetes gazdagságnak a külföldről való behozatala megszűnik abba az országba, amelyben a pénzt így változtatják, mivel a kereskedők, ha egyéb tekintetben a feltételek azonosak, szívesebben vonulnak át olyan helyekre, ahol szilárd és jó pénzt találnak. Azonkívül, az ilyen változtatások egy királyságon belül is megzavarják és sokféle módon akadályozzák a kereskedők üzleteit; továbbá, amíg ezek a változások tartanak, a pénzbeli jövedelmek (redditus pecunie), az évi fizetések (pensiones annuales), a bérleti díjak (locagia), adóilletékek (censure) és hasonlók nem taksálhatók vagy szabhatók meg jól és helyesen, amint ez ismeretes. Továbbá, a pénzt sem lehet biztonságosan kölcsönadni vagy hitelezni stb.; sőt, az ilyen változások miatt sokan vonakodnak a karitatív segélyek folyósításától. A pénzverésre alkalmas anyag bősége, a kereskedelem és mindaz, amit az előbbiek során említettünk, mégis vagy szükséges, vagy nagyon hasznos az emberi természet számára, ellentéteik viszont károsak és ártalmasak az egész polgári közösségre nézve.

## *XXI. fejezet*

### *Más hátrányokról, amelyek a közösségek részeit érintik*

A közösség bizonyos részei tiszteletre méltó és az egész állam számára hasznos ügyekkel foglalkoznak, mint például a természetes gazdagság növelésével vagy a közösség szükséglete érdekében való felhasználásával. Ilyenek az egyházi férfiak, a bírák, a katonák, a földművesek, a kereskedők, a mesteremberek és hasonlók. De egy másik rész a saját gazdagságát növeli hitvány nyereséggel (questu), mint a pénzváltók, a pénzkereskedők vagy aranykereskedők (uillonatores); ez pedig gyalázatos üzérkedés, amint a XVIII. fejezetben mondtuk. Ezek tehát, akik mintegy szükségtelenek az állam számára, valamint mások – orgazdák, pénzügnökök (tractatores pecunie) és effélék – szerzik meg a pénzváltozásokból származó nyereség vagy haszon nagy részét, és ravaszságuk vagy a véletlen folytán meggazdagodnak belőle Isten és az igazságosság ellenére, mivel ekkora gazdagságra érdemtelenek és a javak ekkora sokaságára méltatlanok. Mások viszont, akik a közösség legjobb részét alkotják, emiatt elszegényednek, úgyhogy a fejedelem ezen a módon alattvalóinak legtöbbször és legjobbjait megkárosítja és túlságosan megterheli, és az egész haszon mégsem hozzá kerül, hanem nagy része az előbb említett személyeké lesz, akik megvetésre méltó és csalárd üzletekkel foglalkoznak. Továbbá, ha a fejedelem nem tudatja a néppel előre a pénz tervezett megváltoztatásának idejét és módját, akkor némelyek saját ravaszságuk vagy barátaik révén erről titokban előre tudomást szereznek, és a gyenge pénzért árucikkeket vásárolnak, majd később eladják az erős pénzért, és hirtelen meggazdagodva, illetéktelenül nagy haszonra tesznek szert a természetes kereskedés törvényes menete ellenére. Úgy tűnik, hogy ez egyfajta monopólium, amely a közösség fennmaradó részének kárára és sérelmére van. Azonkívül pedig, az ilyen változtatások szükségképpen vagy igazságtalanul csökkentik, vagy igazságtalanul megnövelik a

pénzben felbecsült jövedelmeket, amint korábban a pénz elnevezésének megváltoztatásáról szóló fejezetben (XI. fej.) említettük. Továbbá, a fejedelem a pénz ilyen változtatásai és a vele folytatott mesterkedések által alkalmat ad a gazembereknek a pénz meghamisítására, vagy azért, mert úgy tűnik nekik, hogy a fejedelem már megcselekedte ezt, és ezért kevésbé ütközik lelkiismeretükbe a pénzhamisítás, vagy mert hamisságuk nem lepleződik le olyan gyorsan, és ilyen körülmények között könnyen több vétket követhetnek el, mintha mindig jó pénz volna forgalomban. Azonkívül, ilyen körülmények esetén mennyi tömérdek bonyodalom, homály, tévedés és leküzdhetetlen nehézség adódik a kiadások és bevételek elszámolásában (in comptis, de mis(i)is et receptis)! Ebből pedig perek és különféle törvényszéki ügyek támadnak: mulasztások az adósságok törlesztésében, csalások, szabálytalanságok, sokféle visszaélés és oly számos visszasság, hogy nem is tudom felsorolni őket, sőt talán az említetteknel még nagyobbak és rosszabbak is; nem csoda, mert amint Arisztotelész mondja: „Egy hibának számos következménye van”<sup>3 2</sup> (uno inconvenienti dato multa sequuntur), amit könnyű belátni.

.....

### XXIII. fejezet

*Amelyben amellett érvelnek, hogy a fejedelem megváltoztathatja a pénzeket*

Azt szokták mondani, szükséghelyzetben minden a fejedelemé. Ezért fenyegető vagy sürgős szükségben, vagy az állam, illetve saját fejedelmi hatalmának védelmében az ország pénzből annyit vehet el és úgy használhatja fel, ahogyan neki hasznosnak tűnik. A pénz behajtásának pedig igen megfelelő és alkalmas módja a pénz megváltoztatása, amint azt az előző fejezetben mondtak is bizonyítják. Azonkívül, feltéve, hogy a fejedelem nem változtathatja meg ily módon a pénzt, és nem tehet szert akkora haszonra belőle az általánosan érvényben levő rendes vagy közös jog alapján (de iure ordinario vel communi), mégis azt mondhatják, hogy megteheti ezt a magánjog alapján (alio privato iure), mint például a pápától, az egyháztól, a római császártól vagy a közösségtől kapott speciális privilégium alapján, amelyet egykor örökletes módon biztosítottak számára érdemeinek jutalmaként.

A pénz tehát a közösség tulajdona, amint kitűnik a VI. fejezetből, és a közösség ily módon meg is változtathatja, amint az előző fejezetben ki van mondva; tehát a közösség megadhatja vagy megadhatta a felhatalmazást a fejedelemnek a pénz ilyen megváltoztatására, és megfoszthatja magát attól a jogtól, hogy a pénz felett rendelkezék és azt megváltoztassa, és a pénz egy részét a fejedelemnek adhatja, hogy annyit vegyen el belőle, amennyi tetszik. Továbbá, ha a közös jog (ius commune) szerint a közösségre tartozik a pénz szabályozása, amint gyakran mondtuk, és ha a közösség, a sokaság meghasonlása miatt, nem tudott egyetértésre jutni, vajon nem egyezhetett-e meg abban, hogy a pénz feletti teljes rendelkezés ekkortól fogva és a továbbiakban a fejedelem akaratától függjön? Bizonyára megcselekedheti ezt, és így a fejedelem szert tehet a pénz megváltozta-

<sup>3 2</sup>Top. II. 5?

tásából vagy szabályozásából eredő haszonra. Továbbá, a VII. fejezetben azt mondtuk, hogy egy bizonyos pénzösszeget (pensio = fizetés, díjazás) kell megszabni a pénzkészítés költségeinek fedezésére, és hogy ebből az összegből vagy azon felül a fejedelem is kaphat vagy kell kapnia valamit. Ezért hasonló okból mind többet és többet kaphat vagy vehet el ebből az összegből, következésképpen szerezhet annyit, mint a pénz megváltoztatásával. Tehát ilyen változtatásokkal is ugyanígy emelheti a hasznát. Továbbá, a fejedelemnek biztos és nagy jövedelmeket kell kapnia a közösségtől, hogy abból nemes és tiszteletrémeltó helyzetet tarthasson fenn, ahogyan a fejedelmi ragyogáshoz vagy királyi méltósághoz illik. Ezenkívül ezeknek a jövedelmeknek a fejedelem hatalmához (dominium) vagy a királyi korona tulajdonjogához (ius proprium) kell tartozniuk. Lehetséges tehát, hogy e jövedelmek nagy része egykor a pénzkészítést terhelte, úgyhogy a fejedelemnek meg volt engedve a pénz változtatásából való haszonszerzés. Az is lehetséges, hogy ha ezt a hasznot elvették, a fennmaradó jövedelem nem lenne elegendő a fejedelem rangjához. Ha tehát el akarnánk venni tőle a pénzváltoztatás hatalmát, ez annyit jelentene, hogy a királyi uralom méltósága ellen támadunk, a fejedelmet örökségéből kitagadjuk, sőt elszegényítjük, és megfosztjuk a helyzetének kijáró fénytől, nem annyira igazságtalanul, mint inkább szegyenére az egész közösségnek, amelyhez csak az illik, hogy olyan fejedelem legyen, aki kiváló helyzetet élvez.

#### XXIV. fejezet

##### *Válasz az előbbiekre és a fő következtetés*

Ámbár az első érv megoldása során talán sok nehézség adódhat, röviden mégis átfutok rajtuk, ahogyan most eszembe ötlük, mert ebben a tekintetben – nehogy a fejedelem ilyen szükséghelyzetet találjon ki, amikor az nem forog fenn, ahogyan a zsarnokok teszik, amint Arisztotelész mondja<sup>33</sup> – a közösségnek vagy befolyásosabb részének (pars ualencior) kell nyíltan vagy hallgatólag meghatároznia, mikor, milyen és mekkora szükséghelyzet fenyeget. Azt mondom, „nyíltan”, mert ebből a célból a közösségnek össze kell gyűlnie, ha lehetőség van rá; „hallgatólag”, ha oly sürgető a szükség, hogy a népet nem lehet összehívni, és oly nyilvánvaló, hogy később közismertté válik. Ilyen esetben ugyanis a fejedelemnek szabad valamennyit elvennie alattvalóinak vagyonából, nem a pénz megváltoztatásával ugyan, hanem kölcsönként, amelyet később teljes egészében vissza kell fizetnie. A másik érvet illetően, midőn azt mondják, hogy a fejedelem rendelkezik a pénzváltoztatás privilégiumával, először is nem bocsátkozom a pápa hatalmának megvitásába, de úgy gondolom, hogy a pápa ezt sohasem engedte vagy engedi meg, mert így ő maga adna engedélyt a rossz cselekedetre, egy ilyen engedély elfogadására pedig semmiféle jócselekedet sem jogosíthat fel senkit. Ami pedig a római császárt illeti, azt mondom, hogy ő egyetlen fejedelemnek sem adhatta meg soha az előjogot annak megcselekvésére, amit ő maga sem cselekedhet meg törvényesen, mint amilyen például a pénz megváltoztatása, ahogyan ez a korábbiak alapján világos. A közösségre vonatkozóan a XXII. fejezetben azt mondtuk, hogy ő sem változtathatja meg a pénzeket, bizonyos eseteket kivéve; és akkor is csak úgy, ha ezt a feladatot a fejedelemre bízza, azokkal az

<sup>33</sup> Talán a testőrség iránti igényre utalva. Politika III. 15. (1286b 39–40)

ésszerű megszorításokkal, amelyek kitűnnek ugyanabból a fejezetből és másokból, azonkívül a fejedelem sem teheti ezt meg mintegy fő kezdeményezőként, hanem csak mint a közösségi rendelkezés végrehajtója. Ami pedig azt az érvet illeti, hogy a közösség, amely a pénz tulajdonosa, lemondhat jogáról, és azt teljesen átadhatja a fejedelemnek, s így a pénz fölötti teljes jog a fejedelem hatáskörébe kerülne: először úgy látom, hogy ezt egy kellőképpen megfontolt közösség sohasem tenné meg, és neki magának sem szabad semmi módon megváltoztatnia a pénz vagy helytelenül használni saját tulajdonát, amint a XXII. fejezetben mondtuk. Hasonlóképpen, a polgárok közössége, amely természettől fogva szabad, készakarva sohasem vetheti magát szolgaságba, nem hajthatja magát a zsarnoki hatalom igájába. Ha tehát a közösség, rászédve, megrémítve vagy kényszerítve, megenged a fejedelemnek ilyen változtatásokat, figyelmen kívül hagyva azokat a hátrányokat, amelyek belőlük következnek, és emiatt a szolgaság állapotába kerül, ezt a megbízatást tüstént és bármilyen módon visszavonhatja. Továbbá, ami úgyszólván a természetjog alapján illet meg valakit, azt jog szerint sohasem ruházhatja át másra; márpedig a pénz ilyen módon tartozik a szabad közösséghez, amint az eléggé kitűnik az I. és VI. fejezetből. Ahogyan tehát a közösség nem engedheti meg a fejedelemnek, hogy tetszése szerint visszaélhessen a polgárok feleségeivel, úgy a pénzt illetően sem adhat neki olyan privilégiumot, amellyel a fejedelem csak visszaélhet, hasznot húzva a pénz megváltoztatásából, amint ez eléggé kitűnik több korábbi fejezetből. Ez az érv alkalmazható arra a további állításra is, amely a pénz szabályozását illetően egyet nem értő közösségre vonatkozik, és arra, hogy ez a szabályozás ennyiben a fejedelem döntésére van bízva. Azt állítom, hogy ez bizonyos célokból és alkalomszerűen megtörténhet, de nem adható meg a fejedelemnek a hatalom, hogy ilyen nagy haszonra tegyen szert a fentebb említett szükségtelen változtatásokból. Arra a másik érvre, amely a VII. fejezetből való, hogy ti. a fejedelem valamelyes nyereségre tehet szert a pénzverésből, könnyű válaszolni, mert ez egyfajta kicsiny és korlátozott díjazás, amelyet nem lehet tetszés szerint növelni az említett változtatásokkal, mert mindenfajta változtatástól függetlenül. A másik érvel kapcsolatban megengedjük, hogy a fejedelemnek lehetnek jövedelmei, és hogy fényes és igen tiszteletre méltó helyzetet kell elfoglalnia; de ezeket a jövedelmeket más forrásokból kell kiutalni és máshonnan kell meríteni, nem pedig az ilyen jogtalan változtatásokból, amelyekből annyi baj és annyi visszásság támad, amint előzőleg megmutattuk. Ha feltesszük is, hogy ezeknek a jövedelmeknek egy része a pénzverést terheli, annak mégis megszábottnak és meghatározottnak kell lennie, mintha például minden márkára, amelyből pénz vernek, két solidus esne vagy ilyenképpen; és akkor ez nem vonna maga után semmiféle pénzváltoztatást vagy a haszon ésszerűtlen és szertelenül nagy növekedését, amely a gyakran említett kárhoztatandó változtatások következményeként jöhet létre.

Mindezekből általánosságban azt a következtetést kell levonni, hogy a fejedelem nem hajthat végre ilyen változtatásokat, vagy ilyen módon nem tehet szert haszonra, sem a közös vagy rendes jog szerint, sem privilégium vagy ajándék, adományozás (concessio), szerződés vagy bármilyen más felhatalmazás (autoritas) alapján, sem bármilyen más módon, és ez a jog nem tartozhat a hatalmához, és más módon sem illetheti meg; ha tehát megtagadjuk tőle ezt a jogot, ez nem azt jelenti, hogy kitagadjuk őt az örökségből, vagy hogy szembeszállunk királyi méltóságával, amint a hízeglők, szofisták és az állam árulói hazug módon állítják. Másfelől, minthogy a fejedelem köteles a pénzváltoztatástól tartózkodni, ezért semmiféle fizetés vagy ajándék nem jár neki, ha az effajta visszaéléstől

tartózkodik; ez ugyanis nyilvánvalóan nem lenne más, mint a szolgaságtól való megváltás díja, amelyet egyetlen király vagy jó fejedelem sem követelhet meg alattvalóitól. Továbbá, feltéve, de meg nem engedve, hogy rendelkezne azzal a privilégiummal, hogy haszonra tegyen szert a pénzverésből azért, mert jó pénzt készít és azonos színvonalon tartja, ezt a privilégiumát mégis el kellene veszítenie abban az esetben, ha annyira visszaélne vele, hogy ő maga változtatná meg és hamisítaná a pénzt a maga javára, kapzsi és erkölcstelen módon növelve saját hasznát.

## RÉSUMÉ

*Charles Redl: Sur la première théorie européenne de la monnaie.  
(Le Tractatus de mutationibus monetarum de Nicole Oresme)*

Dans la première partie de l'étude (A.) l'auteur donne une information sur la vie et l'oeuvre de Nicole Oresme, et sur la signification de la *via moderna* dans le développement des sciences naturelles et sociales. Il caractérise brièvement l'époque, dans laquelle le Tractatus d'Oresme est né, et trace dans ses grandes lignes la matière et

les sources du Tractatus. Puis, l'auteur analyse la signification du Tractatus dans le développement de l'économie politique, dans la transition de la conception féodale à la conception bourgeoise de l'économie et de la monnaie. Dans une seconde partie (B.) l'auteur communique des morceaux choisis du Tractatus.

## GOLDZIHÉR IGNÁC

(Adalékok a nemzeti és a polgári fejlődés antinómiáinak és egy tudomány születésének közép-kelet-európai összefüggéseihez)\*

SIMON RÓBERT

„A kérdés nehézsége ott van, hogy azok a jelenségek és tendenciák, melyeket ma specifikus magyaroknak neveznek, nagyrészt a dzsentri Magyarország lokális problémáiból adódtak és mi nagyjában-egészében megragadtunk ezekben a lokális jelenségekben.”

(Lukács György 1969, Magyar irodalom–magyar kultúra 1970:625.)

Goldziher Ignác „a múlt nagy magyar tudósai” között alighanem az első helyet foglalná el egy olyan nem éppen nemes vetélkedésben, hogy melyik tudósunk az, akinél a fordított arány a legnagyobb világhíre, valóban korszakalkotónak bizonyult tudománymunkássága, s hazai ismerése és elismerése között. Goldziherben már a kortárs nemzetközi tudományos közvélemény egy tudomány: az iszlámtudomány megalapítóját látta. Azóta az is kiderült, hogy e tudománynak nemcsak megalapítóját lehet tisztelni benne, hanem mindmáig legnagyobb művelőjét is, akinek immár csaknem egy évszázada szerzett világhíre nem hogy nem fakult meg, de a maga nemében páratlanul koherens tudományos szintézise iránti érdeklődés az utóbbi két évtizedben egyre fokozódik. A szűken vett szakmán túli érdeklődést lemérhetjük pl. – ennek csupán legszembetűnőbb jeleire utalva – művei (nem nálunk megjelent) összkiadásában,<sup>1</sup> az egyes nagyszabású monográfiák szaporodó újrakiadásaiban,<sup>2</sup> a világnyelvekre<sup>3</sup> és nemcsak világnyelvekre történő újabb fordításokban,<sup>4</sup> s azokban a kísérletekben, amelyek „a Goldziher-jelenséget” megpróbálják a maguk módján elhelyezni tágabb tudománytörténeti összefüggésekben [a legjelentősebb: Waardenburg 1962]. A goldziheri életmű iránt tanúsított lankadatlan, s

\*Készült 1978–79-ben, eredetileg a Gondolat Kiadónál a szerkesztésében megjelent Goldziher I. *Az iszlám kultúrája* (1981) c. kötet előszavának, amit a kiadó néhány vitatott probléma miatt nem közölt. E dolgozat több, általános formában felvetett problémáját az előbbi kötetben megtalálható – Goldziher egyes munkáit kommentáló – kísérő tanulmányaimban próbáltam behatóbban elemezni.

<sup>1</sup> *Gesammelte Schriften*, Kiadta J. de Somogyi. I–VI, Hildesheim 1967–1973.

<sup>2</sup> Pl. a *Mythos*-könyv (1976) angol – 1877 – változatának újrakiadása; 1968; a *Vorlesungen* (1910) francia fordításának – *Le dogme et la loi de l'islam*, Paris 1920 – újrakiadása: 1961; a *Zāhiriten* (1844) újrakiadása: 1967; a *Muhammedanische Studien* (1888–1890) újrakiadása: 1961; a *Streitschrift* (1916) újrakiadása: 1956; a *Richtungen* (1920) újrakiadása: 1970.

<sup>3</sup> *A Short History of Arabic Literature*, Hyderabad–Deccan 1959, 1966 (eredetije magyarul: *Arabok: Egyetemes irodalomtörténet*, szerk. Heinrich G., Budapest 1902, 245–328. o.); *The Spanish Arabs and Islam: Muslim World*, LIII–LIV, 1963–1964 (eredetileg magyarul: 1877); *Muslim Studies*, 1967, II. 1971 (= *Muhammedanische Studien* 1888–1890); *The Zāhiris* 1971 (= *Zāhiriten* 1884).

<sup>4</sup> Pl. a *Vorlesungen* (1910) arab: 1946 és héber: 1951 fordítása; a *Richtungen* (1920) részleges: 1944, majd teljes arab fordítása: 1955; a *Stellung der alten islamischen Orthodoxie* (1916) arab fordítása: 1947.

egyre gyarapodó érdeklődés alapján már első nekifutásra is láthatóan olyan jelenségről van szó, amelyet nyilvánvalóan nem meríthetnek ki olyan ismérvek, mint „egy tudományág tiszteletre méltó megalapozása”, vagy „a maga korában figyelemre méltó szempontok”, esetleg a sacra philologia szolgálatában hangyszorgalommal összehordott „gazdag tényanyag”. Az efféle – nem lebecsülendő – teljesítmények egy tudományos munkásságnak legfeljebb érdemes tudománytörténeti helyet biztosíthatnak, ám meghökkentő utóéletet, egy század múltán is *élő közvetlen hatékonyságot nem*.

Induljunk ki abból a feltevésből, hogy Goldziher mindeddig felül nem múlt tudományos teljesítményének a megfajtott titka valamilyen nagyszabású *szintézis kísérlete*, tehát egy tudományág lerakásán túl valami *ma is ható világlátás*. Ám mivel hathat egy múlt század hetvenes éveiben jelentkező kelet-európai – konkrétan zsidó származású magyar – tudós, akinek világlátását és társadalomértelmező értékítéleteit alapvetően meghatározta a vesztes 1848–49-es forradalom után kialakuló „porosz utas” fejlődés, az a dualizmuskori magyar társadalom, amely nem tudott megbirkózni a nemzeti és polgári fejlődés antinómiáival, s örököül hagyta azokat a következő századnak is?! Ha a kérdésre akár csak vázlatosan is felelni akarunk, akkor az egyenlőtlen fejlődés mindeddig alig vagy egyáltalán nem feszegetett mozzanatait kell szemügyre vennünk.

Az egyenlőtlen fejlődés mozzanataikája a történelmi mozgás unilinearitásának vagy multilinearitásának kérdésével bizvást tekinthető a marxzi történetfilozófia egyik legmegoldatlanabb, legaktuálisabb és leginkább gyakorlati társadalomontológiai mozzanatának. E problémát a klasszikus kapitalizmus, majd az 1917 után megindult szocialista célkitűzésű fejlődés periférikus jelenségnek tartotta, mivel mindkettő az időben korábbi, vagy az egyidejű, de különböző társadalmi alakulatokat egy logikai-teleologikus világ-történelmi önreflexió jegyében önmaga előtörténetének vélte. A liberális kapitalizmus felbomlása, majd századunk közepétől a „harmadik világ” útkeresései, s a szocialista kísérletek nem „klasszikus” volta különböző módon napirendre tűzték az egyetlen fejlődés problémáját. A néhány ismertebb, s a talán fontosabb feledésbe merült marxzi állásfoglalás után (az előbbi példázzák „a német mizériáról” – *MEM* I, 1957: 386; a művészet „virágzó korszakai” és „a társadalom általános fejlődésének” egyenlőtlenességéről mondtak – *MEM* 46/1, 1972: 35–36; az utóbbit: az egyenlőtlen fejlődést a multilinearitás lehetőségével összekapcsolva a *Levél az 'Otyecsesztvenniji Zapiszki' szerkesztőségének* – *MEM* 19, 1969: 108–113, és a *V. I. Zaszulics levelére adandó válasz fogalmazványai* – *MEM* 19: 261–281) a probléma szükségképpen került Lenin imperializmus elemzésének középpontjába – hogy aztán 1917 után ismét háttérbe szorulva, csupán a legutóbbi két évtized történelmi gyakorlata mutasson rá a probléma teljes elméleti megoldatlanságára (l. Lukács: *A társadalmi lét ontológiájáról*, 1976. I: 384–395; III: 302–304).<sup>5</sup>

<sup>5</sup> A magam részéről az egyenlőtlen fejlődéssel foglalkozó kutatásokat tartom az utóbbi 15–20 év legjelentősebb és leggyümölcsözőbb társadalomelméleti problémafelvetésének, amelyek nemcsak a közelmúlt és a jelen égető elméleti és gyakorlati kérdéseit vizsgálják újszerűen, hanem az „előtörténet” megközelítéséhez is új kategóriákat kezdtek kidolgozni (mindenekelőtt az Európa-centrikus történelemszemlélet radikális elvetésével, az unilineáris történelmi séma bírálatával, a „termelési mód”-problematika újszerű felvetésével, s az invariáns, konstans paraméterektől – pl. tulajdonviszonyok; kizsákmányolás-meghatározott metafizikus 'történelemmagyarázatok' megkérdőjelezésével) és egyképpen hadat üzentek a formalista gazdaságtörténeti szemléletnek és az eredeti gazdasági elemzéseket elhanyagoló dogmatikus marxizmusnak. E kutatási hullám klasszikus tanulmányának valószínűleg A. Gerschenkron



Bár történettudományunkban elsősorban Szűcs Jenő úttörő munkássága a probléma kelet-európai megjelenésének egyik fontos mozzanatát – a „beteg” nemzeti fejlődés önreflexiója és a valóságos történeti mozgás diszkrpanciáját – továbbgondolásra ösztönzően tisztázta, úgy látszik, hogy a „történelemszemlélet nemzeti látószöge” mindinkább uralkodóvá válik nemcsak a mindennapi gondolkodásban, hanem a társadalomtudományok egy részében is. Ez a hamistudati, dialektikát nélkülöző, de a kelet-európai és az összemberi fejlődés közti különbségeket is pusztán mennyiségének, vagy időben valamivel eltolódottnak tekinti. Ám valljuk be, bármennyire is hízélgő nemzeti érzésünknek, egyáltalában nem magától értetődő az, hogy egy magyarságáért lényeges kompromisszumokra kényszerülő sajátos magyar nemzetiségi, egy magyar zsidó polgár legyen az iszlámtudomány megalapítója és máig legnagyobb képviselője. Ez a jelenség éppenséggel egy – több szálon – nem-normális, nem-szerves történeti fejlődésből érhető meg.

#### EGY PARADIGMATIKUS ÉLET TANULSÁGAI<sup>6</sup>

„Spinoza polgármódra élt, hogy filozófus módjára írhasson.” (La Mettrie)

„Újra voltam egy hétig Berlinben, két napot Dresdában, s azon meggyőződéssel vagyok, hogy különlegény lettem volna, ha a sors ifjúkoromtól oda vet . . . Budapest a Kamtschadalok világa! Valódi eltiprott alakokkal van kikövezve.” (Péterfy J. levele Goldziherhez: 1897. aug. 30.)

Goldziher Ignác életútjának, tudományos pályafutásának, egyéniségének, s emberi és tudósi ethosának mai számbavevője különösen szerencsés helyzetben van. Eddig is számos, egymást kiegészítő és árnyaló hiteles dokumentumunk volt olyanok tollából, akik őt különböző minőségben közelről ismerték: munkatársi, tanítványi, vagy meghitt baráti kapcsolatban álltak vele. Ám a legutóbb – Scheiber Sándor gondozásában – megjelent

---

1952-ben megjelent tanulmányát tarthatjuk: *Economic Backwardness in Historical Perspective (The Progress of Underdeveloped Countries*, ed. B. Hoselitz, Chicago University Press, 1952) – az ő munkássága (I. két gyűjteményes kötetét: *Economic Backwardness in Historical Perspective. A Book of Essays*, Belknap Press Cambridge/Mass. 1962; *Continuity in History and other Essays*, Belknap Press, Cambridge/Mass. 1968) egyébként azt a – marxizmuson belül eléggé feledésbe merült evidenciát is aláhúzza –, hogy tetszetős történelemelméleti teóriákat csak mélyreható és a világtörténelem egészére figyelő *konkrét gazdaságtörténeti elemzésre* lehet alapozni. A Marx utáni marxizmus egyik paradoxona ugyanis ismeretes módon az, hogy egy, alapvetően a gazdaság mozzanatára építő társadalomelmélet Marx teljesítményével mintegy „letudta” e mozzanat állandóan megújuló elemzését, s az új elméleti nekirugaszkodások mögött nem állott e mozzanat elemzéséből adódó „fedezet”. Nálunk – Szentés Tamás jelentős elméleti munkássága után – csupán a legutóbbi időben kezdődött el a perifériális közép-kelet-európai fejlődés gazdasági-történeti elemzése – Gerschenkron, E. Hekschér, S. Kuznets stb. gondolataira támaszkodva (l. pl. Berend T. Iván–Ránki György: *Gazdasági elmaradottság. Kiutak és kudarcok a XIX. századi Európában*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1979). Az „újbaloldalnak” nevezett kísérletek – alapos ismeretről tanúskodó – számbavételét l. Szentés Tamás: *Polgári és „újbaloldali” elméletek a tőkés világ gazdaságról*. Kossuth, Budapest 1980.

<sup>6</sup>Goldziher életútját paradigmaticusnak az előbb említett egyenlőtlen fejlődés kontextusában értem, a fejlettebb „kint” kihívására reflektáló „bent” egy lehetséges progresszív válaszként úgy,

Goldziher német nyelvű Naplója (*Tagebuch* 1977), amelynek létezéséről tudtunk, jelentős dokumentumértékét sejtettük, valóságos hozadéka azonban messze felülmúlta várakozásunkat. Különösen az első rész nagyszabású élet-summázata (1890-ben kezdte írni a Naplót, s ekkor tekinti át-értékeli élete első negyven esztendejét) egy paradigmaticus élet számbavételén túl, a kiegyezés utáni Magyarország két évtizedének páratlan értékű kor-dokumentuma. A Naplót negyvenedik születésnapján, 1890. június 22-én kezdte írni fiai okuiására (*Tagebuch*: 55), s halála előtt két évvel, 1919. szeptember 1-én írta utolsó bejegyzését. (Korábbi életútjának summázása során fölhasználta keleti tanulmányútjának, „muszlim évének” naplóját.) E ritka becsű „mélységekből kiáltok” tanúvallomás annál is értékesebb a számunkra, mert a dualizmus kori Magyarország nemzetiségi, felekezeti és a társadalomtudományi kutatás – kezdetektől a túlsúlyos „beteg nemzeti” mozzanattól meghatározott – torzságát példázó életút hiteles reáliáival kellőképpen ellenpontozza az életmű – esetlegességeket elrejtő – „európai” méreteit, s a különböző dokumentumok (levelek nagy része, megemlékezések, recenziók stb.) megilletődött tiszteletét. Korunk egyik legjelentősebb iszlámkutatója, W. Montgomery Watt a Napló-ról írt recenziójában – találó címe: „Budapest foglya” – így jellemzi a mű és az életút összeférhetetlenségét: „Tárgyának látszólag minden erőfeszítés nélkül mesteri tudása és tudományos fejtegetéseinek még a hangvétele is azt sugallja, hogy nyugodt körülmények között élhetett a tudományos élet berkeiben. *Tagebuch*-ja megjelenése bizonyítja, hogy az efféle fel-tételezés teljesen téves. Mindezeket a higgadt és mély tudományosságról tanúskodó műveket olyasvalaki alkotta, aki több mint harminc éven keresztül megfeszített harcban állott olyan erőkkel szemben, amelyek mindennapi életét csaknem elviselhetetlenné tették és már-már önbecsülését is fölmozdították.” (*Times Literary Supplement*, 1978. szept. 8:998.) A Napló túlnyomó része e „megfeszített szellemi harcról” ad számot, s eközben szükségképpen vetődik különösen éles fény egyrészt a korabeli magyar zsidóság problematikájára, másrészt a hivatalos magyar tudományos élet korszakváltására, hiszen Goldziher egyéni tragédiája is része annak a folyamatnak, amelynek során – végső soron – az eötvösi reformszemlékkel lezáruló reformkor kulturális-ideológiai-tudományos tendenciái a hetvenes évek közepétől átadták fokozatosan a helyüket a – századforduló után kiteljesedő – keresztény-nemzeti kurzus vonulatának. A szubjektív vallomás jellegéből következően előfordul, hogy egy-egy kortársat (így pl. Trefort Ágostont) talán egyoldalúan ítél meg, ám – lévén paradigmaticus életről és nagyformátumú tudósrol-emberéről szól – ítéleteinek tartalmában ritkán téved, s ez különösen érvényes a dzsentroid

---

ahogyan azt érvényes módon Ady megfogalmazta: „Kompország, Kompország, Kompország: leg-képességebb álmaiban is csak mászkált két part között. Kelettől Nyugatig, de szívesebben vissza . . .

Idealisták s gonosztevők összeálltak, álság levegőködeiből várakat csináltak, teleujjongták a világot, hogy a Kárpátok alatt kiépült Európa . . .

A nagy humberg nem Európának ártott meg, a hazugságot itthon hitték el . . .

Közben zuhanások történtek, a Grünwald Bélák és a Péterfy Jenők menekültek, mihelyt tisztán láttak. Ki tudja, hányan és kik voltak ők, ki tudja, hányan jártak még rosszabbul, a többsége a szerencsétlen kiváltaknak csak vergődött.

Tízezer ember előreszaladt, európaivá vált idegenben, versben, gondolatban, kínban, szomjúságban. Egy túlfejlődött embertípus termett itt, mely előtte fut a magyar társadalomnak száz esztendővel legalább. Ezek a szent kengyelfutók nem is álmodták, hogy sarkukban százezrek nincsenek.” (Ismeretlen Korvin-kódex margójára: 1905).

Magyarország társadalmában *mindenáron* beilleszkedni akaró zsidó nagypolgárság (I. W. O. McCagg, 1972 kutatásának meggyőző tanulságait!),<sup>7</sup> vagy a kialakuló társadalomtudományok ún. „nép-nemzeti”, tehát funkciója szerint az állandóan adott aktuálpolitikát historizáló jellegének éles bírálatára (l. különösen a Vámbéry típusú – azóta csak terebélyesedő – vonulat jellemzését!).<sup>8</sup> Ezt a legszemélyesebb és leghitelesebb forrás

<sup>7</sup>W. O. McCagg rendkívül jelentős és alapos munkájában (*Jewish Nobles and Geniuses in Modern Hungary*, East European Monographs III, New York 1972) egyrészt hallatlan gazdag anyaggal jellemzi és vállalkozói típusokra lebontva bemutatja a zsidóság – többé-kevésbé ismert és elismert – centrális szerepét a magyar kapitalista fejlődésben, másrészt – és ez műve lényegesebb része – meggyőzően mutatja be a zsidó nagypolgárság és a *nem-polgári* magyar „uralkodó blokk” közötti kétoldalúan igenelt és szükségelt szoros kapcsolatot. Jelzi, hogy a zsidó elitkapitalistáknak kb. a fele „nemes” (36. o.), ám ami az igazán meghökkentő: a 346 új zsidó nemesből 220 1900 után szerezte a nemességét „. . . in the last two decades of the Monarchy’s existence, when Hungary’s industrial transformation finally became massive” (39. o.). Egyértelműen bizonyítja, hogy a magyar „uralkodó blokk” a nemzetiségek között egyedül erre a sajátos „nemzetiségre” támaszkodhatott és támaszkodott is, mégpedig a 121. o. adott grafikon tanúsága szerint akkor történtek masszív „nemesítési” hullámok, amikor a kormánynak financiai segítségre volt szüksége hatalma megerősítésére vagy demonstrálására (a) az első csúcs 1867-ben, a kiegyezéskor; b) 1882–1887 között újabb csúcs – ekkor „fizetségképpen” Tisza Kálmán védelmébe veszi őket a feltámadt antiszemita hullám ellen; c) harmadik csúcs 1895–1897 között, ekkor a millennium erődemonstrációjához kellett a zsidó pénzvagyon; az újabb hullámok – 1905, 1910, 1914 – hasonló „Governmental Invitation” alapján magyarázhatók). Ez a jelenség természetesen éles fényt vet „az uralkodó blokk” jellegére, s arra a fontos tényre, hogy a „nagyítóke” az „uralkodó blokk”-on belül csupán megtűrt szövetséges szerepet játszhatott, vagyis politikailag, kulturálisan stb. *alkalmazkodni kellett* a lényegében nem-polgári „uralkodó blokk”-hoz. Az „uralkodó blokk”-hoz való elvakult ragaszkodás ismeretes módon még a zsidótörvények utáni korszak Magyar Zsidók Központi Tanácsa elvtelen szereplésében is kimutatható (l. Lévai Jenő, *Zsidósors Magyarországon*, Magyar Téka, Budapest 1948, 79–83. o.). Hatvány Lajos ezt az elvtelen alkalmazkodást a korábbi időszakra igen plasztikusan jellemzi. „Az asszimiláció tragédiáit láttam magam előtt. Vázsonyi Vilmos a magyar úrral csinált demokráciát. Marczali Henrik a magyar uralkodó osztálynak írt magyar történelmet. Simonyi Zsigmond a magyar nyelv tisztaságát ápolta a hivatalos tudomány intézeteinek, egyetemeinek és akadémiáinak segítségével. Vázsonyi meghasonulva halt meg. . . Marczali kénytelen átengedni katedráját Szekfünek. Az apostoli hevületű Simonyit kilökök az egyetemről s az Akadémiából: belehal a sérelembe.” (*A polgár választúton*, 1926. dec.: *Emberek és korok*, Szépirodalmi Kiadó, Budapest 1964, 11: 411. o.)

<sup>8</sup>Ez utóbbihoz elegendő egy adalékot kiragadnunk a *Tagebuch*-ból, amelyben a Vámbéryval való – 1900. április 9-én lezajlott – találkozásáról számol be: „Nach langer Pause machte ich heute dem Derwisch wieder einen Besuch. Mit dem Alter dieses bösen Abenteurers wächst die Ruchlosigkeit seiner Seele. Heute sprach er mir

1. über den hohen Werth des Geldes; jeder Mensch, der sich kein Geld verschafft, viel Geld, ist ein verwerflicher Charakter.” „Ich hab’ mir eine viertel Million verdient, eine halbe Million Kronen, aber nicht mit der Wissenschaft. Wissenschaft ist ein Dr . . . k (ipsissima verba). Mommsen? Das ist der grösste Esel . . . und so fort.

2. In Ungarn braucht man keine Wissenschaft. Glaubst du, ich habe mir ‚mit der Wissenschaft‘ meinen Reichthum erworben? Ich hab’ bekommen Jahresgehalt von der englischen Königin und vom Sultan für politische Dienste. England hat mir jetzt ‚meinen Gehalt‘ mit ‚500 Fund‘ jährlich erhöht. Das ist Wissenschaft.”

3. „warum gehst du eigentlich nicht fort von Ungarn? Willst du warten bis H. (= Hatala Péter – S. R.) stirbt? Ich weiss ja, dass du bist ein berühmter Mensch, ich hab’ dass in Ausland gehert. Du misstest auswandern.”

„Dann noch einige ungrammatische Tiraden über die Niederträchtigkeit aller Religionen, über den socialismus, über Patriotismus (der grösste aller Schwindeleien) etc. etc.” (226–227. o.)

egyensúlyozza-egészíti ki szerencsésen Goldziher páratlanul gazdag és sokoldalú levelezése, továbbá a barátok és tanítványok megemlékezései.

1933. október 18. óta az MTA Könyvtára őrzi Goldziher „irodalmi hagyatékát”, ezen belül a legfontosabbat: a hozzá írt leveleket. E levelezésnek már a mennyisége is megdöbbentő: a 45 tekintélyes doboz 13 700 levelet őriz, mintegy 1650 személytől. Goldziherrel kora minden jelentősebb arabistája, sémi filológusa, vallástörténésze, a széles határterületek képviselője érintkezett, a magyar tudományos életnek pedig majd minden jelentősebb alakjával kapcsolatban volt. Lenyűgöző a kor nagy rokonérdeklődésű tudósainak értekezésekkel felérő leveleit; egy T. Nöldeke, C. Snouck-Hurgronje vagy egy C. H. Becker hozzáírt (és máig közzé nem tett) levelében jelentéssel bíró emberi és kordokumentum értékükön kívül több gondolat és tudományos érték van, mint a mai filológiai tömegtermelés számos termékében.

E levelezés mennyisége és minősége azonban túlmutat önmagán; ez nem egy magánélet, vagy egy kiterjedt tudományos munka esetleges mellékterméke; ez a hatalmas levelezés – a Naplóban számtalanszor és megrendítően megfogalmazott – óriási légszomjról árulkodik; ez a levelező pótérintkezés a valóságos társadalmi gyökerezettség, kapcsolatok és az élő közeg hiányát kompenzálja. Tanítványa A. S. Yahuda idézi Goldziher szavait: „Ha Nöldekétől, vagy Snouck-tól levelet kapok, akkor mintha értékes ünnepi ajándékot kapnék; örömteli és ünnepélyes hangulat árad el bennem nyomban” (1924: 583). A levelezésből valóságos kultuszt űzött (l. Yahuda 1924: 583–584). Hajdani lipcsei mesteréről, H. L. Fleischerről tartott – s önmagáról is valló – emlékbeszédében mély nosztalgiával hasonlítja össze korábbi „boldog” korok emberi-tudományos érintkezését az újabb sietős idők gyakorlatával: „A levelező lapok korszaka nem kedvező már amaz alapos és beható levélváltásnak, mely a miénket megelőző nemzedék szellemi érintkezésének megragadó mozzanatahoz tartozott. A megboldogult nagy tudós, bokros foglalkozásának közepette, előszeretettel művelte a szellemi érintkezésnek e módját, melynek gyakorlása által tanítója maradt az ő iskolájához tartozóknak még évtizedekkel azután, hogy közvetlen élő érintkezésük megszakadt. A legbehatóbb módon nyilatkozott e leveleiben, melyek mindamellett, hogy soha a nyilvánosságnak nem szánván, külső forma és stíl tekintetében a rendszeretet és ízlés mintaképeinek tekinthetők.” (1889b: 4–5) A „kint”-hez való kapcsolódás még ebben a formában is – életszükséglet volt számára. Magyar tanítványa, Somogyi József visszaemlékezéseiben idézi Goldziher tanácsát: „Két dolgot kötök a lelkére, ha boldogulni akar az életben: válaszoljon minden levélre, amit kap, mégha negatív is a válasza, és vegyen részt minden orientalista kongresszuson előadással. Ez éppen olyan fontos, mint a tudományos munka.” (1961: 89) E hatalmas levelezés mögött megbúvó magányérzet, a valóságos társadalmi közegből adódó kétségek csak ritkán törnek elő nyíltan (Nöldeke, Snouck-Hurgronje vagy Max van Berchem egy-egy válaszlevele árulkodik erről), ám a század nagy tudósainak a „vigasztalásai” kellőképpen érzékeltetik Goldziher közegnélküliségét. Max van Berchem (1863–1921) a kiemelkedő genfi arabista (az arab felirattan megalapítója és kiváló gazdaságtörténész) 1892. május 15-i levelében írja Goldzihernek: „Mindazok után, amiket Ön alkotott, semmi oka az elkeseredésre. Végül is Ön az első, aki az arab irodalmat történeti és vallási vonatkozásban föltárta, s akinek a tanulmányai a legmélyebbre hatolnak. Vannak igen hasznos emberek, akik csak *gyűjtenek* – ilyenekre is szükségünk van, különösképpen, ha azokat olyan alapos módszerességgel és tudományos körültekintéssel

jellemzi, mint az Ön műveit.” T. Nöldeke pedig, a múlt század legjelentősebb sémi filológusa és kiemelkedő iranistája (az ő Goldziherhez írt 337 levele fölbecsülhetetlen értékű dokumentum) még 1904. február 12-én is (Goldziher ekkor 54 éves!) így ír barátjához: „Önök sajnós nagy hajlama van is arra, hogy lebecsülje magát. Nálam nem éppen szokásos az, hogy valakit szembe dicsérjek, de kedves Goldziher, ilyen körülmények között ki kell Önnek jelentenem, hogy ön elsőosztályú valaki. Még többet mondanék, de inkább hallgatók. Ha önt a hazájában nem ismerik el, ez a hazának a kára. Ifjúkori barátom, Bundenz írta nekem egyszer, miután már régóta Magyarországon volt, hogy kialakult meggyőződése szerint a magyaroknak nincs tudományos érzékük.” Mivel Goldziher korábbi külföldi és magyar értékeléséhez és elismeréséhez a későbbiek során többször visszatérünk, itt e néhány levélrészlettel csak jelezni kívántuk a diszkrepanciát Goldziher tudományos tevékenységének és emberi-társadalmi kommunikációs igényének külföldi elismerése és a hazai közömbösség között.

A goldziheri világlátás és életút felvázolása során különböző súllyal esnek latba a tanítványok, s a barát vagy ismerős pályatársak megemlékezései. Az életút részleteit illetően – a Napló árnyalása gyanánt – fontos közléseknek tekinthetők Goldziher tanítványainak a megemlékezései, elsősorban legjelentősebb magyar tanítványának, Heller Bernátnak két dolgozata (1927b, 1932), továbbá A. S. Yahuda életrajzi adatai (1924), amelyek Goldziher személyes feljegyzésein alapulnak, és J. de Somogyi visszaemlékezései (1961). A nagy pályatársak közül ilyen szempontból fontos barátja, C. Snouck-Hurgronje megemlékezése (eredetileg hollandul, de Gids IV, 1921: 289–499, magyarul: 1941). Az emberi-tudományos pálya értékeléséhez a korabeli nekrológok közül kiemelkedik az első nagyformátumú iszlám gazdaság- és társadalomtörténész, C. H. Becker (1922) – ez véleményem szerint a legmélyrehatóbb tudománytörténeti értékelés –, továbbá a nagy orosz orientalista, V. V. Bartold (1922) és az iszlám misztika kutatásában a legjelentősebb teljesítményt felmutató L. Massignon (1922, ugyanez: 1927 és 1969) megemlékezése. A későbbi méltatások lényegében ezekre a megemlékezésekre épülnek – átvéve azok néhány vitatható, vagy helytelen értékelését is (átvételnél tekintjük azt is, ha nem cáfolják meg a helytelen állítást, akár úgy, hogy elhallgatják, akár úgy, hogy a hamisan értékelt élettényt mellékes epizóddá akarják bagatellizálni). Már itt utalunk a két legsúlyosabb hamis értékelésre, annál is inkább, mert a két egymástól nem teljesen idegen helytelen vélekedés tisztázása dolgozatunk alapvető feladatai közé tartozik. Az egyik, amit L. Massignon pendített meg látványos, de annál alaptalanabb paradoxonként a Mythos-könyv (1876) kapcsán, az Goldziher „szellemi cionizmusa” („sionisme spirituel”, 1927:XVI) lenne. Mivel erre a kérdésre később még visszatérünk, itt csak annyit jegyzünk meg, hogy századunk közismerten nem olyan kor, amikor efféle cáfolat nélkül maradt fölöttébb lebegő hamis értékítéletet következmények nélkül lehetett kimondani. (A goldziheri életútról és életműről már nem is beszélve, Heller Bernát nyomatékos cáfolata – 1927a: XVI, n. 3; 1932: 25 – úgy látszik nem a kellő helyről jött.) E lebegtetett, s a leg-alapvetőbb tudományos fogalmi tisztázottságot is nélkülöző kancsal értékítélet főleg 1945 után bosszulta meg magát. A két világháború között ui. „egyszerűbb” oka volt Goldziher agyonhallgatásának, s művei ki nem adásának. 1919-ig, a Tanácsköztársaság bukásáig legalábbis nyíltan még nem kételkedtek magyar voltában (a kor jellemző adalékként megemlíthetjük, hogy Tisza István volt kultuszminisztere, az MTA akkori elnöke, Berzeviczy Albert vezetésével 1916-ban megalakult „Magyarországi Bajtársi Szövetség”

tudományos és irodalmi szakosztálya tagjává választja őt!). A Tanácsköztársaság után kirobbant nyílt antiszemitizmus tette őt indexre (így pl. egy akadémiai osztályülésen történt nyílt zsidózás után mondott le 1919-ben osztályelnöki tisztségéről, l. Löw I., 1923:305), s ezt a tényt egyáltalában nem módosította – a Horthy-rendszer szalonképességét igazolni kívánó – néhány látványos gesztus (70. születésnapja nyilvános ünneplése, a hivatalos temetés, vagy az 1933. október 18-án az MTA-ban megnyitott „Goldziher-szoba”). Mint mondtuk, a bizonyítatlan értékítélet 1945 után bosszulta meg magát. Ekkor ugyanis a magyar orientalisztika, igyekeztve megőrizni a „tisztá filológiai kutatás” függetlenségét, a korábbi „túlpolitizált” és „túlhistorizált” keletkutatástól elhatárolta magát, s lehetőleg minden politikailag értékelhető problémát elhárított magától. Goldziher munkáinak kiadása, vagy a munkásságával való érdemi szembenézés helyett néhány megemlékezés látott csak napvilágot születésének 100., ill. halálának 50. évfordulója alkalmából. A turkológus Németh Gyula 1950. június 22-én tartott emlékbeszédének kétségtelen érdeme, hogy a külföld számára (ismét) körvonalazta Goldziher magyar nyelvű munkáinak, különösen *Az iszlám* (1881) jelentőségét (a hadískutatás prioritásának kérdésében elsősorban), ám éppen a dolgozat címét is adó kérdéskörre („Goldzihers Jugend” 1950–51), a fiatal Goldziher központi problémájára: a nemzeti és a polgári, s az utóbbin belül a társadalmilag nagyon is elkötelezett tudós, s az etikusan vallásos magánember egységének kísérletére nem nyílt rá a szeme, s az alapkérdést megkerülte azzal, hogy a fiatalkori főmű, a *Mythos*-könyv tudománytörténeti kuriózum, s pusztán epizód Goldziher életművében. Ez még érthető, bár nem elfogadható volt 1950–51-ben! A halálának 50. évfordulója alkalmából megjelent emlékezés (Czeglédy 1971) viszont már azt a bizonytalanságot hagyhatta mindenkiben, hogyha egyszer egy ilyen jelentős tudósunk van, akkor miért nem foglalkozunk vele érdemben, ha pedig csak néhány tudós tartja őt számon, akkor miért érdemes ennyit is írni róla? E két tisztelgés Goldziher emléke előtt mindenestre példázta, hogy a depolitizált filológia nem tud megbirkózni a Goldziher-jelenséggel, s a múlt valóban egyik legnagyobb magyar tudósát illetett massignoni ostobaságot nem tudta visszautasítani. Ez a tehetetlenség és a saját probléma nem vállalása annál szembetűnőbb, mert e depolitizált filológia naiv védtelenséggel kész együttműködni néhány valóban ideológiai jellegű áramlattal, amelyek tisztán tudományos (értsd: pusztán filológiai) szempontból veszélytelennek látszanak. Gondolok itt az – önmagában valóban ártatlan tudományos kérdésnek látszó – „őstörténeti problémára”, amely a nacionalizmusba átcsapó nemzeti fejlődés uralkodó volta miatt nálunk a múlt század óta mindig túlmutatott önmagán, s különböző áramlatai aktuális társadalmi problémákat historizáltak (vagyis: a „különös magyar sorshoz” – mondjuk Beöthy Zsolt „volgai lovasától” kezdve – tudományos színezetet kellett adni valami különös ősmagyar „alkatnak”). Az „őstörténet” problémája „a történetiszemlélet nemzeti látószöge” előretörésével új és új formákat ölt, s jellemző, hogy ennek során a szaktudomány vállalt egy Vámbéryt, akit kiadott és mint a múlt nagy magyar tudósát – minden lényeges problémát megkerülve – „méltagolt”, holott tudományos munkássága alapvetően zsákutcát jelentett (török–magyar rokonság), társadalmi-politikai eszméit tekintve pedig nyílt cinizmussal hirdette az európai fehér ember – pontosan az oroszokkal szemben az angolokét, akiknek dolgozott – „misszióját” Ázsiában. E jelenségre azért kell nyomatékosan felhívni a figyelmet, mert Vámbéry és Goldziher tudományos összemérhetetlenségén túl, itt nyilvánvalóan társadalmi-politikai választásról, mégpedig rossz választásról van szó.

A másik, közhellyé lecsapódott hamis, vagy legalábbis üres általánosítás nem ilyen ártalmas, ám meggyőzően bizonyítja, hogy az „egzakt filológia” mennyire szívósan tud őrizni tetszetősnek látszó hamis értékítéleteket, amelyek önmagukban semmitmondóak, ám meghatározott történelmi-politikai összefüggésben fölöttébb bajós egyértelműsége tesznek szert. Ebben az esetben egy olyan, közhellyé jegecesedett, történetileg kibontatlan ideologikus általánosításról van szó, amelyet egyébként már maga Goldziher utasított vissza a leghatározottabban (I. *Muhammedanische Studien* II, 1890:194). R. Gottheil (1922: 189–190) és R. Hartmann (1922: 287), majd Heller Bernát (1927b: 269) kiemelik megemlékezéseikben azt, hogy Goldziher az iszlám ideológiai fejlődését a judaizmus analógiája alapján értette olyan mélyen. Idézem Hellert, akinek óvatos és még bizonyos különbségekre is utaló megfogalmazása azóta megszorítások nélkül visszhangzik az újabb magyar „értékelésekben”: „Goldziher professzor azért értette át oly mélyen az iszlámot, mert teljességében átélte a zsidóságot. A különválasztás korán és szunna közt azért vált előtte oly világossá, mert felnőtt . . . az írott és a szóbeli tanítás tiszteletében. A hadithban, mint a zsidó hagyományban, megkülönbözteti a haláchát az aggádától, a törvényes szabványokat az ethikai, elbeszélő, eschatologikus tanításoktól.” E megállapítással azért kell különösen foglalkozni, mert – akár jóindulatúan gondolják, akár nem – ismét egy lebegtetett értékítélet rejlik benne, amennyiben egy kellően nem értett, vagy nem elemzett tudományos teljesítmény „titka” ismét csak valami „zsidó dolog”. Az analógiát vagy komolyan vesszük, „szaván fogjuk” és akkor az annyit jelentene, hogy az arab és a zsidó történelmi fejlődés, s társadalmi reprodukciójuk egészét átható ideológiáik: az iszlám és a judaizmus rokonjelenségek. Erre a nyilvánvaló történelmi képtelenségre nem érdemes szót vesztegetni. Marad az analógia átvitt értelmezése. Eszerint, ha két társadalmi szerkezetben van egyrészt egy *ne varietur* jogi norma (amelyet az adott esetben transzcendens módon megalapozó „szent könyvek” tartalmaznak), másrészt létezik a társadalmi mozgással változó gyakorlati úzus: az előbbi alapján „szentesülő” sokrétű szokásrendszer kettőssége, akkor a két társadalmi szerkezet közötti bizonyos hasonlóságok lennének. Ám e nem elemzett analógia – a méltatásokban visszhangzó formájában – lényegében csak azt a még elvont igazságot jelenti, amire Marx utalt *A német ideológiáiban*: „A burzsoá úgy viszonyul rendszerének intézményeihez, mint a zsidó a törvényhez; kijátssza őket, valahányszor csak teheti, minden egyes esetben, de azt akarja, hogy mindenki más betartsa.” (*MEM* 3, 1960: 167) Vagyis: csupán a kodifikált jogi norma, és a (csoport, osztály, egyén) gyakorlata közötti – nemcsak a zsidókra és az arabokra érvényes – kettősségre. Nem véletlen, hogy Goldziher számos kortársa (főleg a „white man’s burden” korabeli „hordozói”) különösebb Talmud-ismeret nélkül felfigyelt az iszlám eme kettősségére, s a gyakorlati úzus sajátos szentesítésére – senki olyan élesszeműen, mint a zömében iszlamizáldott Indonéziát gyarmatosító Hollandia gyakorló gyarmati tisztviselője, a nagy kortárs C. Snouck-Hurgronje (1857–1936), akinek a számára természetesen a polgári társadalomtól sem volt idegen a kodifikált törvény és a gyakorlat kettőssége. Amikor azonban a korábban jellemzett pusztá általánosítást bírálom, ezzel éppenséggel nem akarom a kérdést megkerülni, éppen ellenkezőleg. Azt a problémát, hogy a judaizmus és a zsidóság mint sajátos, történetileg kialakult közösség milyen szerepet játszott az eötvösi reformszmékért lelkesedő, s a vallási szférát a polgári fejlődésnek alárendelő Goldziher világlátásában és vezéreszméinek kialakulásában, ezt a problémát természetesen nagyon is fontosnak tartom. Egy dolog azonban egy problémát történelmi összefüggésében, tehát

elméleti konkrétságában kibontani, és megint más dolog egy lebegtetett zsidó-fogalom pusztá absztrakciójánál – bármire felhasználhatóan – megrekedni. Goldziher ugyanis az iszlámtudomány megalapozását a maga módján nem azért tudta elvégezni, mert zsidó volt, hanem azért, mert magyar polgár akart lenni, aki a judaizmus etikai mozzanatait a kivivandó polgárlét citoyen mozzanatába akarta feloldani.

E bevezető megjegyzések máris kissé rendhagyóvá teszik a goldziheri életmű bemutatását. Ám ahhoz, hogy azt kellően megértsük és elsajátítsuk, ahhoz számos olyan társadalmi és – azon belül – tudati problémával kell szembenéznünk, ami ma is élő. Goldziher legújabb kori történelmünk olyan korszakában élt, amikor a nemzeti és polgári fejlődés minden lényeges ellentmondása felvetődött, s az egyenlőtlen fejlődés során ezek az ellentmondások örökül maradtak ránk. Nézzük meg ezeket az ellentmondásokat egy tanulságos *curriculum vitae* tükrében.

Goldziher Ignác ősei spanyolországi zsidó menekültek. A család Hamburgban vert gyökeret, ám a továbbiakban Berlinben és Bécsben is megtelepedtek. Érdemes megemlíteni, hogy Heine családfáján is előfordulnak. A magyar ág megalapítója Goldziher Mózes, aki 1730-ban vándorolt Hamburgból Köpcsénybe (a wieseburgi Kittsee-be). Dédunokája, Goldziher Vitus települt át fiával, Adolffal (Goldziher Ignác apjával) Székesfehérvárra. Goldziher Adolf borkereskedő, s a család fölöttébb szerény anyagi körülmények között élt. Itt, Székesfehérváron született Goldziher Ignác 1850. június 22-én. A család 1865-ig élt Székesfehérváron, s Goldziher itt végezte az első öt gimnáziumi évét a ciszterciáknál. Az alapos klasszika filológiai képzés mellett (amelyről különösen Mythos-könyve, de iszlám tárgyú munkái is tanúskodnak) mélyreható bibliai és Talmud-tanulmányokat folytatott. Ez utóbbiban való jártasságnak bámulatra méltóan korai tanújelét adta 12 éves korában írt kis német nyelvű értekezésében, a *Sihat Yizhaq*-ban („Izsák meditációja, v. áhítatos elmélkedése. Értekezés az imák eredetéről, beosztásáról és idejéről.” Pest 1862, 19). E kis dolgozatra azért érdemes felhívni a figyelmet, mert már ebben megmutatkozott későbbi világlátásának és társadalmi elkötelezettségének fontos jellemzője: így a vallási jelenség történeti vizsgálata, továbbá a zsidó reformista törekvések korai vállalása. A korszak reformhangulatára jellemző, hogy Goldziher tanára, egy cisztercita pap az osztály előtt ünnepélyesen köszöntötte őt a kis mű alkalmából és *Ignatius autorculus*-nak nevezte őt (l. Heller 1927: 261–262). Az ugyancsak korai munka abban is előhírnöke a későbbi zsidótárgyú műveknek (elsősorban a Mythos-könyvnek: 1867 és *A zsidóság lényege és fejlődése* címmel tartott előadásoknak: 1888), hogy a konzervatív zsidóság heves tiltakozását váltotta ki. A Naplóban olvashatjuk, hogy: „Ezzel az opus-szal raktam le az alapkövet ‚szabadgondolkodó’ veszett hírem megalapozásához. A székesfehérvári zsidók megbotránkoztak és ‚spinozistának’ neveztek.” (*Tagebuch*: 22) A Naplóból tudjuk, hogy ezt az első megbotránkozást és „megbélyegzést” később – Goldziher radikális reformelképzelései nyomán – sokkal hevesebb és nyomasztóbb meghurcolások követték a hitközség részéről (pl. a Mythos-könyv hatására 1877-ben szervezett ellenakciót indítottak ellene, s több száz aláíró követelte a hitközség titkári állásából való menesztését, l. *Tagebuch*: 88–89; vagy 1897-ben a rabbiképző igazgatóbizottsága élesen elítéli az általa képviselt tendenciákat, azokat Steinthaléval rokonították, s véleményük szerint Goldziher ateizmust és nihilizmust terjeszt, l. *Tagebuch*: 212).

1865-ben a család Pestre költözött, s itt végezte el fölöttébb nehéz körülmények között a gimnázium utolsó éveit a református gimnáziumban 1867-ben. Itt iskolatársa



volt Max Nordaunak (*Tagebuch*: 30), a későbbi prominens cionistának. A későbbiek során, amikor a nemzeti és a polgári fejlődés antinómiáinak tükrében vizsgáljuk Goldziher világlátását, utalunk 1920. évi levélváltásukra, amelyből egyértelműen kitapintható két világtörténelmi választás ellentétessége. A Pestre költözés és az utolsó gimnáziumi évek hányatott történetéhez tudnivaló, hogy 1865-ben apja tönkrement. Az események Goldziheret is olyan súlyosan megviselték, hogy orvosi tanácsra egy évig (1865 szeptemberétől) nem járhatott iskolába. Ekkor – érettségi nélkül – iratkozhatott be az egyetemre rendkívüli hallgatónak, s látogatta Télyf Iván (1816–1898), Horváth Cyrill (1804–1884), a germanista Riedl Szende (1831–1873) és az éppen akkor kinevezett Vámbéry Ármin (1832–1913) klasszika filológiai, filozófiatörténeti, nyelvészeti és orientalisztikai óráit. Egy újabb betegség miatt az 1867-re tervezett érettségi vizsgákat végül 1868-ban teszi le. A közben lehallgatott 2,5 év rendkívüli időszakából ekkor beszámítanak egy évet, úgy-hogy az 1868–69. tanévben így lett már másodéves filozopter (l. *Tagebuch*: 23–31). Az érettségi után két szemeszter filozófiát, filológiát és orientalisztikát tanult, s még magyar filológiát is felvett – mestere Toldy Ferenc (1805–1875) volt. A rendkívüli képességű diák hamar felhívta magára a figyelmet, s kétszer is megkapta a *pro diligentia* díjat (50–50 Ft-ot), s ez éppen abban a szerencsés történelmi pillanatban történt, amikor egy rövid ideig úgy tetszett, hogy a hatvanas évek liberalizálódási hulláma el tudja hárítani a polgári fejlődés előtt álló sorompókat. 1868-ban ugyanis Eötvös József (1801–1871), aki 1867–71 között vallás- és közoktatásügyi miniszter volt, több évre állami ösztöndíjjal külföldi tanulmányútra küldte, azzal a kifejezett céllal, hogy Goldziherből egyetemi tanár legyen. Goldziher így ír erről a Naplójában: „Eötvös József, a magyar oktatásügyi miniszter felkérte az egyetemet, hogy javasoljanak olyan diákokat, akiket ő tanulmányi ösztöndíjjal külföldi egyetemekre küldött azzal a céllal, hogy az egyetemi professzorok számára szükséges magasabb képzésben részesüljenek.” Ballagi Mór (1815–1891) és Vámbéry őt javasolták. A döntés meghozatala előtt, Eötvös 1868 áprilisában magához hívatta Goldziheret – személyesen akarván megbizonyosodni a javaslat komolyságáról: „Eötvös – számol be a találkozásról Goldziher – azt akarta, hogy vázoljam neki tervezett tanulmányaim menetének a programját. Nem készültem föl erre a felszólításra, de volt annyi lélekjelenlétem, hogy rögtönözve előadjam a jelentékeny férfiú előtt a keleti tanulmányokról alkotott akkori eszményemet. Kifejtettem, hogy milyen fontos lenne, ha az emberiség intézményeit a vallási és politikai életben megnyilvánuló történelmi fejlődésükben vizsgálnánk. Elgondolásom szerint, ha alkalmam lenne rá, akkor a semitizmus terén tanulmányoznám ezt a kérdéskört. Eötvös azt felelte, hogy az efféle tanulmányokkal a magyar tudományosságot . . . kiegészíthetném.” (*Tagebuch*: 33–34) Az akkori viszonyokat mélyen jellemzi, hogy az egyetem akkori pap-rektora, Roder L. – 1812–1878 – az egyetemi tanács részéről természetesen mindent megtett a kiküldetés ellen, s Goldziheret „Azt hiszi egy rabbival van dolga?” kiáltással szabályosan kidobta; végül Eötvösnek, államtitkára Tanarky Gedeon útján kellett intézkednie (l. *Tagebuch*: 35). 1868. szeptember 10-én a súlyosan beteg Eötvös így ír államtitkárának: „Goldziher Ignác, ki nekem Ballagi és Vámbéry által ajánlatott, s kivel magam többször szoltam, mert benne kitűnő képességet, s komoly tudományos irányt gondoltam találni, tanulmányainak külföldön folytatására a ministeriumtól 400 frt segélyt nyert.” (Heller 1927b: 261) Majd így fogalmazza meg véleményét és tervét Goldziheréről: „Ha emberismeretem nem csal – pedig sok tudományos pályára készülő ifjút ismerve, rég meg-

szüntem optimista lenni – Goldziherben a szemita nyelvek jeles tanárát várhatjuk.” (Heller 1927b: 261; 1932: 21) Ne feledjük el, e szavak 1868-ban íródtak le, a kiegyezés 2. évében, mégpedig a polgári fejlődésért síkraszálló Eötvöstől, aki a legtöbbet tette talán a zsidók egyenjogúsítása terén is.

1886-ban kezdődnek el tehát Goldziher termékeny, egész életét meghatározó „vándorévei”, amelyek 1873–74-es keleti tanulmányútjával fejeződnek be. Európa akkor legjobb orientalista, vallástörténész és nyelvész koponyáitól tanulhat és e területek kiemelkedő képviselőivel életre szóló barátságokat köt. A magyar viszonyok pedig különösen éles megvilágítást nyernek e hosszú Wanderjahre során, hiszen a magyar „tudományosság” akkortájt sokkal hívebben tükrözte a társadalmi elmaradottságot, mint a későbbiek során. Hogy Magyarország és egyáltalában az Osztrák–Magyar Monarchia tudományosságának milyen becsülete volt ekkortájt a nemzetközi tudományos életben, azt Goldziher – tanulmányai kezdeteiről szólván – így érzékelteti: „Jöendő mestereimnek is bemutatkoztam. Többnyire szembetűnő szarkazmussal viselkedtek velem. Az osztrák tudomány humoros fogalom volt ekkortájt Észak-Németországban; szakmai stúdiumomat illetően pedig az előbbit Hammer-Purgstall-lal azonosították. Rádásul Magyarország teljesen barbár országnak számított, s ezek az urak jót derültek azon, hogy valaki onnan azzal a szándékkal kerekedett föl, hogy tudós lesz.” (*Tagebuch*: 37) Hammer-Purgstall (1774–1856) az osztrák orientalisztika sajátos alakja volt, tagadhatatlan pozitív hatása mellett (Goethe dicsérően említi őt a Westöstlicher Diwan-hoz írt jegyzeteiben, s F. Rückert perzsa fordításaira is ösztönzően hatott) félelmetes mennyiségű (több mint száz kötetnyi) munkássága a filológia elemi szabályait sem tartotta be, s már a kortársak ízekre szedték egyes munkáit (l. pályájához: Fück 1955: 158–166).<sup>9</sup>

Már itt hangsúlyozni kell e „vándorévek” sajátos tanulságát Goldziher világlátásának formálódásában. A döntő fontosságú berlini és lipcei évek, majd a leideni és bécsi kutatás, megkoronázva a szíriai–egyiptomi tanulmányúttal, Goldziher világlátásában visszavonhatatlanná tették a totalitásra törekvő világtörténeti szemléletmódot. A kor legjobb mestereinél megismerkedett a legújabb tudományos módszerekkel, felfogásokkal, egyebek között pl. a modern bibliakritikai kutatással – amelynek tudományos eredményeit nemcsak készséggel elfogadta, hanem sok vonatkozásban gyümölcsözően továbbgondolta. Ez a *világtörténeti* szemlélet Goldziher világlátásának döntő mozzanata lett, és talán nem fölösleges e mozzanat kettősségét hangsúlyozni. E történetiszemlélet a különös jelenséget az *egyetemes történelem* részének tekinti, s a társadalmi jelenségeket *történeti kialakulásukban és változásukban* vizsgálja. Másrészt azonban élesen elhatárolta magát a kor két uralkodó társadalomtudományos világlátásától: a pozitívizmustól és a német tudományban éppen ezekben az évtizedekben (Ranke, Mommsen, Droysen, Treitschke stb. révén) uralomra jutó historizmustól. Goldziher éppen a még-nem-kialakult polgári társadalomban élő kelet-európai polgár talajáról utasította el éppenúgy a kialakult és uralkodó burzsoá társadalom világlátás nélküli tudománytechnikáját, a pozitívizmust,

<sup>9</sup> A XIX. század közepeit osztrák orientalisztikájához elegendő felidézünk Fück jellemzését: „Amikor Nöldeke 1856–57-ben Bécsben volt, az volt a benyomása, hogy Ausztriának Hammer-Purgstall halála után nincsen egyetlen orientalistája sem. Valóban Bécsben az orientalisztikát főképpen a Magas Portához fűződő kapcsolatok miatt csupán a gyakorlat szükségleteire szorítkozva művelték a Keleti Akadémián”, s A. Wahrmund (1827–1913) két szótára – mondja – „nem feleltek meg a tudományos tekintetben jogosult igényeknek” (1955: 187).

mint a német nacionalizmust a „Machtstaat” eszméjével szolgáló historizmust. Goldziher sajátos pozíciójából – az adott történelmi feltételek kivételes teljesítményeként – következtetett egy koherens polgári világlátás, ám e világlátás szükségképpen elvont általános formát ölthetett csak, s ez leginkább a hegelianizmussal meghaladt felvilágosult racionalizmussal rokonítható.

Nézzük meg, kikkel került Goldziher tanítványi, vagy baráti-munkatársi kapcsolatba hosszas európai és keleti „tanulóévei” során. E korszak az orientalisztika tudománnyá válása szempontjából ugyancsak embrionális állapotban volt. Ennek oka egyrészt az volt, hogy a Közel-Keletet és Észak-Afrikát a kapitalizmus viszonylag késői szakaszában (tehát a XIX. század második felétől) gyarmatosította, másrészt az, hogy a polgári társadalomtudományos kutatás ekkorra már túljutott a felvilágosodás *természetjogon* alapuló „histoire universelle” korszakán (ami tehát nem tett minőségi különbséget az emberiség fejlődésén belül), továbbá jobbról is, balról is, leszámolt a hegeli történetfilozófiával, ami minden spekulatív idealizmusa ellenére a világtörténelem történetiségét és totalitását képviselte. A filológiai diszciplínává váló orientalisztika jobbára még e „leszámolásban” sem vett részt. E korszak két fő feladata az volt, hogy kivívja az önállóságot, illetve kidolgozza a tárgynak megfelelő tudományos módszereket.

Az első feladat érzékeltetésére itt most elég, ha Goldziherrel együtt mi is idézzük Diez 1815-ből származó meghatározását: „az eddigi szóhasználat szerint orientalistán olyan nyilvános tanítót értünk, aki a bibliai irodalmat a héber és arab nyelv ismeretével egyesíti acélból, hogy mind a kettőt a felsőbb iskolákban előadja”. (Goldziher 1889b: 13) A bibliai exegézis ancilla-jának felszabadítása és laicizálása természetesen ok-okozati viszonyban állt a világpiacot teremtő polgárság uralomrajutásával. A Th. Erpenius (1584–1624), J. Golius (1596–1667) és A. Schultens (1686–1750) munkásságával fémjelzett hollandiai iskola és főleg – az utóbbival szoros kapcsolatban álló – klasszika filológiában és orientalisztikában egyaránt páratlan német J. J. Reiske (1716–1774) kezdeményezései után.<sup>10</sup> Napóleon keleti hadjárata e téren is egy új korszak nyitánya volt. Az addigi hittérítői, diplomáciai és főleg luxuskereskedelmi kapcsolatokat fölváltja a kapitalizmus kezdődő politikai és gazdasági nyílt világalma. Már 1796-ban létrehozták Párizsban az École spéciale des langues orientales-t, amelynek első és egyben legnagyobb arabistája Silvestre de Sacy (1758–1838) volt. A nemzetközi iskolát teremtő, sokoldalú, az orientalisztika majd minden ágában jártas és jelentőset alkotó de Sacy munkásságának nagy része már gyakorlati célokat követett, módszerében pedig a klasszika filológiát próbálta meghonosítani. (L. hozzá Fück 1955: 140–157.) Az ő tanítványa volt Goldziher egyik – emberileg is – fölöttébb jelentős tanítója, a német arab filológia nagy hatású „iskolamestere”, H. L. Fleischer is (Goldziher róla szóló személyes hangú „emlékbeszéd” – 1889b – az arabisztika ritka értékű tudománytörténeti dokumentuma), aki atyai módon vezette, vagy inkább pásztorolta a kor legjelentősebb arabisztikai műhelyét, „a lipcsei keleti műhelyt, a párisi de Sacy-féle iskola lányát” (Goldziher 1889b 15).

A másik feladat: az orientalisztika módszerének a problémája, azok közé a kérdések közé tartozik, amelyek a nem nagyszámú európai tudományelméleti és ideológiakritikai

<sup>10</sup>L. a hagyományos bibliamagyarazatot filológiai módszerekkel felváltó iskola jellemzését magyar vonatkozásaival – Goldziher 1880: 113–119; ua. 1889b: 10–11; ua. 1908: 5–10.

kutatások között mindeddig nem szerepeltek – pontosabban, sajnálatos módon, az európai orientaliztika és a mind jelentékenyebb marxista arab társadalomtudomány mélyen gyökerező ellentéteinek tüneteként az utóbbi gyakorolt néhány radikális és jogosult ideológiakritikai bírálatot az előbbivel szemben.<sup>11</sup> Pedig kevés olyan társadalomtudomány van, amelynek különböző teljesítményeiben, a tárgyválasztástól a tényítéletté jegecesedett értéktéletekig annyi tisztán ideologikus elem csapódott volna le, mint az orientaliztikában.<sup>12</sup> Amellett, ritka kivételes teljesítményektől eltekintve, ezek az ideologikus elemek általában fölöttébb inkoherensek egymással és tárgyukkal is, tehát végső soron kisebb-nagyobb erőfeszítéssel kihámozhatók és azonosíthatók. Idézzük Goldziher magát egy különösen ártatlannak tűnő diszciplína – az adott esetben: nyelvjáráskutatás – motivációjáról: „Amire a múlt századokban a hittérítés szolgált indítóul, arra most az emberek anyagi érdekeik előmozdítása szempontjából szánják magukat. Az arab nyelvjáráások is belevágnak a német gyarmatosító mozgalom körébe. Zanzibárban és az átellenben levő partvidéken arabul beszélnek. Mindenki tudja, hogy mennyi politikai érdek kapcsolja a német birodalmat a keleti Afrika e részéhez.” (1895c: 95–96) Vagy, a franciákról szólva, akiknek az orientaliztikájára végképpen rányomta bélyegét Észak-Afrika gyarmatosítása:<sup>13</sup> „Könnyen sejthető annak oka, hogy miért részesült éppen az észak-afrikai nyelvjárás ily kiváltságos gondozásban, és miért éppen *francia* részről. Algéria meghódítása által ugyanis az ottani arab nyelvjárás gyakorlati ismerete életbevágó szükségévé vált ezer meg ezer francia embernek, kik Algériában mint állami hivatalnokok működnek, vagy mint gyarmatosok ott megtelepednek . . . Franciaország *politikai érdeke, vagy akár – mint mondani szokás – kultúrmissziója* Afrika északi és nyugati partvidékén, a bennszülöttek nyelvének ismerete nélkül nem volna teljesíthető.” (Uo.: 91–92) A Keleten sokoldalúan érdekelt nyugati gyakorlat elítélése és a korabeli magyar helyzetet jellemző társadalmi megbízatás hiányának kesernyés szembeállítása fejeződik ki Goldziher véleményében, amelyben jellemzi a korabeli állam és tudomány kapcsolatát: „A tudományok nem ott mondhatók virágzóknak, ahol állami vagy társadalmi pártfogás jó módba helyezi a tudósokat és könnyűvé teszi munkájuk teljesítését (és biz’ Angliában e tekintetben nincs panasz), hanem talán inkább ott, ahol ily pártfogás hiánya nem retenti vissza a tudomány emberét önzetlen lelkesedésétől, eszményi útjának követésétől. A tudomány története tanúskodik róla, hogy legnagyobb műveit nem *buzdítás* segítette elő, hanem nagy lelkek *lemondása* teremtette meg.” (1895d: 97) Ezzel persze kicsit előreszaladtunk, hiszen még 1868-ban vagyunk, az Eötvös megfogalmazta reményeknél, s a lelkes kezdete-  
teknél.

<sup>11</sup> L. A Abdel-Malek, *L'orientalisme en crise: Diogenes* 44, 1963: 109–142 (kötetben: *La dialectique sociale*, Ed. du Seuil, Paris, 1972: 79–113. o.); A. Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine*, F. Maspéro, Paris 1973; ua., *La crise des intellectuels arabes, Traditionalisme ou historicisme?*, F. Maspéro, Paris 1974; ua., *For a methodology of Islamic studies: Diogenes* 83, 1973: 12–39. o.; Edward Said, *L'Orientalism. L'Orient créé par l'Occident*, Ed. du Seuil, 1980.

<sup>12</sup> L. e kérdésről korábbi írásunkat: *Marx, néhány marxista irányzat és az orientaliztika történelemfelfogása a Közel-Keletről. Megjegyzések Bryan S. Turner: Marx and the end of Orientalism c. könyvéről: Magyar Filozófiai Szemle, XXIV, 1980/5: 809–817. o.*

<sup>13</sup> L. erről a kérdésről legújabbban Ph. Lucas és J.-C. Vatin kitűnő tanulmányát és az „európai tudományosságot” illetően meglehetősen lehangoló szöveggyűjteményét: *L'Algérie des anthropologues*, F. Maspéro, Paris 1975.

Mielőtt a közvetlen hatásokról szólnának, tanulságos lesz legalább megemlíteni azokat a jelentősebb arabista munkákat, amelyeket – kortárs művekként – Goldziher „tanuló-évei” idején különösen számon tartottak, jelezve, hogy Goldziher világlátásának alakulására némelyik hogyan hatott. E korszak tudományos kutatásának középpontjában vitathatatlanul Mohamed alakja és az iszlám kialakulása vallási problémája állt, s második helyen a kalifátus kialakulásának és bukásának politikai története. E felfogások – melyek legalább fél évszázadig mérvadóak lesznek – in statu nascendi példázzák azt, hogy az arabisztika nem hagyta magát befolyásolni a kor egyetemes történeti és etnográfiai kutatásaitól. G. Weil (1808–1889) Mohamed életrajzában (*Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre*, 1843), W. Muir (1819–1905) Mohamed művében (*The life of Mohamed and History of Islam*, 1858–1861) és A. Sprenger (1813–1893), az előbbieket háttérbeszorító életrajzában (*Das Leben und die Lehre des Mohammed*, 1861–1865) a kérdés *biográfiai jellegű vallási probléma* maradt, amit kuriózumként egészítettek ki különböző kultúrtörténeti eszmefuttatások. Újdonság volt a gazdagodó forrásanyag felhasználása, amiből minden elvi megalapozás nélkül merítettek (Weilnél a klasszika filológiai szemlélet szövegtisztelete végső soron száraz katalogizálást eredményez, a skót misszionárius Muir igyekszik korrekt keresztény módján szemlélni tárgyát, az eredetileg orvos Sprenger pedig gazdag fantáziájú és színesen megírt orvosi láttelepet készít a hisztériás és szexuálisan kóros Mohamedről). Mohamed életrajzuk folytatásaképpen írták Weil és Muir kalifátustörténetüket (az előbbié: *Geschichte der Chalifen*, 1846–1851 és *Geschichte des Abbasidenchalifats in Aegypten*, 1860–1862; az utóbbié: *Annals of the Caliphate*, 1853; az omajjádák bukásáig, majd kibővíve 1520-ig: *The Caliphate, its rise, decline and fall*, 1891). Ahogy az előbbi vallási problémát életrajzként, úgy a kalifátus politikai történetét dinasztiai történeteként ábrázolták (a különbség köztük legfeljebb annyi, hogy Weil német pedantériája munkáját – Nöldeke kifejezésével – „ledern”-né, vagyis megrághatatlaná teszi, Muirnál már a cím is Gibbon híres munkájára utal, ám a lelkészi moralizálgatás a könnyű válásról és a fátyolviselés összefüggéséről a muszlim világ félbarbár állapotával a gibboni történelemszemlélet karikatúrájának sem megy el).

Biografikus vallástörténet és dinasztikus politikatörténet – e két terület a maguk gondolatlanságával és jelen-idegenségével nem vonzotta Goldziheret. Megjelent azonban három olyan munka, amelyek Goldziher számára is fontosak voltak. Az egyik a század talán legnagyobb orientalista filológusának, Theodor Nöldekének (1836–1930) fiatalkori műve a Koránról (*Geschichte des Qorans*, 1860), amelyben megpróbálja kritikailag rekonstruálni annak keletkezését és eredeti szerkezetét. A későbbi kiegészítésekkel ez az alapvetés egészen a mai napig a tárgy standard műve lett.<sup>14</sup> A mű filológiai mestermunka, s az Ó- és Újtestamentum korabeli legjobb *irodalomkritikai* kísérleteivel rokonítható. Mivel koherens, és a kortárs társadalom jelentéssel bíró mozzanataival homológ világlátás nélkül semmiféle filológiai – tehát pusztán tudománytechnikai – teljesítmény nem lehet igazán jelentős és maradandó, Nöldeke kivételes teljesítménye mögött is jól kitapintható világlátás van, ami a hasonló északnémet protestáns környezetben nagy bibliakritikus és a

<sup>14</sup> *Geschichte des Qorāns*. 2. Auflage bearbeitet von F. Schwally. I. Teil: *Über den Ursprung des Qorāns*, Leipzig 1909 (ezt a kötetet a szerző Goldzihernek és C. Snouck Hurgronje-nak ajánlotta!); II. Teil: *Die Sammlung des Qorāns*, 1919; III. Teil: *Geschichte des Qorāntextes* von G. Bergsträsser und O. Pretzl.

legjelentősebb arabista történész J. Wellhausennel rokonítja. A klasszikus görög–római fejlődést normatívnak tartó, s a felvilágosodás racionalizmusának talaján álló Nöldeke a – legalább szellemi téren – függetlenségre törekvő Európa-centrikus polgári individuum világlátását képviselte, ami pozitív vonatkozásaiban lényegi rokonságban áll a nagy svájci kultúrtörténész, J. Burckhardt (1818–1897) alapállásával, annak a minden minőséget nivelláló, kultúrelenes polgári fejlődést illető negatív kritikája nélkül. E, XIX. század második felében és különösen Németországban ritka világlátás nyilvánvalóan a német felvilágosodás vonulatának leszűkült és elvontabb folytatása, amely éppenúgy szembenállt az (ahistorikus) historizmussal (Nöldeke élesen bírálta pl. Mommsen: *Römische Geschichte*-jének keleti vonatkozású ahistorizmusait!), mint a tárgya és annak célja iránt közömbös pozitívizmussal (ellentétben Fück 1955: 217 értékelésével!). 1894. december 2-i levelében így ír Goldzihernek ifjúkori munkájával kapcsolatban (az 1892-ben először fölvetődött „arab-mohamedán reálenciklopédia” – 1. *Tagebuch*: 150 –, a később megvalósult *Enzyklopädie des Islam*, Leiden 1913–1942, új kiadás 1954-től, az a mű, amelyben Nöldeke esetleges részvételéről van szó): „Az az abszolút kívánságom, hogy Mohameddel és a Koránnal kíméljenek meg. Fiatal éveimben külső körülmények révén e tárgyak foglalkoztattak, de becsületesen be kell vallanom, hogy ezek most még rejtélyesebbek a számomra, mint akkoriban. Számos ótestamentumi dologgal ugyanígy vagyok. Túlságosan modern európai vagyok ahhoz, hogy világosan lássak ebben az álomvilágban.” 1904. február 12-én Goldziher 1902-ben megjelent Mohammed Ibn Tūmart könyve kapcsán Nöldeke így vall nézeteiről: „Őn tudja, hogy az arab teológiai irodalom (a legtágabb értelemben) meglehetősen, vagy inkább teljesen idegen a számomra. Gazālī-val sem foglalkoztam soha komolyan. Túlságosan, a velőmig átítatott racionalista vagyok ahhoz, hogy a közte és a filozófusok közti vitában lényegében ne Ibn Rušd oldalán álljak . . . Az ön ábrázolása kapcsán újra felmerült bennem a régi kétely, hogy a vallás az embereknek több áldást, vagy több fájdalmat okozott? Az áldott emlékezetű Lucretius mondása, miszerint ‚tantum religio potuit suadere malorum’ (I 101: ‚mennyi rosszra tudott rávenni a vallás’ – S. R.) végül is valóság lett a kereszténység és az iszlám fellépésével.” Majd a *Kultur der Gegenwart*-ba megírandó arameus és etióp irodalmak kapcsán így folytatja: „Természetesen az etióp irodalom ábrázolása nem lesz éppen szórakoztató. Olyan szeretettel, mint az iráni nemzeti eposszal (= vagyis a Sáhname-val, 1. *Das iranische Nationalepos, Grundriss der iranischen Philologie*, II, 1896: 130–211 – S. R.) nem tudok foglalkozni mindezzel a szerzetesi, vagy inkább klerikális irodalommal. Miféle balszillagzat bírt rá egyáltalában arra, hogy ezekre az irodalmakra vessem magam, amelyek kiváltképpen teológiaiak? Engem, a lelkes filhellént, hogy ne mondjam, ortodox pogányt?” Nöldeke felvilágosult racionalizmusa tehát határozott Európa-centrizmussal párosult, amely őszintén képviselt értékítéletekben csapódott le már tárgyválasztásaiban is (pl. az antikkkal rokonnak érzett iráni témák iránti nagyobb rokonszenvében), s a különböző elemek összehasonlításában. 1895. május 5-i levelében így ír Goldzihernek a VII. századi mekkai gazal-költő, ʿUmar b. Abī Rabīʿa készülő kiadásáról szólván: „Remélhetően az anyag elegendő lesz, ezt az elbűvölően léha arisztokratát jól kiadni. Kedvelem ezt az embert, aki ugyan nem olyan zseniális disznó, mint Abū Nuwās, de költő a szó legteljesebb értelmében. Az áldott emlékéű Goethének én megadnám azt a kegyet, hogy ezt a költőt kellett volna megismernie; mert ez más valami, mint Háfiz (sem pederasztia, sem pedig misztikus fecsegés).” A nyílt és pontos önjellemzések

hosszabb, de talán nem haszontalan idézésével a XIX. századi orientalisztika egyik – nagyon is ritka és kivételes – csúcának világlátását és értékítéleteit akartuk érzékeltetni. Ez a világlátás ugyanis legfeljebb filológiai mestermunkát hozhat létre, vagyis az adott esetben a klasszika filológia kimunkált módszerei szerint egy irodalmi jelenség alapos és sokoldalú formális és szükségképpen negatív (tehát a nem-európaiságra figyelő) elemzését. Az Európa-centrizmus és a kultúrarisztokratizmus kizárja azt, hogy a filológiának még ez a maximuma is, egy európaítól lényegénél fogva különböző társadalom sui generis jellegét fel tudja tárni. Goldziherrel idegen volt ez a világlátás. A fiatalkori Korán-könyv kritikai módszerét persze éppen olyan elfogulatlansággal sajátította el, mint a korabeli biblia-kritika eredményeit. Hogy a műalkotás szerkezetéből vett hasonlaltal éljünk: a Silvestre de Sacy-féle iskola és annak „lánya, a lipcsei keleti műhely”, Fleischerrel az élén a mű legkülső burkát, a külső formát képviselték. Nöldeke teljesítménye már megsejtetett valamit a belső formából: a műfajból, ám csupán negatív vonatkozásban, vagyis, hogy *valami mi nem*.

A másik munka, a nagy osztrák orientalista, A. von Kremer (1820–1889) – Goldziher jellemzésével: „a muhamedán politikai és kultúrtörténet legszemlésebb tárgyalójának” (1877a: 25) – munkája, az 1868-ban megjelent *Geschichte der herrschenden Ideen des Islam* gyakorolta talán a legnagyobb pozitív hatást a fiatal Goldziherre. Kremer éppenséggel nem tartozott „azon gépek közé – hogy Michaelis, göttingai tudós 1755-ben elhangzott jellemzését parafrázáljuk –, akiket Professores linguarum orientalium-nak neveznek, s akik miatt az orientalisztikát az a szerencsétlenség érte, hogy a széptudományok minden kedvelője szemében érdektelenné vált” (I. Goldziher 1894: 21–22). Kevés orientalista ismerhette meg hosszas „terepmunkával” a Közel-Keletet úgy, mint ő (1849-től hosszú éveket töltött diplomáciai szolgálatban; 1876-ban az egyiptomi nemzetközi államadósságbizottságnak is a tagja), s gyakorlati ismereteinek megbecsülésére utal, hogy 1880–81-ben Ausztria kereskedelmi minisztere volt. Éppen ezért jellemző és tanulságos, hogy a nem szerves totalitás szélsőséges esetét képviselő Habsburg-monarchia látszatkoherenciáját biztosító politikai-szellemi mozzanatokot vizsgálja Keleten is egy sajátos felvilágosult jozefinizmus jegyében. Munkájában három „uralkodó eszmét”: az isten eszméjét („Gottesbegriff”), a prófétaságot és az uralom, pontosabban az állam eszméjét („Staatsidee”) vizsgálta. Véleménye szerint az eszmék harca a haladás nélkülözhetetlen feltétele, s míg Európa szerencséjére – úgymond – a XVI. században sem a katolicizmus, sem a reformáció nem tudta megsemmisíteni a másikat, addig a muszlim világ katasztrófája az, hogy az orthodoxia teljes győzelmet aratott a szabadgondolkodás fölött, s ez „az értelem letargiáját” jelentette egészen a jelenkorig. Vagyis – mondja – a muszlim és az európai fejlődés közti különbség nem az eszmék (különböző) jellegében, hanem azok eltérő alakulásában fedezhető fel. Határozottan elutasítja azt, hogy az uralkodó eszmei mozzanatok fejlődése és harca bármiféle faji, földrajzi, s egyéb anyagi feltételtől függene. Munkájában nem kis szellemi erőfeszítéssel, ki is próbálja mutatni a IX. századi Scotus Erigena-tól Hegelig a keresztény filozófusok istenről alkotott elképzeléseinek párhuzamait a muszlim gondolkodásban. Szerinte a *mu<sup>c</sup>tazila* vallásfilozófiája képviselte volna a szabadgondolkodást és az isteni igazságosság eszméjét (ezt éppen Goldziher cáfolja majd meg határozottan a *Kultur der Gegenwart*-ban írt filozófiai összefoglalásában 1913: 303), s a muszlimok ehhez visszatérve csatlakozhatnak ismét a nagy kultúrnemzetek sorához. A Kremerről alkotott kép persze igazságtalan lenne, ha

nem említenénk a néhány év múlva megjelent muszlim kultúrtörténetét (*Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, I–II, 1875–1877), amely az „uralkodó eszméknek” megfelelő „kultúrjelenségeket” nagyszabású szintézisben foglalta össze (városi élet, az államiság fejlődése, állami bevételek, hadsereg, jog, család és házasság stb.). A nagy XIX. századi „kultúrtörténeteknek” ez az egyetlen igazi megfelelője az arabisztikában. Az állam → kultúra → civilizáció hierarchikus triászja természetesen azonos az első mű alap-gondolatával. (Így az iszlám kultúra és civilizáció hanyatlásának okát – a Habsburg-monarchia híveként – az államiság fölbomlásában, a politikai decentralizálásban látja, l. *Culturgeschichte*, II. 485–501). Goldziher világlátásának formálódásában fontos szerepe volt Kremer munkásságának. Erről ő maga is nyíltan tanúságot tesz. Így pl. lipcsei diáktársához, s később is egyik legközelebbi barátjához (az orosz arabisztika egyik megalapítójához), V. R. Rosenhez (1849–1908) írt levelében ezeket mondja: „Kremerben azt az embert vesztettem el, akinek a munkái leginkább ösztönöztek további kutatásokra a szakterületemről megjelent összes írás közül. Friss levegőt hozott a tanulmányainkba, és senki nem ítélt meg egy-egy apró tévedés alapján olyasvalakit, aki tág koncepciója révén kiterjesztette kutatásaink látókörét. Könyvei új korszakot kezdenek az iszlám vizsgálatában, s én idesorolom régebbi könyveit is (*Mittelsyrien, Aegypten*). Munkáim során milyen sokszor tapasztaltam, hogy Kremer mennyire nagyszabású elő-munkálatokat végzett. A kalifátust vizsgálva, annak *belső* életét tárta föl; a halhatatlan, nagy Dozy előtt övé volt az érdem, hogy kutatása tárgyaiba belevitte a személyiségét. Hasonlíthatatlan érzéke volt a fontos és a lényeges iránt, az ember lemondást tanul tőle, hogy ne engedjen a jelentéktelen apróságok öntetszelgő égigmagasztálásának. Csak egy olyan ember hághatott ekkora magasságokba mint tudós, aki hivatott volt arra, hogy a fennálló államélet nagy érdekeltségeiben résztvegyen.” (Barthold 1922: 156–157; Fück 1955: 226. o. 577. jegyz.) Mi az, ami Kremer gondolataiból hathatott? Első helyen nyilvánvalóan az eszmei mozzanatok *viszonylagos* önállóságát kell kiemelnünk. Lényeges azonban, hogy a goldziheri életműben a kremeri elvont és ahistorikus eszmetörténet helyett a társadalmi tudatformák történetileg konkrétá vált elemzését találjuk, sőt ennek az életműnek egyik nagy pozitívuma: *az eszmei mozzanatok viszonylagos önállóságának és fontosságának történeti bizonyítása*. Kremer munkájának másik, Goldziherre ható gondolata a közös emberi fejlődés állítása. Ez lesz a fiatalkori főmű, a Mythos-könyv vezérgondolata.

És ezzel eljutottunk a harmadik könyvhöz, amiről bátran mondhatjuk, hogy elemi hatást gyakorolt Goldziherre, pontosabban elementáris felháborodást váltott ki belőle. Ez a mű E. Renan (1823–1892) 1853-ban megjelent *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*-e volt, amelyet a francia Akadémia előzőleg 1847-ben Volney-díjjal tüntetett ki. E mű próbált először „tudományos” fajelméletet kidolgozni az árja és a sémi fajok szembeállításával a vallás, nyelv és a gondolkodásformák terén. Tulajdonképpen erre a műre volt válasz a Mythos-könyv, mégpedig az 1860–70-es évek magyar történelmétől meghatározva. Itt csak annyit jegyzünk meg (s ezzel jelezni próbáljuk Goldziher „formálódásának” általános irányultságát), hogy a Mythos-könyvben behatóan tárgyalt tág kérdéskör (amit megközelítően összehasonlító vallás- és kultúrtörténetnek nevezhetnénk) foglalkoztatta a fiatal Goldzihert: ez derül ki e fiatalkori főmű hatalmas összehasonlító etnológiai anyagából, de ezt bizonyítják az 1868 után megkezdődött „tanulóévek”, s egyúttal „vándorévek” is, amelynek során Goldziher tanulmányaiban az arabisztika csak



egy stúdium volt a sok közül, s az igazán jelentős gondolati hatások – Kremeren kívül – kifejezetten arabisztikán kívüli területekről érték. Kísérjük most már el Goldziher „vándoréveinek” állomásaira, s nézzük meg, kik voltak mesterei és kikkel alakított ki szoros baráti vagy munkatársi kapcsolatot!

Első állomásán, Berlinben E. Rödigertől, J. G. Wetzsteintől, F. Dietericitől, továbbá M. Steinschneidertől és H. Steinhaltól hallgatott előadásokat. Ha jól megnézzük ezt a névsort, láthatjuk, hogy „céhbeli”, *csak* arabista úgyszólván nincsen közöttük. E. Rödiger (1801–1874) a nagy hebraista Gesenius tanítványa, s ez utóbbit Goldziher is „az újkori héber philologia megalapítójának” nevezi (1894: 95) – a nagy tudású, de színtelen tanítványtól (l. *Tagebuch*: 37) ótestamentumi előadásokat hallgatott. J. G. Wetzsteinről szólván (1815–1905; 1848–62 között konzul Damaszkuszban) a beduinok nyelvéről és szokásairól tartott előadásait emeli ki (*Tagebuch*: 37). F. Dieterici (1821–1903) Rödiger tanítványa; ő az egyedüli, aki szorosan vett arabisztikával foglalkozott, kezdetben költői és nyelvészeti szövegeket adott ki, később a muszlim filozófia kiadásában és tolmácsolásában végzett maradandó munkát. Az előbbieknél lényegesebb volt szorosabb, személyes kapcsolata M. Steinschneiderrel, H. Steinhallal és A. Geigerrel, akik a maguk szerteágazó területein a zsidóság, ill. a judaizmus polgári és szellemi emancipációjáért munkálkodtak, s a judaizmus valóságos értékeinek fölmutatása mellett mindent elkövettek, hogy integrálják azokat az egyetemes emberi fejlődésbe. M. Steinschneider (1816–1907) volt, barátja Leopold Zunz mellett, ennek az irányzatnak egyik legmarkánsabb képviselője. Elsősorban zsidó–arab kapcsolatokkal foglalkozott, s fontos anyagfeltáró munkáiban a középkori keleti zsidóság Nyugat és Kelet közötti *közvetítő* szerepét hangsúlyozta. A legjelentősebb elméleti ösztönzéseket azonban Goldziher a berlini egyetem általános nyelvészeti professzorától, H. Steinhaltól (1823–1899) kapta. Tudománytörténeti helyének körülhatárolásához idézzünk Gombócz Zoltán fiatalkori dolgozatából: „Steinthal H. föllépése új korszakot kezd a nyelvészet történelmében. Továbbépítve azokon az alapokon, amelyeket nagy elődje, Humboldt Vilmos rakott, ő volt az, aki a modern nyelvészeti irányt (vagyis az újgrammatikust – S. R.) tulajdonképpen megteremtette. Fő érdeme az, hogy a Herbart-féle lélektan eredményeit a nyelvészet szempontjából értékesítette . . . A logika, lélektan és nyelvtudomány helyes viszonyának megállapítása nagyrészt az ő érdeme. Steinthal működése nélkül olyan kitűnő könyv, mint Paulé, aligha keletkezhetett volna.” (*A jelenkori nyelvészet alapelvei*, 1893: 3) Lényeges az, hogy a termékeny humboldti gondolatot, amely a nyelvmélet központjába a nyelv és a közösség kapcsolatát állította, kiegészítette-módosította a maga nyelvlélektani kutatásaival, s M. Lazarusszal együtt kidolgozott Völkerpsychologie irányzatuk a XIX. század második felének legjelentősebb nyelvészeti irányzatára, az újgrammaikus iskolára, a Wundt-féle „néplélektani” felfogásra, továbbá a Durkheimen át a francia szociológiai iskolára (Lévy–Bruhl, M. Mauss, Davay, Guyau stb.) döntő hatást gyakorolt. Ennek az elméletnek fontos pillére – s ez igen lényeges eleme a Mythos-könyvnek – Humboldtnak az a gondolata, amely szerint a nyelvi jelenség egy sajátos *Zwischenwelt* lenne az emberi szellem és külvilág objektumai között. Ez a kanti ismeretelméletre visszamenő álláspont nem tagadja ugyan a külvilág objektív létét, de megismerését – s ez csak szubjektív lehet – a mindenkori nyelvi állapottól teszi függővé. A nyelv ekképpen nemcsak meghatározott, hanem valóságmeghatározó is (itt csak utalunk arra, hogy ez a gondolat fellelhető az újkantiánus E. Cassirer, az egzisztencialista

Heidegger, de az amerikai B. L. Whorf nyelvszemléleteiben is). Hogyan lehet a nyelvpszichológia segítségével különböző elemek közösséggé, néppé válását, e nyelvi-kulturális közösség valóságát, s egy „második” – hitt, így-tudott, s ennek megfelelően élt – világ létrehozását megragadni. Íme, nagyjából ezek azok a problémák, amelyekhez alapvető ösztönzéseket kaphatott Goldziher a jelentős nyelvfilozófus, H. Steinthal körében. S ezzel együtt azt, hogy a nyelv, a mítosz és a vallás egy koherens egész egymást szervesen kiegészítő mozzanatai, ami abból fakad, hogy az emberi megnyilvánulások – transz-individuális jellegüknek megfelelően – kollektívek. A goldziheri világlátás problémáját éppen abban a sajátos ellentmondásban kell majd megragadnunk, hogy miféle *polgári* szemlélet lehet az, amely az emberi közösségre veti a hangsúlyt, s a társadalmi jelenségek transzindividuális jellegét hangsúlyozza. Ez a szemlélet nyilvánvalóan nem lehet a kialakult polgári társadalom individuális racionalizmusa; a közös emberi közösséget védelmező racionalizmus a még nem uralomra jutott, s önmaga valóságát élő polgár racionalizmusa, aki társadalmában nem szerves, nem integrált elemként létezik, s akinek a közössége a „beteg” nemzeti fejlődés miatt szükségképpen elvont, akár pre- akár postnacionális formában vetődik is az fel.<sup>1 5</sup>

<sup>1 5</sup> Nyilvánvalóan antinomikus világlátásról van itt szó, amelynek a „titka” az, hogy egy közép-kelet-európai, sajátlag magyar *would be* polgár próbálja összeegyeztetni az immár össze-nem-egyeztethető mozzanatokot: a polgári fejlődés túlsúlyától meghatározott nemzeti szerveződést, továbbá a saját előtörténetét kritikus reflexió tárgyává tevő alakuló polgári individuum szabadságát és az emberi közösség meghatározó voltát – olyan fázisban, amikor a korábbi etnikai-vallási gettó-közösség *már nem valóságos*, az új szerves nemzet-közösség pedig *még-nem-valóságos*. Ebből a pozícióból ugyan szükségképpen következik a polgári tudós észelvősége, ám ez nem rokon a gazdaságilag uralomra jutott, s politikailag is legitimizált XVII–XVIII. századi angol polgári fejlődés empirizmusával vagy szenzualizmusával, amelynek a világlátása – a társadalmi kompromisszum filozófiai következménye – egyfelől a valóság, másfelől a szabad, individuális és a jogilag egyenlő polgári szubjektum reális egységére épült, ám nem azonos a gazdaságilag már erős, ám a politikai hegemoniáért még harcoló francia polgár felvilágosodásának a racionalizmusával sem, amely – a „dicsőséges forradalom” során a nemességgel békés kompromisszumot kötő angol burzsoázia külvilág-elfogadó attitűdjével szemben – az autonóm, független individuum *szabadságára* vetette a hangsúlyt, s az individuum racionalizmusa elsődlegesen aszenzualizmust (tehát a még-uralom-alá-nem-vetett valóság „gyanús” voltát) és a transz-individuális kategóriák elvetését jelentette. Lényeges, hogy mindkét világlátás kikapcsolta az *egyetemesség* és az *emberi közösség* problémáját. Volt azonban egy harmadik polgári világlátás is, amit L. Goldmann találóan „tragikus világlátásnak” nevezett. Ismeretes, hogy elsősorban a „beteg” német polgári fejlődés kortárs művészetében és filozófiájában az individuum szabadságának problémája mellett, vagy inkább előtt éppenséggel a szubjektum–objektum viszony áll előtérben: az individuum és az emberi közösség problematikája, s a transzindividuális értékek kérdése, s emiatt „a német mizériából” fakadó világlátások természetesen nagyobb figyelmet az erkölcsi problémáknak (I. a három fejlődési út különbségeihez: L. Goldmann, *Introduction à la philosophie de Kant*, Gallimard, Paris 1967. 36–59. o.). Az előbbi kettő és az utóbbi világlátás között lényeges különbség van a történeti események *jelentésének* a felfogása terén: az előbbieket ismeretelméleti pozícióját E. Lask találóan *analitikus logikainak*, az utóbbit *emanációs logikainak* jellemezte, ami végső soron az egész és a részek, az individuum és az emberi közösség kapcsolatára adott válaszok radikálisan különböző voltát jelenti, s vitájuk végigkíséri az utóbbi kétszáz év filozófiai gondolkodását a „racionalista dogmatizmus” és a „szkeptikus empirizmus” kanti bírálóitól a hatvanas évek látványos nyugatnémet „Positivismusstreit”-jéig (I. a két pozíció jellemzését L. Goldmann, i. m. 71–72. o.; ua., *Sciences humaines et philosophie*, Ed. Gonthier, Paris 1966: 131–139. o.). Visszatérve témánkhoz: a közép-kelet-európai viszonyokra reflektáló fiatal Goldziher világlátását és munkásságát két alapvető gondolat vezérli: a) a közös, egyetemes emberi fejlődés, amely a korai munkákban organikus, historicista teleologitásként

1868 augusztusában vett búcsút Berlintől, s indult Lipcsébe, Fleischerhez. Böröndjében már egy lényegében kész doktori disszertációt vitt magával, s nyugodt lelkiismerettel számolhatott be tanulmányairól Eötvösnek. Ez utóbbival ugyanis közben állandó érintkezésben állt, s Eötvös kívánsága az volt, hogy a doktorátust még az 1868–69-es esztendőben meg kell szereznie a pesti egyetemen elnyrendő habilitáció végett. Goldziher jólesően hallhatta másoktól, hogy a külföldre küldött ösztöndíjasok közül Eötvös vele a

jelentkezik; b) a heterogén társadalmak (nemzeti) közösséggé szervesülésének a problémája. Az utóbbi kérdéskör lesz az iszlámtudományt megalapító tudós vezérgondolata, amely klasszikus megfogalmazását a fiatal Goldziher munkásságát lezáró *Muhammedanische Studien* (1888–1890) korszakalkotó tanulmányaiban csapódik le. Az előbbi kérdéskör áll a Mythos-könyv középpontjában, s ez adja annak antinómiáját is. E tudománytörténetileg egyedülálló mű ugyancsak érdekes tanulságai nagyon is megérméneket egy külön tanulmányt, itt csupán néhány vonatkozására utalhatok csupán – jelezve, hogy a Gondolat Kiadónál megjelent *Az iszlám kultúrája* c. Goldziher-kötet (1981) *Nomadizmus és földművelés* tanulmánya elé írt Bevezetésemben részletesebben foglalkoztam a mű mítosz- és vallásfelfogásáról, továbbá a korabeli vallástörténethez és etnológiához való viszonyáról. Itt a mű kapcsán röviden Goldziher vallásfilozófiai nézeteiről, a műnek a korabeli magyar viszonyokba való beágyazottságáról, s Goldziher további munkásságával való kapcsolatáról ejtünk szót – próbálva érzékeltetni az előbb jelzett közép-kelet-európai *would be* polgár fölöttébb problematikus pozícióját. Goldzihernek ugyanis ez az egyetlen jelentős műve, amelyben egy elvont organikus evolucionalizmus a meghatározó eszmei mozzanat, ám az elvont eszmei mozgás historizálása állandó harcban áll egy igazi történeti-genetikus világlátás tendenciájával. Az antinomikus világlátás miatt a mű állandóan ingadozik az elvont spekuláció és a gazdagon dokumentált izgalmas történeti elemzések, a valóságos történelmi mozgás lényegi társadalmi jelenségeinek dinamikája és az univerzális eszmék látszatmozgása között. Nézzük az első kérdéskört! E vonatkozást „a bőség zavara” nehezíti nagy könnyíti meg, lévén, hogy a fiatal G. a hetvenes években, s a nyolcvanas évek elején nagyszabású „Kulturgeschichte” koncepciójának megfelelően egyrészt rendszeresen beszámolt az Európa-szerte folyó mítosz- és vallástörténeti kutatások állásáról, s eközben állandóan körvonalazta a maga álláspontját (l. 1876 a: 117–159, 1878: 176–186; 1879: 529, 602–624; 1881a: 203–225; 1881b: 1–35; az etnográfia feladatait jellemző mértékben a kilencvenes években is visszatér a kérdésre: 1892b: 335–351), s magát a Mythos-könyvet is eredetileg magyar nyelvű akadémiai felolvasás-sorozatnak szánta (l. 1876. IX.). Ezek során tisztázza viszonyát a Max Müller-i összehasonlító nyelvészetten alapuló ún. „szoláris” mítosz-teóriájához és H. Steinthal nyelvszemléletének kultúrtörténeti konzekvenciáihoz, továbbá próbálja elhatárolni magát az elvont vallásfilozófiai spekulációktól (szükségképpen ambivalens módon), mint Comte és Spencer pozitivistá vallásfelfogásától ezt egyértelműen és meggyőzően. Ami az előbbi kettőhöz való viszonyát illeti, csak jelezzük, hogy M. Müller mítosz-felfogását mint a nyelv „botránját” (l. kitűnő jellemzését. E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Yale University Press, 1970, II. 21–22; ua., *The Myth of the State*, Yale Univ. Press, 1969, 16–22) kezdettől fogva fenntartásokkal kezelte (l. pl. 1876, 49–50), hiszen G. szerint a mítosz egyáltalában nem a nyelv negatív aspektusa (tehát a polüionümia redukciója során, a természeti jelenségek közneveinek, pontosabban egy részüknek személynevekké válása lenne a mítosz genezise, tehát nem a természethez való meghatározott társadalmi viszony, hanem nyelvi félreértés), hanem „a mythos a lelki élet szükségképpeni formája az emberi fejlődés első fokán” (1881b. 25), amely mindenütt hasonlóan alakul; ezzel szemben H. Steinthal pszichológiai szemléletéhez végig pozitív marad a viszonya. G. a maga álláspontját a legkoherensebben Kovács Ödön kézikönyvéről írt recenziójában fejtette ki. E programadó írásában nem annyira erudíciója a lenyűgöző, hanem a bölcséleti megalapozottság igénye. Az ideologikus konnotációktól mentes vallástudomány mint követelmény megfogalmazásakor Feuerbachra utal: „Feuerbach, a bölcsész, halála után kiadott leveleinek egyikében igen szellemesen jegyzi meg, hogy valamint a csillagos égről való tudományunk a középkor *astrologiájából* az újkor *astronomiájává* fejlődött, éppen úgy szükséges, hogy a vallással foglalkozó tudományra nézve annak helyébe, a mit a közbeszéd *theológiának* mond, egy tudomány lépjen, mely az említett viszonyhoz képest a *theonomia* nevét viselhetné.” (1878: 172. o.) Utal arra, hogy már Arisztotelész, Spinoza, Hume, s „mindenekfelett Hegel és iskolája” vizsgálták már

legmegelégedettebb (*Tagebuch*: 40). Lipcsében új és szakmai szempontból kedvezőbb lehetőségek kínálkoztak, s Goldziher talán itt érezte magát mint máris tudós diák a legjobban elemében. „Felvettem Fleischer összes – arab, perzsa és török nyelvről tartott – előadását – mondja Naplójában –, s hallgattam emellett Krehl szír és arab kollégiumait, Brockhaus szanszkrit nyelvтанát, Drobisch pszichológiai kollégiumát stb.” (*Tagebuch*: 41) Kíváncsisága, ismeretszomja szinte határtalan (a második szemeszterben pl. G. Ebersnél

a vallástudomány kérdéseit „a speculativ eljárástól” és „a theologiai auctoritas békjőitől” egyképpen szabadon (172–173. o.) – ám e filozófusok gondolatait – mondja – hiába keressük a recenzeált mű szerzőjénél. Utal Arisztotelész híres passzusára, amely kapcsolatba hozza az uralkodás eszméjét az istenség eszméjével (l. Ariszt., *Politika*: I, 2:1252b), s utal arra, hogy ez lett az alapja az elő-ázsiai etnológiai kutatásnak (1878: 173. o.). Ugyancsak hiányolja a szerzőnél Hume alapgondolatát – amely Goldziher mítosz-felfogásának is egyik alapelve: „Egy sokkal későbbi bölcész, Hume, volt az első, ki a theologiai iskolánézet ellenében, mely a polytheismust egy ős monotheismus megromlásának nézte, azt állította, hogy a vallásfejlődésben mindig és mindenütt a polytheismus megelőzi a monotheisticus valláseszmé keletkezését és ezen nézetét fejlődéstörténeti, majd csaknem evolutionisticus alapra fekteti.” (1878: 173. o.) 1881-ben írt összefoglalásában F. Creuzer, a „szimbolikus iskola” megalapítójának munkássága kapcsán visszatér erre a kérdésre, s jelzi, hogy „a kor sentimentális, romantikus hangulata” által népszerűsített ún. „szimbolikus”: „iskolában termett meg az ősmotheismus elmélete, és azon tan, hogy a polytheista mythologiák és vallások az ősmotheismus kinyilatkoztatásainak megromlott alakját mutatják elének”. „Philosophusa pedig ez iránynak Schelling volt” – az *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* c. munkájában (l. 1881b: 16. o.). Mitután pedig jellemzi az összehasonlító mitológia- és vallástudomány tárgyát, felveti az osztályozás – mint alapvető tudománymódszertani – kérdését. A filozófiai (Kant, Hegel) és teológiai osztályozások bírálata után ezeket mondja: „Ha sem a morphologiai, sem a dialektikai, sem az ethnologiai felosztás nem kellenek nekem, hát milyenre akarnám az összehasonlító vallomástudomány módszerét megalapítani? Röviden az a feleletem, hogy az összehasonlító vallástudomány módszerét a *fejlődéstörténeti* alap nyújtja; még pedig nem az a *prioristicus* fejlődéstörténeti constructio, talán valami Hegel-féle synthesis, hanem, feltéve, hogy valamennyi fajnak és népnek bármely történelmi ponton észlelhető vallása szükségképp hosszas *evolution*nak, fejlődő haladás lefolyásának eredménye, a különféle kultúrkörökben tapasztalt *tényekből* levont fejlődéstörténeti alap, amely éppen azért mert a fejlődéstörténet tüneményeit nem fajonként figyeli meg, hanem azon lélektani és históriai mozzanatok mértéke szerint, melyek a fejlődést az *összes emberiségben egyformán* idézték elő, és ott ahol a tünemények többségével viszonyban látszólagos eltérés mutatkozik, az eltérést előidéző lélektani és históriai mozzanatokat fűrkészi – mondom, mely éppen ezért az „összehasonlító módszer” nevére alapos jogot formálhat.” (1878: 182. o.) Élesen fellép azellen, hogy *egy* fejlődési fok alapján osztályozzanak egy népet („ségi monotheismus” stb. ostobaságok!) *Fajvallások* helyett, mondja, *kultúrvallásokról* kell beszélni! (184. o.): „Az arabokkal éppen úgy a fetiszizmus osztályában találkozni, mint a monotheismus fejezetében a héberekkal az éjjeli ég tüneményeinek cultusa alkalmával éppen úgy mint a külső rituális monotheismus és az eszményi monotheismus fejezetében.” (1878: 184. o.) Íme Goldziher vallástörténeti koncepciójának kontúrjai: a fejlődés egyetemessége; a kultúra közössége – bizonyos (nem minőségi) „lélektani és históriai” különbségekkel; a civilizáció és a kultúra „eltolódásának” saját-szerűsége (vagyis korábbi – pl. nomád – társadalmi állapot kultúrájának – tehát pl. vallási elemeinek – a maradványai szívósan megőrződhetnek fejlettebb – pl. földműves – fejlődési fokon is – ez utóbbi elv alapján tudna majd később mesterien rekonstruálni pl. a korai arab költészetet: 1896, I.); a mítosz mint „barbár” előtörténet és a „letisztult” etikus vallás éles megkülönböztetése (emiatt is bírálja pl. a pozitivizmust, amely a kettő között lényegében nem tesz különbséget, l. 1876: 182–183; 1879: 532–537; 602–619; 1881b: 205). Ez utóbbi helyes értékeléshez tudnunk kell, hogy Hegel is a vallást – a szubjektív érzülettől és az érzéki képzettől megszabadítva – a filozófia fogalmába próbálta beemelni – s ez döntően meghatározta az újhegelianusok álláspontját is (l. K. Löwith találó jellemzését: *Von Hegel zu Nietzsche*, S. Fischer, Stuttgart 1969: 366–367. o.). A lényeges azonban az, hogy az etikus vallásosságot már szándékosan kirekeszti a vizsgálódásából, s ekképpen a mitikus „elő-

egyiptológiát is tanult), ám ekkortájt már véglegesen kikristályosodó világlátásának értékeléseivel biztos kézzel válogat a különböző hatások között. Nézzünk két tipikus példát. Az első egyértelműen példázza Goldziher megvetését a régi teológia új kontösben (a modern bibliakritika megtevesztő felszíni átvételével) történő jelentkezésével szemben. Ez utóbbi irányzat képviselőinek, az ún. „közvetítő teológusok” előadásait is látogatta. Ezek közé tartozott a maga korában nagy hatású bibliakutató Franz Delitzsch evangélikus lelkész (1813–1890), akivel Goldziher gyakorta találkozott, s a Talmudról és a zsidó

történetet” valóban az elfogulatlan vallástudós korabeli eszközeivel tudja ízekre szedni. Ekképpen ötvöződhetett össze a kezdetben jellemzett két antinomikus mozzanat: egyrészt a közös emberi fejlődés (transzindividuális értékeken nyugvó) posztulálása (l. különösen élesen megfogalmazva: 1876a: 132–133, Renan tézisének cáfolatával: uo. 136–151. o.), másrészt a történeti-genetikus tudományos módszer alkalmazásának az igénye. Ami a második kérdést: a hazai viszonyokba való gyökerezettségét illeti, az különösebb bizonyítás nélkül is nyilvánvaló, hogy a közös emberi fejlődés efféle kultúrhistóriai kifejtése szervesen illeszkedett az eötvösi reformkoncepcióba, a nemzetiségek felekezeti stb. egyenjogúsításának az elképzelésébe. A mű azonban már 1876-ban is – Eötvös 1871-ben halt meg, s 1875-ben alakította meg kormányát Tisza Kálmán – későn jelent meg. 1877-ben a mű névtelen recenziója az *Egyetemes Philologiai Közlönyben* így kommentálta a könyv sorsát: „Hazánkfia eredetileg magyar nyelven dolgozta ki ezen érdekes könyvét. De midőn meggyőződött arról, hogy műve magyar kiadót nem talál, abbahagyta a magyar feldolgozást és németül írta meg a könyvét, mely Németország legelső kiadójánál, Brockhausnál . . . jelent meg.” (1877: 223) Miután a recenziós utal a mű óriási (külföldi!) visszhangjára (a számos, jelentős bírálat mellett nyomban 1877-ben megjelent a könyv angol nyelven is)!, fanyarul ekképpen zárja ismertetését: „Goldziher büszke lehet könyvének eddigi sorsára. Még megéri a hihetlent: hogy műve eredeti alakjában, ti. magyar nyelven is lát napvilágot!” (224. o.) Ami a harmadik kérdéskört: a mű helyét Goldziher későbbi munkásságában illeti, jeleztem, hogy Goldziher méltatói eddig nem tudtak vele mit kezdeni, s Goldziher „mentendő” elszigetelt jelenségnek tartották oeuvre-jében, amit később mintegy megtagadott volna (l. mértékadóan megfogalmazva C. H. Becker 1967: 505. o.). Ennek cáfolataképpen elegendő, ha a *Tagebuch* 1890. évi (!) utalását fölidézzük: „Nyomorúságom első évének márciusában jelent meg a ‚Mythos’ Brockhausnál; Max Müller közvetítése révén még ugyanabban az évben (megjelent: 1877) követte az angol fordítás. A könyv, különösen Angliában, nagyobb feltűnést keltett, mint azt a megírásakor bármikor is gondoltam volna. Módszerem és eredményeim vallási következményeit soha másképpen nem szemléltem, mint ahogy az *Előszóban* hangsúlyozott szempontból az történhetett. Egyházi, felekezeti mozzanatok soha nem játszottak nálam szerepet; hitvallásom a próféták egyetemes vallása volt, akiknek – zsidó születésem révén – hivatott képviselőjének éreztem magam. Az angol egyházi férfiak javára kell írnom, hogy rokonszenvező elismeréssel érezték meg lelki életemnek ezt az oldalát, míg a német tübingeniek ifjúkori írásom megítélése során nem tudtak megszabadulni evangélikus előítéleteiktől. Az angol kritikusok, barátok és ellenfelek egyaránt, mind megértettek engem; a németek között csak az egy Steinthal volt az – érthető okokból –, aki hasonlóképpen érzett, mint én, A zsidó kritika mélyeséges hallgatásba burkolózott; csupán egyes angol zsidó lapok követelték vissza kétségbeesetten Ábrahámjukat és Lót vérfertőző lányait. Mintha a zsidó csuhások mellékjövendelmekért aggódtak volna, ha Ábrahámról és bujálkodó unokahúgairól kiderülne, hogy – eredeti elképzeléseiktől eltérően – nem történelmi alakok. Magyar zsidóim fülébe az egész famózus könyvről egy szó sem jutott el. Izrael szent írása: a Lloyd esti lapja még csak nem is regisztrálta a megjelenését.” (86–87. o.) A lényeg persze az, hogy 1885 után – mint majd később idézzük szavait a Naplóból – kénytelen lemondani a Kulturgeschichte koncepciójának megfelelően üzött széles körű tanulmányok végzéséről, mindinkább az arabisztikára összpontosít csak (l. 1893. 4. o.), s a hazai viszonyok mostohaságára és személyi sorsának hasonlóan sanyarú alakulására reflektálva az *összehasonlító Kulturgeschichte* koncepció zsugorodott össze a századfordulótól (*az iszlám*) *vallásának* a kutatására. Ez majdnem olyan rezignáció volt, mint Arany László elhallgatása, vagy Péterfy és Grünwald Béla öngyilkossága. Ám két dolog a rezignáció és a fiatalkori eszmék megtagadása: az előbbi a remények objektív lehetetlenségére, az utóbbi szubjektív gyengeségre utal!

filozófiáról beszéltek. E híres „közvetítő teológushoz” való viszonyát a következőképpen jellemzi: „Tanultságát és tisztességes voltát gyakran kellett csodálnom, ám ázsiai miszticizmusa, transzcendentális hajlandóságai, mint valóságos betegség, taszítottak engem. A térítés fanatikusan az évig magasztalásához – az ortodox zsidók ide alacsonyodtak le – semmi hajlandóságom nem volt, noha még ifjú ember voltam a deres tudóssal szemben.” (*Tagebuch*: 45) A másik – egyértelműen pozitív hatást – példázza a nagy magyar reformpedagógussal, Kármán Mórral (1843–1915) való termékeny érintkezése, majd szoros barátsága. Ismeretes, hogy Kármánt is – Goldziherhez hasonlóan – Eötvös küldte ki külföldi tanulmányútra a majdani professzúra tudományos megalapozása végett. A két hasonló indulású, s az eötvösi reformeszmékért lelkesedő fiatalember együtt lakott Lipszében, s szabadidejükben, sétáik során hasznos és mélyreható eszmecseréket folytattak, amelyek során világlátásuk ellentmondásait, s majdani tevékenységük irányultságát vitatták meg. Gondziher így jellemzi Naplójában a nála hét évvel idősebb, s már kiforrott Kármán hatását: „Ezek a beszélgetések ösztönöztek engem mindenekelőtt későbbi kutatásaimra, amelyeket a vallásfejlődés őstörténetével, az összehasonlító mitológiával kapcsolatban folytattam; bibliai irodalomtörténeti művelődésem ezekben lelte az első izelítőt. Kuenen, Graf és Vatke munkásságát, továbbá az újabb bibliakutatás egész módszerét Kármán közlései nyomán ismertem meg, s tanultam meg becsülni a maguk mivoltában; ő volt továbbá az is, aki lelkem ellentmondásaira csendesesen rámutatott és fájdalmas töprengésre készítetett: hogyan kovácsolhatom ki magamnak a saját erőmből a harmonikus világlátást.” (*Tagebuch*: 43) Tudjuk, hogy nagyszabású fiataalkori szintézisét, a *Mythos*-könyvet (1876) „kedves barátjának”, Kármán Mórnak ajánlotta.

A világlátását illető alapvető „vonzások és választások” mellett tudományos képzsését illetően természetesen hangsúlyozandó a „Fleischer-iskola” fontos szerepe, amely később olyannyira csodált filológiai erudíciójában elsősorban azért lehetett annyira jelentős, mert az emberileg oly jelentős Fleischer igazi mester volt, aki – a tudományos életben oly ritka – műhelyt tudott létrehozni, amelynek vonzása és összetartó ereje még a mester halálát is túlélte. Fleischer tevékenységét, s emberi-tudományos ethoszát maga Goldziher méltatta Naplójában és 1889-ben elhangzott emlékbeszédében. A rendkívül meleg színekkel megfestett portréból egy közvetlen, szeretetre méltó és a legjobb értelemben vett „mester” képe bontakozik ki, aki éles ellentétben S. de Sacy tudományos sokoldalúságával, gyakorlati beállítottságával és nagyformátumú személyiségével a szolid – minden modern „huncutságtól” ment – német filológus professzor típusát testesítette meg, akinek legfőbb erénye – a „józan észre” támaszkodó biztos filológiai iskolázottsága mellett – az volt, hogy szeretett tanítani. Goldziher jellemzése szerint: „Így ő egyike volt azon mindinkább ritkuló tudós férfiaknak, kiknek tudományos hatása elválaszthatatlan amaz erkölcsi szépségtől, amely az *ember* jellemét tünteti ki.” (1889b: 5)

E. Rödiger ajánlására a híres lipcsei mester Goldziher nyomban nagy szeretettel fogadta, bevezette családjához, a könyvtárát megnyitotta előtte, s meghívta, hogy esténként meglátogathatja őt. Fleischer nagy hatású tanító volt, akinél majd mindig tucatnyi országból sereglettek össze a hallgatók. Amikor Goldziher 1868 végén Lipszébe ment, akkor éppen tanuló társa volt pl. a korábban már említett V. R. Rosen (Goldziher neki ajánlja majd a *Zāhiriten* könyvét: 1884), a dán A. W. J. Mehren, a svéd H. Almkvist, a norvég J. P. Broch, a cseh Jaromir Košut, az olasz Buonazia stb., akik később az arabisztika neves művelői lettek. Fleischer német tanítványai között pedig jószerivel ott találjuk a leg-

jelentősebb arabistákat (J. Barth, K. P. Caspari, Fr. Dieterici, M. Hartmann, A. Müller, E. Sachau, A. Socin, H. Thorbecke, J. G. Wetzstein stb.), iranistákat (pl. G. Rosen, H. Ethé), assziriológusokat (Fr. Delitzsch, F. Hommel), történészeket (pl. a nagy E. Meyer) és teológusokat (pl. W. v. Baudissin, Franz Delitzsch, E. Kautzsch, B. Stade stb.) (a „Fleischer-iskolához” l. Füek 1955: 171–172). Jellemző a 18–19 éves Goldziher megbecsülésére a Fleischer körben, hogy a többi tanítványa a „kis šayḥ”-nak nevezi őt, jelezve Fleischer, „a nagy šayḥ” melletti helyét. A mester napról napra jobban becsülte Goldziheret, s a bevezető kollégiumot hamarosan rábízta (*Tagebuch*: 41), s hogy ez a nagybecsülés tartós volt, azt bizonyította, hogy mikor 1873-ben a Deutsche Morgenländische Gesellschaft támogatásával „Fleischer-alapítványt” hoztak létre, a mester első ízben, 1874-ben, Goldzihernek ítélte a díjat (Goldziher 1889b: 41), majd a „vándorévek” után a megváltozott körülmények közé hazatért, s reményeitől megfosztott Goldziher érdekében Fleischer jár el az osztrák kormánynál egy Goldziherhez méltó állás ügyében (*Tagebuch*: 77).

Természetesen naiv dolog a fiatal Goldziher – világlátását és tárgyválasztásait illető – fejlődésére Fleischer hatásának döntő fontosságot tulajdonítani (mint pl. Németh Gy. teszi, 1950–1: 13). Ez nemcsak a fiatal Goldziher alapproblémájának a félreismerését jelenti, hanem az érett – immár rezignációként valóban *csak* az iszlám-tudományt választó – Goldziher munkásságának a nem-ismeretét mutatja. Goldziher olyan tudós volt, aki elkötelezett – tehát az érték- és tényítéletet szét nem választó – történelmi szintézisre törekedett, ennek az éppen elméleti jellege révén igazi konkrétságot öltő tudományos megismerésnek nélkülözhetetlen *eszköze*, tekhné-je lehetett csak az *előjelnélküli filológia*.<sup>16</sup> Ezt fejezi ki az, hogy noha Fleischer valóban nyomatékosan próbálta nyelvi-

<sup>16</sup> Hogy Goldzihernek mi volt a véleménye az igazi tudósról, az orientalistikán belül is, azt ő maga nevezetes Renan-nekrológiájában világosan megfogalmazza:

„De ugyan mit kell *orientalista* alatt értenünk?

Mindenesetre elsősorban tudóst, ki a keleti emberiség szellemi hagyományát tűzi kutatása tárgyául. E kutatások viszonylagos értékét az őket vezérlő szempontok és célok, az emberi szellem történetének nagy kérdéseivel való kapcsolatuk határozza meg.

Vannak vályogvetők, kik dicséretes buzgalommal készítik elő az apró téglákat, melyek bár magukban véve az épületnek, melyhez tartozni fognak, arányait, rendeltetését nem sejtetik, kétségtelenül nagy feladattal bírnak a tudomány anyagainak és segédeszközeinek megalkotásában. Az orientalista tudomány művelőinek is nagy része szorgalmas specialistákból áll, kik a nagy alkotásokat szolgáló részeket dolgozzák ki . . .

Vannak meg másrészt orientalista tudósok, kik bár önálló kutatásban nem tűnnek ki, nagy érdemeket szereznek az által, hogy lelkiismeretes szorgalommal működnek közre azon irodalmi készletek előteremtésében és közközre bocsátásában, melyek a kutatásnak fontos adatait szolgáltatják . . . A forrásmunkák kiadói emélfogva a tudományos kutatás nagy céljainak legfontosabb segéd-munkásai . . .” Miután idézi Michaelis göttingai professzor 1755-ből származó jellemzését, miszerint: „a tudományok e részének az a szerencsétlensége volt, hogy azon gépek által, kiket Professores Linguarum Orientalium-nak neveznek, a széptudományok minden kedvelője szemében érdektelenné váltak”, s jelzi, hogy az orientalisták e neme még jelenleg is él és virul, megfogalmazza azt a követelményt, hogy az orientalisztika feladata az, hogy „. . . megismerjük azon befolyást, melyet a keleti világ az emberiség szellemi fejlődésére gyakorolt, szóval, hogy a keleti irodalmak felderítésével a történelem hézagait pótoljuk . . . magában a keleti emberiségben előtűnt nagy művelődési jelenségeknek és mozgalmaknak belső történetét és hatásait világtörténelmi szempontokból megvilágítsuk”. (1894: 2–22. o.) A ma is vállalható jellemzéshez csak annyit fűznék hozzá, hogy lényegében ugyanazt mondja itt is Goldziher, mint 1868 áprilisában Eötvösnek az oly ígéretes *Wanderjahre* programjaként.

filológiai munkásságra rábeszélni, e rábeszélés legfőbb eredményét: az arabok nyelv-tudományával foglalkozó dolgozatot (Goldziher 1871–1873) csupán a mester iránti tiszteletadásnak tekinthetjük. (Jellemző, hogy hagyatékában megtalálták Ibn as-Sikkīt – megh. 245/859–860 körül – *Kitāb tahdīb al-alfāz* c. – a beduinok nyelvét feldolgozó szinonimaszótárának kéziratos anyagát, amelyen – kiadásra előkészítendő – Fleischer buzdítására 1872–1883 között dolgozott, de mindig félretette, s végül is nem ő adta ki, hanem L. Cheikho, Beyrout 1896–98. Goldziher – kényszerűségből is fakadó – legendás munkabírását ismerjük, tudjuk, hogy munkáit – nagyszabású monográfiáit is! – öt-hat hetes nyári szabadsága alatt írta meg, 1. *Tagebuch*: 92–93). A Fleischer-féle arabisztika tehát sem az arabisztika, sem a filológia – már meglévő vonzerejét nem növelhette a fiatal Goldziher szemében – s hogy nagyon sokat itt már nem tanulhatott, azt jelzi a doktori disszertáció gyors elkészítése és megvédése is.

A disszertáció (*Studien über Tanchūm Jerūschalmi*, 1870) egy XII. századi, arabul beszélő zsidó bibliamagyarázó („Kelet Ibn Ezrája”) munkáját tárgyalta, amely arab nyelven próbálta földolgozni a Mišnē Tōra szókincsét. A doktori vizsgákat 1869. december végén tette le, vizsgáztatói: Fleischer, az indológus Brockhaus és a pszichológus Drobisch voltak.

Ezután próbálkozik otthon – Eötvös sürgetésére – a habilitációt lebonyolítani. Ahogy Naplójában húsz évvel később fájdalmas részletességgel emlékszik vissza az első kudarcra, az jelzi a hazai erőkkel való első komolyabb összecsapás mély hatását. „Én lettem volna a fakultáson az első zsidó docens. Ez a 'zsidófalókat' heves ellenállásra ösztönözte” – írja. Az ellenzék egyik táborába tartoztak azok (Budenzcel az élükön), akik Goldziherben az általuk szélhámosnak tartott Vámbéry tanítványát látták benne, s nem akartak még egy Vámbéryt maguk között. Budenzék gyanakvásának az volt az oka, hogy Goldziher Vámbérynél kezdte keleti tanulmányait, s Vámbéry a tehetséges diákot – saját nimbuszát növelendő – először mint a maga felfedezettjének reklámozta. „Habilitációs ügyem – folytatja – polémiát váltott ki a Pesti Naplóban Budenz és Molnár Aladár, Eötvös képviselője között, aki az utóbbi megbízásából az én ügyemen keresztül heves támadást intézett az egyetemen uralkodó állapotok ellen. Az egyetemen pedig elhatározták, hogy habilitációs kérelmemet mindaddig elfektetik, amíg tanulmányutamról haza nem térek.” (*Tagebuch*: 47) Habilitációs ügye végül is 1871-ben intéződött el. „Próbaelőadását” 1871 szeptemberében tartotta „A történettudomány helye az arab irodalomban” címmel (l. Heller, *Bibliographie*: 27), s a docentúráról szóló oklevelet ugyanabban az évben meg is kapta (*Tagebuch*: 50).

Az 1870–71. tanévben még egy félévét töltött Lipcsében, ahonnan 1871 márciusában indult el Hollandiába. Leidenben mint doktor nem iratkozhatott be az egyetemre, ám szabadon hallgathatta az általa kiválasztott teológusok (így a nagy Kuenen, evangélikus lelkész és bibliakutató, vagy J. H. Scholten református lelkész) és klasszika filológusok (mint pl. C. G. Cobet) előadásait. Ám talán még gyümölcsözőbb volt a híres leideni könyvtárak (főleg kéziratos anyagának) vasszorgalmú és távoli tervekre is gondoló áttanulmányozása, s a nagy holland tudósokkal (így pl. a spanyolországi iszlámkutatást háromnegyed évszázadig meghatározó Reinhart Dozyval: 1820–1883, vagy az alapvető arab források talán legjelentősebb – klasszika filológiai módszerek meghonosító – kiadója, M. J. de Goej 1836–1909) való – életre szóló kapcsolatokat, gyakran mély barátságokat szövő – érintkezés. A korábban már említett „holland iskola” élő-eleven



folytonosságát, s az ő saját „formálódására” gyakorolt hatását így jellemzi Naplójában: „A holland filológiai hagyományok a kritikai módszernek a muszlim forrásokra történő alkalmazását teljesen más értelemben tette lehetővé, mint ez a hol hiszékeny, hol pedig nihilista módon egyoldalú Mommsennél megvalósult; így aztán a leideni tudósokkal való érintkezés erőteljesen, mélyen és sokoldalúan meghatározta azt az utat, amelynek később nekivágtam. A muszlim kérdésekkel foglalkozó munkáimat mindig is a hollandok méltányolták leginkább.” (*Tagebuch*: 50) Később olyannyira legendássá vált anyagismeretét a saját közlése szerint, főképpen a „leideni hallatlanul intenzív félév során alapozta meg” (uo. 49).

Ösztöndíja meghosszabbítása után 1871 októbere és 1872 februárja között Bécsben dolgozott. Erről a félévről a következőket írja a Naplójában: „A (bécsi) tartózkodás minden bizonnyal növelte gyűjtésemet és gyarapította anyagomat, ám aligha járult hozzá említésre méltó módon benső gyarapodásomhoz és nem adott kedvező ösztönzést” (*Tagebuch*: 51). Hogy – egyebekről nem szólván – csupán az „anyaggyűjtést” értékeljük, utalnunk kell arra, hogy ekkortájt még alig változott forráskiadás szempontjából a helyzet a nagy Reiske korához képest, akinek önéletrajza (*Lebensbeschreibung*, 1783) beszédesen tanúskodik a „kis tudomány” hajdani nehézségeiről. Mivel majd csak a századvég és a századelő lesz az arabisztika terén a forráskiadások nagy korszaka, ekkor még igen kevés forrás volt hozzáférhető. Goldzihernek még a XIX. században megjelent műveiben a hatalmas kéziratos anyag jelzi, hogy milyen óriási munkát végzett, főleg a leideni egyetem híres kéziratgyűjteményében, a *Legatum Warnerianum*-ban, és a bécsi Hofbibliothek-ben – hogy egyebet ne említsünk: az ún. „ötödik” jogi rítus történetét földolgozó – máig alapvető – *Zāhiriten* könyvét (1884) szinte teljesen kéziratos forrásból írta!

1872. február után Bécsből hazatérve kényszerült első ízben számot vetni az itthoni lehetőségekkel. Az eredmény, enyhén szólva, lesújtó. Az egyetemről – ahol, mint docens adhat elő – így ad számot: „A húsvéti szemeszterrel kezdtem el előadásaimat az egyetemen. Csak nagyon kevés hallgató jelentkezett, ám az a néhány sem tanult semmit. A pesti tudományos élet szegényessége elcsüggesztő volt az utolsó négy év gazdag szellemi pezsgése után.” És itt nyomban rátér a nyomorúságos szellemi életet is még külön eltorzító klikkharcokra: „A társasági életnek nem volt olyan eleme, amelyhez csatlakozhattam volna. A klikkezés gőzerővel folyt.” Kitűnően érzékelteti az 1875-ben tetőző kurzusváltás ideológiai-tudománypolitikai nyitányát, amelynek során a még reformkori, 48-as eszmékből valamennyit átmentő Deák-pártot felváltja a Tisza Kálmán vezette „szabadelvű párt” (a Deák-párt és a „balközép” fúziója, az utóbbi meghatározó szerepével): „Az uralkodó körökkel szemben annakidején – írja – a modernnek egy csoportja lépett föl, amely a gazdasági vaskalaposág és a kedélyes tudatlanság ellenében ugyanolyan otromba, ám kevésbé komoly tudatlansággal „európai” tűzött zászlajára. Mozgékony strébernépség volt ez, amely abból a negatív tényből élt, hogy az öregek vén totykosok.” (*Tagebuch*: 51–52) E csoport – mondja – Kármánt is megpróbálta fölhasználni mint „erős embert”, ám „igazi hangadójuk Heinrich Gusztáv, egy üresfejű, tudatlan, de fölöttébb furfangos és minden fondorlatosságra kész sváb volt” – aki a Magyar Tanüggyel a professzorokat tartotta sakkban, a Pester Lloyd-dal pedig a közvéleményt befolyásolta (l. *Tagebuch*: 52). Heinrich Gusztáv (1845–1922) valóban az 1875-től elkezdődő Tisza Kálmán-féle dzsentri Magyarország jellegzetes „tudós” és tudomány-

politikus figurája volt, akit lexikonaink „nagyvonalú” jellemzése (pl. a Magyar Életrajzi Lexikon szerint: „a magyar pozitivistá irodalomtörténet egyik jelentős képviselője”) egyáltalában nem illet meg, hiszen az elmélet nélküli faktológia még nem pozitívizmus (s hozzá még, Heinrich Gusztávnak – saját bevallása szerint is – a még oly lapos faktológia sem volt erős oldala) – ám a kor szokása szerint sokkal inkább jeleskedett presztízs-növelő családi kapcsolatok megkötésében (tudjuk, hogy a mindenható Csengery Antal egyik leányát vette feleségül, s mivel a másik lány Wlassics Gyula felesége volt, így sógora lett a kultuszminiszternek), s nagy befolyású pozíciók szerzésében (ismeretes, hogy apósa segítségével már 37 éves korában kapott – ahogy gúnyos-találóan mondták – „após-tóli” egyetemi tanári kinevezést; 1882-ben a Kisfaludy Társaság, 1892-ben az Akadémia tagja: 1905-ben akadémiai főtitkár, 1910-ben főrendiházi tag). Az uralkodó klikk vezetői – mondja – a Pulszkyak voltak: a forradalomban és az emigrációban egyaránt jelentős szerepet játszó, majd hazajövele után a Deák-párthoz csatlakozó régész és nagy hatalmú tudománypolitikus, Pulszky Ferenc (1814–1897) és fia, a szociológus és jogfilozófus, Pulszky Ágost (1846–1901): „E család kegyét elnyerni ugyancsak sokat nyomott a latban annakidején minden ifjú ember számára, aki karriert akart befutni. Az egyetem professzori helyeit általában pulszkyánusok töltötték be.” (*Tagebuch*: 52)

Az 1873. szeptember–1874. április közötti szíriai–palesztinai és egyiptomi tanulmányút zárja le Goldziher „vándoréveit”. 1873 tavaszán hívatta magához Trefort Ágoston kultuszminiszter, s egy létesítendő Keleti Akadémia homályos tervének meglebegtetésével tanulmányútra küldte őt Szíriába és Egyiptomba „e területek népnyelvének és hivatali nyelvhasználatának tanulmányozása végett”. Mint később kiderült: a tanulmányútnak valójában Goldziher eltávolítása volt a célja, ám Goldziher szavai szerint „élete legszebb része” volt –, eredménye felülmúlt minden várakozást. Maga az időpont is igen szerencsés volt. Egyiptom Muhammad <sup>c</sup>Ali unokája, egyben legtehetségesebb utóda, Ismā<sup>c</sup>īl idején (1863. jan. 18. – 1879. jún. 25., 1867. jún. 8-tól *hedīwe* címmel) a gazdasági, társadalmi, jogi és kulturális reformok látványos és hamarosan katasztrofálisan végződő korát élte, amikor úgy tűnt, hogy a felülről történő reformintézkedések révén (1866-ban egy demokratikus népképviselőt színezetű Tanácskozó Gyűlés – *Mağlis šūrā an-nuwwāb* – megválasztása; 1875-ben az ún. Kevert Bíróságok – *mahkama muħtaliġa* – létrehozása, amely az idegen állampolgárok fölött is ítélkezett; 1871-ben a földmagántulajdon feltétel nélküli biztosítása a tőkés beruházás megkönnyítése végett; nagyszabású út- és telegráf-hálózat kiépítése, a postai szolgáltatás államosítása, egészségügyi szolgáltatások kialakítása, majd a gazdasági reformok betetőzésekképpen a szuezi csatorna felavatása 1869. november 17-én; a közoktatás területén különösen sok reformintézkedés, pl. az első leányiskolák megnyitása, politechnikai, orvosi szakiskolák alapítása – ezek mélységét és átfogó voltát jelzi, hogy Ismā<sup>c</sup>īl idején az állami iskolák száma 185-ről 4817-re emelkedett stb. stb.) egyrészt Egyiptom valóságos önállóságot vív ki a Portával szemben, másrészt a gyors modernizálással ellensúlyozni tudja az (ekkor még rivalizáló francia és angol) európai nagyhatalmak egyre növekvő befolyását. Tudjuk, hogy a reformintézkedések csak arra voltak jók, hogy a szellemet kiszabadítsák a palackból – Ismā<sup>c</sup>īl kényszerű lemondása idején már világossá vált, hogy Egyiptom európai gyarmat lett, másrészt viszont ekkor kezdődött el az egyiptomi „reformkor”, a politikai és ideológiai öntudatraébredés, amelynek korszaka végső soron az 1952-es katonai hatalomátvétellel zárult le. Goldziher mindkét jelenségre éles szemmel figyelt föl, s egyértelműen rokon-

szenvezett az utóbbival. Az európai befolyás ellen harcoló Aḥmad ʿUrābī-féle felkelés (1881–1882) és Egyiptom, ezt követő angol megszállása (1882) előtt nem egészen tíz évvel Goldzihernek ritka szerencsés alkalmá volt, hogy szemtanúja lehetett egy keleti fejlődés még pőrén jelentkező európai „modernizálási” kísérletének, ám az már nem szerencse, hanem Goldziher érdeme, hogy sikerült közeli kapcsolatba kerülnie a kezdődő egyiptomi megújulás (*nahḍa*) jelentős képviselőivel, a különböző – Európa-barát és az európai túlsúly ellen harcoló – irányzat képviselőivel, s a megújuló iszlám olyan forrásvidékeire juthatott el, ahová eladdig más európai nem merészkedhetett. Szoros szálak fűzték a korábbi oktatási államtitkár, Saiyid Šāliḥ Bey al-Maḡḏī köréhez, amelyhez az egyiptomi tisztikar egy-egy részével szoros kapcsolatot tartó félig titkos „pártszerű” szervezet „a patrióta párt” (*al-Ḥizb al-waṭani*) korifeusai tartoztak – e természetesen nem nyugati értelemben vehető csoportosulás a mindenáron való európaizálás ellen harcolt (*Tagebuch*: 67). Még jelentősebb volt szoros barátsága a pániszlámizmus nagy hatású vezetőjével és ideológusával, Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī-val, aki 1871 márciusa és 1879 szeptembere között tartózkodott Egyiptomban, s mélyrehatóan befolyásolta az iszlám megújulását. „Barátaim között – írja Goldziher a Naplóban – az egyik legeredetibb jelenség volt egy férfiú, aki azóta sokat beszéltetett magáról, mint angolelles agitátor, száműzött, újságíró és Renan vitapartnere (az utóbbihoz l. az említett Goldziher kötetben szereplő 'A középkori muszlim filozófia'-hoz írt Bevezetést – S. R.). Ez a férfiú az afgán ʿAbd al-Galāl volt.” (*Tagebuch*: 68) Szoros barátságukat jelzi, hogy minden este egy órányit beszélgettek, s Goldziher az 1890. évi naplófeljegyzése szerint még tervezte, hogy a pániszlámizmus vezérével való találkozásairól egy nyugalmasabb időszakban egy külön munkában fog beszámolni – amire sajnos nem került sor. Az iszlámmal való mély, belső kapcsolata ekkor alakul ki: „Gondolkodási módomban teljesen az iszlám felé fordult. Rokonszenvem személyesen is efelé vonzott. Monotheizmusomat iszlámnak neveztem, s nem hazudtam, amikor azt mondtam, hogy hiszek Mohamed próféciáiban. Koránpéldányom tanúskodhat arról, hogy mennyire bensőséges módon viszonyultam az iszlámhoz.” (*Tagebuch*: 71) E bensőséges viszony miatt – amit elmélyített az, hogy a muszlim körök teljesen befogadták őt maguk közé – nem tette közzé akkor írt Naplóját – árulásnak tartotta volna egyiptomi elvbarátaival szemben. Hiszen nemcsak helyeselte, hanem részt is vett ideológiai eszmélésükben, s az európai gyarmatosítás elleni mozgalmukban: „Az ünnepek idején – írja –, amiket az alkirály leánya házassága alkalmával rendezett, a bazároknál agitáltam az európai túlsúly ellen; Šāliḥ al-Maḡḏī körében kultúrtörténeti elméleteket fejtegettem az új muszlim helyi kultúráról és fejlődéséről mint az uralkodó európai-ragály ellenpólusáról. Aminek ʿUrābī és ezredesei egy évtizeddel később kardjukkal adtak nyomatékot, arról szónokoltam azokban a körökben, amelyekben mozogtam. Elhárítottam azt, hogy az európaiakkal részt vegyek az ünnepeken.” (*Tagebuch*: 71–72) A haladó egyiptomi muszlim személyiségek és politikusok és Goldziher között kialakuló mély rokonszenvének oka is, következménye is lett, hogy ő volt az első európai, aki engedélyt kapott a legjelentősebb muszlim teológiai főiskola, az al-Azhar előadásainak látogatására. Az engedély súlyát jelzi, hogy az akkori oktatásügyi miniszter (*nāẓir Dīwān al-madāris*), Riyāḍ pasa járt közben az al-Azhar szigoráról híres, híres ḥanafita šayḥ-jánál (= rektoránál), al-Maḥdī al-ʿAbbāsi-nál, aki szigorú muštra után adta meg az engedélyt. Négy hónapig volt Goldziher azharita, s a tanárok és a diákok – mondja – „Úgy bántak velem, mint aki közéjük tartozom, noha nem játszottam a

muszlimot” (*Tagebuch*: 71). „Az élő tanulás, s egyúttal a dicsőség négy hónapjának” letisztult tapasztalatairól majd *Az iszlám* (1881) c. könyvében fog számot adni („Muhammedán főiskolai élet”, 1881: 299–340), ám még ekkor, a tényszerű beszámolón is átizzik Goldziher mélyről fakadó rokonszenve vizsgált tárgya iránt. Hogy a „dicsőség” kifejezés megalapozott volt, azt tanúsítják A. S. Yahuda közlései: pl. mikor 1912-ben Kairóban tartózkodott – mondja – még találkozott híres öreg azharita professzorokkal, akik jól emlékeztek a tudós aš-Šayḥ az-Zarawī-ra, „Az arany sejkhre” – ahogy Goldziher hívták maguk között (1924: 581; l. egyéb érdekes példákat: 582–583). Az előbbi említett *Az iszlám* c. könyv – a hetvenes évek végén, s a nyolcvanas évek elején írt magyar nyelvű tanulmányokkal egyetemben – hangvételében, tárgya kimeríthetetlen bőségében, s egy történeti-genetikus történelemszemléletre törekvő világlátás újszerűségében mintegy a „Wanderjahre” összegzésének tekinthető. E ritka gondolatgazdag és ma is haszonnal forgatható fiatalkori mű egyáltalában ritka módon egyesíti a történeti-genetikus látásmódot a korabeli muszlim társadalom *belülről* való láttatásával, mi több: problémái felvállalásával. (E kettő ritka szerencsés egyesítését a nagy kortársak és a jelentős utódok közül jószerivel senki nem tudta megvalósítani. Egy Nöldeke, egy Wellhausen, egy Snouck-Hurgronje, vagy egy C. Becker az európai polgár értékpremisszáival vizsgálták tárgyukat, amelyek az elvont polgári humanizmustól a kolonializmus „civilizatorikus missziójának” nyílt vállalásáig terjedtek, az iszlám misztikát belülről átélő L. Massignon pedig maga is misztikus lett, ami kizárta a történeti-genetikus vizsgálatot.) Az elkötelezett tudományosság érzékeltetésére elég a munka három másik fejezetére utalnunk. A harmadik fejezetben („A szentek kultusza és a régiebb vallások maradvékai az iszlámban”, 171–270. o.) Goldziher – etnológiailag a tylori *survival* elképzeléssel rokon – fontos gondolatát bontja ki egy fontos területen: a népi vallás és az „uralkodó” vallás viszonyában; Goldziher éles szemmel hámozza ki az iszlamizálódott burokból a korai *népi* vallások megváltozva-megőrzött maradványait egészen az óegyiptomi kultuszokig. Már ez az elemzés sejteti a goldziheri vezérgondolat körvonalait: az élő-változó közösség tudatformáinak „termelését”, ami a prekapitalista társadalmakban korántsem olyan egyértelműen az „uralkodó osztály” ideológiája, s amelynek – az államiság kialakulásával megjelenő – lényegi inkoherenciája kapcsán különösen lényeges a gramsci értelemben vett *hegemonia* kérdése.<sup>17</sup> A maga nemében teljesen úttörő negyedik fejezet („Az iszlám építészeti emlékei kapcsolatban a muhammedán világnézettel”, 271–298. o.) a muszlim építészetet – ismét csak gazdag egyiptomi anyaggal – a társadalmi funkciók és a tudatformák függvényében vizsgálja. A hatodik fejezet („Balvélemények az iszlámról”, (341–382. o.) ugyancsak ritka kísérlet a XVIII. századtól Európa-centrikus előítéletek

<sup>17</sup> Goldziher az iszlámtudós vezérgondolatára és annak mélyen a magyar viszonyokba gyökerezettségére korábban utaltunk már: e vezérgondolat a heterogén elemekből álló népcsoport, birodalom stb. szerves közösséggé válása volt. E közép-kelet-európai kiindulópont hallatlanul termékenynek bizonyult a mohamedai iszlám győzelme után (hódítás útján) létrejött arab birodalom vizsgálata esetében, hiszen ennek az alakulatnak a legfontosabb mozzanatait lehetett ennek révén felfejteni: a különböző elemek, mozzanatok elkülönítését és kölcsönhatását, a közösség/társadalom és álladalom kapcsolatát, a közösség mint túlsúlyos mozzanat megszerveződését, s a közösségi konszenzus mint az ideológiai hegemonia elv kialakulási folyamatát (ez lényegében a korszakalkotó *hadít*-tanulmány tárgya: 1890) stb. E vezérgondolathoz l. bővebben az előbb említett *Az iszlám kultúrája* c. Goldziher-kötetben szereplő *A hadisz kialakulása* c. munkához írt Bevezetésem!

megcáfolására, s a mindinkább Kelet stagnálását hangsúlyozó álláspontokkal szemben kiemeli a muszlim társadalom öntörvényűségét és mozgásképeségét.

Ez utóbbit annál is inkább tehetette, mert – mint mondtuk – éles szemmel figyelt föl az akkor alakult pániszlám mozgalomra, s azon belül az arab „megújhódás” nyelvi, kulturális és főleg politikai mozzanataira. Az arab országok ébredező nemzeti mozgalmát, s az azt kísérő-bevezető nyelvi-kulturális-ideológiai mozzanatokat mint kelet-európai hátrányos helyzetű nemzetiségi szinte csírájában érzekelte, annál is inkább, mert a nemzeti és polgári jogok kivívása egyszerre mutatott bizonyos rokon és nagyon is eltérő vonásokat a magyar helyzethez képest. Az arab országoknak ugyanis egyszerre kellett megvívniuk a harcukat a török uralommal (ez különösen Szíriában és Libanonban volt élet-halál kérdése, s lett a századelő nagy szír-libanoni kivándorlás egyik fő oka) és a mind nyíltabban jelentkező európai gyarmatosítással. Goldzihernek a tanulmányutat követő *magyar nyelvű* dolgozatai a korabeli arab fejlődésről több érdekes tanulsággal szolgálnak. Mindenekelőtt jelzik, hogy az Eötvös-féle reformpolitikát elfogadva vállalta annak feladatait is, tehát a polgárosodás jegyében megpróbálta közvetíteni a magyar közvélemény számára a korabeli világtörténelem fontos és általa alaposan ismert jelenségeit. Jellemző az e korszakban keletkezett nagyszámú magyar nyelvű írás, amelyek világosan megragadható közép-kelet-európai liberális polgári világlátást fejeznek ki,<sup>18</sup> kifejezetten hatni szeretnének (a *Budapesti Szemlében* – a francia *Revue des deux mondes* kelet-európai „változatában”; a humán értelmiség viszonylag olvasott folyóiratában: az *Egyetemes Philológiai Közönyben*, vagy a *Magyar Tanügyben* jelennek meg), tehát meghatározott (kelet-európai) közönségnek íródnak, ezért a zömüket nem is jelentette meg más nyelven. Jelzik továbbá azt, hogy ebben az időszakban Goldziher érdeklődése az arabisztikát messze meghaladva az egyetemes összehasonlító vallás- és kultúrtörténet felé irányult, s ezen belül próbálta a sémi népek fejlődését elhelyezni. Ám jelzik azt is, hogy a hátrányos helyzetben levő *magyar polgár* világlátásával milyen lényeglátóan tudta elemezni a kortárs eseményeket. Ebben az összefüggésben elég, ha egy dolgozatára utalunk. Az 1882 januárjában írt „A muhammedán közvéleményről” (B. Sz. 1882: 234–265) c. mintaszerűen *tudományos és politikus* dolgozatában alig négy hónappal az arab nemzeti mozgalom forradalmi nyitánya, az Aḥmad ʿUrābī vezette felkelés után (1881. szeptember) ismét csak *egy formálódó közösség* valóságos, ill. megvalósítandó *progresszív hegemoniája* szempontjából értékeli helytállóan az eseményeket. Goldziher világlátásának érzékeltetésére érdemes idézni néhány megfogalmazását. „A muhammedán világot – írja – újabb időben egy hatalmas eszme mozgatja ismét. A paniszlamizmus eszméje ez, a politikailag szétforgácsolt iszlámnak szellemi egybeforradása egy nagy

<sup>18</sup> Ebben az összefüggésben elég ha utalok az 1873-ban megjelent *A nemzetiségi kérdés az araboknál* c. értekezésre, amely a magyar nemzetiségi problematika metaforikus bemutatásának tekinthető. A harcos frissességét ma is őrző programnyilatkozatban az Európát járt, a magyar viszonyokat európai szemmel néző, s az eötvösi reformtörekvéseket valló fiatal tudós élesen szembeállítja a születésen alapuló kiváltságokkal, a hajdani múltra hivatkozó, s az elnyomó nemzeti partikularizmust az „ősiséggel” és a „történelmi joggal” legitimizáló „nacionalizmussal” a különböző nemzetiségek közösségét (lényegében ennek az alapállásnak felel meg az is, hogy hangsúlyosan szembeállítja e korszakban írt dolgozataiban a muszlim ortodoxia merev, zárt, partikuláris tendenciáival: a malikítával és a hanbalítával a liberális, univerzális tendenciákat érvényesítő hanafitát, l. pl.: 1874: 66–69; 1877: 21–34. o.).

egységge.” (234. o.) Jelzi, hogy a mozgalom alapvetően az arab nemzeti önállóság és egység kérdése, amely éppúgy ellene van a török hegemoniának, mint az európai kolonizációnak. Ezeket a célkitűzéseket sűrítette az <sup>c</sup>Urābī vezette katonai felkelés. Mi egy társadalmi mozgalom megítélésének ismérve? „Valamely történelmi jelentőséggel bíró mozgalom céljait csak úgy ítélni meg helyesen, ha azon köröket nézzük, melyek a mozgalmat fölkarolják, melyek ismert irányzatokat e mozgalommal egyesítik és azonosítják. Így kell eljárunk az egyiptomi ‚ezredsek’ szeptemberi mozgalmának megítélésében is.” (125. o.) Ebben az esetben a mozgalom (amelyet „a nemzeti párt” – *al-ḥizb al-waṭani* – vezetett) minden olyan társadalmi elemet egyesített, amely szembefordult az európai érdekeket kiszolgáló Ismā‘il khedive uralmával és követelte, hogy Egyiptom legyen az egyiptomiaké. (Itt árnyaltan érzékelteti, hogy a függetlenségi mozgalom milyen sokféle, a későbbiekben összeütköző elemet egyesített: így az európai műveltségű reformereket, akik egyiptomi módon, egyiptomiakkal kívánják az átveendő európai vívmányokat; az al-Azhar vezette konzervatív muszlimokat, akik az iszlám hagyományaira épülő államiság restaurációját akarták; végül az arab nacionalista tendenciákat, amelyek az oszmán birodalom érdekeit szolgáló pániszlámizmustól is elhatárolják magukat.) Az elemzés során hangsúlyozza, hogy a pániszlámizmus csupán Egyiptomban egyesülhetett a nemzeti törekvésekkel (a háromnegyed évszázada tartó de facto önállóság okán), másutt ellensége a nemzeti önállóságnak (252. o.). A nemzeti mozgalom forradalmi ki-robbanásának e mélyreható elemzése azáltal kap igazi történelmi dimenziót, hogy szem-ügyre veszi a politikai harc tükröződését az ideológiai küzdelemben. Mi a sajtó – a kor legjelentősebb újszülött keleti mass-mediuma – viszonya a politikumhoz, hogyan fejeződik ki benne a hegemoniára törekvő forradalmi mozgalom, s hogyan az uralkodó „politikai társadalom”? Íme, Goldziher nyílt és frappáns értékítéletéhez néhány példa: „... az algériai arab lap, a *Besír* (Hírmondó), mint a francia kormány ottani hivatalos lapja, éppen nem tekinthető a muhammedán közérzület kifejezőjének”. (239. o.) „... habár muhammedánok többnyire azok, akik Egyiptomban az arab hírlapirodalmat képviselik, a muhammedán tudat a legújabb időkig éppoly ritkán hangzott ki belőle, mint eme kormány intézkedéseiből, melynek kedvébe járni volt legfőbb törekvése”. (239. o.) Ezzel szemben: „Soha hathatósabb visszhangot a muhammedán keleten létesült mozgalom az irodalomban nem talált, mint amilyenek az <sup>c</sup>Urābī bey és párthívei által megindított, azóta a nép öntudata fölött uralkodó mozgalom találkozott a mostani arab hírlapirodalomban.” (247. o.)

17 évvel később jelent meg a középiskolai tanárok egyiptomi „tanulmányútjának” – a göröghez és rómaihoz hasonló emlékkönyve (*Egyiptom. Magyar tanárok tanulmánykönyve*, 1899). Ekkor már megkezdődött az a folyamat, amelynek során a hivatalos magyar értelmiségi réteg legfőbb társadalmi funkciója a nemzeti eszme konzervatív és depolitizált képviselet volt, s amelynek révén az ún. történelmi magyar középosztály integráns eleme lehetett. E tanulmányúton – a zömben cisztercita, piarista paptanárok között „díszszidóként” Goldziher is részt vett – ám még ezúttal sem elismert vezetőként, hanem a „szalonképes” cisztercita Platz F. B. (1848–1919) és Beöthy Zsolt (1848–1922) „vezetőkollégájaként” (l. a valóságos ügyintéző-tolmács szerephez: *Tagebuch*: 200). E jellemezhetetlenül színvonalatlan és tudománytalan kötetre két tanulás miatt utalunk. Goldziher benne szereplő tanulmánya („Az egyiptomi iszlám”: 257–273) tudományos szempontból kiváló mű (a korábban említett *Az iszlám* 1881: 3.

fejezetéhez méltó további adalék), ám sokkal lényegesebb az, hogy az – előbb bemutatott – 1882-es dolgozat tárgyválasztásától, egyértelmű értékítéleteitől és explicit progresszív polgári világlátásától ugyancsak távol áll. Goldziher emberi-tudományos fejlődésének egészébe ágyazva ez a dolgozat – a múlt egy kultúrtörténeti problémájának hangsúlyozottan *csak történeti-filológiai* feldolgozása – *rezignáció* a társadalmi jelennel szemben, amit nem elfogadni csak úgy lehetett, hogy a múlt fölébe magasodott a jelennek. A másik tanulság, hogy a kötetben a korabeli egyiptomi történetet „a történeti magyar középosztály” egy hű, tipikusan gondolattalan képviselője „dolgozta föl”; ábrázolásában az °Urābī-féle felkelés elnyerte a konzervatív-reakciós történelemszemlélet diktálta helyét: a felbujtogatott hitvány keleti csöcselék durván bántalmazta a szegény segítőkész fehér angolokat, akik ezek után jogos önvédelemből, s a civilizáció nagyobb dicsőségére pacifikálták az országot, s próbálták a fehér ember megtisztelő szolgálatára rábeszélni a népet. Az ilyen környezetben Goldziher már csak tiszteletre méltó kuriózum lehetett.

A „vándorévek” gazdag európai és keleti betakarítása és eötvösi elképzeléseknek valóban megfelelő felkészülés után a folytatás kontrasztja szinte tankönyvbe kínálkozó paradigmája annak a változásnak, amit a hatvanas évek illúziókat és lehetséges alternatívákat elképzelő korszaka számára jelentett az 1875 után politikailag is uralomra jutó dzsentroid poroszutas fejlődés. 1871. február 2-án Eötvös József meghalt, s Goldziher távolléte idején nevezték ki 1873-ban az akkor alapított sémi filológiai tanszék élére Hatala Pétert (1832–1918) – természetesen nem európai híre, vagy nagy tudománya, hanem valláspolitikai megfontolások miatt. A jószerint már tudománytörténetileg sem számon tartott Hatalának annyi köze volt az arabisztikához, hogy fölszentelése után (1855) 1857–1860 között Palesztinában hittérítő volt. Mint a teológiai professzora tiltakozott a pápai családhozatalanság dogmája ellen, s a botrány „megoldásaként” – megkapta a Goldzihernek szánt tanszéket (1873–1905). E pesti viccnek beillő anekdotikus történet nagyon is beleillett a polgárosodásnak a hetvenes évek közepétől *politikailag* eltorzult folyamatába, s az ekkor elkezdődő antiszemitizmus hullámveréseibe, amely immár nemcsak a zsidó ortodoxiát és a gettósellemet, hanem az antiklerikális és polgárosodni akaró zsidóságot is támadta, s újszerűségét éppen az adta, hogy a „beteg” kapitalista fejlődésre jellemző korszerű ideológiai köntösben jelentkezett, amely egyképpen hathatott a feudalizmus felbomlásától és a kialakuló nem szerves tőkés fejlődés gyógyíthatatlannak tűnő gyermekbetegségeitől sújtott rétegekre (tehát nemcsak a céhes „polgárságra” és a gazdaságilag tönkrement kis- és középnemességre, hanem a parasztságra is, sőt a kialakuló munkásosztály egy részére is)!

Az 1867/17. törvénycikkben garantált zsidó emancipáció valóságos dualizmus kori gyakorlatához idézzük a neves kortárs, a nyelvész Munkácsi Bernát beszámolóját saját – hasonló – kálváriájáról: „Mert hiába volt a kitűnő tanári képesítés s doktori oklevél, hiába a tudományos sikerek: ott, ahol a tanári állást osztogatták, *keresztlevelet* követeltek. A ,rendezetlen vallási viszonyok’ jellemző kifejezése Trefort minisztersége óta jött divatba. A zsidó tanárjelöltnek, hogy állami alkalmazáshoz jusson, előbb ,rendeznie’ kellett a religióját . . . Több kísérletem a társadalmi elhelyezkedésre eredménytelen volt, s még 1890 május havában is, midőn a M. Tud. Akadémia taggá választott, *Vikár* Béla barátom a Borsszem Jankóban ez alkalommal közölt humoros versében azzal jellemezte helyzetemet, hogy ,ülése’ van, de ,állása’ nincs.” (1925: 18)

Goldziher ejtéséhez és a pápai „csalatközhatatlanságról” szóló dogma elvetésével egyetemi katedrát kapó Hatala kinevezésének háttéréhez érdemes néhány szót fűzni. Korábban említettük, hogy Goldziher keleti ösztöndíja jószerivel az eltávolítását célozta. Valóban, közben zajlott le Hatala – Treforttól is kényelmetlennek érzett – kinevezése. Goldziher Naplójában megjegyzi, hogy mikor kiküldetése előtt Trefortnál járt, akkor a miniszter éppen előtte fogadta Hatalát (*Tagebuch*: 54) – a különös összetalálkozás jelentősége visszatérése után derült ki. A realpolitikusként mondott Trefort ezúttal éppenséggel nem állt a helyzet magaslatán. Mi is a ma már joggal érthetetlen ügy háttere? Ismeretes, hogy a nem jelentéktelen ellenzék minden eszközzel történt megfélemlítése és eltávolítása után az eszelősen misztikus 78 éves IX. Pius, 1870. július 18-án az I. Vatikáni Zsinaton fogadtatta el a pápai csalatközhatatlanság dogmáját, amelynek alapján a pápa – mint az egyház abszolút monarchája – ex cathedra „kinyilatkoztatásai” a hit és a szokások terén csalatközhatatlanok, tehát megfellebbezhetetlenek és nem reformálhatók. Mivel – hogy egyebet ne említsünk – a közoktatás és a családjog (házasság, válás) terén a katolikus klérus még a kiegyezés után is meghatározó szerepet játszott Magyarországon, a kérdésnek nem csekély súlya volt. Ennek megfelelően a magát liberálisnak valló kormány azt az utasítást adta a Rómába utazott püspöki küldöttségnek, hogy csatlakozzanak a dogma ellenzékéhez. A küldöttség a nyílt állásfoglalás helyett a szavazástól való tartózkodást választotta. Tudjuk, hogy a kormány és a püspöki kar között ekkor még jelentékeny ellentétek feszültek, arról nem beszélve, hogy a megyék politikai közhangulatát jelentős mértékben a kálvinisták határozták meg. Ezért társadalmilag döntőnek mondható a jelentkező ultramontanizmus elleni reakció, s ezt tudva a püspöki kar is – Simor hercegprímással az élén – igyekezett nem túlságosan kiélezni az ellentéteket (bár a királyi placet-jog ellenére kihirdették a bullát), s óvatosan lavírozott a pápa és a kormány között. Ezt a kényes helyzetet, s a pápai csalatközhatatlanság nyíltan politikai ügygé válását használta föl Hatala Péter, vagy még inkább a mögötte álló csoportosulás. Hatala ugyanis mint a teológiai fakultás professzor tiltakozott a dogma ellen, amivel könnyű népszerűsége tett szert, s amikor az 1872–73-as tanévben ez a fakultás adta a rektort, a világi erők révén őt választották meg rektornak. Népszerűségét fokozandó, Hatala mindent elkövetett, hogy exkommunikálják, de Simor primás a botrányt elkerülendő, óvakodott ettől. Ez utóbbi és Trefort kultuszminiszter között ekkor született az a „politikai kompromisszum”, hogy Hatalát mégis távolítsák el a teológiai fakultásról, ám kárpótlásul a bölcsészkaron kapjon sémi filológiai professzúrát. Mikor Goldziher számon kérte Treforttól az Eötvöstől neki ígért katedrát, s az arabisztikában enyhén szólva járatlan Hatala kinevezését, Trefort így védekezett: „Node Hatala kinevezését nem szabad így felfogni. Tudom, hogy Hatala egy komédiás, akit azért kellett a bölcsészkarra helyezni, mert a teológián nem maradhatott . . . A kinevezést nem kell komolyan venni. Valami csak fog történni. Addig is legyen nyugodt és türelmes. Hamarosan találunk valami megoldást. Menjen csak nyugodtan haza és bizza a jövőjét rám.” (*Tagebuch*: 75) Miután Goldziher jövője ilyen jó kezekbe került, kezdődött el az Eötvös által küldetéses professzornak kiszemelt s hamarosan valóban világszerte elismert tudós három évtizedes vesszőfutása, s lett a zsidó gettószellem ellen egész életével-munkásságával harcoló Goldziherből 1876. január 1-től 1905-ig – a pesti izraelita hitközség „titkára”. Hogy eddig eljusson, Trefort szándékos, vagy vétlen „ügyetlensége” miatt még egy megaláztatást kellett elszenvednie. Miután nem kapta meg az ígért professzúrát, külföldi



barátai idegenben ajánlanak föl neki állásokat (Stremeyer osztrák miniszter, mestere Fleischer útján fölkéri, hogy ajánlja föl szolgálatait a bécsi oktatásügynek; Kairóban a megüresült alkirályi könyvtár igazgatói állására az egyiptológus Ebers ajánlja őt — l. *Tagebuch*: 77). Egy esetleges osztrák meghívás ugyancsak rossz fényt vetett volna honi kulturális viszonyainkra, s ezért maga Andrassy Gyula, a monarchia külügyminisztere mosta meg Trefort fejét, mire az utóbbi 1875. január 15-én sürgősen magához hívatta Goldziheret, s késznek mutatkozott tenni valamit az érdekében. Goldziher rendkívüli egyetemi professzori kinevezést kér, amibe a miniszter természetesen belement, s jelezte, hogy az egyetem megkerülésével közvetlenül a királyhoz juttatja el a kérelmet. Goldziher kérdésére, hogy kikerülhető-e az egyetem, Trefort ezt mondta: „De hiszen az egész csak formáság. Önnek nincs szüksége arra, hogy azokhoz az egyetemi marhákhöz kéréssel forduljon. Két-három héten belül elküldöm a kinevezését. Tekintse az ügyet elintézettnek.” (*Tagebuch*: 77) Trefort ezek után beadja véleményezésre az egyetemre Goldziher kérelmét, ahol is óriási felháborodással elutasítják azt. Goldzihernek pedig Trefort szabadkozása és a pesti izraelita hitközség titkári állása jutott.

„Consummatum est! Kiálthattam föl 1876. január 1-én” — írja a Naplóban sorsa eldőlteréről. Miután Trefort ígéreteiről védképpen kiderült, hogy mennyit érnek: „Eldöntetett, hogy rabszolga leszek” — folytatja. „A zsidók meg akartak könyörölni rajtam. Ez életem szerencsétlensége.” (*Tagebuch*: 80–81) Mit is jelentett a pesti izraelita hitközség szépen hangzó „titkári” teendője? „Azok az ügyek — idézzük ismét magát Goldziheret —, amelyeket rámbíztak, alacsonyrendű szolgálattételek voltak, amelyeknek az elvégzésére egy bolti inas minősítése is elegendő lett volna. Jegyzőkönyvek írása, másolás, ezenfelül az anyakönyvezési ügykör vezetése, személyes fáradozás minden házassági ügyben, az iratok ellenőrzése, s a hivatalban megforduló egyszerű néppel való érintkezés.” (*Tagebuch*: 81–82) Ám a napi nyolc órai lélektelen robotnál talán még nehezebben viselte el a megvető, leereszkedő bánásmódot gazdag és befolyásos hitsorsosai részéről, akik az eredményességet kézzelfoghatóbb dolgokban mérték, mint holmi címeket és hangzatos hírnevet szerző tudományos munkásságban. Ezt a mentalitást így jellemzi Goldziher taláiban a zsidó hitközség új adminisztrációs központja kapcsán: „Most aztán igazán kellően érvényre fog jutni az, amit „a nagy ember” (vagyis: Wahrmann M., a hitközség elnöke — *S. R.*) oly gyakran hangsúlyozott, hogy a mi vallási közösségünk tulajdonképpen egy nagy vállalat — olyan, mint egy téglalehető részvénytársaság, vagy egy spódium-gyár.” (*Tagebuch*: 128) Goldziher „titkári” pályafutása kezdetén keserűen kényserül elkülöníteni tudományos munkáját és magánéletét a hitközségtől, és az első néhány évet bizonyos iróniával még úgy-ahogy elviselte. Tiszaeszlár azonban a hitközség újjászervezését is jelentette, s ez katasztrofális volt Goldziher számára. „Most — írja Tiszaeszlár hatásáról szólván —, amikor a zsidóság veszélyben volt, olyan ember kellett vezetőnek, aki ugyancsak érti a dolgát, semmiféle szégyenérzete nincsen, ám sok pénze van.” (*Tagebuch*: 96) Ekkor — mondja — egy legalább ötmillióval rendelkező ember kellett. Ezt az első zsidó országgyűlési képviselő, Wahrmann Mór személyében találták meg, aki a népi antikapitalizmust és a dzsentri polgárelenességet összekötő antiszemita úri Magyarországon belül a kemény kéz, kifelé az elvtelen kompromisszum politikáját folytatta (1883–1892). Az ő elnöksége idején — vall Naplójában Goldziher — nemcsak gyakorlatilag, hanem elvileg is háziszolga lett a hitközségben, s az akkor elszenvedett megaláztatások megvallása a Napló legmegrendítőbb része. 1885-ben föltehetően idegösszeroppanást kap,

s az orvosok tanácsára kilenches európai pihenőútra kell mennie. Miután hazatért, írja: „Attól kezdve óvakodtam, hogy akárcsak ironizáljak is, ami korábban ama vígaszaim közé tartozott, amely a többiek részéről még osztályrészemül juthatott. Minél kevésbé adhattam hangot szégyenemnek, annál mélyebbre fészkelte be magát bennem a kór. Az a szomorú tudat erősödött meg bennem, hogy *megérdemeltem* ezt a megvetést, amely osztályrészemül jutott. Voltak hetek, amikor a megaláztatások szótlán elviselése miatt méltatlannak tartottam magam arra, hogy a tudomány templomába lépjek.” (*Tagebuch*: 109) Ekkori hosszas depressziója idején munkakedve is megfogyatkozik, s csupán ekkor, tehát a nyolcvanas évek közepén kezd lemondani korábbi, óriási területet átfogó összehasonlító kultúrtörténeti elképzeléseiről. 1890-ben írja az 1885. évről: „Amíg korábban mindent buzgón számontartottam és szakismeretem számára gyümölcsösztettem, ami valamilyen módon összefüggött a néprajzzal, őstörténettel, bibliai teológiával, vallástudománnyal, keleti kultúrtörténettel és a rokon területekkel, úgy most mindezen tudományok rendszeres tanulmányozásáról le kellett mondanom. „A kislelkűség és a kemény szolgálat miatt’ (Exod. VI. 9) a tudományos tevékenységre szűkös idő maradt. Ezért aztán teljességgel az arab filológiára és történelemre, továbbá az iszlámra összpontosítottam.” (*Tagebuch*: 110) E lélekölő adminisztratív munka az egész napját elrabolta, úgyhogy a következő három évtized hatalmas tudományos munkásságához formálisan éjszakái során gyűjtötte össze az anyagot. Naplójából immár pontosan tudjuk, hogyan végezhetett tudományos munkásságot ilyen körülmények között: „Az egyes évek irodalmi tevékenységét a mindennapi pihenőórák idején készítettem elő; a kidolgozásra csak az öt hét szabadság idején kerülhetett sor, amit minden évben *procul negotiis* a hegyekben, vagy a tenger mellett töltöttem. Csupán kis cikkeket írhattam évközben, vagy a nagyobb munkákhoz a vázlatot tudtam elkészíteni. A nagyobb tanulmányok és a könyvek számára csupán a rövid szabadság maradt . . . Minden évben a (40–42 nap) alatt alkottam mindazt, ami a szorgalmas munkás hírnevét szerezte nekem.” (*Tagebuch*: 92–93) 1871-ben – habilitációja után – ugyan fizetés nélküli privátdocens volt, s 1894-ben tiszteletbeli professzor lett, ez azonban inkább csak külön terhet jelentett ilyen körülmények között számára. Megemlékezésében a nagy pályatárs Snouck-Hurgronje így tekint vissza e nehéz évtizedekre: „A negyvenéves egyetemi munkásság, melynek ünnepén 1911-ben megjelentünk, nem volt negyvenéves egyetemi tanárság. Goldziher hosszabb ideig volt magántanár, majd címzetes rendes tanár és e hosszú évek alatt kénytelen volt idejének nagy részét egy adminisztratív hivatala lélekölő tennivalóinak szentelni, olyan munkának, amelyhez – mint nyilván joggal mondta – semmi tehetsége sem volt és amely nem szerzett neki semmi örömet. A kis Magyarországnak nem sok olyan embere volt, aki illetékesen mondhatott volna ítéletet a lángeszű Goldziher érdemeiről egy olyan tudomány területén, amelynek ott ő volt szinte egyetlen képviselője. Azonkívül a zsidó elleni előítéletnek is – amely, sajnos nem korlátozódik Magyarországra – megvolt itt a jól ismert, sajnálatos szerepe. (1941: 107) Az idejét és erejét fölemészítő hivatalnoki munkája mellett még arra is tellett az erejéből, hogy a zsidóság polgári emancipációját kiegészítő judaizmus reformmozgalmában aktívan részt vegyen. Részt vállalt az országos rabbiképző megteremtésében (1877. október 4-én nyitották meg), 1880-tól tagja a vezérlőbizottságnak. Kaufmann Dávid halála után, 1900–1921 között átveszi a vallásfilozófiai oktatást: kollégiumai során a jelentős középkori zsidó gondolkodókat és vallásfilozófusokat (Sa<sup>c</sup>dya, Bahya, Yüda Ha-Lêwī, Maimonides) elemzi (Heller 1927b: 271–272)

1887–1888-ban írt és előadott fontos programadó írásának megfelelően, amelyben megpróbálta körvonalazni a judizmus világtörténelmi helyét: „... a mi vallásunk minden idők uralkodó igazságaival, az emberi gondolkodás haladó fejlődésével lépést tart, nem zárkózik el azok elől a magasabb rendű eszmék elől, melyek az emberi gondolkodás tartalmát századról-századra gazdagítják” (1888: 389). Mint majd látjuk, a fiatal Goldziher nagyszabású, a magyar történelemben sem előtte, sem utána reálisan fel nem vetődő kísérlete nem kevesebb volt, mint a magyar nemzeti és polgári szabadság, s egyenjogúság jegyében a vallásosságnak *pusztán* etikai mozzanatát megőrizni, amely a társadalmilag elkötelezett tudomány művelésének fontos, de alárendelt mozzanata maradt volna. E fiatalkori munkásságában kitapintható elképzelés a nemzeti és a polgári fejlődés antinómiái miatt a kör négyesződéséhez hasonló kísérletnek bizonyult. A különböző mozzanatok konfliktusainak lefolyása, s az egységük lehetetlenségéből fakadó rezignáció adja Goldziher életútjának sajátosságát, s ad egyúttal a magyar fejlődés kórképéhez fontos adalékot (röviden szólva az volt a tét, hogy a zsidóság társadalmi emancipációjával és a *polgári* nemzetbe történő integrálódásával párhuzamosan a judaizmus a *magánszféra* ugyanolyan mozzanata legyen, mint a katolicizmus vagy a protestantizmus vallása)! A judaizmus reformálása során tett kísérletei egyképpen irányultak a korabeli kelet-európai zsidóságnak a történelmi kihívásra adott két szélsőséges válasza ellen, vagyis éppen úgy elutasította a gettószellemet védelmező ortodox zsidóságot, mint a kapitalizálódás lehetőségeiért a dzsentroid Magyarországra elvtelenül beilleszkedők ellen. Korábban már említettünk néhány példát (1862-ből, 1877-ből és 1897-ből), hogy ez a kísérlet – néhány jelentős értelmiségin kívül – mindkét tábor elutasításával találkozott. Az uralkodó (lényege szerint: nem-polgár) politikai társadalom és tudatformái még nem tették lehetővé a Goldziher típusú alternatívát. A társadalmilag tipikus – előbb említett – két alternatíva közül a beteg nemzeti fejlődésből fakadó, s éppen ekkor aktivizálódó antiszemitizmus az előbbit: az elzárkózást tette tipikusabbá, a második út: az etikai judaizmussal, vagy anélkül történő polgárosodás, netán társadalmi radikalizálódás korlátait nagyon is ismerjük (gondoljunk példaképpen Lesznai Anna szép és őszinte regényére, a múlt századvég, századelő dzsentri világát ábrázoló „Kezdetben volt a kert”-re: a Berkovics család különböző tagjai beilleszkedési, illetve radikalizálódási kísérletei sorsára!). Goldziher maga, jellemző módon, nem a zsidóságon kívül, hanem az „ekklézsián” belül kereste a bűnbakot. Érdemes idéznünk az 1887–1888 telén „A zsidóság lényege és fejlődése” címmel tartott – haladó reformelképzeléseit mélyen jellemző – kitűnő öt előadásának (I. Heller, *Bibliographie* 1927: Nos. 125, 379) tanulságos visszhangját a Naplóból: „1887–1888 telén tartottam felolvasásaimat 'A zsidóság lényegéről és fejlődéséről', amelyek közül öt abban a zsidó folyóiratban (Magyar Zsidó Szemle 1888 – S. R.) jelent meg, amelyet ifjúkorom két (hajdani) barátja (= Bánóczi József és Bacher Vilmos – S. R.) pénzszerzés végett szerkesztett; miután e céhhel megszakítottam a szellemi közösséget, az utolsó előadást visszatartottam, s kézirataim között található. Az első előadás rendkívül látogatott volt, mihelyt azonban a közönség észrevette, hogy eltökélt szándékom szerint tanítani akarok, nem pedig olcsó szórakoztatásra törekszem, a padok egyre üresebbek lettek, úgyhogy a becsületem megóvása végett úgy döntöttem, hogy a hatodik előadással befejezem. E (fellépésemmel) utoljára vettem gyöngyöket a disznók elé, hozzá még úgy, hogy a disznók rá sem hederítettek az előadásaimra... Képzéseimből örök időkre kigyógyultam.” (*Tagebuch*: 111–112) Hogy a gettószellem

és a dzsentrihez asszimilálódott zsidó arisztokrácia – ugyanannak a torz történelmi fejlődésnek két hamis alternatívájaként – hogyan fonódott össze Goldziher polgári emancipatorikus törekvéseinek elítélésében, azt kitűnően érzékelteti a Napló egy 1912. november 24-én feljegyzett története. Rákosi Jenő 70. születésnapját ünnepli ekkor egy előkelő társaság. Történetesen Goldziher is a meghívottak között volt. „A díszbéd után – jegyzi föl a Naplóban – letelepedett mellém Balog Jenő államtitkár, s közölte velem, hogy egy bizonyos Friedmann nevezetű vágújhelyi rabbi beadványt intézett a miniszterhez, amelyben óvást emel az ellen, hogy a vallásnak egy olyan ellensége, mint a *Mythos bei den Habräern* szerzője a rabbiképző oktatói testületéhez tartozhat. A panasztevő írást báró Hatvany Deutsch Józsefnek adták át. Ő fogja elbírálni Goldziher Ignác vallásosságát. 36 év után (1876) végre a Mythos-könyv egy magyar olvasóra akadt! Ez siker. És Deutsch József úr, mint vallási bíró! Ez fenséges!” (*Tagebuch*: 272) Ezek után érthető, ha Goldziher viszonya a tudományos színezetet öltö, de továbbra is gettószellemet képviselő „zsidóság-tudományhoz” egyértelműen negatív: „Az a hihetetlenül durva, s egy erkölcsös közösséghez méltatlan viszony, amely a zsidó hatalom és a zsidóság képviselőihez fűzött, megutáltatott velem minden részvételt ama szélhámos igyekezetekben, amelyek közönségesen 'a zsidóság tudomány' zászlaja alatt futottak.” (*Tagebuch*: 110)

Korai egyetemi előadásainak tárgyát és irányát elsősorban a Mythos-könyvben sűrűsödő problémák határozták meg. Tudjuk, hogy 1876–1883 között az egyetemen egyetemes vallástörténetből és mitológiából tartott kollégiumokat (l. *Tagebuch*: 92). Munkácsi Bernát visszaemlékezéseiből következtethetünk ezeknek az előadásoknak az újszerűségére és színvonalára: „Goldziherrel való érintkezésem első egyetemi éveimmel kezdődött. Az 'írás eredetéről' tartott s az 'összehasonlító mythológiába' bevezető előadásai (1878–1880) a legvonzóbbak és legérdekesebbek voltak mindazok közt, melyeket hallottam. Rendkívül széles körű tudás, szellemessége és kedvessége szinte bűvöletkép hatott az ifjúra, ki környezetébe jutott.” (1925: 18)

Az 1880-as évektől (Tiszaeszlár, Istóczy antiszemita pártja stb.) nyilvánvaló lehetett Goldziher számára, hogy sajátos kísérlete (a magyar, a polgár, a tudós, s az előbbiektől meghatározott etikus vallásosság egysége) megvalósíthatatlan Magyarországon, a méltatlan életforma pedig az évek múlásával egyre elviselhetetlenebbé vált. A kísérlet meg hiúsulására világlátásában, tudományos tevékenységében, de egzisztenciálisan is reflektálnia kellett. Exisztenciálisan a kérdés úgy vetődött föl, hogy marad-e ilyen körülmények között Magyarországon? Annál is inkább, mivel 1885-től kezdve számos európai, amerikai és keleti egyetem hívta meg professzornak. 1885-ben hívták meg Prágába. Érdemes idézni Nöldeke 1885. november 30-i leveléből: „Ha elfogadja a meghívást, úgy fontolóra veheti, hogy Bécsben, vagy szükség esetén Pesten rendezkedik be. Nagyon kívánságom szerint lenne, hogy menjen Prágába, ha elviselhetőek a feltételek. Hogy ebben az esetben nem dolgozhatna magyarul – annál jobb. Nem néptanítónak való maga, és mire való ráadásul egy olyan nyelven dolgozni, amit Magyarországon kívül senki sem ért és nem is fog érteni – ezt nem látom be?” 1893-ban merült föl a heidelbergi egyetem professzúrája. Ezúttal is érdemes idéznünk Nöldeke (1893. december 14.) leveléből. Miután jelzi, hogy ha Goldziher elutasítja a meghívást, úgy minden későbbi német meghívás lehetőségét kizárja, így folytatja: „Ha még húsvét után hét évig élek, akkor nyugdíjaztatom magam; ha így lesz és ön Heidelbergben lesz, úgy valószínűleg ön lesz az utódom és akkor legalább egy nagy könyvtár áll a rendelkezésére. Ezek természetesen

távoli dolgok, amelyekre nem akarok súlyt vetni – de gondolja meg még egyszer, hogy vajon az ön teljesítőképességét tekintve nincsenek-e a *tudománnyal* szemben is kötelességei? Ha ön Heidelbergben van, teljesen másképpen lehet annak hasznára, mint Budapesten!!!” 1894-ben hívták meg a cambridge-i egyetemre a nagy vallástörténész és sémi filológus, W. Robertson Smith utódjának. A professzúra elfogadására Goldziher tiszelője és barátja, a kor jelentős iranistája, E. G. Browne (egy egész iráni kultúrtörténetet pótoló perzsa irodalomtörténete ma sem avult el!) próbálja őt rábeszélni: „Hadd fejezzem ki magam egészen világosan! Bevan professzornak és nekem az a szilárd meggyőződésünk, hogyha biztosítani akarjuk a Keleti Intézet színvonalát és hatékonyságát, akkor lehetőség szerint Európa egyik nagy arabista tudósát kell rávennünk, hogy megtelepedjen köztünk és elfoglalja a megürült professzúrát” (1894. április 25-i leveléből). Goldziher nemleges válasza után (1894. április 28. Napló feljegyzés: „A megváltás kapui mindenütt tágra nyílnak. Nem a világon múlik, hogy rabszolgának kell maradnom. De annak kell maradnom”). Browne így ír 1894. május 4-i levelében: „Teljesen kétségbeejtett a döntésével, és ámbár elismerem azoknak a kötelékeknek a természetét, amelyek Budapesthez kötik, mégsem tudok egykönnyen belenyugodni abba, hogy javaslatom megvalósíthatatlan. Az ön érzése azonban becsületére válnak.” (Miatán 1905-ben, 55 éves korában kinevezték a nyugalmazott Hatala utódjának, a további állandó, ill. időleges egyetemi meghívásoknak – Strassburg, amerikai egyetemek, Aḥmad Fu’ād, a későbbi khedive személyes kairói meghívása, Upsala, Collège de France, Jeruzsálem – nincsen a korábbiakhoz hasonló elvi jelentőségük.)

Kérdés, hogy miért utasította vissza Goldziher a megtisztelő egyetemi meghívásokat, amelyek a kor megbecsült polgári létformáját biztosították volna számára? (A Napló számos utalását Goldziher családi kötelezettségeire – nővére árván maradt gyermekeiről való gondoskodásra – a kérdés érdemi megválaszolása során figyelmen kívül hagyhatjuk, hiszen Heidelbergben vagy Cambridge-ben ezt sokkal könnyebben teljesíthette volna, mint Budapesten.) Az egyszerű kérdés mögött az a sajátos világtörténelmi probléma rejtezik, hogy miért hagyhatta el Spinoza a hitközséget 1656-ban, és miért nem tehetette/tette meg ugyanezt Goldziher – aki Spinoza világlátását alapvető kérdésekben osztotta – több mint kétszáz évvel később? E probléma természetesen elválaszthatatlan a kelet-európai nemzeti és polgári fejlődés jellegétől. Mivel a történelmi helyzet, s a vele szoros kapcsolatban fejlődő életmű elemzése az említett Bevezető tanulmányok feladata, ezúttal is elégedjünk meg a kérdés szubjektív reflektálásával, néhány autentikus tanúsággal.

a) Heller Bernát írja, hogy amikor 1920 körül valaki „külföldi meghívásának engedett” (Goldziher), azt mondta nekem: „Kár, hogy megtette; én nem tettem, s bizonyos ön sem tenné” (1927b: 273). A másik tanítvány, Somogyi József is Goldziher személyes tanúságtételét idézi: „A tudománynak nincs hazája, de a tudósnak kell, hogy hazája legyen – szokta volt mondani, amikor számos külföldi egyetemi meghívására utalt” (1961: 15–16). Korábban utaltunk a fiatalkori barát és iskolatárs, Max Nordau (1849–1923) és Goldziher kétféle alternatívát kifejező, szöges ellentétben álló életútjára. Nordau 1880-ban elhagyta Magyarországot, s a kozmopolita zsidó értelmiségiből a cionizmus egyik szellemi vezére lett. Az elsők között csatlakozott T. Herzlhez, a cionizmus atyjához, s az első, bázeli cionista kongresszuson Herzl egyik legfőbb támasza, majd halála után a kongresszus elnöke lett. 1911-ig a mozgalom vezére volt, s hamvait – kívánsága szerint – Tel Avivban helyezték el (l. A. Scheiber 1956: 200–201). A két választás életük vége felé

még egyszer összemérődött, s áthidalhatatlan különbségük nyíltan megfogalmazódott. Max Nordau 1920. május 12-i levelében meghívja Goldziher a hamarosan megalapítandó jeruzsálemi egyetemre, s az arabok és zsidók közötti békéltetés misszióját ő is fölcillantja Goldziher előtt: „Mélységes aggodalommal figyelem a magyarországi viszonyok alakulását a még meglévő néhány ottani barátom miatt . . . Szívem mélyéből kívánom, hogy úgy tudjon dönteni, hogy Jeruzsálembe telepedjen át. Ott egy szabad zsidó földön lenne, amely az önt megillető méltó helyet kínálná. A kétségkívül hamarosan felállítandó egyetem dísze és büszkesége lenne. Aztán meg felbecsülhetetlen lenne az értéke a zsidók és az arab muszlimok (a keresztény szírekkel nem akarunk és nem is fogunk semmit sem kezdeni) közötti jóviszony szükséges létrehozása terén . . .” (Scheiber 1956: 205) Goldziher 1920. május 30-i válaszában természetesen elutasítja a meghívást – ami ezúttal messze túlnő a korábbi meghívások visszautasításán: „mivel – írja – a hazai rögtől való elszakadás éppen ebben az időben hazafias szempontból is olyan lenne, mint valami nyomasztó áldozat követelése. A korábbiakban ugyanilyen meggondolásból utasítottam el azt, hogy német és angol egyetemek miatt kivándoroljak”. (Scheiber 1956: 205. n. 20)

b) A Goldzihernél egy nemzedékkel fiatalabb Sebestyén Károly (jellegzetesen jellegtelen portréjához l. Fülep Lajos kitűnő jellemzését, *Művészet és világnézet* 1976: 218–219) Goldziherről szóló emlékezéseiben egy tanulságos adalékot találunk. A kor jelentős német filozófiatörténésze, T. Gomperz halála (1912) után 1913-ban Sebestyén K. tartotta az emlékbeszédet. Ennek során idézte Gomperz „Essays und Erinnerungen”-jéből a következő vallomást: „Viszonyom az öröklött hithez csak kora gyermekkoromban volt bensőséges. Ennek ellenére az volt a véleményem – mai hitem szerint helytelenül –, hogy a becsület és a lelkiismeret azt diktálja, hogy a régi vallásközösséget nem szabad megtagadni, s ezzel elzártam magam számára hosszú időre az utat az áldásos munkálkodás számára.” Utána Goldziher ezeket mondja neki: „Amit Gomperzről és a zsidóságról itt feltárt, azt sokkal okosabb lett volna elhallgatni. Mire való az ilyet a piacra vinni?” Mikor Sebestyén a tudományos igazságot hozza föl, Goldziher indulatosan így felelt: „A tudományos igazság semmi kárt nem szenvedett volna, ha maga ezt a dolgot elhallgatja. Végre talán én is sejtem valamennyire, mivel szolgálunk a tudományos igazságnak.” (Sebestyén 1932: 44–45)

a–b) Heller Bernát idézi Goldzihernek 1889-ben Bánóczi Józsefhez intézett – joggal vallomásnak tekinthető – levélrészletét: „A zsidóság vallás, nem etnográfiai fogalom. Én tudadunai [dunántúli] ember vagyok, ami nemzeti hovátartozásomat illeti, – vallásra nézve zsidó. – Midőn Jeruzsálemből Magyarországra indultam, azt mondtam, hogy hazatérek, – az ember történelmi körülmények eredménye, jellemét a körülmények határozzák meg, nem a koponyaindex.” (Heller 1932: 25)

Hogyan értékelhetjük ezeket a válaszokat? A magyar zsidókérdés tanulságai alapján a goldziheri magatartást és világlátást olyan kelet-európai történelmi jelentéssel bíró *átmeneti*, ám paradigmaticus jelenségnek tartjuk, amelyre korábban (pontosabban 1848 előtt) még nem, a századforduló, s főleg az első világháború (pontosan az októberi forradalom és a Tanácsköztársaság) után már nem lehetett társadalmilag tipikus és érvényes. Előtte a valóságos nemzeti egység kialakulatlansága, s a polgári fejlődés hiánya nem tette lehetővé a judaizmus mint a polgári magánszféra egy lehetséges mozzanatának (a nyugat-európai fejlődéshez hasonló) elválását a közösségleg (etnikailag, életmóddal, a lét minden szféráját átszövő világlátással) gettószerűen elkülönülő zsidóságtól, utána pedig

a nemzetközivé vált osztályharc, s ennek kelet-európai korrelatívuma, „a Tőke és a Fasizmus jegyessége” kíméletlen vagy-vagyra készítették, s a goldziheri kísérlet ezek után *legfeljebb* egy E. Bloch messianisztikus reményfilozófiájának történelmi elemeként élhetett tovább. A múlt század második felében azonban a kísérlet a zsidóság nemzeti-polgári asszimilációjának/emancipálásának átmeneti fázisaként értékelendő, s a nem-egészséges magyar fejlődés „nemzeti” vonulatának győzelme hiúsította meg e kísérlet kifizetését, s a történelem szokásos iróniájaképpen az eredeti összefüggésekre ritkán kíváncsi utókor – a zsidókérdés későbbi alakulásának megfelelően – nem arra figyelt, hogy Goldziher kísérletében a túlsúlyos mozzanat a nemzeti és a polgári törekvés egysége volt, hanem arra, hogy a judaizmushoz *is* ragaszkodott – mégpedig a porosz utas torz nemzeti és polgári fejlődésben hiába keresett *etikai mozzanatként* (ez utóbbit húzza alá az a tény, hogy tudatosan nem foglalkozott „a zsidóság-tudománnyal”, s választotta először az összehasonlító kultúrtörténet és vallástörténet, majd az iszlámtudományt). Spizona még lehetett világpolgár, Goldziher már nem!

Volt Goldzihernek egy kedvenc témája egy Baršiša nevű remetéről, akiről dolgozatot is írt C. Landberg-Hallbergerrel közösen (*Die Legende vom Mönch Baršiša*, 1895). E buzgó és szentéletű remetét semmi kísértés nem tudta bűnre csábítani. Ám a gonosz szellem arra kényszerítette, hogy mindenképpen választania kell három rossz közül. E három rossz: a részegség, a paráználkodás és az emberölés volt. A szentéletű remete persze a legkisebb rosszat, a részegséget választotta. Ám részegségében paráználkodott, majd bűnös tette társát megölte. Hogy e sok változatban élő vándortörténet nemcsak filológiai vonatkozásai miatt érdekelte őt, arra abból is következtethetünk, hogy Péterfy Jenő (akinek 1896-tól haláláig Goldziher lett a legjobb barátja, l. Zimándi P. István, *Péterfy Jenő élete és kora*, 1972: 379) Goldziherhez írt leveleiben hét ízben is így szólítja meg őt félig tréfásan. (Ismeretes, hogy Péterfynél a mindig találó *irodalmi utalások* milyen fontosak voltak ön- és más jellemzése végett, l. Zimándi 1972: 447.) Egy 1896. szeptember–október tájt írt levelében így utal a megszólítás okára: „Nagyhírű Bar-Sziszám! Okkal választom e megszólítást, mert a tegnapelőtti lapokban olvastam, hogy az Egyesült Államok egy fiatal tudósuk képében inscribáltatják magukat a budapesti Egyetemen Bar-Sziszá kedvéért. Na, most büszke lehet a bölcsészeti kar!” Péterfy és Goldziher a legendát úgy értelmezték a maguk számára, hogy a rossz választását (a külföld csábítását, az elzárkózást, a dzsentroid nemzetivel való elvtelen asszimilálódást) el lehet kerülni – mégpedig a morális tisztesség és a szubjektum „tartása” révén. A XX. század története megmutatta, hogy még a szentéletű remetéknek is választaniuk kell, s ha Baršiša benne marad az ördögi körben (nacionalizmus és/vagy zsidóság), akkor nincsen igazi választás, mert minden út az ördöghöz vezet. S noha Goldziher és Péterfy a XIX. századhoz tartoztak, már náluk is kiderült, hogy a morális tisztesség kevés az üdvösséghez: Péterfy öngyilkos lett, Goldziher életútja és munkásságának íve pedig a fiatalkori kísérlet rezignációját bizonyítja.

Goldziher életútjának többi vonatkozása dolgozatunk problematikája szempontjából epizodikus jellegű. A szokványos tisztelgő megemlékezések kiemelik – jobb híján – akadémiai pályafutását (1876: levelező tag; 1892: rendes tag; 1905: első osztály elnöke; 1911: igazgatósági tag), azonban jól tudjuk, hogy az akadémiai tagság a múlt században végképpen nem jelentette szükségképpen azt, hogy valaki jelentős tudós, hiszen az Akadémián – mint Németh Gyula találóan jellemzi – „a magyar arisztokrácia és a magyar

nemesség kedves alkotásában”, a „nemzeti” vonulat hangadói vitték az első szöveget (Vámbéry mögött pl. egy német–török szótár állt, amikor akadémikus lett!), másrészt tudjuk, hogy ettől Goldziher továbbra is másodrendű magyar polgár maradt. E nem teljesértékű magyarság fejeződött ki abban a tényben, hogy a Tanácsköztársaság bukása után az „Ébredő Magyarok” őt sem kímélték, hiába volt egyetemi tanár és akadémiai osztályelnök. Ez utóbbiról 1920-ban le is mondott, s katedrájától is meg akart válni. A nemzetközi tiltakozást követte a Horthy Magyarország – korábban említett – néhány gesztusa, majd a legutóbbi időkig a néhány megemlékezéssel hangsúlyozott hallgatás.

### Bibliográfia

(A csupán évszámmal, vagy nem teljes címmel idézett művek pontos könyvészeti adatai)

#### A. Goldziher műveinek bibliográfiája:

Heller 1927: Bibliographie des oeuvres de Ignace Goldziher par Barnard Heller, Paris 1927. (XVII + 100 o.)

#### B. Goldziher idézett művei:

- 1862: Sichat-Jiczchak. Abhandlung über Ursprung, Eintheilung und Zeit der Gebete von I. G., Gymnasialschüler in Stuhlweissenburg, Pest (19 o.)
- 1870: Studien über Tanschüm Jeruschalmi, Inauguraldissertation. Leipzig (56 + 15 o.)
- 1871–1873: Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern: Sitzungsberichte der phil. hist. Classe der kais. Akad. der Wissenschaften, LVII. Band 1871: 207–251; LXXXI. Band, Wien 1872: 587–631; LXXXIII. Band, Wien 1873: 511–552.
- 1873: A nemzetiségi kérdés az araboknál: Értekezések a nyelv és széptudományok köréből, III, 8, Budapest (64 o.)
- 1874: Beiträge zur Literaturgeschichte der Šīcā und der sunnitischen Polemik: Sitzungsberichte der phil. hist. Classe der kais. Akad. der Wissenschaften, LXXVIII. Band, 439–524, Külön: Wien 1874, 88. o.
- 1876a: A mythos-tudomány jeles állításáról és új problémáiról: Nyelvtudományi Közlemények, XII: 117–159.
- 1876: Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung. Untersuchungen zur Mythologie und Religionswissenschaft. Leipzig (XXX + 402 o.)
- 1877: A spanyolországi arabok helye az iszlám fejlődése történetében összehasonlítva a keleti arabokéval: Értekezések a nyelv és széptudományok köréből, VI, 4. (80. o.)
- 1877a: George Smith: Egyetemes Philologiai Közlöny, I: 22–35, 100–110, 160–167.
- 1878: Az összehasonlító vallástudomány módszeréről. A vallásbölcselet kézikönyve. Írta Dr. Kovács Ödön n. enyedi theol. tanár. 2 kötet. Budapest, Franklin, 1977–1878: Magyar Tanügy, VII: 171–186.
- 1879: Újabb mythologiai áramlatok: Egyetemes Philologiai Közlöny, III: 529–537; 602–624.
- 1881a: Az összehasonlító vallástudomány jelen állásáról: Budapesti Szemle, XXVI: 203–225.
- 1881b: Az összehasonlító mythologia fejlődése. Budapesti Szemle, XXVIII: 1–35.
- 1881: Az iszlám. Tanulmányok a muhammedán vallás köréből. Budapest (1412 + XI. o.)
- 1882: A muhammedán közvéleményről: Budapesti Szemle, XXX: 234–265.
- 1884: Die Zāhiriten. Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte. Beitrag zur Geschichte der muhammedanischen Theologie. Leipzig (X + 232 o.)
- 1884a: Le culte des Ancêtres et le culte des Morts chez les Arabes: Revue de l'Histoire des Religions, X: 332–359; különnyomat: Paris, 1885 (28 o.)
- 1888: A zsidó vallás fejlődéséről: Magyar–Zsidó Szemle, 5: 1–14. (A zsidó vallás fejlődéséről. Bevezető előadás), 65–80, 138–155 (Profétizmus) 261–279 (A rabbinizmus), 389–406 (A filozófia hatása).



- 1888–1890: Muhammedanische Studien. Halle a. S. Erster Theil 1888. (XII + 280 o.), Zeiter Theil, 1890 (X + 420 o.)
- 1889: Emlékbeszéd Fleischer Leberecht Henrik a M. Tud. Akadémia kultagja felett: M. T. Akadémiai Emlékbeszédek, V, 4. (44 o.)
- 1891: A költő a régi arabok fölfogásában: Hunfalvy-Album, 175–181.
- 1892: Az iszlám világi fejlődésének korszakai: Budapesti Szemle, LXX: 353–382.
- 1892a: A pogány arabok költészetének hagyománya. Székfoglaló értekezés: Értekezések a nyelv és széptudományok köréből, XVI, 2, külön: Budapest, 1892 (69 o.)
- 1892b: Az összehasonlító vallástudomány ethnographiai kapcsolatai: Ethnographia 3: 335–351.
- 1894: Renan mint orientalista. Emlékbeszéd: M. T. Akadémiai Emlékbeszédek, VIII, 2. (100 o.)
- 1895: Az arab nyelvjárások legújabb irodalma: Nyelvtudományi Közlemények XXV: 90–96.
- 1895a: Die Legende vom Mönch Barsisa (társszerző: C. Graf v. Landberg-Hallberger) Kirchain (29 o.)
- 1896–1899: Abhandlungen zur arabischen Philologie. Leiden. Erster Theil, 1896 (VI + 231 o.), Zweiter Theil. Das Kitāb al-mu<sup>c</sup> ammarīn des Abū Hātim al-Siġistānī, 1899 (CIX + 102 + 69 o.).
- 1899: Az egyiptomi iszlám: Egyiptom. Magyar tanárok tanulmánykönyve: 253–273.
- 1900: Müller Miksa: Nyelvtudományi Közlemények, 30: 458–468.
- 1906: Die Religion des Islams: Kultur der Gegenwart, Berlin und Leipzig, Teil I, Abteilung 3: 87–135.
- 1909: Die islamische und die jüdische Philosophie: Die Kultur der Gegenwart, Berlin und Leipzig, Teil I, Abteilung 5: 45–77
- 1910: Vorlesungen über den Islam, Heidelberg (327 + index); magyarul: Előadások az iszlámról, ford. Heller Bernát, Budapest, 1912 (413 o.)
- 1914: A háború és a tudósok szolidaritása: Magyar Figyelő, IV: 250–254.
- 1916: Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften: Aus den Abhandlungen der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1915, Phil.-hist. Klasse, Nr. 8. Berlin, 1916 (46 o.)
- 1916a: Streitschrift des Gazālī gegen die Batinijja-Sekte. Veröffentlichungen der de Goeje-Stiftung, No 3. Leiden (112 + 81 o.)
- 1920: Die Richtungen der islamischen Koranauslegung. Veröffentlichungen der de Goeje-Stiftung, No 6, Leiden (392 o.)
- 1977: Tagebuch. Herausgegeben von A. Scheiber, Leiden (341 o.)

### C. Megemlékezések:

- Bartold, V–V.: I. Goldziher. 1850–1921. Nekrológ: Izvesztyija Rosszizskoj Akagyemiji Nauk 1922: 147–168
- Becker, C. H. 1922: Ignaz Goldziher: Der Islam, 12: 214–222; újradíadás: Islamstudien II, 1967: 499–513
- Czeglédy, K. 1971: A legnagyobb magyar iszlámológus. Emlékezés Goldziher Ignácra: Világosság, 12. évf. dec.
- Gottheil, R. 1922: Ignaz Goldziher: Journal of American Oriental Studies, XLII: 189–193
- Hartmann, R.: 1922: Ignaz Goldziher: Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft 76 (Neue Folge I.): 285–290
- Heller, B. 1927: Goldziher Ignác: Magyar–Zsidó Szemle 44: 261–274
- Heller, B. 1932: Goldziher Ignác emlékezete: IMIT 1932: 7–32
- Massignon, L. 1922: Ignace Goldziher: Revue de l'Histoire des Religions, LXXXVI: 61–72; módosított újrajegyzés in: Heller, B.: Bibliographie des oeuvres de I. Goldziher, Paris, 1927: V–XVII.
- Munkácsi Bernát, 1925: Pályám kezdete: Izr. Tanügyi Értesítő 50: 15–19, 59–65
- Németh, J. 1950–1951: Goldziher's Jugend: Acta Orientalia Hungarica I: 7–24
- Sebestyén, K. 1932: Goldziher Ignác, az ember: IMIT 1932: 33–49
- Snouck Hurgronje, C. 1921: Ignaz Goldziher: De Gids, IV: 489–499; magyarul: IMIT, 1941: 98–111
- Somogyi, J. de, 1935: A collection of literary remains of I. Goldziher: Journal of Royal Asiatic Studies: 149–154
- Somogyi, J. de, 1961: My reminiscence of I. Goldziher: The Muslim world, 51: 5–17

Várad Sternberg, J. 1974: Goldziher Ignác és az orosz keletkutatók, in: Utak, találkozások, emberek, Uzsgorod–Budapest: 266–275

Yahuda, A. S., 1924: Die Bedeutung der Goldziherischen Bibliothek für die zukünftige hebräische Universität: Der Jude 8: 575–592

D. Szakirodalom: a megfelelő adatokat a szövegben, illetve a jegyzetekben adom meg.

## RESUMÉE

*Robert Simon: I. Goldziher. Ein Beitrag zu den mittel-osteuropäischen Antinomien zwischen der bürgerlichen und der nationalen sowie der Geburt einer wissenschaft*

Das heimatliche Schicksal und Nachleben von I. Goldziher (1850–1921), als eines wissenschaftlers jüdischer Herkunft, verkörpert paradigmatischerweise die Antinomien der bürgerlichen Gesellschaft und der eben in diesem Zeitalter das „übergreifende Moment“ werdenden „kranken“ nationalen Entwicklung. Im Aufsatz versuche ich „dem Geheimnis“ seines immer tiefer werdenden Einflusses und des heimatlichen Totschweigens dahinterzukommen. Aufgrund einer dataillierten Analyse seiner tief in den ungarischen Verhältnissen verwurzelnden Gedankenwelt und Geschichtsauffassung betrachte ich das goldziherische Verhalten und seine Weltanschauung als eine mittel-osteuropäische, *vorübergehende*, aber höchst paradigmatische Erscheinung, die früher (genauer gesagt vor 1848) *noch nicht*, aber nach der Jahrhundertewende (nach der Oktoberrevolution und der Räterepublik) *schon nicht* habe als gesellschaftlich typisch und gültig zustande gekommen sein kann. Es

handelt sich dabei darum, dass früher die Unentwickeltheit der wahren nationalen Einheit und ein Fehlen der bürgerlichen Entwicklung machte das Trennen und die Absonderung des Judentums als eines potenziellen Elements in der bürgerlichen Privatsphäre vom Ghettojudentum unmöglich, während später der international auftretende Klassenkampf, sowie das mittel-osteuropäische Korrelativ dessen, d. h. „das Hand-in-Hand-Gehen des Kapitals mit dem Faschismus“, haben eine unausweichlich verpflichtende wahl des Typs „Entweder-Oder“ erzwungen. In der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts stellt das Experiment von Goldziher ein Provisorisches in der vorübergehenden Phase der national-bürgerlichen Emanzipation des Judentums dar, welches jedoch an dem Triumph und am Durchsetzen der nationalen Entwicklungstendenz – als sie innerhalb der Antinomien der ungarischen Gesellschaft gegeben war – scheiterte.

## TÁRSADALOM ÉS ÁLLAM TRÓPUSI AFRIKÁBAN\*

ROZSNYAI ERVIN

A Szovjetunió Tudományos Akadémiájának Afrika Intézete Anatolij Gromiko szerkesztésében tanulmánykötetet tett közzé a fenti címmel, a fiatal afrikai államoknak a társadalmi fejlődésben betöltött szerepéről. A következőkben a nagy tényanyag vizsgálatán alapuló, igényes munka néhány gondolatát szeretném ismertetni.

Trópusi Afrika országait sokszektorú gazdaság, archaikus társadalmi szerkezet, alacsony színvonalú termelőerők, a társadalmi életnek a kapitalizmust, sőt gyakran a feudalizmust is megelőző formái jellemzik. Átmeneti állapot ez, amelyben az alapvető formációs folyamatok nem fejeződtek be. Az átmenetiséget az állami-politikai felépítmény is tükrözi. Trópusi Afrikában az államhatalmat rendszerint vegyes összetételű blokkok birtokolják: a szocialista orientációjú országokban a forradalmi demokrácia, a kapitalista orientációjú országokban a burzsoá-barát autokrácia. Ha tehát meg akarjuk állapítani az állam osztálytartalmát és társadalmi rendeltetését, meg kell vizsgálnunk a vezető blokk összetételét.

A gyarmati uralom elleni harcban, amely a nemzeti államok megszületéséhez vezetett, ellentétes érdekű társadalmi erők vettek részt. Ez a körülmény nacionalista elméleteket táplál. A nacionalizmus képviselői (Senghor, Kaunda stb.) szerint a társadalmi és állami fejlődés Afrikában egészen sajátos formákban megy végbe: nincsenek antagonisztikus osztályok, az állam a „nemzeti szellem”, a „különleges nemzeti lélek” megtestesítője.

A sajátos vonások természetesen tagadhatatlanok, és elsősorban azzal kapcsolatosak, hogy a felszabadult országok többsége nem jutott el a fejlődésnek abba a szakaszába, ahol lehetséges volna a formációs hovatartozás szabatos meghatározása. Ezért az a tétel, hogy az állam a gazda-

ságilag uralkodó osztály politikai szervezete, az afrikai országok többségét illetően pontosabb megfogalmazásra szorul. Az országok jelentős részében nem alakult ki gazdaságilag uralkodó osztály; bár egyik-másik – főleg észak-afrikai – országban a nemzeti burzsoázia vagy a földbirtokosság kézben tartja a gazdasági és politikai kulcspozíciókat, Trópusi Afrikában ilyen osztályok rendszerint nem találhatók. Helyesebb uralkodó politikai erőkről beszélni, amelyek ellenőrzik az államhatalmat, és előmozdítják a jelenkor alapvető osztályainak létrejöttét. A legfőbb sajátosság tehát abban rejlik, hogy az állam keletkezése nemcsak a nemzetek megjelenését előzi meg, hanem a modern társadalmi osztályokét is, és döntően hozzájárul ezek kialakulásához. A kapitalista orientációjú országokban a burzsoá-barát autokrácia a tőkés tulajdonosok gazdasági és politikai osztálypozícióinak megszilárdulását támogatja, ami az államot perspektivikusan a tőkés osztály politikai szervezetévé változtathatja; ahol pedig az államhatalom a forradalmi demokráciáé, ott a vezető blokk meghíúsíthatja vagy korlátozhatja a burzsoázia kifejlődését, segítheti a gazdasági kulcspozíciók és a legfontosabb nemzeti kincsek állami kézben való összpontosítását, ami az államot perspektivikusan a munkásosztály vezetete dolgozók politikai szervezetévé változtathatja. A politikai struktúrák kikristályosodási folyamata ennél fogva egészében véve a társadalmi fejlődés általános kereteibe illeszkedik, és igazolja a marxista államelméletet.

A gazdasági bázis mind a kapitalista, mind a szocialista orientációjú országokban a legkülönbözőbb termelési viszonyok összefonódásából áll, és nem alkothatja az államhatalom erős társadalmi-gazdasági alapját. Ezért az állam legfőbb

\*Obscsesztvo i gosudarstvo v Tropicsezkoj Afrike. Moszkva 1980.

feladatai közé tartozik a megfelelő gazdasági bázis kiépítése. Az állam ily módon viszonylag nagyfokú önállóságra, a „társadalomfelettség” látszatára tesz szert. Önállóságát fokozza a vezető politikai blokk heterogén, koalíciós jellege, a társadalmi élet nagymértékű etatizálása, végül pedig az, hogy a képzett és politikailag aktív személyek jórészt az államapparátusban tevékenykednek.

Az etatizálás számos afrikai országban olyan szintű, hogy az állam gyakorlatilag az egész társadalmi-politikai életet monopolizálja: integrálja a politikai pártokat, néha teljesen összeolvad velük. Az integrációs törekvést a forradalmi-demokrata vezetők közül Sékou Touré vitte végig a leg-radikálisabban, megvalósítva a „pártállam” elméletét, az állami és a pártapparátus szerves összeolvastását. Guinea Demokratikus Pártja ennek értelmében változtatta meg a nevét 1978-as kongresszusán Guinea Pártállamra. Az afrikai forradalmi-demokratikus pártok többsége azonban elfogadhatatlannak, sőt veszélyesnek tartja ezt az elméletet és gyakorlatot: a teljes integráció ugyanis egyrészt csökkenti az igazgatási szervek felelősségét, másrészt adminisztratív funkciókkal és módszerekkel homályosítja el a pártszervek politikai tevékenységét.

A forradalmi demokratáknak az államgépezet gyökeres átalakítását célzó erőfeszítései mind- eddig nem hozták meg a kívánt eredményt. Az igazgatási apparátus, a gyarmati adminisztrációban és burzsoá iskolákban nevelkedett hivatalnoki kar megőrizte kaszt-jellegét, amely elszigeteli a néptől, és újratermeli megcsontosodott konzervativizmusát. A szocializmus eszméinek elkötelezett új, fiatal káderek egyelőre még elmerülnek ebben a burzsoá-barát testületben. A forradalmi demokratáknak olyan negatív jelenségek ellen kell nap nap után fellépniük az államapparátusban, mint a korrupció, a meggazdagodási hajlam, a nepotizmus, a felelőtlenség, a hozzá nem értés. Nagy problémát jelent a vezető káderek elpolgárilasulása. Különös érdeklődésre tarthat számot e tekintetben a Tanzániai Egyesült Köztársaság 1977-es alkotmánya, amely megtiltja, hogy állami tisztséget viseljenek olyan személyek, akik közvetlenül vagy rokonaiakon keresztül bérmunkásokat zsákmányolnak ki, magántársaságok részvényesei, bérháztulajdonosok stb.; elrendeli továbbá, hogy az állami alkalmazottak bizonyos időközönként rendszeresen számot adjanak jövedelmükről.

A kapitalista úton járó országok túlnyomó többségének kormányzati rendszerei az autokrá-

cia különböző formái. A skála igen széles, a polgári demokrácia elemeit magukba foglaló rendszerektől a haladással nyíltan szembeszegülő, szélsőségesen reakciós rendszerekig. Az autokratikus tendenciáknak sokféle okuk van: a haladó erők szervezetlensége vagy hiánya, az uralkodó körök társadalmi bázisának gyengesége, a nemzetiségi-törzsi és feudális maradványok, képzetek és hiedelmek ereje stb. A szélsőséges autokrácia felszámolja a képviselői intézményeket, az uralkodó párt kivételével betiltja a politikai pártokat, kíméletlen rendőrterrorral alkalmaz az ellenzékkel szemben. Az államgépezetben felduzzadnak a közvetlen elnyomó szervek, csökken a gazdasági, szociális és kulturális intézmények fajsúlya; a vezető hivatalnokok jövedelme aránytalanul megnő (Senegálban például fizetésük az állami bevételekhez képest mintegy hatszorosa a hasonló kategóriájú francia hivatalnokok fizetésének).

A nagy társadalmi feszültségekből következő politikai labilitás miatt Trópusi Afrika gyakran él át katonai fordulatokat; ilyen vonatkozásban szinte versenyre kel Latin-Amerikával, a katonai puccsok klasszikus övezetével. Katonák voltak vagy vannak hatalmon, vagy gyakorolnak döntő befolyást a kormányzatra az államok egész sorában (Nigéria, Mali, Ghana, Niger, Közép-afrikai Köztársaság, Etiópia, Szomália, Kongói Népköztársaság, Zaire, Madagaszkár, Togo, Ruanda, Burundi, Uganda, Benin). A fegyveres felszabadító erők segítségével került hatalomra Angola, Mozambik, Bissau-Guinea forradalmi kormánya. A hadsereg csupán Kenya, Zambia, Malawi, Botswana, Senegál, Lesotho, Elefántcsontpart és Guinea államokban maradt meg szokásos funkciójánál.

A katonai fordulatok és kormányzatok természetesen különböző jellegűek, és hiba volna közös nevezőre hozni őket, vagy általánosságban akár haladóknak, akár reakciósoknak minősíteni az afrikai hadseregeket. Vannak országok, ahol a hadsereg – pontosabban, a fegyveres erők forradalmi frakciója – haladó szerepet játszik; voltak helyzetek, amikor egy olyan hadsereg – a nigériai –, amelyet egyébként nem lehet haladó társadalmi tényezőnek nevezni, progresszív funkciót töltött be az állam egységének megővésében a szeparatista törekvésekkel szemben. E sokszínűség ellenére levonható az az általános következtetés, hogy a katonai fordulatok oka rendszerint az államot felbomlással fenyegető krónikus belső válság, az uralkodó bürokratikus körök tehetetlensége és korruptsága. Az esetek többségében burzsoá típusú hivatalos hadseregek

döntötték meg a kormányt angol vagy francia kiképzésű tisztek vezetésével, mégpedig azért, hogy fenntartsák a rendszert, megelőzzék az ösztönös társadalmi robbanást. Kivételnek mondható az a néhány ország – Kongó, Benin, Madagaszkár és Etiópia –, ahol a katonák magát a rendszert számolták fel, és az országot forradalmi úton letérítették a tőkés fejlődés útjáról.

A krónikus válsággá fajuló politikai egyensúlyhiány talaján a kezdeményezést óhatatlanul olyan csoportosulásoknak kellett átvenniük, amelyeknek megvolt az erejük a hitelét veszített kormány eltávolítására, miután az ellenzék, ha egyáltalán létezett, alkotmányos eszközökkel – vagyis a demokrácia karikatúrájaként lebonyolított választásokon – nem győzhetett, és ha netán győzött is, valamilyen ürüggyel elűtötték a hatalomtól. Ilyen előzmények készítették a katonákat a hatalom kézbevételeire. A fordulatok élén álló tisztek jobbára maguk is az új elithez, a bürokratikus burzsoáziához tartoztak: nem a tőkés fejlődést elleneztek, csak azt, hogy a polgári politikusok képtelenek biztosítani a rendet. Ezeknek a katonai vezetőknek ritkán volt és később sem alakult ki önálló programjuk: általában a „szabad vállalkozást” támogatják, de szigorú állami ellenőrzés mellett, államkapitalista törekvésekkel. Kormányzatuk gazdasági eredményei jelentéktelenek vagy éppenséggel negatívak. Ugandában például a harmadik ötéves terv (1971–1976) során a bruttó társadalmi össztermék a tervezett 30%-os növekedés helyett 3%-kal csökkent, főleg azért, mert a külföldi vállalatokat kellő előkészítés nélkülű adták át ugandaiaknak, ami főleg a helyi üzletemberek és spekulánsok meggazdagodását eredményezte; azonkívül óriási összegeket emésztett fel a hadsereg és az államapparátus. Egy másik jellegzetes példa Mobutu elnöksége Zaire-ban, amely mindmáig a világ egyik legelmaradottabb országa, az egy főre jutó átlagos évi jövedelem 200 dollár.

Az elemzések ez ideig még sem azt nem tisztázták pontosan, hogy a katonai hatalomátvétel miért hozott néhány országban döntő fordulatot, másutt nem, sem pedig azt, hogy miképpen bontakozhattak ki helyenként a tisztikarban a forradalmi ideológia gócai. Az első kérdésre vonatkozóan megjegyezhető, hogy Kongóban és Beninben, ahol a katonák forradalmi fordulatot hajtottak végre, a függetlenség elnyerésekor Nyugat-Afrika legjelentékenyebb művelt lakossága élt, és az értelmiség viszonylagos fejlettsége a tisztikarban is tükröződött. Ami a második kérdést illeti, csak néhány elképzelést lehet megfogalmazni. A

felszabadult országok tisztjei főleg a vidéki kispolgárságból, olykor a legszegényebb rétegekből kerültek ki (Mengisztu például egy pályaoír fia). Ezek a körök eredetileg általában köztes világnézetűek: nem proletár vagy parasztforradalmárok, de idegenkednek az arisztokráciától és a burzsoáziától. „Nemzeti forradalmiságuk” a felszabadult országokban törvényszerű, „társadalmi forradalmiságuk” azonban inkább kivétel. Forradalmasító hatással lehet rájuk az a tanulság, hogy a helyi burzsoázia nem képes megváltoztatni a gazdaság gyarmati szerkezetét, korszerűsíteni a társadalmat. A burzsoázia gyengesége, gyávasága, élődisége ellenszenvet és megvetést vált ki; eszményyé válik egy erős állam, amely alkalmas a nemzeti erőforrások mozgósítására. A bomlás, a nemzeti érdekeken átgázoló önzés alternatívájaként felvetődik a szocializmus gondolata.

Persze, nincs külön „forradalmi katonai ideológia”: az itt vázolt fejlődés a nem-katonai értelmiségben éppúgy végbemegy. Magát a fordulatot sem „a hadsereg mint olyan” viszi végbe. A fordulat kezdetén még egyesítheti ugyan a katonákat az az óhaj, hogy elsöpörjék a csődbe jutott polgári kormányt, de mihelyt szembekerülnek a konstruktív feladatokkal, kiderül nézeteik heterogenitása, és a testületi szellem nem szavatolja többé az egységet. Ekkor vagy viszonylagos egyensúly keletkezik a különböző csoportok között, és az ellentétes frakciók felmorzsolják egymást, vagy pedig valamelyiküknek sikerül felülkerekedni. Kongó, Benin, Madagaszkár és Etiópia esetében a hadsereg baloldali, forradalmi szárnya győzött. De Kongó és Etiópia példája azt mutatja, hogy a győztes csoportban is ellenséges frakciók üthetik fel a fejüket, és a belső harcok kiújulhatnak.

A politikai stabilitás legmélyebb oka a gazdasági elmaradottság. Trópusi Afrika lakosságának túlnyomó többsége a földközösségi parasztagadásokban, a kézműiparban, a kisiparban és a kereskedelemben tevékenykedik. A 70-es évek elején a bérből élők az összlakosság 4,2%-át, a gazdaságilag aktív lakosság 11,3%-át tették ki.

Mivel a faluközösség rendszerint akadályozza a termelőerők fejlődését, az afrikai államok, orientációjuktól függetlenül, a hagyományos földközösségi viszonyok megszüntetésére töreksenek. De az afrikai faluban még nincsenek meg a bővített újratermelés feltételei, és így egyelőre objektív alapja van a régi viszonyok – módosult formában való – fennmaradásának; az átalakításukat célzó állami intézkedések nem bizonyultak eddig elég hatékonyaknak. Ezeknek az intéz-

kedéseknek az irányát az állam orientációja szabja meg. A kapitalista orientációjú országok igyekeznek bekapcsolni a törzsfőnöki intézményt a modern gazdasági szerkezetbe, és a hagyományos arisztokráciát a gazdálkodás tőkés mód-szereire ösztönzik. Ilyen célt szolgál a földmagántulajdon fejlesztésére irányuló rendelkezések sora, a legmódosabb falusi rétegeknek nyújtott pénzügyi és műszaki támogatás, a kapitalista típusú szövetkezetek létesítése. Az utóbbiak fokozzák a parasztság differenciálódását: az ENSZ illetékes intézetének 1977-es jelentése szerint a falusi szegénységnek nem sok haszna van belőlük, a szövetkezeti szolgáltatásokat (hitelt, gépeket stb.) főleg a tehetősek kapják.

A szocialista orientációjú államok gyakorlatilag felszámolják a nemzetségi-törzsi arisztokráciát mint *politikai* intézményt, a feudális és félféudális elemeket kizárják a hatalomból, megfosztják közigazgatási és igazságszolgáltatási funkcióitól. De *társadalmi* intézményként ezek az elemek továbbra is működnek, megőriznek bizonyos pozíciókat a társadalomszervezet alsó szintjein (nagy család, törzs), felhasználják az ősi nemzetségi köteleket a parasztságra kifejtett befolyásuk érdekében, beszívárognak az új típusú gazdasági és társadalmi szervezetekbe (szövetkezetek, parasztszövetségek, kölcsönös segítséget szervező társulások).

A falu szocialista szellemű fejlesztésének leg-  
átfogóbb elgondolása a tanzániai kollektív településekben (udzsamaa) ölt testet. Ezekben a falvakban társadalmisítva vannak a fő termelési eszközök, a munka kollektív formákban folyik, minden munkaképes ember munka köteles, a jövedelem a teljesítménnyel arányos; mindenkit megillet az orvosi ellátás, a helyi iskolában való tanulás joga, a vízellátás és minden egyéb szolgáltatás. Az így szervezett falvak többek között arra hivatottak, hogy útját állják a vagyoni rétegződésnek és egy kizsákmányoló kisebbség kialakulásának. Számuk 1977 közepén 7000 fölött volt, lakosságuk több mint 13 millió (vagyis csaknem az ország teljes lakossága). Angola, Mozambik és Madagaszkár szintén létrehozta a maga kollektív falvait.

Trópusi Afrikában a társadalom alapsejtje és a hagyományos viszonyok támasza ma is az úgynevezett nagy család. Nem egyszerűen a nemzetségi kötelekkel egyesített személyek kollektívája ez, hanem egységes társadalmi-gazdasági szervezet, bonyolult vagyoni kapcsolatokkal és sajátos munkamegosztással. Belső szerkezetét, tagjainak viszonyát, az egyén személyes státusát

szigorú nemzetségi-törzsi szokások szabályozzák. Az egyéni státus a vagyoni helyzettől, a nemtől, életkortól, rokonsági foktól és egyéb tényezőktől függ. A rokonok különböző kategóriái különböző jogokkal, ranggal, társadalmi presztízzsel rendelkeznek. A családi viszonyok néhány fontos vonatkozásában – például a földhasználat, az öröklés, a házasság és a válás szabályozásának területén – a jogképesség nem az egyéné, hanem az őt képviselő informális (családi, nemzetségi) csoporté. A csoport dönt a menyasszonyért fizetendő váltságáról, válás esetén a gyermekek sorsáról stb. A személyes és állampolgári jogok modern felfogásának fényében ez a berendezkedés mélysegesen negatívnak tűnik. De a megítélést nem szabad elsietni. A nagycsaládi szervezetben fejlett a kollektív felelősség minden egyes tagért (a csoport gondoskodik például az öregek és munkaképtelenek ellátásáról), és ha a kormányzat szocialista orientációjú, az erős közösségi szellem a kollektívizmus új formáinak kiindulópontja lehet. Azokban az országokban viszont, ahol a tőkés fejlődés lendületesen előrehaladt (Ghana, Nigéria stb.), a fiatal nemzeti burzsoázia igyekszik felbomlasztani a hagyományos közösségeket, mégpedig nemcsak a földmagántulajdon kiépítése kedvéért, hanem azért is, mert a régi örökösödési jog akadályozza a tőkefelhalmozást.

Nyomasztó teherként nehezedik az afrikai államokra az urbanizáció. A nagyvárosok lakosságának spontán felduzzadása lakáshiányt és tömeges munkanélküliséget idéz elő; nyomorövezetek keletkeznek, szaporodnak a bádögvárosok, állandósl a járványveszély. A proletari-zálódásra jellemző, hogy a városi lakosság 90%-a az alacsony jövedelműek kategóriájába tartozik. Növekszik a gyülevész-proletariátus, és a tragikus állapotot súlyosbítják a mélyen gyökerező etnikai és vallási ellentétek.

Trópusi Afrika csaknem minden állama etnikailag heterogén. Egy vagy néhány, olykor többmillió népcsoport mellett nagyszámú kisebbség él: a hivatalos adatok Zaire-ban 254 etnikai csoportot tartanak nyilván, Nigériában több mint 200-at, Tanzániában 120-at. Gyakoriak az ellentétek ugyanazon a csoporton belül is.

Az etnikai csoportok közötti bonyolult viszonyok részint történelmi, részint politikai eredetűek. A történelmi okok a rabszolgakereskedelem idejére nyúlnak vissza, amikor a tengerparti népek ennek a kereskedelemnek a közvetítői voltak, elfogták és eladták a belső területeken lakó törzsek tagjait. Másutt azok a népek,

amelyek a gyarmatosítás előtt fejlett államokat alkottak, mindmáig lenéznek a kevésbé fejlett etnikai csoportokat, egykori alávetetteiket. A helyzetet tovább bonyolítja a kasztjellegű és a vallási tagozódás.

Orientációjától függetlenül, minden afrikai állam alkotmányába foglalja az összes népek egyenlőségét, tiltja a faji és etnikai diszkriminációt, a szeparatista propagandát. A fejlődés jelenlegi szakaszán azonban még csak a kezdetén tart az etnikai problémák megoldásához szükséges társadalmi-gazdasági és politikai feltételek kialakulása. Az egységes nemzet az afrikai államok túlnyomó többségében nagyon távoli perspektíva – e téren Tanzánia és Guinea jutott leginkább előre –, idő előtti meghirdetése pedig negatív következményekkel, az etnikai kisebbségek érdekeinek elhanyagolásával járhat. Másrészt az egységes nemzet utópikus elméletének bírálatát olykor a szeparatista tervek igazolására használják fel (például Eritrea esetében).

Nem kevésbé szövevényesek Afrika vallási viszonyai. Az ősi nemzeti kultuszok mellett virágoznak az istenné nyilvánított államalapítók etnikai kultuszai, a régi politeista vallások az eredeti afrikai civilizációk központjaiban (Nyugat-Szudánban vagy a Guineai-öböl partvidékén Ashantitól Beninig), az iszlám és a kereszténység különböző formái, valamint e formáknak a hagyományos hiedelmekkel és kultuszokkal keveredő változatai; és mindez távolról sem meríti még ki az afrikai vallások teljes képét.

A régi társadalmi struktúrák bomlásával és a fejlettebb ideológiai rendszerek nyomására a helyi vallások háttérbe szorulnak a világvallások mögött; a keresztény és az iszlám lakosság abszolút többségben van. Az iszlám gyorsabban terjed a kereszténységnél, mert az utóbbihoz képest sok előnye van az afrikaiak szemében – elsősorban az, hogy a legnagyobb keresztény felekezetektől eltérően, nem volt közvetlen kapcsolata a gyűlölt európai gyarmatosítókkal. Az

iszlám kevésbé oszlik elágazásokra és szektákra, mint másutt: az afrikai muzulmánok nagy többsége szunnita.

A vallási szervezetek jelentős társadalmi szerepet játszanak. Trópusi Afrika országaiban sokkal inkább kezükben tartják az egészségügyi intézményeket, mint bárhol másutt, a tanítók jó része pedig mindmáig a vallási missziók alkalmazottja, keresztény vagy muzulmán egyházi személy, vagy legalábbis vallási tanintézetekben szerezte képesítését. A politikai vezetők számottevő hányada szintén a missziók iskoláiban tanult.

A kormányok vallási politikájáról szólva, nem lehet elvonatkoztatni a hagyományoktól. A gyarmatosítás előtti afrikai államok teokratikus öröksége kedvez a vallás politizálásának és a világi hatalom szakralizálásának, amely az úgynevezett „polgári vallásokban” (civil religions) nyilvánul meg. Jellegzetes példája ennek Zaire, ahol a „polgári vallás” az etatizmusnak, a tradicionalizmusnak és az afrikai keresztény szekták ideológiájának sajátos vegyülete; a hivatalos frazeológia az állami nacionalizmusról mint vallásról beszél, amelynek egyháza az uralkodó párt, prófétája Mobutu párt- és államelnök. A zaire-i párt-himnuszok rendszerint némileg módosított szövegű zsoltárok Mobuturól, akinek neve isten vagy Krisztus helyett szerepel – például „Velünk az isten” helyett a hívők ezt éneklik: „Velünk Mobutu.”

\*

Az itt közölt ismertetés csupán néhány témát vázolt fel töredékesen az afrikai viszonyok szovjet kutatóinak könyvéből, de talán ebből a kevésből is kitűnik, hogy a könyv gazdag tartalmával mindenkinek érdemes megismerkednie, aki érdeklődik napjaink egyik legfontosabb társadalmi kérdésköre, a „harmadik világ” problémái iránt.

# TÁRSAS VISZONYOK ÉS AZ ELŐÍTÉLETES GONDOLKODÁS\*

KERÉKGYÁRTÓ ISTVÁN

A szociálpszichológia kutatói ma már köznapi dologként ismerik el, hogy az a felfogás, amely a csoportközi viszonyok vizsgálatát tekintette e diszciplína kizárólagos tárgyának, szükségszerűen a szociálpszichológia körének szűkítéséhez vezetett, noha a kutatóknak ebből az általános problémából kellett kiindulniuk, ha meg akarták világítani a csoportközi viszonyokban rejlő szociálpszichológiai jelenségek egész sorozatát. Másrésztől a csoportközi attitűdökre és sztereotípiákra irányuló vizsgálódás, amely a szóban forgó tudományággal foglalkozók körében elsőrendű foglalatossággá vált, gyakorta figyelmen kívül hagyta a csoportközi viszonyok társadalmi-történelmi meghatározottságát. Csak a személyiségelmélet és a társadalomfilozófia iránt megélnékül érdeklődés kapcsán kezdték a szociálpszichológusok a csoportos és egyéni magatartást, előítéletet stb. a társadalmi praxisba beágyazottnak tekinteni. Az előítéletesség vizsgálata például, ha az adott történelmi feltételektől elvonatkoztatva megy végbe, csak az elvont értelmezésig vezethet; a különféle társadalmi, ideológiai és kulturális motívumok feltárása nélkül ugyanis aligha elemezhető az előítéletek tartalma és szerkezete. S ha mindeddig lehetetlennek tűnt is egy egyetemes érvényű tárgymeghatározás, mégis kísérletet lehetne tenni általános, vagy ha úgy tetszik, jól körülhatárolt érvényű tárgymeghatározási szempontok felállítására. Számos érv támasztja alá a reménységet, hogy a szociálpszichológia sajátos szempontjait tekintve, lehetséges felállítani olyan teoretikus posztulátumokat, amelyek ugyan túlmutatnak az „emberi természetre” hivatkozó álláspontokon, de bizonyos szociális integrációkra korlátozódnak, amelyeket a „nemi, az életkori, a foglalkozási csoport-hovatartozások által kitermelt közös jelentések, együttes élmények” feltárása révén megérthetők.

Az *Előítéletek és csoportközi viszonyok* című kötet szerkesztésekor is az az elv érvényesült, hogy a kutatás immanens logikája által megszabott igények alapján a szociálpszichológiai tanulmányok csoportba rendezhetők. Szinte senki sem vonhatja kétségbe a tanulmányok oly

kritériumok alapján történő szelektálását, amelyek az előítéletek és a csoportközi viszonyok „hétköznapi” megnyilvánulásainak elemzésén keresztül az előítéletesség mérséklésének esélyeit kutató dolgozatokig terjednek, jóllehet az e célból követendő módszer fölötti vita alkalmasint soha nem fog véget érni. Tény és való, amint erre Csepeli György bevezetőjében is rámutatott, hogy a csoportközi viszonyoknak kielégítően lehet „dokumentálni” azt a területét, amelynek mindnyájan – ha különböző tudatossággal is – részesei vagyunk, vagyis a csoportközi viszonyok megismerési oldalát (11.). Mindebből adódóan maga a kötet is három részre tagolódik: míg az első részben a társadalmi nagycsoportok megismerésével kapcsolatos kutatásokkal ismerkedhetünk meg, addig a második, ill. a harmadik részben az előítéletes gondolkodás és személyiség szocializációs előzményeivel, majd az előítéletesség és a csoportközi konfliktus mérséklésének kérdéseit taglaló cikkeket tanulmányozhatjuk.

A csoportközi viszonyok sokféle megközelítése között két, látszólag egymásnak ellentmondó irányzat munkál, amelyek persze távolról sem harcolnak egymás ellen, hanem inkább egyik a másikat erősíteni igyekszik. Az egyik célja, hogy az idegen csoportokkal szemben megnyilvánuló attitűdökből és viselkedésből induljon ki, a másik irányzat pedig az emberi motívációk általános törvényének konkrét megnyilvánulásait veszi célba, amely a társadalmi összefüggéseket akarja „elbizonytalanítani”, amikor figyelmét a csoportközi attitűdök kialakulására fordítja. Henri Tajfel felvetésében és vizsgálatában az *önmeghatározás* állandó folyamatának befolyásolását emeli ki, amely semmiképp sem működik in vacuo, és nagymértékben támaszkodik a csoporthoz való tartozás érzésére. Kísérletében azokat a minimális feltételeket akarja létrehozni, amelyek között az egyén még megkülönbözteti a saját és az idegennek tartott csoportot. Mint elemzéséből kitűnik, a csoporthoz való tartozás nagymértékben attól függ, mennyire segíti az egyént az egyes csoport társadalmi azonosság-érzetének kibontakozásához. A megkülönböztető jelleg – ahogyan ezt a csoportközi attitűdök ki-

\**Előítéletek és csoportközi viszonyok*. Válogatott tanulmányok. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1980, 455 oldal.



alakulása jelzi – elsősorban a társadalmi értékek és normák elsajátításától függ. Az egyén, aki magába fogadja a számára részben idegen normákat, s akinek az elsajátítás során ezért meg kell tanulnia alkalmazkodni a csoporthoz, véleményét az idegen csoport megítélésében a korábbi alkalmazkodás folyamán szerzett tapasztalatok fogják irányítani. Mindenki tudja, hogy az emberi megismerés alkalmazkodást szolgáló „működése” sokszor az előítéletek kialakulását involválja. Bármi legyen is azonban az előítélet kialakulásának oka az emberi fejekben, amikor az egyén összekapcsol bizonyos tényeket és ítéleteket, ahhoz, hogy megértsük a kialakulás folyamatát, a létrejövésben olyan tényekkel kell számolnunk, mint a kategorizáció, az elsajátítás és az egyöntetűség keresése (32.). Henri Tajfel nem zárja ki azt a lehetőséget, hogy az egyén ezt a felismerő és érvényesítő folyamatot nem csupán az adott csoport hatókörén belül hozza működésbe, hanem gyakran megtörténik az is, hogy az új ítéletek felismerése és érvényesítése kiterjesztődik különböző sztereotípiák recepciójára is, nevezetesen az etnikai sztereotípiák természetére.

B. Wilska-Duszynska tanulmánya éppen azt bizonyítja, hogy az etnikai sztereotípiákhoz bizonyos tulajdonságdefiníciók szükségesek, mielőtt az egyén érvényesnek ismeri el, ill. használja őket. A bizonyítás nélküli elfogadás és a társadalmi jelleg hozza létre a tág érvényességű sztereotípiák jelenségét, amely megkülönböztető tulajdonságaik szerint lehet pozitív, diszkriminatív és közömbös. A társadalom történetében a sztereotípiák eme kombinációjában azonban nem egyszerűen a pszichikai mechanizmusokat vehetjük észre, hanem olyan kulturális tényezőket és hagyományokat, melyek nemegyszer sokszázados múltra tekintenek vissza s bizonyos képzeteket szinte kényszerítő erővel fogadtatnak el az egyénnel (87.). A sztereotípiák társadalmi funkciójának megértése, amint ezzel az említett cikkben találkozzunk, megadja a lehetőséget, hogy megmagyarázzuk a sztereotípiák egymásra következését éppúgy, mint az előítéletek folytonos kialakulásában játszott szerepét, amelyek fokozatosan elveszítik kizárólagos hatásukat, és a megszokás által végül tradicionálissá válnak. A megszokásban persze elsősorban a nyelv közvetítő szerepét kell feltételeznünk, mint ahogyan ezt Uta Quasthoff tanulmányában meggyőzően kifejti. A sztereotípiák elemzése nem tartozott a nyelvészek vizsgálódási köréhez, amelyet inkább a hipotézis és időlegesség fogalmi, mint a „szerves” fejlődés, és sokkal inkább ismeretelméleti,

mint szociálpszichológiai megfontolások irányítottak.

Az előítéletes gondolkodás szocializációs előzményeinek leírása, amint azt a kötet második részébe felvett tanulmányok jelzik, bonyolult probléma, különösen azért, mert általában kevés adat áll rendelkezésünkre a gyermek fejlődését, pedagógiai helyzetét illetőleg. Mindazonáltal a legfőbb nehézséget nem a gyermeki fejlődés pszichológiai, szociológiai körülhatárolása jelenti, hanem az a követelmény, hogy a vizsgálódási módok, amelyekkel a különböző sajátosságokat szeretnénk feltárni, adekvátak legyenek. A gyermeki szocializáció nyilvánvalóan fontos szerepet játszik a *saját* csoport és a *másik* csoport között az etnocentrikus különbségtétel alapján értékkülönbséget is tételező gondolkodásmód kialakulásában csakúgy, mint a magasabb szinten újratermelődő előítéletességre jellemző attitűd formálódásában. Kérdésként megfogalmazva: a gyermeki gondolkodás fejlődésében milyen helyzetek váltanak ki, többek között, olyan reakciókat, amelyek révén az egocentrizmus (énközpontúság) átadja helyét a „szociocentrizmusnak”? A kérdés azon nyomban elfordítja figyelmünket a különböző korcsoportokban megnyilvánuló érdeklődési kör tágulására. Jean-Weil és Anne-Marie Piaget *A haza és a más országokhoz fűződő viszony fogalmának kialakulása a gyermekekben* című tanulmánya alapján válik világossá, hogy az érdeklődési kör változásában ragadható meg az a pont, amelytől a gyermeki fejlődés folyamata két irányban haladhat. Egyrészt a már említett énközpontúság – a társadalmi normák interiorizációját eredményező folyamatok dinamikájának eredményeképpen – átadhatja a helyét a szociocentrizmusnak, másrészt – a kölcsönösség jegyében – az egocentrizmus úgy is meghaladható, hogy ezzel a *más* csoportok létjogosultságának elfogulatlan elismerése következik be. A társas-társadalmi tényezők tekintetében vett lelki fejlődést azonban semmiképp sem lehet elválasztani két egymástól különböző, egymásra következő fokra, annál kevésbé, mivel a hazafiság korai kialakulási szakaszának konkrét „vonatkozásai minden jel szerint a többi csoporthoz való tartozás tudatának kialakulásával egyidejűleg lépnek föl a gyermekekben (például a faji, a nemi, az életkori csoportokhoz való tartozás tudata)”. (186.)

Mindebből már az is következik, hogy ha a személyiségfejlődés dinamikáját meg akarjuk érteni, akkor az egyén reaklási képességeit figyelembe véve az egyénre ható társadalmi tényezők

természetét kell elsősorban kideríteni. Akár a faji azonosulást elemzik (lásd J. Hrabá és G. Grant *Szép a fekete: a faji tetszés és azonosulás felülvizsgálata* című tanulmányát), akár a faji tetszés különféle megnyilvánulási formáit, maga az azonosulás folyamata az *én* meghatározott csoporthoz való tartozásának élményeként lenne a legkönnyebben meghatározható. Noha a faji azonosulás problémája jellemezhető bizonyos faji attitűdök gyermekkori kialakulásával, nem egyszer a tetszést vagy elutasítást kifejező szavak használatának gyakoriságával vagy elsődlegességével, a „tematikus” megközelítésnek mégis csak figyelembe kell vennie azokat a *személyiségelméleti* szempontokat is, melyek – Th. W. Adorno kifejezésével – bizonyos személyiség-típusok és tünetegyüttesek meghatározására irányulnak. Az előítéletes gondolkodás okainak pontosabb értelmezéséhez kétségkívül nagy segítséget adnak az autoriter személyiségstruktúra sajátosságainak feltárására irányuló vizsgálatok. Adornóval és munkatársaival egyetértve azt tartjuk, hogy a személyiség „nem valamiféle eleve adott, rögzített dolog, ami a külvilágra hat, hanem a társadalmi környezet hatása alatt fejlődik, és sohasem szigetelhető el attól a társadalmi totalitástól, amelyben megjelenik” (323.). Az *autoritáriánus személyiség* szerzői – miként a kötetbe felvett szemelvényrészlet is mutatja – a pszichoanalízis eszközeit felhasználva jutottak el olyan eszmétörténetileg is rendkívül jelentős felismerésekhez, melyek mindmáig a viták kereszt-tűzében állnak. A frankfurti iskola kritikai tradícióinak szociálpszichológiai hasznosítása persze nemcsak abból a szempontból figyelemre méltó, hogy a közelmúlt nem teljesen leküzdött örökségéhez, a politikai, a társadalmi és a hétköznapi fasizmus természetének feltáráshoz járult hozzá, hanem azért is, mert metodológiaiag elvitathatatlan hatással volt a szociálpszichológia alakulására.

Mivel Horkheimer és Adorno – gondolataikat némelyest parafrázálva – a teória kétes aspektusaival éppoly könyörtelenül szembenéztek, mint a tiszta empiricizmus inadekváttságával, a szociálpszichológia *önreflexióját* saját eljárásaik és jellegzetes modelljeik vonatkozásában is elvégezték. Ennek eredményeképpen a tekintélyelvű személyiség képe az elemzés során úgy bontakozik ki előttünk, amelynek csak egyik – bár a politikai manipuláció számára rendkívül könnyen hozzáférhető – vonása az előítéletes gondolkodás. A személyiségben megnyilvánuló ambivalencia éppen abban fejeződik ki, hogy

vakon bízunk a tekintélyben, és ugyanakkor mindig kész arra, hogy támadja azokat, akik gyengének látszanak, és akik alkalmasak arra, hogy társadalmilag „áldozattá” váljanak. Az olvasó itt azon a ponton találja magát szemben a problémával, hogy az autoriter személyiséget jellemző tünetegyüttes végső soron a készen kapott klisék kritikátlan átvételében jelenik meg. Felmerülhetne az az ellenvetés, hogy minél kevesebb a társadalomban érvényes klisék és sztereotípiák száma, annál nagyobb a valószínűsége, hogy az egyén valódi módon fogja önmagát „igazolni”. Eppen M. Rokeach és F. Restle tanulmánya bizonyítja, hogy a nyílt és a zárt gondolkodásban a legkülönbözőbb pszichológiai dimenziók és sajátosságok fonódnak össze. A személyiség fejlődésére vonatkozó legfontosabb feltételezésük például abban rejlik, hogy a személy nézetrendszere és a külső megerősítés között korrelatív viszonyt vélnek felfedezni. Eszerint „minél nyíltabb a személy nézetrendszere, annál nagyobb erővel képes ellenállni a külső megerősítéssel szemben...”, s minél „zártabb, annál nehezebben sikerül a világról érkező információ és az információforrásról érkező információ megkülönböztetése” (300.).

A kötet harmadik részében végeztül az előítéletek csökkentésével és a csoportközi konfliktusok mérséklésének kérdéseivel foglalkozó tanulmányokkal ismerkedhetünk meg. Az ismertetett vizsgálatok a kísérleti úton létrehozott csoportokon kívül a termelőközösség társas struktúrájában és az iskolai osztályban megnyilvánuló szociálpszichológiai jelenségekre irányulnak. Az előítéletek mérséklésének esélyei a kísérleti körülmények közé helyezett kis csoportokban rendkívül tetszetősnek látszanak. A közösségi jellegű társulások – ellentétben a formális és viszonylag merev struktúrákkal – valóban főleg olyan módszerekkel közelíthetők meg, amelyeket a tanulmányok szerzői kívánnak alkalmazni. A rugalmas, analógiákra épülő, a nehezen követhető folyamatokat kulcsfontosságú pontokra redukáló, „intuitív” eljárás lehetővé teszi, hogy a társadalmi cselekvés egyéb nehezen hozzáférhető viszonyairól is lényeges felismeréseket közöljenek. A tanulmányokat olvasva egyértelműen kitűnik, hogy a különböző csoportok tagjai azért és annak mértékében képesek egymással együttműködésre lépni, mert és amennyiben egyénileg rendelkeznek olyan motivációs struktúrákkal és kognitív „sémákkal”, amelyek – ha csak részben is – másokéval egybeesnek. Való igaz, hogy a kölcsönös azonosulás

kísérletben bemutatott formái és lehetőségei révén az emberi-társas viszonyok sokkal kevésbé lennének elidegenedettek.

Összegzésül megállapíthatjuk: az *Előítéletek és csoportközi viszonyok* című kötet tanulmányai – a megközelítések és az egyes tanulmányok eltérő színvonala ellenére is – egységes „rendszerré” állnak össze, s ezt nem öncélúan, az abszolút szisztematikusság értelmében kell venni, hanem úgy, ahogyan a kötet szerkesztője mintegy ígéretként fogalmazott meg. Ezért is van az, hogy a kötetben az értékes gondolatok bőségével találkozunk, különösen, ha tekintetbe vesszük, hogy az eredeti szemléletmódot megalapozó teoretikus élmunkálatok nagyrésze lefordíthatatlan. A könyv célja nem is lehetett más, mint bepillantást adni a

napjainkban formálódó tudományág legjelentősebb kérdéseibe, elősegítve a kommunikációt a különböző megközelítések hívei között. S ha jelentőségét ebben az általános összefüggésben ítéljük meg, az előítéletes gondolkodás genezisét kutató írások mindenképp figyelemet érdemelnek. Végére is, bármily meglepő, a szociálpszichológusok nem valamiféle hermetikus tudományt művelnek, hanem a társadalmi gyakorlat változásaira reflektáló elméletet. Nem egy tanulmány átfogó szemlélete, az empirikus elemzésektől a legabsztraktabb levezetésekig, komoly lehetőséget ígér a még mindig eléggé lehatárolt területeken alkalmazható szociálpszichológiai vizsgálódások további kidolgozására.

## A. A. BUTAKOV: A MOZGÁS ALAPFORMÁI A MODERN TUDOMÁNY FÉNYÉBEN\*

S Z E G E D I P É T E R

Ha a címét kiegészítve röviden össze akarjuk foglalni A. A. Butakov könyvének tartalmát, akkor a következőt mondhatjuk: a szerző áttekinti a dialektikus materialista mozgás-fogalmat és az alapvető mozgásformák osztályozásának elveit; részletesen elemzi a mikrofizikai, az asztrofizikai mozgásformát és a tér-időbeli változásokat; a kémiai mozgásforma után már rövidebben tárgyalja a geológiai és biológiai mozgásformákat, és csak érinti a társadalmi mozgásformát.

Kedrov könyve<sup>1</sup> óta nem jelent meg ilyen nagy terjedelmű – a mozgásformákról szóló – írás hazánkban, így a dialektikus materializmus iránt érdeklődők bizonyos várakozással vették kezükbe e művet. Lássuk, mennyiben felel meg e várakozásoknak, amelyeket részben magának a témának a lezáratlansága, részben a címben szereplő „a modern tudomány fényében” kitétel keltett fel. Világos ugyanis, hogy a mozgásformák tanulmányozásának van jövője, de kérdéses, hogy az utóbbi években napvilágra kerültek-e olyan

jelentős tények és összefüggések, amelyek a korábbi álláspontok felülvizsgálatára ösztönöznek.

Butakov előjáróban a mozgás dialektikus materialista értelmezését mutatja be (első fejezet), ezen belül is a valóság jelenségeinek összefüggésével indít. A jelenségek közötti viszonyokat két típusba sorolja: az első az elszigeteltség viszonya (ha egy jelenség nem oka a másiknak), a második pedig az összeköttetés viszonya (ha az első feltétele a másodiknak). Az összefüggés fogalmát arra az esetre tartja fenn, amikor a második típuson belül a feltételezettség nemcsak egyoldalú, hanem kölcsönös. Látjuk tehát, hogy fogalomhasználata nem fedi az itthon megszokottat.

A szerző az összefüggés és kölcsönhatás fogalmaitól jut el a mozgáshoz. Az anyag és mozgás elválaszthatatlanságáról szóló fejtegetések közben oldalakat szentel a nem éppen modern energetizmus bírálatának. A mozgásnak három típusát különbözteti meg: az egyszerűtől a bonyolult felé haladó, a leszálló vonalat, és azt az esetet

\*Gondolat, Budapest 1980, 321 oldal. Az orosz nyelvű eredeti kiadás: A. A. Butakov: *Osznovnije formi dvizsenyija matyerii i ih vzajmoszvjaz v szvetye szovremennoj nauki*. Tankönyv. Viszsaja skola. Moszkva 1974. Fordította: Dr. Katona Zoltán és Korányi Tamás, a fordítást az eredetivel egybevetette Láng Rózsa.

<sup>1</sup>B. M. Kedrov: *A természettudományok tárgya és kölcsönös kapcsolata*. Kossuth, Budapest 1965.

„amikor sem emelkedő, sem leszálló irányú átmenetről nincsen szó” (25. o.). Ez utóbbi típus az egyes jelenségekre Butakov szerint csak ideiglenesen lehet jellemző, viszont ami a világegyetem változásait illeti, ezekre „az emelkedő és leszálló mozgások fogalma nem alkalmazható” (26. o.). Természetesen a mozgás első típusa a fejlődés, amely így kevésbé széles kategória mint maga a mozgás. Az itt vázolt, és a könyvben sem részletesen kifejtett elmélet bizonyos mértékig konvergál a hazai irodalomból „irány szerinti mozgásformák”<sup>2</sup> elnevezés alatt ismert témakörhöz, de annál sokkal kevésbé kidolgozott. A problémakör ezen oldalával a szerző a modern tudománybeli jelentőségéhez képest keveset foglalkozik, és eredményei alatta maradnak a magyar eredmények színvonalának.

Butakovnak a mozgás formáival kapcsolatos első megállapításai a következők: „... az anyag mozgásának tartalmát a kölcsönhatásban levő anyagi objektumok változásaként lehet meghatározni. Az anyag mozgásának formája pedig – első megközelítésben – a kölcsönhatásban levő elemek (vagyis anyagi objektumok) közötti állandó összefüggések szerveződésekként határozható meg. Ám a ‚második’ megközelítésben válik érthetővé, hogy ezeknek az összefüggéseknek a szerveződését a mozgástörvények határozzák meg, mivel a törvény – lényegét tekintve – a lényeges és szükségszerű összefüggések állandó formája... Levonható tehát az a következtetés, hogy ‚az általában vett mozgás’ formái a mozgástörvények. E törvények azonban különféle összefüggésekben vannak egymással. Ezért bizonyos kritériumok alapján (amelyekről a későbbiekben lesz szó) összefüggő csoportokban egyesíthetők. Eszerint ‚az anyag mozgásformáinak’ fogalmán azoknak a változásoknak egy-egy csoportját értjük, amelyeket azonos törvények egyesítenek. Ezek a formák összefüggenek a tartalommal, amelyet kölcsönhatásban levő anyagi objektumok alkotnak... Mivel az anyagi világ kimeríthetetlen, objektumainak mozgásformái is megszámlálhatatlanok... A mozgás konkrét formáinak változatosságában megtalálhatók az általános vonások, megtalálhatók a különböző változások valóban létező közös vonatkozásai, és meghatározhatók az anyag alapvető mozgásformái.” (38–40. o.) A szerző ebben a fejezetben fel-

eleveníti még az engelsi elméletet és elhatárolja magát a redukcionizmustól.

Ezután jut el a mozgás dialektikus materialista értelmezésének részletes kifejtéséhez (második fejezet). Engels nyomán Butakov a mozgásformákat anyagi hordozóik szerint is megkülönbözteti. Ezzel kapcsolatban két fogalmat vezet be: „... az anyag mozgásformájának specifikus hordozója’ fogalom arra az anyagi objektumra vonatkozik, amely nélkül az adott mozgásforma lehetetlen. ‚A mozgásforma általános hordozója’ vagy ‚a hordozó általában’ fogalom pedig mindazokra az objektumokra vonatkozik, amelyek a mozgás adott fajtájára képesek”. (52. o.)

Az elmélet talán egyik legfontosabb témaköre a mozgásformák és szubordinációjuk kritériumai. Butakov a mozgásformákat annak a kevésbé indokolt és meglehetősen pontatlan előfeltevésnek az alapján osztályozza, miszerint „az anyag mozgásformái egymástól nagyobb vagy kisebb bonyolultságuk tekintetében különböznek”. (57. o.) Így a mozgásformák egymáshoz való viszonyát négy kritérium segítségével határozza meg: „Az első ilyen ismérv az, hogy az egyik mozgásforma elemei bekapcsolódnak a másikba. Alacsonyabb rendű (vagy ‚egyszerűbb’) az a mozgásforma, amelynek elemeit egy másik mozgásforma foglalja magában. Az a forma pedig, amely bekebelezi ezeket az elemeket, magasabb rendű (vagy ‚bonyolultabb’). Az anyag magasabb rendű mozgásformájának második ismérve abban rejlik, hogy ez a forma a még magasabb rendű és bonyolultabb mozgásforma megjelenésének közvetlen alapja. Harmadik ismérvnek azt tekinthetjük, hogy a mozgásformák bonyolultsága összhangban van azoknak a specifikus törvényeknek a bonyolultságával, amelyek az anyag mozgásformáit jellemzik, s e formák bonyolultságát megalapozzák. A negyedik ismérv a mozgásforma specifikus hordozójának bonyolultsága és fejlettségi foka.” (58. o.) A szerző az első két ismérvből levonja a következtetést: „A magasabb rendű mozgásformáknak végeredményben nagyobb számú törvényük van.” (59. o.) És mivel a mennyiségi változások itt is minőségibe csapnak át: „... az egyik mozgásformából a másikba való átmenetet mértékhatárnak tekinthetjük...” (61. o.) E kritériumok kapcsán a szerzőnek természetesen ki kell térnie a „rész” és „egész”

<sup>2</sup> Horváth József: Kísérlet a mozgás irány szerinti formáiról szóló általános filozófiai elmélet deduktív kifejtésére. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1972/3–4, 404–416. o.

fogalmára is, amelyek a korábbi magyarországi vitában is jelentős szerepet játszottak.<sup>3</sup> A rész és egész viszonyában három esetet különböztet meg: „Az első típusú egység - a szervezetlen vagy ‚mechanikus’ - a konglomerátum vagy halmaz, amelybe belépővén vagy amelyből kilépővén a részek minőségileg nem változnak. Ebben az esetben az összesség tulajdonságai alapján véve azonosak az alkotórészek tulajdonságainak összegével... A második típus a szervezett egész, amelynek tulajdonságai már semmiképpen sem vezethetők vissza az alkotórészek tulajdonságainak mechanikus összegére. A szervezett egész az objektumok olyan egyesülési formája, amelyben az alkotórészek szoros, állandó kapcsolatban vannak... (a) belépő, illetve a belőle kilépő részek meghatározott módon változnak. A harmadik típus a szerves egész, vagyis a részek olyan kapcsolata, amelyben az egész önfejlődést végez. Az ilyen egész részei az egészen kívül elveszítik specifikumukat.” (64. o.) A mozgásformák szempontjából a szerző a második és a harmadik típust tartja lényegesnek. E fogalmakkal sem sikerül azonban igazán megalapozni a szubordinációs elméletet, amelynek legfőbb hibája véleményünk szerint, hogy a mozgásformákat kizárólag lineárisan képes rendezni, amire vonatkozólag nem tehetünk a priori feltevéseket. Igen egyszerű lenne az a világ, amelyben az összes mozgásforma egy láncrea fűzhető, és semmi okunk azt képzelni, hogy a világ ilyen egyszerű. A lineáris elrendezéssel kapcsolatban már a tudomány mai állása is rengeteg problémát vet fel.

A szubordinációs elmélet bizonyos fokú megalapozatlansága kihat a mozgásformák és a szintelmélet kapcsolatát tárgyaló szakaszokra is. Itt Heisenberg őszanyag elmélete, világegyenlete keveredik azzal a - filozófiailag meglehetősen abszurd - elmélettel, miszerint létezhetnek tér- és időatomok, és a „rejtett paraméteres” elméletekkel, amelyek relevanciáját a szerző nem zárja ki (mint egy lábjegyzetből megtudjuk a magyar kiadás szerkesztőjének ezzel ellentétes véleménye van). A mozgásformák összefüggésével és a szintelmélettel inkább csak az utóbbi elméletek hozhatók kapcsolatba.

Az első részletesen vizsgált mozgásforma-csoport a mikrofizikai (harmadik fejezet). Ezen

belül az elemi részecskék szintjére a szerző szerint elsősorban az jellemző, hogy „a korpuszkuláris anyag tulajdonságai mintegy véglegesen összeolvadnak a tér tulajdonságaival” (88. o.). E szint kölcsönhatásait Butakov alapvetően két folyamatra vezeti vissza: az ütközésekre (ezen belül a részecskék egyesüléséhez vezető ütközésekre és olyan ütközésekre, amelyek nem vezetnek egyesülésre) és az átalakulásokra, amelyek egyébként szoros kapcsolatban állnak egymással.

A szubordinációs kritériumok alapján az elemi részek kölcsönhatásainak sora növekvő bonyolultság szerint: gyenge - elektromágneses - erős kölcsönhatás. Ennek oka, hogy ezek a kölcsönhatások ebben a sorrendben egyre több megmaradási törvénynek engedelmessé válnak. Hasonlóan próbálja osztályozni a szerző magukat az elemi részecskéket is, de be kell látnia, hogy a fizika ezen ágának fejlettsége ma még távolról sem teszi lehetővé kategorikus következtetések levonását. Meg kell még jegyeznünk, hogy a fejezet - amely az atomon belüli folyamatok tárgyalásával zárul - számos olyan utalást, hivatkozást tartalmaz, amely csak a specialisták számára érthető.

A fizikai mozgásformán belül Butakov még az asztrofizikai folyamatokkal és a téridőben végbemenő változásokkal foglalkozik (negyedik fejezet). Az előző fejezettel való összefüggés biztosítva van, hiszen „a makroszkopikus objektumok (csillagok) fizikai folyamatai elválaszthatatlan kapcsolatban állnak a mikrovilág fizikai folyamataival” (146. o.). E fejezetben esik szó a negyedik fizikai kölcsönhatásról, a gravitációról és ezzel összefüggésben a téridő-tulajdonságokról. Az utóbbiakat illetően a szerző legérdekesebb állítása talán az, hogy a tér és az idő dialektikus materialista felfogása - az objektív jelleg fenntartása mellett - nem kötelez az idő megfordíthatatlanságának és a tér háromdimenziós voltának elismerésére. E ponton egyébként - a könyv feléhez érve - az olvasó előtt már nyilvánvalóvá válik a mű egyik legnagyobb pozitívuma, az tudniillik, hogy minden felmerülő témában széleskörűen ismerteti a 60-as évek szovjet irodalmában fellelhető álláspontokat.

<sup>3</sup> Márkus György: A marxista anyagfogalom egyes kérdéseiről. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1962/6, 927-929. o.; Horváth József: A mozgásformák összefüggéséről. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1965/5, 811-821. o.

Butakov – Engels nyomán – elválasztja a mechanikai mozgásformát a fizikaitól és az alapformák közé sorolja. Az időközben javasolt más megoldások mellőzésével, csupán annyi változtatást tesz, hogy mechanikai mozgás helyett „a makro- és mikroobjektumok térbeli elmozdulásáról” (163. o.) beszél. E mozgásforma elválasztását a fizikaitól elég torz módon indokolja, szerinte ugyanis „az objektumok változásai során sok esetben elvonatkoztatathatunk a tér és az idő tulajdonságaitól, hiszen ezek bizonyos folyamatok szempontjából nem lényegesek. Az elvonatkoztatás lehetőségének objektív alapja van: a tér és az idő tulajdonságai nincsenek közvetlen hatással az ismert mozgásformák többségére. Kivétel az objektumok térbeli elmozdulása” (163. o.). Ez teljesen úgy hangzik, mintha léteznének a mozgástól függetleníthető tér-idő tulajdonságok. Ettől eltekintve számos megfontolandó gondolat van ebben a részben, különösen a relativitáselmélettel kapcsolatban. Idézünk néhányat: „Az általános relativitáselmélet azokat a kölcsönhatásokat veszi figyelembe – legalábbis a jelenlegi állapotában –, amelyek teljességgel a makrovilágot jellemzik. Ezért véleményünk szerint nem tekinthető a megasztint specifikus elméletének.” (169. o.) „A kvantumelmélet kidolgozása során mégis egy igen kellemetlen ellentmondásra derült fény. Egyrészt, a speciális relativitáselmélet a részecskék pontszerű jellegének elismerését követeli (ami önmagában helytlen), másrészt, ezekből a követelményekből kiindulva a részecskékre végtelen tömeg- és energiaértéket kapunk (aminek nincs értelme). E nehézségek leküzdésének útja – mint ismeretes – egyelőre homályban van... a speciális relativitáselmélet, noha a mikrovilág fizikájának bizonyos sikerein alapul, lényegében mégis a makrovilág téridőelméletként jött létre, és közvetlenül a klasszikus elektrodinamikához kapcsolódott.” (173–174. o.) Kevésbé tarthatjuk sikeresnek a fénysebességet meghaladó sebességekről és a tér végességéről szóló spekulációkat.

A kémiai mozgásforma elemzése (ötödik fejezet) a fizikai folyamatokkal való összefüggéseinek bemutatásával kezdődik. A szovjet filozófus álláspontja szerint „a kémiai folyamatokat nem lehet visszavezetni a fizikai folya-

matokra” (186. o.). A kémiai mozgásforma elhelyezésével kapcsolatos minden olyan véleményt elutasít, amely a fizikai mozgásokat több csoportra osztaná fel. Érvelésében azonban kizárólag a korrespondenciaelvre és tekintélyekre hivatkozik, ezáltal nem tud meggyőzővé válni.

E fejezetben sokat olvashatunk a periódusos törvény formaváltozásairól a különböző feltevések között. Erről még a szaktudomány is csak keveset tud, ezért talán helyesebb lett volna a fő kérdésre koncentrálni, nevezetesen erős bizonyítást adni a kémiai mozgásforma önállóságára.

A szerző a kémiai mozgásformán belül két konkrétabb mozgásformát különböztet meg: a szervetlen és a szerves kémiai folyamatokat. Az előbbieket az elemek hagyományos fém-nemfém felosztása alapján tovább bontja. A szerves változások csoportjainak hordozói: az aciklikus vegyületek (ezen belül a homológ metánsor származékai és a parafinnal izológ homológ sorok származékai), az izociklikus vegyületek (ezen belül az aciklikus és az aromás vegyületekkel kapcsolatban állók), és végül a heterociklikus vegyületek. Ez a felosztás – mint látjuk – szinte kizárólag a hordozókat veszi figyelembe.

Butakov számára – a korábban említett lineáris elképzelés miatt – bizonyos problémát jelent a geológiai mozgásforma státusa (hatodik fejezet). Mindenesetre a geológiai mozgásforma szerinte különállóan létezik és nem vezethető vissza más mozgásformákra. Ebből viszont az következik, hogy helyzete egészen különleges, amennyiben különbözik (minőségileg) az „alapvető” formáktól, de önmaga nem „alapvető”. Ebben a fejezetben is számos szovjet szerző álláspontját ismerhetjük meg, de Butakov ezek egy részét egyáltalán nem kommentálja, vagy ha igen, úgy e kommentárok nem igazán elemzőek. Ennél is nagyobb baj azonban, hogy több – a téma szempontjából jelentős – modern (de a könyv megírása előtti) eredményről a szerző nem tesz említést. Így a geológiai környezetnek az élet kialakulásában játszott szerepével kapcsolatban kimarad az agyagásványok és a polimerizáció kapcsolatát tárgyaló elmélet, amely a 40-es évek végén keletkezett és éppen a 60-as évek közepén nyert kísérleti bizonyítást.<sup>4</sup> Nincsen szó a 60-as évek első felében megszületett lemeztektonikai elméletről<sup>5</sup> sem, amely pedig fontos szerepet

<sup>4</sup> Népszerűsítő formában, de az eredeti hivatkozások megadásával: J. D. Bernal: *Az élet eredete*. Kossuth, Budapest 1971, 115–116. o.

<sup>5</sup> Közérthető formában lásd Müller Pál: *Az élet története és a lemeztektonika*. Magvető, Budapest 1979.

játszhat a geológiai mozgásformát a fizikaira visszavezetni akarók érvelésében, hiszen ez az elmélet a geológiai folyamatok lényegét szinte kizárólag olyan fizikai fogalmakkal értelmezi mint a radioaktivitás, a hő, a mágnesesség, a konvekció, az úszás, a forgás, az ülepedés, az ütközés, a mechanikai feszültség, a törés stb.

A mozgásformák lineáris elrendezésének nehézségei kapcsán Butakov – Kedrov nyomán – kitér a természet „divergenciájának” problémájára és a geológiai, biológiai, valamint társadalmi folyamatok összefüggésére.

A könyv a biológiai és a társadalmi mozgásforma tárgyalásával fejeződik be (hetedik fejezet). A szerző részletesen elemzi az élet fogalmának „szubsztanciális” és „funkcionális” meghatározását, és az előbbi mellett foglal állást. Bevallja azonban, hogy az élet hordozóját jelenleg nem tudja pontosan megadni.

A biológiai folyamatok osztályozásával kapcsolatban a szerző az alábbi véleményének ad hangot: „... a biológiai mozgás belső osztályozása során azt a specifikus kölcsönhatást kell alapul választanunk, amely a biológiai folyamatokat jellemzi és meghatározza. Ez a kölcsönhatás véleményünk szerint az anyagcsere bizonyos típusa... Így tehát az anyag biológiai mozgásformáján belül világosan kirajzolódó szubordinációs sort találunk: a vírus- és fág-testecskék világának folyamatait (úgy gondoljuk, hogy ezeket a biológiai mozgásformához kell sorolnunk), a baktériumok világának folyamatait, a növény- és állatvilág folyamatait” (289–290. o.). A sejt-szervezet-faj-bioszféra típusú mozgásforma-felosztást Butakov nem tartja kielégítőnek (itt Meljuhint bírálja).

A társadalmi folyamatokkal foglalkozó csak mintegy 15 oldalas részben a szerző korábban alkalmazott módszereit próbálja kiterjeszteni a társadalom területére. Eközben alapvető megállapításai – pontatlan megfogalmazásuk miatt – vitathatóak: „A társadalmi folyamatoknak, pontosabban, a társadalmi mozgásformának a hordozója a társadalmi ember.” (294. o.) „Az elmondottakhoz hozzá kell fűznünk, hogy a társadalmi viszonyok anyagiakra és ideológiaiakra oszlanak: az előbbieket anélkül alakulnak ki, hogy átmennének az emberi tudaton, az utóbbiak viszont az emberi tudatban jönnek létre.” (307. o.)

Foglaljuk tehát össze, mit nyújt a vizsgált mű, mennyiben felel meg a várakozásoknak. A szerző koncepciójának lényege, hogy szoros kapcsolatot feltételez a mozgásformák, az anyagi hordozók és a mozgástörvények között. Őt összefüggő mozgásformát talál: a térbeli elmozdulást, a fizikait, a kémiai, a biológiai és a társadalmi mozgást. Ezen „alapvető” mozgásformák felsorolása megfelel bonyolultságuk rendjének. Ez az Engels nyomán felállított koncepció azonban Butakovnál bizonyos mértékig rejtett teleológiai értelmet nyer (azaz a háttérben felmerül az az elképzelés, hogy az alacsonyabbrendű mozgásformák a magasabbrendűekért vannak), ezt tanúsítják még a sorból kilógó geológiai mozgásformáról írottak is. „Napjainkban mind világosabbá válik az is, hogy az élettelen és az élő anyag közötti határon a természet létrehozott egyfajta ‚transzformáló berendezést’, amely egyrészt mintegy egyesíti és ‚átdolgozza’ az élettelen anyagra jellemző folyamatokat, másrészt az élet megjelenésének feltételeit és közvetlen okát jelenti.” (310. o.) De még ha ettől a hibás felhangtól el is tekintünk, maga a koncepció nem új, sőt egyes területeken bizonyos visszalépést jelent színvonalban, kidolgozottságban, árnyaltságban, például Kedrovhoz képest is. Ami a modern tudomány eredményeinek adaptálását illeti, Butakov itt is csak részleges sikert ér el, mivel egyes új eredményekről megelégedezik, más esetekben pedig ezek az új eredmények még nem teszik lehetővé a filozófiai szintű általánosítást – a szerző dicséretére legyen mondva, hogy ezt nem is erőlteti, hanem nyitottan nyilváníthat problémákat. A magyar olvasó számára a mű feltétlen előnye a szovjet szaktudományos és filozófiai irodalomban fellelhető álláspontok széles körű ismertetése.

A mű magyarra fordítását nyilván megnehezítette a különböző tudományterületekről származó nagyszámú szakkifejezés, de a fordítók úrrá lettek a nehézségeken, munkájuk korrekt és precíz, mindössze néhány apró – a mondatok értelmét nem különösebben zavaró – hibát vehetünk észre. A nyomdai munkálatok során néhány sajtóhiba is becsúszott, amelyek esetenként zavarni fogják a részleteknek is utánanéző olvasót (így pl. a 33. oldalon a hivatkozás odaszáma hibás, a 107. oldal képleteiben is van elírás stb.).

## A TUDOMÁNYOS MEGISMERÉS DIALEKTIKÁJA\*

G. HAVAS KATALIN – LEMMER LÁSZLÓ

Az elmúlt években a dialektika kérdéseivel foglalkozó szovjet szakirodalom nemcsak azzal hívja fel magára a figyelmet, hogy a korábbiakban e témakörben megjelent publikációkhoz viszonyítva mennyiségileg jóval több ilyen jellegű munka lát napvilágot. Határozott minőségi változás is tapasztalható. Mind több az olyan tanulmány, amelyik fölülemelkedik a marxizmus klasszikusaiból vett idézetek népszerűsítő magyarázatán, nem marad meg a dialektika általános értelmezése körében. Azt a célt tűzi maga elé, hogy a mai tudományok fejlettségi színvonalát, az ezek hatására kialakult mai tudományos nyelv követelményeit figyelembe véve, a mai tudományos módszerek nyújtotta lehetőségeket felhasználva fejtsse ki a dialektika kategóriáit. Az ebben az irányban tett kísérletek közül kiemelkedik a Szovjet Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének szerzői kollektívája által D. P. Gorszkij vezetésével (J. K. Vojsvillo, D. P. Gorszkij, J. K. Narszkij szerkesztésében) írt, a tudományos megismerés dialektikáját körvonalozó munka.

A könyv három részre tagolódik, ezeket megelőzi a „Bevezetés” (D. P. Gorszkij, J. K. Narszkij: „A megismerés dialektikájának törvényszerűségével foglalkozó tudomány természete és lényege”), amely a mű egészének alapelveit fejt ki.

A tudományos megismerés dialektikája – a szerzők véleménye szerint – a dialektikus logika, amely szűkebb kategória az ismeretelméletnél, annak magja, központi része. Nem foglalja magában azokat az ismeretelméleti vizsgálódásokat, amelyek például a biológiai szintű, vagy a gyermeki tudat szintjén működő törvények sajátosságaira vonatkoznak. A szerzők bírálják azt a szovjet irodalomban igencsak elterjedt felfogást, miszerint a dialektikus logika az objektív lét – a természet és a társadalom – legáltalánosabb törvényeinek a gondolkodásban megvalósuló tükrözését vizsgáló tudomány. Érveket sorakoztatnak föl az ellen, hogy a dialektika, a logika és az ismeretelmélet mint egy és ugyanaz a tudomány lényegében csak „a megismerés (gondol-

kodás) és a lét ugyanazon törvényeit” tárgyalja, hogy „a dialektika – egyidejűleg dialektikus logika”.<sup>1</sup> Úgy vélik, hogy ez a szemlélet nem veszi figyelembe „azon dialektikus alapelvek, törvények és kategória-összefüggések sokaságát, amelyek csakis a megismerés területén, vagyis specifikus módon hatnak”. (5. o.) Bírálják azt a terminológiai bizonytalanságot is, amely a „szubjektív dialektika”-kifejezés két különböző jelentésének – a tárgyak objektív-dialektikus összefüggéseinek visszatükrözése, ill. magában a megismerés folyamatában funkcionáló dialektikus törvényszerűségek összessége – összekeveréséből fakad. (4–5. o.)

A szerzők a dialektikus logika törvényeinek négy csoportját különböztetik meg:

1. A természet, a társadalom és a gondolkodás fejlődése közös dialektikus törvényeinek logikai törvényként való tükröződése. Ezek a törvények nem tekinthetők speciálisan ismeretelméleti törvényeknek. Itt az általános törvényeknek egy konkrét tárgyterületre (a tudományos megismerés területére) történő alkalmazásáról van szó.

2. A tudományos megismerés azon dialektikai törvényei, amelyek a fent említett általános törvényeknek sajátos megjelenései a megismerésben.

3. A tudományos megismerés olyan dialektikai törvényei, amelyek csak a történetileg fejlődő megismerés objektívizálódott szféráját jellemzik. (Például az abszolút és a relatív igazság egymáshoz való viszonyának, az absztrakttól a konkrétéhoz és a konkrétától az absztrakthoz való felemelkedés folyamatainak, vagy a különböző azonosításának törvényei stb.)

4. Az ismeretek kialakítását szabályozó speciális dialektikus törvények, amelyek révén a dialektikus valóság rögzített, meghatározott fogalmakban tükröződik vissza. Ezek közös törvényei az intellektuális megismerő tevékenységnek, tekintet nélkül arra, hogy a gondolkodó egyén tudatosan dialektikusan gondolkodik-e vagy sem.

A könyv a fenti elveknek megfelelően tagolódik. A dialektikus logika alapelveinek

\**Dialektika naucsnogo poznanija*. Ocserk dialekticseszkoj logiki. Nauka, Moszkva 1978.

<sup>1</sup> Ezt a gondolatot a szerzők P. V. Kopnyin *Filoszofszkije idei V. I. Lenina i logika*. Moszkva 1969 c. művéből idézik.



kifejtése után (Első rész) először a dialektika általános törvényeinek a megismerésben betöltött funkciójával (Második rész I. fejezet), majd a megismerés sajátos dialektikus törvényeivel foglalkozik (Második rész II. fejezet), és végül a gondolkodási formák és a tudományos elméletek dialektikus aspektusait elemzi (Harmadik rész).

Az *Első rész*ben, a dialektikus logika alapelveinek kifejtésénél a szerzők nem törekednek teljességre. Csak a dialektikus ellentmondás, a visszatükrözés és a történetiség elvét vizsgálják, mivel úgy vélik (27. o.), hogy más elvekkel – mint például a megismerés gyakorlati meghatározottsága, a tartalom elsőbbsége a formával szemben, a kölcsönös feltételezettség elve stb. – már kellő részletességgel foglalkoztak a dialektikus materializmust kifejtő szakkönyvek. Kérdéses azonban, hogy ez ténylegesen így van-e, és nem lett volna-e jobb, ha a szerzői kollektíva még több alapelv megvizsgálására vállalkozik. A más szerzők által írt szakkönyvek koncepcionálisan eltérnek egymástól és azt sem tudjuk meg, hogy melyek ezek közül azok, amelyekkel a jelen könyv szerzői egyetértenek, amelyekről úgy vélik, hogy olyan mélységgel tárgyalják a problémákat, mint ahogy itt például a megismerés dialektikus ellentmondásainak elve kifejtésre kerül.

„A megismerés dialektikus ellentmondásosságának elve” c. fejezet (szerzője: D. P. Gorszkij) *a speciálisan* ismeretelméleti dialektikus ellentmondásokat két nagy csoportra osztja: 1. „filozófiai-gnoszeológiai” ellentmondások, 2. „logikai-metodológiai” jellegű ellentmondások. *A filozófiai-gnoszeológiai dialektikus ellentmondások* fajtái a következők: (1.1) az emberi tudás viszonylagos adekvátsága és a valóság kimeríthetlenségének ellentmondása; (1.2) ismereteink összessége és a társadalom szükségletei közötti ellentmondás; (1.3) a különböző szubjektumok – emberek, társadalmi csoportok, osztályok – álláspontjainak, megállapításainak, elképzeléseinek ellentmondásos jellege; (1.4) az elméleti megismerés absztrakt-általános és a közvetlen, sokszínű tapasztalat konkrét eredményei közötti ellentmondások. *A logikai-metodológiai dialektikus ellentmondások* közé az alábbiakat sorolja. (2.1) A meglévő tudományos eredmények és az új tapasztalati adatok ellentmondásai. (2.2.) A valóság valamely meghatározott területén rögzített törvényszerűségek, fogalmak, és a valóság más olyan területei közötti ellentmondás, ahol

ezeket az elméleteket joggal vagy jogtalanul, de fölhasználják. (2.3) Az analizálandó tárgy komplexitása és az analízisre felhasznált szubjektív eszközök nem-adekvát jellege közötti ellentmondások. – Az 1.4. alcsoportba tartozó ellentmondások szorosan kapcsolódnak a (2) csoportban felsorolt ellentmondásokhoz. Mindezek a megismerés folyamatában formális logikai ellentmondásokként léphetnek és lépnek föl, de funkciójukat tekintve dialektikusak: ösztönző, „nyugtalanító” hatásuknál fogva biztosítják a gondolkodás belső dinamizmusát.

A könyv *Második rész*ének legtöbb fejezete az ellentmondásosság elvének fentiekben kifejtett koncepciójához kapcsolódik.

„A különbözők azonosításának dialektikája a megismerési folyamatban” c. fejezet konkretizálja az (1.4)-es ellentmondás-csoport jellemzését (D. P. Gorszkij). Miután kifejti a „különbözők azonosításával” jelzett logikai módszer szükségességét, ismerteti és definiálja e módszer három fajtáját, a konstruktívizálást (az objektumok közötti rögzített határok megállapítása), az idealizálást (bizonyos hipotézisek posztulátumként való elfogadása, valamint az ún. „ideális objektumok” – pl. az abszolút fekete test – gondolati megalkotása) és az abszolutizálást (a viszonylagosnak abszolútként való elfogása).

I. Sz. Narszkij, G. D. Levin és V. V. Agudov a konkrétól az absztrakthoz és az absztrakttól a konkrétához való felemelkedés folyamatairól ír. E folyamatokat a szerzők a kapitalizmus politikai gazdaságtanának marxi elemzésén és kifejtésén mutatják be, de az egyes elemi lépések jellemzésére további példák sokaságát sorakoztatják föl a természettudományok, a matematika és a logika területéről.

I. Sz. Narszkij a megismerő gondolkodás antinomiás ellentmondásairól már korábbi munkáiban kifejtett eredeti és mély gondolatait e kötetben V. V. Agudovval közösen írt tanulmányában fejleszti tovább.

A könyv *Harmadik rész*ének első két fejezete a gondolatformák dialektikáját elemzi: J. K. Vojsvillo a „fogalom”, A. A. Vetrov az „ítélet” dialektikus aspektusairól ír.

J. K. Vojsvillo tanulmányát a „fogalom”-nak a logikai irodalomból ismert meghatározásai hiányosságainak elemzésével kezdi. Az ismertetőjegy, a predikátum kategóriák pontosításával jut el a „fogalom” általa már korábbi munkáiban is

kifejtett értelmezéséhez.<sup>2</sup> Ez azonban itt csak kiindulópontul szolgál a további elemzésekhez, az egyes, a különös és az általános dialektikájának a „fogalom” formájában megnyilvánuló sajátosságainak tárgyalásához. Ezt követi a fogalmak fejlődési szakaszait és módjait vizsgáló gondolatgazdag és mély elemzés.

A harmadik és a negyedik fejezetben a tudományos elméletek néhány dialektikai vonatkozásáról van szó. Az empirikus és a teoretikus megismerés kölcsönhatását J. K. Vojsvillo és A. L. Nyikiforov, a mozgás tudományos vissza-

tükrözésének kérdését J. A. Petrov elemzi. Végül a záró fejezet a formális és a dialektikus logika viszonyát a tudományos elméletek vonatkozásában vizsgálja (V. N. Porusz e fejezet szerzője).

A harmadik rész tanulmányaiban különösen megmutatkozik az egységes szerzői kollektíva munkájának gyümölcsöző hatása. Az idősebb, a témakörben már több jelentős munkát publikáló szerzők eredményeit a fiatalabbak felhasználják, új aspektusokkal gazdagítják. Az elért eredmények bizonyítják, hogy a kollektív filozófiai gondolkodás lehetséges és produktív lehet.

<sup>2</sup> Lásd J. K. Vojsvillo: *A fogalom*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest 1978.

## KONFERENCIA

### BAUER INAEQUILIBRIUM-ELVE: ADALÉKOK A BIOLÓGIAI ÉS A PSZICHOSZOCIÁLIS SZINTEK KÖZÖTTI KAPCSOLATHOZ<sup>1</sup>

BALOGH TIBOR

Bauer 1935-ben megjelent, *Elméleti biológia* című művének előszavában mintegy vállalkozásának lényegét exponálja akkor, amikor kijelenti – a nyugalmi anyagcsere értelmével foglalkozó kutatók el kell hogy fogadják a következő szentenciát: az élő rendszert termodinamikailag az inaequilibrium-állapot megőrzése jellemzi.

Az élő anyag mozgásának általános törvényeit kutatva Bauer egyaránt elutasítja az élő anyag sajátos mozgástörvényeit tagadó *mechanikus* szemléletet, és az élőlényeket anyagfeletti irányítással szervező *vitalista* szemléletet.

Bauer szerint az élő anyag saját, csak rá jellemző mozgástörvényekkel bír, s ezeket a mozgástörvényeket az elméleti biológia fel tudja deríteni, alkalmazni tudja. E törvények feltárása nélkülözhetetlen az evolúció elméletének történeti kidolgozásához.

Ahhoz, hogy valamely rendszert az „élő” fogalma adekvátan megillessen, Bauer véleménye szerint három kikötés (kritérium) egyidejű teljesülése-fennállása szükséges.

- Az élő rendszerek változatlan környezetben sincsenek egyensúlyban, bennük külső hatások nélkül is kiegyenlítődő potenciálkülönbségek vannak, ilyen szituációban is munkavégző képességgel bírnak.
- A környezet állapotának megváltozására az élő rendszer szükségszerűen munkát végez, módosítja ezáltal a külső hatás involválta állapotváltozásokat.
- Az élő rendszerek munkavégző képességüket változatlan környezetben azon egyensúllyal szemben végzett munkává alakítják, amely egyensúlynak az adott környezetben és a rendszer adott állapotában konstituálódnia kellene. Az élő rendszer munkája tehát bármely környezeti feltétel esetén annak az egyensúlynak a bekövetkezése ellen irányul, amelynek adott környezetben, az adott rendszer kezdeti állapota alapján fel kellene lépnie.

A harmadik kritérium az élőlények alkalmazkodásának, célszerűségének, regulációjának jellemző vonására utal. Az ingerlékenység<sup>2</sup> csak inaequilibrium-állapotban levő rendszerek tulajdonsága – s ugyanakkor, csak ingerlékeny rendszer képes mindig munkát végezni az egyensúly létrejötte ellenében.

<sup>1</sup>Elhangzott 1981. augusztus 20-án Brnóban, az „Evolúció és környezet” címmel rendezett nemzetközi szimpozionon.

<sup>2</sup>Az élő szervezet azon tulajdonsága, hogy a környezet állapotának megváltozására – külső hatásra – olyan folyamattal, állapotának olyan jellegű megváltoztatásával válaszol, amelyet nehéz a külső hatásból, az ingerből levezetni. A hatás és a külső hatás ereje nem adekvát. Pl.: jelentéktelen hatások intenzív folyamatot indukálhatnak; hiányozhat a topográfiai megegyezés é. i. t.

Az élő rendszereknek azt a differentia specificáját, hogy soha sincsenek egyensúlyban, szabadenergia tartalmuk terhére állandóan munkát végeznek a külső feltételek mellett, a fizikai és kémiai törvények értelmében szükségszerűen fellépni-törekvő egyensúly ellen – Bauer az élő rendszerek „állandó inaequilibriumának elve” terminussal jelöli. Bauer úgy véli: az állandó inaequilibrium elve az élő rendszerek jellegzetes tulajdonságát fejezi ki, nincs ugyanis olyan élettelen rendszer, amelyben az inaequilibrium-állapot stabil lenne. A potenciálkülönbségeket, illetve a munka tényezőit (pl. nyomáskülönbségeket, koncentrációkülönbségeket, é. i. t.) tekintve a kiegyenlítődés folyamatait élettelen rendszerek esetében a struktúra közvetlen tulajdonságai determinálják, élő rendszerek esetében viszont magának a struktúrának a tulajdonságai is megváltoznak a kiegyenlítődés folyamán.

Az élő rendszerek struktúrái nincsenek egyensúlyi állapotban, fennmaradásukhoz a struktúrák állandó megújulása szükséges, s ez állandó munkavégzést igényel. A táplálék kémiai energiáját a szervezet a struktúrák szabadenergia tartalmának megteremtésére, a struktúrák felépítésére, megújítására, megtartására használja – nem alakítja át közvetlenül munkává. (A táplálék kémiai energiájának közvetlen átalakulása a struktúrák szabadenergiájává fiziológiai értelemben statikus munka.)

Bauer szerint a szervezet közvetlenül a strukturális energia terhére végez munkát. A belső – és a külső munka azért mond ellent egymásnak, mert külső munka végzése csak az életfolyamatok megzavarása, az élő rendszer ingerlése eredményeként lehetséges.

Az *inaequilibrium-elv* nem azonos a *dinamikus egyensúly* elvével (figyelmeztet Bauer) – a *dinamikus egyensúly* elve ugyanis azt mondja ki, hogy vannak rendszerek, amelyek külső hatás hiányában változatlanok maradnak. Ugyanakkor: Bauer elve és az egyensúly nem feltétlenül antagonisztikus – Pavlov szerint pl. a szervezet egyensúlyba kerül a környezettel, ez a kijelentés azonban specifikus: a fiziológiai adaptáció folyamatára utal, az inger – reakció történetileg kialakult kapcsolatát fejezi ki. Pavlov hangsúlyozta: a szervezet (az élő rendszer) önszabályozó, önfenntartó, önmagát helyreállító, irányító, tökéletesítő organizmus. Ez a megállapítás kizárja az egyensúly metafizikus favorizálását.

Tokin említi: Bauer már az 1920–1935-ös években kivételesen világosan bizonyította, hogy az élő rendszerek nem lehetnek zártak, hanem nyitottaknak kell lenniük. Kimutatta azt is, hogy az élő rendszerek nem kerülnek ellentmondásba a termodinamika második fő tételével, az entrópia növekedésének tételével. Sajnos kevesen hivatkoznak Bauer munkáira. Nem hivatkozik Bauerre pl. Prigogine sem, annak ellenére, hogy kettőjük nézetrendszerének jó néhány eleme hasonlóknak tűnik. Prigogine úgy találja: egyensúlyban levő rendszerek energiája és entrópiája konstans; egyensúlyhiányos rendszerek viszont labilisak – az interakciók és az anyagkoncentrátság sajátos értékei miatt a rendszerek története különböző irányokba ágazhat. Prigogine szerint élő jelenségekhez hasonlóak szimulációjához három kikötésnek kell eleget tenni:

- viszonylag hosszú időn keresztül kell biztosítani egyensúlyhiányt;
- a rendszerben fluktuációt szükséges biztosítani;
- az ellenhatást kifejtő rendszer struktúrájának stabilnak kell maradnia.

Prigogine igyekszik bebizonyítani, hogy a megfordíthatatlanságot predikáló fizika nem univerzális és szükségszerű, hanem individuális és történeti fizikai törvényekről értekezik. Prigogine olyan filozófiai konklúziók levonását is megkockáztatja, mint (a megfordíthatatlanság hiposztazált illuzórikusságából adódó) *időiség*, és az *ok* – *okozati* folya-

mat kategóriáinak, összefüggéseinek hatályon kívül helyezését. Véleménye szerint a *megismerésbe* azért fontos az *alany* bevezetése, mert így módon jöhet létre kapcsolat a lét és a valamivé-válás, az alany és az időbeliség teóriái között. Az alany modelljének összekapcsolása a megismert tárgy modelljével, a társadalomtudományi jelleg konstituálódását eredményezheti.

Filozófiai evidenciájú konzekvenciák Bauernél is találhatóak, csak hogy ezek kevésbé implicitek mint Prigogine következtetései. Bauer úgy véli, hogy az evolúció folyamatában a létért folyó küzdelem legyőzöttei, s nem győztesei a jelentősek. Új fajok akkor maradhatnak fenn, ha képesek új energiaforrások felhasználására, vagy régi, hagyományos energiaforrásokat hasznosítva nagyobb külső munkát végeznek. Szerinte az evolúció törvénye: a külső munka növekedése, az élő állomány potenciáljának növekedése. Mivel az élő anyag finom-struktúráját az jellemzi, hogy deformált, aktív, inaequilibrium-állapotban levő részecskékből áll és olyan mozgástörvényeknek engedelmeskedik, melyek garantálják ezt az állapotot – e struktúra szempontjából általános formában kimondhatjuk, hogy az evolúció lényege az élő anyag alapvető tulajdonságainak fokozódása és erősödése.

Bauer az élő organizmusok nyílt rendszer jellegét hangsúlyozza, az egyensúlytalanság konstellációit jellemzi; Prigogine figyelme is az egyensúlyhiányos rendszerekre irányul: szerinte az élő rendszerek olyan belső stabilitásra törekszenek egyensúlytól távoli pozícióikban, amely stabilitást az entrópia minimuma és a szabadenergia maximuma jellemzi.

Bauer fizikai és kémiai törvények leírásával reméli megtalálni azt a speciális biológiai paradigmát, amelyben az élő rendszer problémái interpretálhatók. Prigogine teóriája alapján ahhoz a konklúzióhoz juthatunk, hogy különböző mozgásformákkal jelölhető jelenségek azonos törvényszerűségeknek engedelmeskednek; a legfejlettebb mozgásformák és fejlettségi szintek eseményei, történései is visszavezethetők fizikai szintre, a fizikai törvények körében értelmezhetők.

Bauer egyaránt elutasítja a mechanikus és a vitalista szemléletet, kerüli a redukcionizmust; Prigogine kritizálja az egzisztencialista filozófia tragikus életérzését, az emberi lét misztifikálását, s ha filozófiai példaválasztása bizonyos szempontból problémásnak tűnhet is, az mindenesetre figyelemre méltó, hogy Bergson filozófiájából a kontinuitás elfogadását emeli ki, az anyag, a világ kontinuitása felfogásával szimpatizál.

Véleményünk szerint a kontinuitásnak a hangsúlyozása az a legfontosabb közös vonás (az élő rendszer nyílt, nem egyensúlyi jellegének a kiemelése mellett), amely rokonítja Bauer és Prigogine mentalitását. (Még akkor is, ha nem lényegtelen eltéréseket szintén konstatálhatunk – Bauer Marx társadalomfelfogásának példaszzerűségét dicséri, Prigogine egyik kedvenc filozófusa viszont a már említett Bergson.)

\*

Az eddigiek – úgy gondoljuk – szükséges bevezetőként szolgálhatnak egy filozófiai antropológiához, segíthetik az *emberi lényeg* (das menschliche Wesen) marxi fogalmának elemzését. Az emberi lényeg Marxnál a társadalmi viszonyok összessége (das ensemble) oly módon, hogy az emberi lényegben reprezentálódik a társadalomban, a történelemben élő ember *univerzális* és *tudatos* természeti lény mivolta. Az a kijelentés, hogy az ember

*szabad természeti lény*, Marxnál azt is jelenti, hogy nyitott lény – nyitott, pszichoszociális értelemben is.

A nyitottság pszichoszociális interpretációi közül Allport magyarázatára hivatkozunk. Allport szerint a kvázi-mechanikus felfogások – amelyek a feszültség csökkentésének általános, mindig releváns igényéből dedukálják elméletüket –, nem veszik figyelembe az előrevivő, az ösztönző mozzanatot. Eliminálják ezt, pedig állandó jellemzője az ember motiváltságának. Ha az ember alkotótevékenységét kívánjuk magyarázni, számolnunk kell azzal a tendenciával is, hogy a személyiség olykor túl kíván lépni elért, viszonylag állandósult állapotokon, szeretné továbbfejleszteni önmagát. Ehhez le kell mondania – legalábbis időlegesen – belső rendezettségéről, feszültség szintjét nem redukálhatja – esetleg éppen fokozza (akár tudatosan, akár többé-kevésbé tudattalanul) a feszültségét.

A drive-redukciós hipotézis szerintünk biológiailag sem mondható konzisztensnek – talán Bauer és Prigogine ismertetett nézetei megerősíthetik imént megfogalmazott véleményünket. De nem mondható konzisztensnek a drive-redukciós hipotézis idegfiziológiai aspektusból sem. Grastyán pl. (a drive-redukciós feltételezéstől eltérően) nem tapasztalta azt, hogy a tanulás kritikus megerősítő faktora a motivációs állapot hirtelen megszűnésével kapcsolatos idegi esemény lenne. Kísérleteit értékelve konstataulta: a mestersegesen okozott drive hirtelen megszűnésekor nem a drive hiányát, hanem egy rövid, nagy intenzitású, indukált drive-folyamat jelentkezését észlelhették (magatartási és bioelektromos mutatók által demonstrálva). Grastyán a tanulást, a tartós rögzítést nem a drive egyszerű megszűnésével, hanem a jelzett izgalmi folyamattal hozta kapcsolatba.

Berkowitz azt gondolja: a különböző konzisztenciaelméletekben kifejeződő drive-modell leegyszerűsíti és elhanyagolja az inkonzisztenciát, annak specifikus formáit. Az attitűdbeli hasonlóság és vonzódás jelenségét gyakran magyarázták az egyensúlyelmélet terminusaival; azonos elképzelésű emberek azonban azért is vonzhatják egymást, mert ezáltal realizálják a szociális helyeslés iránti vágyukat (s nem azért, mintha konzisztenciára vágnának). Másrészt a véleményeltérések sem feltétlenül a kognitív kiegyensúlyozatlanság révén, hanem esetleg a helytelenítés anticipációja által válhatnak ki emocionális reakciót. Berkowitz szerint nincs meggyőző bizonyíték arra vonatkozóan, hogy bármely inkonzisztencia-kiváltotta válasz önmagában az inkonzisztencia mérséklését; drive-redukciót eredményezne.

Az egyensúly elvét kitüntető konzisztenciaelmélettel, a drive-redukciós modellel szemben opponál Back is. A tökéletes egyensúly triviális világnézet elutasítva Back felhívja a figyelmet az ellentétes tendenciára – szerinte a *kreatív* viselkedés olyan viszonyulás, melynek folyamatában az egyén megpróbálja fenntartani az egyensúlytalanság feltételét. Back szembeállítja az *élvezetet* a *gyönyörrel*. A feszültségcsökkentést *gyönyör* kíséri, míg *élvezet* esetén megghiúsul az egyensúly: s megghiúsulása nem frusztrál, sőt pozitív érzelmet eredményez. A tudományokra, a művészetekre és a játékos tevékenységre tipikusan jellemző az egyensúly megghiúsulása (egy különös *élvezet* átélése); diszcrepanciák tartós, nem tompított fenntartása, egyensúlytalanságok termelése.

A konzisztencia, a kontroll funkciójával, az egyensúlytalanság, a kreativitás szükségletével a társadalomkutatónak és a klinikai pszichológusnak egyaránt foglalkoznia kell – állítja Back. Ami a társadalomtudományi megközelítést illeti: a társadalomnak törődnie kell változó létfeltételeivel; ehhez pedig éber állapotban kell tartania a társadalom tagjait – a művészet teremtette káosz segítségével. A művészet szociális funkciója ily módon

sajátos káosz kreálása. A tervszerűen megformált zavar (káosz) létrehozását, bevezetését várja a személyiség a művészetől. Biológiailag az egyén számára éppen olyan szükséges, hogy képes legyen problémákat létrehozni annak érdekében, hogy változásokat és új feltételeket lásson, mint amilyen szükségszerű az, hogy képes legyen megoldani az előforduló problémákat.

Back szerint az egyensúlynak fiziológiás és pszichikus megnyilvánulásai egyaránt vannak. A kognitív egyensúly megtartása általában szükséges a környezetében gazdagságosan funkcionáló szervezet számára. Ugyanakkor az egyensúlytalanság élvezetes lehet: a legpatologikusabb személyeket kivéve a művészet és a játékos tevékenység általában ismétlődő preferálása pozitív érzelem, igényelt élmény.

Ha az embert kreatív lénynek tartjuk, olyanak, aki (Marx szavaival szólva) „a szépség törvényei szerint is alakít” – kísérletet kell tennünk azon biológiai konstellációk bemutatására, amelyeknek ismerete szükséges a szociálpszichológia, a filozófiai antropológia számára ahhoz, hogy a kreativitást, a szépség preferálását megpróbálja magyarázni. Ebből a – reméljük nem illuzórikus – szükségletből kiindulva választottuk témánkat, mondtuk el referátumunkat.

## IRODALOM

- Allport, G. W. 1961: *Pattern and Growth in Personality*. Holt, Rinehart and Winston, New York.
- Back, I. W. 1968: „Equilibrium as Motivation: Between Pleasure and Enjoyment.” In: *Theories of Cognitive Consistency: A Sourcebook*. Rand McNally, Chicago.
- Бауэр, Э. С. 1935: *Теоретическая биология*. Издательство Всесоюзного института экспериментальной медицины, Москва–Ленинград.
- Berkowitz, L. 1968: „The Motivational Status of Cognitive Consistency Theorizing.” In: *Theories of Cognitive Consistency: A Sourcebook*. Rand McNally, Chicago.
- Grastyán, E. 1979: Idegfiziológiai szempontok a korszerű emberkép kialakításához. In: *Filozófia – Ember – Szaktudományok*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Prigogine, I. et, Stengers I. 1979: *La Nouvelle Alliance. Métamorphose des Sciences*. Ed. Gallimard, Paris.
- Токин, Б. П. 1963: *Теоретическая биология и творчество Э. С. Бауэра*. Издательство ЛГУ, Ленинград.

## RENDSZER, SZABADSÁG, INTELLEKTUÁLIS SZEMLELET

*Kant és a német idealizmus néhány alproblémája\**

FEHÉR M. ISTVÁN

Az emberi megismerés és cselekvés határainak megvonására irányuló, filozófiájának középpontját alkotó törekvésében Kant, mint ismeretes, elvileg kizárta annak a lehetőségét, hogy *mi, emberek* valaha is rendelkezünk azzal, amit változó terminológiával pl. „intellectus archetypus”-nak, intuitív értelemnek, vagy éppenséggel intellektuális szemléletnek nevezett;<sup>1</sup> számára az emberi értelem mindig is diszkurzív marad: pusztán egy tőle függetlenül adott empirikus sokféleséghez kapcsolódva képes működni. És ahogy a megismerés területén az ember számára elérhetetlen marad ama eszmény, mely a tárgy megismerésének és teremtésének egybeesésében állna, úgy a morál területén sem juthat el a szentség ideáljához, azaz egy olyan morálisan jó cselekvéshez, mely ne lenne kény-

\* *A tiszta ész kritikája* megjelenésének 200 éves évfordulójára 1981. május 7. és 9. között Messinában rendezett nemzetközi konferencián elhangzott előadás jegyzetekkel kibővített szövege.

<sup>1</sup> A *topos*-t illetően vö. Kant *A tiszta ész kritikája*. B 68: „[...] ha [...] a különféle az alanyban *öntevékenyen* adva volna, akkor a belső szemlélet intellektuális volna” (Budapest: Franklin, 1891, 59. o.); B 72: „[a térben és időben való szemléletmód] nem szűnik meg érzékiségnek lenni, éppen mert származtatott (*intuitus derivativus*) s nem eredeti (*intuitus originarius*), tehát nem intellektuális szemlélet, mely [...] úgy látszik csak az őslényt illeti meg, nem pedig egy mind létét, mind pedig szemléletét [...] tekintve függő valót” (uo. 61. o.); B 138–139: „egy oly értelem, melynek öntudatával a szemlélet különféleje is adva volna, azaz oly értelem, melynek megjelenítése által e megjelenítés tárgyai is léteznének, nem szorulna a különfélének a tudat egységébe való szinthezésének külön aktusára, melyre pedig az emberi értelem, mely csak gondolkodik, nem szemléli, igenis rászorul. Az emberi értelem [...] más lehetséges értelemről [...] még csak a legkisebb fogalmat sem alkothatja magának”. (Uo. 98. o. – A „Vorstellung”-ot a magyar fordításban szereplő „képzet” helyett „megjelenítés”-nek fordítottam. Vö. még B 145, B 153, A 254–256, A 277–278: id. kiadás, 101., 105., 189. skk., 202. skk. o.); *Az ítélőerő kritikája*. 76–77 § §. Budapest: Akadémiai Kiadó 1966, 369–379. o.; *Prolegomenák egy minden leendő metafizikához*. Budapest: Franklin, 1887.: „az értelem nem szemléli, csak reflektál” (34. o.); „[...] más értelemről, mint arról, mely olyan, mint az enyém, ti. melynek az érzékek adhatnak szemléleteket, míg ő maga azzal foglalkozik, hogy e szemléleteket a tudat egysége alá vonja, nincs fogalmam”; „az emberi értelem diszkurzív, s csak egyetemes fogalmak segítségével ismerhet meg”. (Uo. 98. o.) – A téma egyik legkitűnőbb és legplasztikusabb összefoglalását Cassirer Kant-könyvében találhatjuk: „A végtelen, isteni intellektus, mely semmi olyat nem fogad magába, ami rajta kívül volna, hanem önmaga hozza létre megismerésének tárgyát, nem egy egyedi pusztá szemléletében áll, amelyből az empirikus összekapcsolás vagy a logikai következtetés szabályai szerint ismét egy másik egyedihez jutna – és így tovább végtelen sorozatban –; hanem számára a valóságos és a lehetséges totalitása egyetlen pillantásban nyílik meg és van adva. Nem szorul arra, hogy fogalmat fogalomhoz, tételt tételhez kapcsoljon, abból a célból, hogy ily módon jusson a megismerés látszólagos ‚teljességének’ birtokába, mely ugyanakkor mégsem volna más, mint aggregátum és töredék; hanem az egyedül éppúgy mint az egészet, a legközelebbit éppúgy mint a legtávolabbit, a premisszákat éppúgy



szerítés az érzékiség, a természetes hajlamok vonatkozásában – amely ne volna éppen-  
séggel imperativusz, felszólítás –, hanem valamiféle természetes készletés a moralitásra.<sup>2</sup>

Mármost eme ismert dolgok részletezése helyett, szeretnék inkább néhány adalékkal  
szolgálni, a *szabadság, rendszer és intellektuális szemlélet* fogalmainak elemzése révén, a  
német filozófia Kanttól Hegelig terjedő fejlődésvonalának megvilágításához. Eközben, a  
különböző filozófiatörténeti vizsgálódásokon túl, szem előtt kívánom tartani a XIX–XX.  
század filozófiájának további fejlődését is.

Filozófiatörténeti szempontból többé-kevésbé mind a mai napig egy meglehetősen  
kellemetlen alternatíva uralkodik e korszak német filozófiájának megítélésével kapcsolat-  
ban. Aki Kant pártját fogja, szinte természetszerűleg jut az idealisták elítélésére, azzal  
vádolva őket, hogy vissza akarták állítani a hagyományos wolffi színezetű dogmatikus  
metafizikát, melyet éppen Kant zúzott volna szét egyszer s mindenkorra – oly vád, mely  
azzal a megítéléssel jár együtt, mely szerint Fichte, Schelling és Hegel egyáltalán nem  
értették meg – avagy radikálisan félreértették – Kantot, olyannyira, hogy nem pusztán  
nem fejlesztették tovább a filozófiát, hanem egyenesen hozzájárultak annak vissza-  
fejlődéséhez.<sup>3</sup> Aki viszont, mondjuk, Hegel pártjára áll, természetszerűleg fogja magáévá  
tenni a filozófiatörténet hegeli interpretációját – Hegel a csúcsponton –, s úgy fog

---

mint a következményeket, egy és ugyanazon oszthatatlan szellemi aktussal ragadja meg. Az isteni és  
ősképszerű értelem e gondolataiban az időbeli különbségek éppúgy kihunynak, mint az általános  
fokozati sorának különbségei, melyek a logikai osztályozáshoz és következtetési szabályokhoz tartoz-  
nak. Ez az értelem a valóságos összformáját [Gesamtform] szemléli, mivel azt minden pillanatban  
tevéleg megalkotja, és így ama alakító törvényben, melynek minden létező alá van vetve, bensőleg  
jelenvaló.” (E. Cassirer: *Kants Leben und Lehre*. I. Kants Werke, Band XI., Berlin: B. Cassirer, 1918,  
299. o.)

<sup>2</sup> „Azt az erkölcsi fokozatot, amelyen az ember [. . .] áll, az erkölcsi törvény iránti tisztelet képezi.  
Az a lelkiület, amellyel a törvényt teljesítenie kell, abban áll, hogy ne önként való hajlandóságból és  
netalán meg nem parancsolt, magából fakadó készséges igyekezettel töltse a törvényt be, hanem azért,  
mert kötelessége. Az ember azon erkölcsi mivoltát, amely mindenkor elérhető számára, *erénynek*  
nevezük. Ez *harcból* fakadó lelkiület és nem *szentség*, mely azon vélekedésből folya, hogy *birjuk*  
akarunk lélekszerűen teljes *tisztaságát*”; „Az akaratnak az erkölcsi törvénnyel való teljes megegyezése  
[a] szentség, olyan tökéletesség, amilyenre ésszel megáldott lény az érzékek világában létének  
semmilyen időpontjában nem képes” (Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Budapest: Franklin, 1922, 88.  
sk. és 127. o.); vö. még *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Leipzig: Modes und Baumann, 1838,  
35. o.: „Egy tökéletesen jó akarat tehát maga is (a jó) objektív törvényei alatt állna, ám ettől még nem  
volna a törvénynek megfelelő cselekedetekre *kényszerítettként* megjeleníthető, mivel önmagától, saját  
szubjektív alkata folytán, csak a jó képzelet által határozható meg. Ezért nem érvényes hát *az isteni*, s  
általában a *szentséges* [heilige] akarat számára semmilyen imperativusz; a Kellés [Solle] fogalma itt  
nem helyénvaló, mivel az *akarat* már önmagától szükségképpen egyezik a törvénnyel.”

<sup>3</sup> A XIX. század második fele „vissza Kanthoz!” mozgalmának általános megítélése ez; ám meg-  
található még egy olyan, Kanttal szemben különben igen kritikus szerzőnél is, mint Husserl, aki  
például a hegeli filozófia „mélységes kétértelműségéről” beszél, amely „az alapvetően különböző  
intenciók szerencsétlen összehaverásával olyannyira akadályozta a tudományos filozófia fejlődését” (E.  
Husserl: *Logische Untersuchungen. I. Prolegomena zur reinen Logik*. 2. Auflage, Halle: M. Niemeyer,  
1913, 226. o.). — Hogy Kant mennyire nem ismerte el már a fichtei *Tudománytant*: sem filozófiája  
autentikus értelmezéseként vagy továbbfejlesztéseként, arról kellőképp tanúskodik 1799-es nevezetes  
nyilatkozata, s az ebben szereplő ismert olasz közmondásra való hivatkozás: „Isten óvjon a barátaim-  
tól, mivel hogy ellenségeimtől magam is meg tudom óvni magam” (Kant: „Erklärung in Beziehung auf  
Fichtes Wissenschaftslehre.” *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, Berlin–Leipzig, Band XII.  
370. o.).

vélekedni, hogy Kant például az a filozófus, akinek érdeme ugyan, hogy felfedezte az ész ellentmondásos természetét, s elsőként foglalta elméletbe az antinómiákat, mégis menthetetlenül foglya maradt a „véges” értelem álláspontjának, mely képtelen túllépni a puszta látszat világán, hogy eljusson a magánvaló dolog objektív megismeréséhez.<sup>4</sup> A filozófiatörténeti megközelítés e dualizmusa, mely csekély kivétellel mind a mai napig hat, nagyrészt még a filozófusok szövegeinek olvasását megelőző döntéseken alapul – mely döntéseket akár előítéleteknek is nevezhetjük –, ahol is a szembenálló értelmezések képviselői, ha a bírált filozófusok szövegeinek alaposabb olvasatát egyáltalán célként tűzik ki, akkor is ama szempont, mely szerint e szövegek igazságtartalmakat rejthetnek magukban, szinte teljesen háttérbe szorul a mindent elsőprő bírálat javára. A Kantra és a német idealizmusra vonatkozó bőszes interpretációs irodalomban valójában az apologetikus szempont van túlsúlyban; ami viszont hiányzik, illetve csak ritkán található meg, az e korszak német filozófiájának olyan elmélyült vizsgálata, mely egy egységes fejlődésvonal felmutatásának szándékával – ám a hegeli filozófiatörténeti perspektíva minden előzetes elfogadása nélkül – az egyes filozófiai teljesítményeket egy közös, Kanthoz visszanyúló problematikába tudná bekapcsolni.

Egy ilyen utóbbi típusú vizsgálódásról tanúskodnak Heidegger Schellingről tartott egyetemi előadásai, melyek először 1936-ban hangzottak el, ám nyomtatásban csupán 1971-ben láttak napvilágot. E vizsgálódásokat véleményem szerint mindeddig nem hasznosították kellőképpen filozófiatörténeti szempontból (sem pedig, ami azt illeti – bár ez most kevésbé fontos számunkra –, a heideggeri gondolkör interpretációjának szempontjából). E kötetében ugyanis Heidegger, akit általában, s nem ok nélkül, a kanti tradícióhoz közelálló, s így a német idealizmussal szemben erős fenntartásokkal viseltető filozófusként könyveltek el, váratlanul igen megértőnek mutatkozik ama, az idealizmus középponti magját alkotó témák iránt – mint pl. épp az intellektuális szemlélet –, melyeket minden hithű kantiánus a lehető legerőteljesebben elutasított.<sup>5</sup> Kövessük kicsit közelebből Heidegger interpretációját, s ezzel térjünk rá az érdemi kérdések tárgyalására.

\*

<sup>4</sup> Kant és a német idealizmus hegelianus szemléletű értelmezése érvényesül elsősorban a Croce-féle neohegelianus filozófiatörténetírásban, valamint a Lukács *Történelem és osztálytudat* és *A fiatal Hegel* c. műveihez kapcsolódó interpretációs irodalomban. – Hegel Kant-kritikájához vö. pl. *Előadások a filozófia történetéről*. III. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1977, 393. o.: „[A kanti filozófia] bevezeti a tudást a tudatba és öntudatba, de megtartja ezen az állásponton mint szubjektív és véges megismerést”; valamint *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. I. A logika*. § § 40–60, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1950, 95–122. o. – a klasszikus német filozófia e „felszálló águ” értelmezése természetesen lebontható és alkalmazható a Kant–Fichte, Fichte–Schelling, Schelling–Hegel viszonyok specifikus eseteire is. Például: „Fichte szabadon önmagukból fejlesztette ki a tudati fokozatokat. Schelling ez elé bocsátotta a tudattalan fokozati sorát, mely a tudatos felé halad, azaz a természeti formák sorát, ám az Abszolútumot, mint valami még előbbre levőt, visszatartotta. Hegel most benyomul magába ebbe az Abszolútumba, megmutatja, hogyan épül föl és tagozódik önmagában, hogy azután belőle legyen képes a természet és szellem kibontakozását megérteni.” Avagy: „Kant a metafizikához való bejáratot mindenekelőtt a gyakorlati észben találta meg; Fichte, erre támaszkodva, egy a Sollen-ben megalapozott rendszert hagyott hátra; Schelling ezt kiterjesztette a kozmoszra; Hegel pedig univerzálisan kidolgozta” (Nicolai Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. Dritte unveränderte Auflage, Berlin–New York: W. de Gruyter, 1974, 272. sk. és 280. o.).

<sup>5</sup> Lásd pl. Schopenhauer éles kritikáját: „Kant legnagyobb érdeme a jelenségnek a magánvaló dologtól való megkülönböztetése [...] e kettő abszolút egységének a későbbiekben fellépő kijelentése

Az első dolog, ami meglep a német idealizmus fejlődéstörténetének általa adott expozíciójában, az, hogy Heidegger, ahelyett hogy az intellektuális szemlélet bevezetését – mely, mint ismeretes, egyre növekvő mértékben válik megismerési organonná Fichte, Schelling és Hegel részéről<sup>6</sup> – az ember Kant által rögzített megismerő képességeinek jogosulatlan áthágásaként tekintené, az alapvető szövegeket szem előtt tartva, épp fordítva: úgyszólván elkerülhetetlen lépésként mutatja föl és vezeti le, mely ily módon korántsem Kant nem kellő megértéséből avagy félreértéséből, hanem éppenséggel gondolatrendszere legbensőbb indítékainak megragadásából ered.

A filozófiai gondolkodás heideggeri áttekintése és elemzése a német idealizmust az egész megelőző fejlődés summájaként mutatja föl. Az idealizmus logikus végkifejletként értelmezett azonosságfilozófia megtorpanását Heidegger az alapvető fichtei, schellingi és hegeli szövegek egzegézisével világítja meg; e kudarc, véleménye szerint a XIX. és a XX. század egész rákövetkező filozófiájára ráveti árnyékát, beleértve saját gondolatrendszerét is, mely bevallottan nem képes kiutat találni belőle. A heideggeri filozófiatörténeti perspektívában ugyanis a filozófia szorososan a történelmi talajhoz kötődik: a poszt-hegeliánus filozófia válsága, a maga módján, az egész európai civilizáció és kultúra válságát jeleníti meg. Így érthetővé válik, hogy a német idealizmus gondolkörével való közvetlen konfrontáció, annak kritikai meghaladása, korántsem pusztán a filozófus állítólagos és kiszámíthatatlan tehetségétől függ, hanem – és elsősorban – egy új korszak eljövételétől, melynek a filozófus úgyszólván csak egyszerű hírnöke volna.

A filozófiatörténet heideggeri rekonstrukciója, melynek közvetlen apropóját a schellingi tanulmány gondolkörének és alapfogalmainak történeti kontextusban való elhelyezése szolgáltatja, arra az eredményre vezet, mely szerint egy filozófiai rendszer

[. . .] nem nyugodott más, mint az intellektuális szemlélet szélhámosságán, s így nem volt más, mint az előkelő arckifejezés, a dagályos stílus [. . .] határossága által leplezett visszatérés a közönséges szemléletmódhoz” (*Die Welt als Wille und Vorstellung*. Erster Band, Leipzig: Brockhaus, 1891, 494. skk. o.). Hasonlóképpen vélekedik K. Popper, aki, ha nem is hithű, ám általános metafizikaelenes szemléletmódja folytán, e tekintetben feltétlenül a kanti tradíció híve: „[A tisztá ész kritikájá-t] majdnem minden európai filozófus [metafizikai] reménységeire mért rettenetes csapásként érzékelték; mindazonáltal, a német filozófusok kigyógyultak belőle, s Kant metafizika-kritikájától egyáltalán nem befolyásolva, sietve új metafizikai rendszereket építettek ki, melyek az *intellektuális szemléleten* alapultak. [. . .] Az ebből kifejlődött iskola, melyet általában a német idealisták iskolájának neveznek, Hegelben tetőzött” (K. R. Popper: „What is Dialectic?” *A Conjectures and Refutations* c. kötetben: London: Routledge & Kegan Paul, 1965, 325. o. – kiemelés az eredetiben.).

<sup>6</sup> „Hegel az *intellectus intuitivus* logikáját veszi igénybe számunkra; a dualizmus helyett a szemléli értelem 'abszolút közvetítését' követeli” (E. Lask: *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. *Gesammelte Schriften* hrsg. von E. Herrigel, Bd. I. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1923, 62. o.); „A dialektikus módszer lényegének megragadásához történetileg szükségszerű ama alaptételekhez visszanyúlni, melyekben Kant az 'intellectus archetypus' és az 'intellectus ectypus', az intuitív és a diszkurzív értelem sajátosságát kölcsönösen egymással szembeállította. [. . .] Amit Kant 'problemátikus gondolatként' fogalmazott meg, az Hegel számára a filozófia apodiktikus alapkövetelményévé válik. Az ő Logikája az intuitív értelem logikája – egy olyan értelemé, mely nem áll viszonyban semmi rajta kívül levővel; legfőljebb azzal, amit ő maga magából teremt [– eines Verstandes, der nur das außer sich hat, was er selbst aus sich erzeugt]” (E. Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 3. Berlin: B. Cassirer, 1923, 363. sk. o.). – Maga Hegel is nyíltan kimondja egy helyen: „Kant közelebbről kifejezetten egy *intuitív értelem* képzetéhez jut. [. . .] Arra azonban nem jön rá [. . .], hogy ez az *intellectus archetypus* az értelem igaz eszméje [. . .]” (*Előadások a filozófia történetéről*. III. jelzett kiadás, 426. sk. o. – kiemelések az eredetiben.).

fölepítésének specifikus követelménye pusztán az újkorban születik meg. A Descartes előtti filozófusok ugyanis nem a modern értelemben fölfogott rendszer kidolgozásának igényével léptek fel, hanem pusztán egy örökölt és áthagyományozott tudásanyagának iskolai elsajátítás és földolgozás számára leginkább alkalmas elrendezését és tagolását nyújtották. A középkor ún. *summái* maguk sem voltak ebben az értelemben „rendszerek” – pusztán újkori szemléletünk látta őket ilyeneknek –, hanem sokkal inkább „kézikönyvek” (pl. Aquinói Tamás nevezetes *Summa theologiae*-ja, melynek „tankönyv” jellegét a prológos félreérthetetlenül kifejezi). Ha egyáltalán valaminek, úgy a *létnek*, nem pedig az autonóm emberi *tudásnak*, volt rendszere – ez a konklúziója a szó történeti-etimológiai analizisének.

Egy egységes filozófiai rendszer, mint a tudás fogalmi rendszere, kiépítésének igénye csupán akkor születik meg, amikor a lét ember általi újramegalapozása új korszakot nyit a történelemben: azt, melyet újkornak nevezünk. Nem egyszerűen az – elsősorban egyházi-vallási – hagyományok összeomlásáról van itt szó, hanem arról, hogy ez egyúttal az ember önfelzabarádításának, önmagához való eljutásának értelmét kapja. A világ meghódítására irányuló autonóm emberi törekvés több egymással párhuzamos téren zajlik: a politikában megszülető szuverenitás-elv új állami alakulatoknak ad helyet, a gazdasági tevékenykedés önállósulása fellendíti a technikát és a kereskedelmet – általában véve az emberi gondolkodás és öntevékenység szab most törvényt a dolgoknak. Az ember önmagában való bizonyosságának az – áthagyományozott – igazságon való felülkerekedése oda vezet, hogy magát az igazságot is *bizonyossággként* értik: innen az eljárásnak (a módszernek) a dolog feletti – és a dolgot magát a priori meghatározó – elsőbbsége, ama új ún. matematikai tudásművelés kialakulása, mely a tudást egy megalapozásra már rá nem szoruló, abszolút bizonyos alaptételekből való levezetett egésznek fogja fel. Eme eszmény térhódításának egyik következménye azután az újkori matematika és természettudomány kifejlődése. Megalapozott pedig csak az a tudás lehet, amely önmagában bizonyos. A gondolkodás önmagában való bizonyossága lesz tehát az igazság mércéjévé, ez dönti el, mi az, ami *van*, s mi az, ami *nincs*, sőt azt is, mit jelent egyáltalában a *lét*.<sup>7</sup>

Az emberi történelemnek a reneszánsz táján bekövetkezett ezen új fordulata hozza magával a filozófia átalakulását is. Az újkori filozófia sajátos arculatát az határozza meg, hogy az áthagyományozott tanok tekintélyétől megszabadulva – avagy azok kritikai felülvizsgálatának igényével – új, autonóm birodalmat igyekszik kialakítani a tudáson belül is: megszületik a „rendszer” követelménye.

Ezek, igen sommásan, a történelmi körülmények, melyek a heideggeri vizsgálódások szerint Descartes-tól kezdődően meghatározzák az újkori filozófia legbensőbb erőfeszítéseit. A döntő kérdés ez: sikerül-e fölepíteni az emberi tudás önálló és zárt rendszerét – oly építményt, mely megkoronázása volna a világ ember általi újrameghódításának és birtokbavételének?

Látható tehát, hogy nem pusztán a sokféle emberi tevékenység egyikeként felfogott filozófia önálló és úgyszólván ezoterikus fejlődéséről van szó, hanem az újkori történelem

<sup>7</sup>Vö. Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. hrsg. von H. Feick, Tübingen: M. Niemeyer, 1971, 30–39. o.

döntő irányvonaláról, mely áthatja és megszabja még a filozófia mozgásterét is. Ebben a megvilágításban akkor teljesen nyilvánvalóvá válik, mit is jelent a német idealizmus filozófusainak a Descartes óta hően áhított „racionális metafizika” kiépítésére irányuló erőfeszítései.

\*

Az önálló filozófiai rendszer megteremtésére irányuló első nagyszabású kísérlet Descartes részéről a *cogito ergo sum* tételén alapul. Ebben kifejezésre jut a modern gondolkodás ama sajátossága, mely a szubjektumnak a „cogito” által jelzett bensőségéből kiindulva igyekszik birtokba venni a világot. A Descartes-ban és a karteziánizmusban megoldatlanul maradt dualizmusok és lappangó ellentmondások – *res cogitans* és *res extensa*, gondolkodás és valóság dualizmusa, a szubsztanciafogalom ellentmondásossága, az igazságkritériumnak mint önmagában való bizonyosságnak, és ugyanakkor mint az isteni igazmondás garanciájának ambivalens fogalma – a későbbiekben, egy megváltozott nézőpont keretében, tisztultabb kidolgozást nyernek Kant filozófiájában.

Kantnál a karteziánus „cogito” mint összekapcsolás (*Verbindung*), mint az appercepció eredeti szintetikus egysége, és végső soron mint öntevékenység jelenik meg.<sup>8</sup> A gondolkodás e lényegi aktivitásának tételét Fichte ragadja meg és fejleszti tovább ama alapvető belátásában, mely szerint a filozófia kiindulópontja nem egy adott tény, hanem egy eredeti tevékenység (nem *Tatsache*, hanem *Tathandlung*): az Én öntételezése mint „én tételezem”. A descartes-i és kanti „én gondolkodom” így a *szabadság* aktusaként lepleződik le. Ily módon, egy az elmélet és gyakorlat, megismerés és cselekvés dualizmusának áthidalására irányuló kísérlet keretében – mely a kettő rejtett közös alapját igyekszik fellelni – Fichte radikalizálja a kanti nézőpontot, s középpontba állít olyan témákat – mint például az appercepció eredeti szintetikus egysége vagy a gyakorlati észnek az elméleti ész feletti primátusa –, melyek megtalálhatók ugyan a kritizmusban, ám anélkül, hogy Kant saját rendszeralkotása alapjává tette volna őket.

Az Én öntételezésének mozgása mind megismerő, mind morális téren, amennyiben megragadható kell, hogy legyen önmaga részéről – abszolút szükséges feltétel ez, ami nélkül a filozófia nem indulhatna be, illetve teljességgel megalapozatlan maradna –, nem

<sup>8</sup>„[...] valamely különfélelnek *kapcsolata (conjunctio)* általában soha az érzékek útján nem kerülhet belénk [...] minden kapcsolat, akár tudunk róla, akár nem, [...] értelmi cselekedet [*Verstandeshandlung*], melyet általánosan *szinthezisnek* fogunk nevezni, ezzel kifejezvé, hogy semmit se gondolhatunk a tárgyban egybekapcsoltnak, amit magunk nem kapcsolunk előbb egybe, valamennyi képzet közt pedig a *kapcsolat [Verbindung]* az egyedüli, melyet nem a tárgy adhat, melyet magának az értelemnek kell végeznie, mert *öntevékenységének cselekedete* [Aktus seiner Selbsttätigkeit]” (Kant: *A tiszta ész kritikája*. B 130, jelzett kiadás, 93. o. – Utolsó kiemelés tőlem – *F. M. I.*). – Heidegger véleménye szerint a felismerés, mely szerint az én autentikus lényege nem az „én gondolkodom”, hanem az „én cselekszem”, voltaképpen csak *A gyakorlati ész kritikájában* érlelődött meg (vö. Heidegger, i. m. 111. o.). Az „én gondolkodom” és az „én cselekszem”, vagyis az elméleti és a gyakorlati ész összefüggését korábbi Kant-könyvében így világítja meg Heidegger: „Kant már *A tiszta ész kritikájában* azt mondja: 'Gyakorlati mindaz, ami szabadság által lehetséges' [...]. Ám amennyiben az elméleti ész lehetőségéhez hozzátartozik a szabadság, annyiban az elméleti ész önmagában – mint elméleti – gyakorlati.” (Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Zweite unveränderte Auflage, Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1951, 143. o.)

mehet végbe másképp, mint az *intellektuális szemlélet* által, melynek révén az Én megismeri magát tevékenységének pillanatában. Az a tény, hogy Kant megtagadta az embertől az intellektuális szemlélet képességét, mindenképp felemás és ingadozó marad; hiszen – hogy csak egyetlen példát hozzunk fel – milyen típusú szemlélet segítségével jutott Kant a kategorikus imperativusz, a szabadság megragadásához, ha nem egy nem-empirikus, azaz intellektuális szemlélet révén?<sup>9</sup>

Ugyanakkor Kant döntő pontokon hangsúlyozta az értelemtől megkülönböztetett ész alapvetően egységre, *rendszerre* irányuló, különböző eszmék szerint tagolódo, architektónikus természetét. Az eszmék viszont nem tárgyakról való empirikus ismeretek, hanem a lehetséges tapasztalat egységének, egészének irányjelzői: rendszer pedig nem más mint „a sokféle ismeret egysége egy eszme alatt”.<sup>10</sup> Ez a „focus imaginarius”,<sup>11</sup> a megismerés e rendszeressége, már mindig is előfeltételezi a megismerés egészének formáját, mely megelőzi a részek ismeretét: „az ész feladata minden lehetséges empirikus értelmi tevékenység [Verstandeshandlung] egységét rendszeressé tenni”.<sup>12</sup> Az ész alapkövetelménye Kantnál tehát maga a rendszer – ám a kanti filozófia nem vezetett rendszerre, a kriticismus alapját képező „eszme” homályban maradt. Újabb dilemma, mely árnyaltabban teszi érthetővé, milyen specifikus értelemben vált az idealizmusban a rendszer követelménye a filozófia továbbfejlesztésének – vagy ami Kantnál ugyanaz –, tudományossá tételének alapproblémájává.<sup>13</sup> Mivel pedig az eszmék nem lehetséges tapasztalat tárgyai, és egyáltalán nem tárgyak, ezért az idealistáknak a rendszer fölépítése céljából el kellett hagyniok az érzéki szemlélet talaját; amit annál is inkább tehettek, mivel Kant e tekintetben foglya maradt ama empirikus előítéletnek, mely szerint a megismerés nem más mint tárgyak érzéki tapasztalása.

A kriticismus szemléletmódján való túllépés ebben a megvilágításban tehát nem jelenti a kanti filozófia alapelveinek megsértését vagy téves interpretációját, hanem úgy nyilvánul meg, mint a rejtett alap keresése, melyre a kriticismus épül, s melyet maga Kant nem kutatott fel. A kanti filozófia tudománytanná való fichtei átalakítása a kriticismus autentikus megalapozásának s egyúttal dualizmusai, kétértelműségei meghaladásának kísérleteként jelenik meg.

\*

<sup>9</sup>A heideggeri kifejtés leírásába ezen a ponton beillesztettem néhány De Ruggiero-tól és Pareyson-tól származó gondolatot, melyek az intellektuális szemléletnek a morális tudat számára való közvetlen megnyilvánulását tárgyalják, s véleményem szerint szerencsésen egészítik ki és árnyalják Heidegger gondolatmenetét. Vö. G. De Ruggiero: *L'età del romanticismo*. 3<sup>a</sup> ed. Bari: Laterza, 1974. vol. I. 172. o. és L. Pareyson: *Fichte. Il sistema della libertà*. 2<sup>a</sup> ed. aumentata, Milano: Mursia, 1976, 387. o.

<sup>10</sup>Kant: *A tiszta ész kritikája*. A 832, B 860, jelzett kiadás, 498. o.

<sup>11</sup>Uo. A 644, B 672, jelzett kiadás, 392. o.

<sup>12</sup>Uo. A 664, B 692, jelzett kiadás, 403. o. Vö. Heidegger: *Schellings Abhandlung* . . . etc. i. m. 42. skk. o.

<sup>13</sup>„Egyedül a rendszer kezeskedik a tudás benső egységéért, annak tudományosságáért és igazságáért. Emiatt kell, az igazságra és a tudásra törekvés szándékával, elsősorban és mindenekelőtt, újra meg újra, a rendszerre rákérdezni, lényegében megalapozni és fogalmában kiépíteni. Így értendő az, hogy a német idealizmus számára a *rendszer* lesz a vezérmotívum; és ez nem jelent mást, mint a lényegi tudás egészének, a tudománynak mint olyannak, a filozófiának igazi [wahrhafte] önmegalapozását” (Heidegger, i. m. 50. o.).

Midőn a karteziánus „cogito” és a kanti „gondolkodom” mélyén az Én öntevékenysége villan fel, s így a szabadság fogalma nyilvánul meg az újkori filozófia középpontjaként és rejtett alapjaként, a döntő kérdésfeltevés így hangzik: lehetséges-e, és hogyan, a „szabadság rendszere”? Hiszen – mint Schelling írja az emberi szabadságról szóló értekezésében, melynek érdemi tárgyalására csak most tér rá a heideggeri elemzés – „egy régi, ám korántsem kihalt legenda szerint a szabadság fogalma összeegyeztethetetlen a rendszerrel, és minden egységre és teljességre törő filozófia a szabadság tagadásával kell, hogy végezze”; röviden: „a szabadság fogalmának ellentmond bármilyen rendszer önmagában vett fogalma”.<sup>14</sup> Maga Fichte azzal büszkélkedett ugyan, hogy filozófiáját a szabadság rendszerének nevezte; s noha az intellektuális szemléletet bevezette az Én belső struktúrájába, ezen a ponton megtorpant: nem vállalta el a magánvaló dolog megismerő szervévé való kiterjesztését. Ezáltal viszont szabadságfogalma kétértelmű maradt, mely következményében radikális fordulatot eredményezett később gondolkodásában, arra ösztönözve, hogy egyfajta „erkölcsi világrendet” posztuláljon.<sup>15</sup>

Így jutunk el az alapvető nehézséghez, melyet az idealisták közül a legnyíltabb és legegységelműbb módon Schelling fogalmazott meg: „a szabadság fogalmának a világ-szemlélet egészével való összefüggése mindig is szükségszerű vizsgálat tárgya marad, mivel ennek megoldása nélkül a szabadság fogalma maga is ingatag, a filozófia pedig teljességgel érték nélkül való volna”.<sup>16</sup>

A rendszer és a szabadság fogalmainak összeegyeztetési kísérlete képezi most a filozófia további fejlődésének alapkérdését. Az intellektuális szemléletnek a magánvaló dolog megismerő szervévé való emelése nem jelent visszazuhanást a hagyományos dogmatikus metafizikába, mely magától értetődőnek vette az Abszolútum megismerhetőségét, s így végleges, ám éppen ezért teljességgel megalapozatlan állításokat tett annak természetéről; hanem épp fordítva, következetesen megmarad a transzcendentalizmus talaján. s annak legmesszebbmenő következtetéseit igyekszik levonni. Ahogy Schelling írja: „nem abban különbözünk a dogmatizmustól, hogy az Abszolútumban, hanem hogy a *tudásban* állítjuk gondolkodás és lét abszolút egységét, s ezáltal az Abszolútum egy létét a tudásban és a tudás egy létét az Abszolútumban”.<sup>17</sup>

Az intellektuális szemlélet fogalma, ahogy a fentiekből világosan kitűnik, rögtön szorosan hozzákötődik az abszolút tudás Schellingben és Hegelben felmerülő fogalmához. „Az igazi tudásnak 'intellektuális szemléletként' való megragadása,” vonja le a következtetést Heidegger, „nem jelenti tehát a kanti filozófia önkényes és – ahogy mondani szokták – romantikus áthágását, hanem éppen ama, eleddig pusztán rejtett legbensőbb előfeltevés felmutatását, mely a rendszernek, mint matematikai észrendszernek a kiindulásában rejlik”.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. Sämtliche Werke.* Stuttgart und Augsburg: Cotta'scher Verlag, 1856–61. Abt. I. Bd. 7. 336. o. és Heidegger, i. m. 26. o.

<sup>15</sup> Schelling, i. m. 338. o. és Heidegger, i. m. 68. o.

<sup>16</sup> Uo. és Heidegger, 71. skk. o.

<sup>17</sup> Schelling: *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802). *Sämtliche Werke*, jelzett kiadás, I./4. 365. o. Vö. Heidegger, i. m. 56. o.

<sup>18</sup> Heidegger, i. m. 57. o. – Ennek egyik fontos következménye, hogy „a német idealizmus értelmében vett intellektuális szemlélet és a belőle kiépült dialektika nem zárják ki, hanem köl-

Félbeszakítva ezen a ponton a filozófiatörténet és a schellingi tanulmány heideggeri rekonstrukciójának és elemzésének szükségképpen sommás ismertetését, jelezzük, hogy Schelling kérdésfeltevése Heidegger véleménye szerint felszínre hozza azt az alapot, melyből a német idealizmus különböző filozófiai teljesítményei kinőttek, s mely ezen teljesítményeknek sajátosság arculatot és megkülönböztető jegyet kölcsönzött. Schelling érdeme, hogy napfényre hozta ezt a szubsztrátumot – s ezáltal úgyszólván *ante litteram* kritikát gyakorolt Hegel Logikája felett<sup>19</sup> –, ám a fenti kérdésfeltevésben szereplő terminusok összeegyeztetését ő maga sem tudta megoldani. Szinte anélkül, hogy észrevenné, vagy hogy ennek teljes horderejét föl tudná mérni, eljut rendszer és szabadság benső kibékíthetetlenségének nyílt kimondásához: „az isteni értelemben van rendszer, ám Isten maga nem rendszer, hanem élet”<sup>20</sup> – írja.

Ez az a pont, amelyen – hogy Heidegger kifejezését használjuk – a német idealizmus hajótörést szenvedett.<sup>21</sup> Ami azt illeti – továbbra is Heidegger szerint –, azóta sem

---

csonősen megkövetelik egymást” (Uo. 99. o.). Az intellektuális szemléletnek a hegeli dialektikába való beépüléséről és sajátlagos – a „konkrét fogalomban” betöltött – módszertani helyéről vö. még Lukács, *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika*. Budapest: Magvető Kiadó, 1975, 418. skk. o. – Lukácssal kapcsolatban megjegyzendő azonban, hogy a későbbiekben megváltoztatta álláspontját, s a *Történelem és osztálytudat*-tal kezdődően radikálisan elkülönítette egymástól az intellektuális szemlélet és a dialektika fogalmát – az előbbihez az arisztokratizmus és reakció, az utóbbihoz a haladás és a tudományosság képzését társítván; a kettő éles elválasztása szolgált később számára az irracionlizmus és racionalizmus megkülönböztetésének, a Schelling–Hegel viszony, a schellingi életmű periodizációja, s általában a XIX–XX. század több filozófiai áramlata megítélésének alapjául (vö. *Történelem és osztálytudat*. Budapest: Magvető Kiadó, 1971, 404. sk. o., *A fiatal Hegel*. Budapest: Kossuth/Akadémiai Kiadó, 1976, 434. skk. o., *Az ész trónfosztása*. Budapest: Magvető Kiadó, é. n. pl. 88. skk., 132. skk. o.). A Schelling–Hegel viszony valamint az ennek középpontjában álló intellektuális szemlélet-dialektika összefüggés lukácsi felfogásának kritikáját adja A. Bausola *Lo svolgimento del pensiero di Schelling*. Milano: Vita e Pensiero, 1969.) c. könyvének 171. és köv. lapjain; G. Bedeschi pedig Lukács-könyvében „Schelling filozófiai életművének Lukács részéről történő tipikusan hegelianus olvasatáról” valamint „a hegeli dialektikának az irracionlizmus megítélése céljából való tiszta és egyszerű elfogadásáról” beszél (G. Bedeschi: *Introduzione a Lukács*. Barri: Laterza, 1970, 65. és 67. o.).<sup>19</sup> Ebből a bővebben ki nem bontott utalásból (i. m. 117. o.), valamint azon, a 180. lapon olvasható megjegyzésből, mely a Fenomenológiáról mint Hegel „első és legnagyobb művéről” tesz említést, az látszik következni, hogy Heidegger szerint Hegel a Logikában és az Enciklopédiában egy már túlhaladott álláspontot szisztematizált volna.

<sup>20</sup> Schelling, i. m. 399. o.; Heidegger vonatkozó interpretációját lásd i. m. 193. és köv. lapjain. – A fentiekhez hozzá kell még tennünk, hogy szabadság és rendszer összefüggését a vizsgáolás középpontjába állítván, Schelling ugyanakkor elégtelennek, illetve homályosnak találja az újkor filozófiai rendszerei – s elsősorban a német idealizmus – mélyén lappangó szabadságfogalmat. Heidegger ennek kapcsán a Descartes-tól Kantig és Fichtéig terjedő korszakban több szabadságfogalmat rekonstruál; ezek legmagasabbika, mely egyúttal az összes többit magában tartalmazza, az önmeghatározásként, öntevékenységgként, az önnön lényeg kibontakoztatásaként értett szabadság fogalma. Schelling ez utóbbit azonban pusztán *formálisnak* itéli, mely *eltekintvén* az emberi szabadságtapasztalat egy bizonyos rétegétől, véleménye szerint nem eredményez *teljes* rendszert; a szabadságot így, egy további lépésben, *jóra és rosszra való szabadságként* határozza meg. Pontosabban szólva tehát, az *ily módon* elmélyített szabadságnak a lét egészébe való beillesztési kísérlete lesz az, amely fölrobbantja a rendszert (a szabadságfogalom heideggeri rekonstrukcióját l. az i. m. 100–108., 116. sk. és 123. lapjain).

<sup>21</sup> Már Kant „az ember szabadságának fölfoghatatlan rendszeréről” [das unbegreifliche System der Freiheit des Menschen] beszélt utolsó éveinek töredékesen fönmaradt töprengéseiben (vö. *Opus postumum*. hrsg. von A. Buchenau, Berlin und Leipzig: W. de Gruyter, 1938. Zweite Hälte, 53. o. [VII.



sikerült senkinek sem bármilyen fajta megoldásnak akár csak a körvonalait is fölvázolni. Aki erre képes volna – s itt visszautalnék az előbb mondottakra –, a filozófiatörténet új korszakát nyitná meg.

\*

Befejezésképpen szeretnék utalni a heideggeri elemzésből folyó néhány következtetésre. Filozófiatörténeti téren Heidegger kísérlete véleményem szerint egyike a legjelentősebb erőfeszítéseknek az interpretációs irodalomban uralkodó, fentebb jelzett törés áthidalására, valamint a kor német filozófiájának a filozófiatörténet fő fejlődés-vonalába való beillesztésére. Ami az utóbbit illeti, a megelőző kor gondolkodásához való kapcsolódás főbb vonásait már láttuk; a poszthegeliánus filozófiákkal való összefüggést illetően pedig a következőket jegyezhetjük meg. Ha a német idealizmus tetőpontja s egyúttal kifulladásá a szabadság és rendszer közti közvetíthetlenségben áll,<sup>22</sup> melynek eredménye, hogy az Abszolútum többé nem illeszthető be egy rendszer kategóriái közé, s így az abszolút rendszer (az Abszolútum mint rendszer, az abszolút tudás, „az igaz az egész”) szilánkokra esik szét, amennyiben az isteni élet kibomlásának pusztá mozzanatává

---

Conv., V. Bogen, 2. Seite)); ám ez, bizonyos értelemben, magának a kérdésfeltevésnek a módjában rejtett, amennyiben már korábban is így vélekedett: „[. . .] mi ugyan nem tudjuk fölfogni a morális imperatívusz feltétlen gyakorlati szükségességét, ám fölfogjuk legalább az ő *felfoghatatlanságát* [*Unbegreiflichkeit*] – s ez minden, amit egy filozófiától, mely alapelveiben az emberi ész határai felé tör, méltányosan meg lehet követelni”; „[. . .] az ész túllépné összes határait, ha megmagyarázni merészkedne azt, [. . .] hogy a *szabadság hogyan lehetséges*” (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Jelzett kiadás, 93. és 87. o.; vö. még *A gyakorlati ész kritikája*. Jelzett kiadás, 8. o. [ahol a fordításban szereplő „megfoghatatlan”-kifejezés ismétlően a német „Unbegreiflichkeit”-ot takarja]; *A vallás a pusztá ész határain belül*. Budapest: Gondolat, 1974. 152. és 183. sk. o.; valamint az „erkennen” és „denken” közti ehhez kapcsolódó nevezetes megkülönböztetését: pl. *A tiszta ész kritikája*. B XXVI, B XXVIII stb., jelzett kiadás 14. sk. o.). – Heidegger vonatkozó interpretációját lásd az i. m. 195. s köv. lapjain. – A probléma megoldatlansága-megoldhatatlansága magyarázza egyébként Heidegger szerint Schelling 45 éves hallgatását. Erre a furcsa körülményre ugyanis, hogy ti. Schelling, aki a megelőző másfél évtizedben évente publikált egy vagy akár több írást is, miért hallgatott el hirtelen 1809 után, az eddigi filozófiatörténetek – ha egyáltalán felvetették a kérdést – nagyrészt vulgáris pszichologisztikus magyarázatokkal szolgáltak. Heidegger most magából a filozófiai dilemmából világítja meg a hallgatás motívumát. Jegyezzük még meg, hogy a posztumusz publikált berlini előadások a mitológia és a kinyilatkoztatás filozófiájáról módszertanilag továbbra is az ezzel a problémával való küszködésről tanúskodnak.

<sup>22</sup> A heideggeri elemzés kulcsfogalmai fényt vethetnek Schelling későbbi Hegel-kritikájának benső motívumaira is. A következőket írja például Schelling: „Maga az abszolút szellem külsővé teszi magát a világban; szenved a természetben; olyan folyamatnak adja át magát, melytől nem tud többé elszakadni, mellyel szemben nincs többé szabadsága, melybe úgyszólván menthetetlenül belebonyolódott. Isten nem szabad a világtól, hanem annak terhét hordja”; „[Isten] persze mindenképpen szabad, hogy önmagát a természetben külsővé-idégenné tegye; vagyis arra szabad, hogy szabadságát föláldozza, mivel a szabad külsővé tevés ezen aktusa egyúttal szabadságának sírja is” (Schelling: *Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie. Sämtliche Werke*, jelzett kiadás, Bd. 10. 159. sk. o.): Hegel egyszóval föláldozta volna a szabadságot a rendszer kedvéért. – Schelling Hegel-kritikájához vö. G. Semerari, „La critica di Schelling a Hegel”. (az *Incidenza di Hegel* c. kötetben: Napoli: Morano, 1970, 453–496. o.) és M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.

rendelődik alá – úgy az ezt kifejezésre juttató schellingi belátás, mely szerint az Abszolútumnak „nincs semmilyen más predikátuma, mint épp a predikátumok hiánya [Prädikatlosigkeit]”,<sup>23</sup> teljességgel feljogosítja Heideggert a következő értelmezésre: „ha a lét valójában nem állítható az Abszolútumról, akkor ebben az rejlik, hogy minden lét lényege a végesség [. . .].”<sup>24</sup> Ez a kommentár hirtelen élesen rávilágít a poszthegelianus filozófiáknak a német idealizmus legbensőbb problematikájából, illetve annak megoldatlanságából való logikai eredetére, miközben jelzi a kérdésfeltevés kontinuitását.<sup>25</sup>

Ami közelebről a német idealizmus értelmezését illeti, itt a heideggeri elemzés első pillantásra valami paradox dolgot tartalmaz. A következő két tételről van szó:

1. az idealizmus igenis alapjaiban ragadta meg a kanti kérdésfeltevést, s annak összes implikációját kibontva, végső következményeire vitte; mindazonáltal:

<sup>23</sup> Schelling, *Philosophische Untersuchungen* . . . etc. i. m. 406. o.

<sup>24</sup> Heidegger, i. m. 195. o.

<sup>25</sup> Míg viszont az idealizmus kérdésfeltevésének a kanti filozófiától való függőségét maga Schelling is erőteljesen hangsúlyozza berlini előadásaiban: „[. . .] ama vélekedésnek, mely szerint bármit is létre lehet hozni, ami a Kanttal való viszonytól tökéletesen elszakadna, a meghatározottabban ellent kell mondanom [. . .] Aki a filozófia tanulmányozására adja magát, mindig is Kanttal kell, hogy kezdje” (*Philosophie der Offenbarung. Sämtliche Werke*, jelzett kiadás, Abt. II. Bd. 3. 32. sk. o.). – Ami az idealizmus-egzisztencializmus viszonyt illeti, jelentős és némely vonatkozásban – amennyiben a késői Schellingben látja a német idealizmus betetőzését – a heideggeri értelmezést anticipáló elemzés található Walter Schulz *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (Stuttgart: Kohlhammer, 1955) c. könyvében. Schulz könyvének a filozófiatörténet számára adódó tanulságait a következőképpen vonja le Valerio Verra: „Pontosan azután, hogy Hegelnél az ész magába fogadta a létező totalitását, a késői Schellingnél eljut önmaga mint 'factum brutum', mint *daß*, fölfoghatatlanságának felfedezéséhez, amennyiben nem képes többé megmagyarázni és megérteni saját tevékenységének, mint önmaga 'tétélezésének' lehetőségét. Ha a dolgok így állnak, akkor nem tartható tovább az a hagyományos filozófiatörténeti séma, mely szerint az idealista és posztidealista filozófia között áthidalhatatlan úr táton, s a késői Schelling egyszerűen a 'spekulatív teizmus' megalapítója és fő alakja volna – míg viszont lehetővé válik a késői Schelling gondolkodásának, mint a szubjektivitás problémájára való reflexiónak, Kierkegaard, Nietzsche és Heidegger gondolkodásával való kontinuitását jelezni. [. . .] A Schelling és az egzisztencia filozófiája közti kontinuitást azonban Schulz nem generikusan fogja föl: sőt, kifejezetten polemizál azokkal a nézetekkel, melyek Schellingből az egzisztencializmus előfutárát akarják csinálni. [. . .] A schellingi pozíciónak az egzisztencia filozófiájával való tényleges affinitását nem azáltal kell megragadnunk, hogy a késői Schellinget az idealizmussal szembeállítjuk, hanem hogy épp annak betetőzéseként tekintjük. [. . .] Schelling jelentősége abban áll, hogy filozófiailag, az ész közvetítésének terminusaiban, fölvetette a véges szubjektivitásnak, illetve magának az észnek a problémáját, amennyiben az nála – *eminensen filozófiai* okok miatt – kénytelen az Abszolútumot önmagán kívül tétélezni, azaz éppen azért, mert radikálisan végigvitte az európai filozófia alapelvét, vagy jobban mondva, téloszát: a létnek a gondolkodásban való meghaladását és feloldását” (V. Verra: „Heidegger, Schelling e l'idealismo tedesco.” Az *Archivio di Filosofia* 1974/1., *La filosofia della storia della filosofia* c. tematikus számában: 55. sk. o.). A Schelling-posztidealizmus és a Schelling–Heidegger viszony ábrázolását Schulznál l. az i. m. 274–290. lapjain (a második kiadás alapján hivatkozom – Pfullingen: Neske, 1975). A Schelling–Heidegger viszonyra vonatkozó fontos utalások találhatóak még Karl Löwith *Von Hegel zu Nietzsche* (Europa Verlag, Zürich: 1941) című könyvének Schelling és az ifjúhegelianusok kapcsolatait tárgyaló fejezetében. Schelling „egzisztencialisztikus” értelmezéseinek áttekintését l. A. Bausola: *Metafisica e rivelazione nella filosofia positiva di Schelling*. Milano: Vita e Pensiero, 1965. 198. skk. o., valamint uő., *Friedrich W. J. Schelling*. Firenze: La Nuova Italia, 1975. 79. skk. o. (Heidegger Schelling-könyvének ismertetése a 87. és köv. lapon), továbbá G. Semerari, *Introduzione a Schelling*. Bari: Laterza, 1971, 232. skk. o.

2. nem mondható el, hogy bármilyen értelemben túlhaladta, maga mögött hagyta, vagy „megoldotta” volna.

A két tézis nyilvánvalóan ellentmond egymásnak, illetve kölcsönösen kizárja egymást, ahogy paradox az a tény is, hogy az idealizmusnak, abból a célból, hogy Kant nyomdokain haladjon, hogy a kriticismus szellemében tevékenykedjen, alapvető kérdésekben kellett Kant ellen fordulnia. Az ellentmondás mindazonáltal eltűnik (pontosabban szövege más szintre helyeződik át), ha magát a kantit filozófiát egy olyan belső ellentmondáson alapuló rendszernek fogjuk föl, melynek ellentmondásmentessé tételére irányuló minden kísérlet – ami ugyanakkor egybeesik autentikus megalapozásának igényével is – azzal végződik, hogy elhanyagolja, elnyomja vagy éppenséggel semmibe veszi a rendszer egyes bevallottan kiemelkedő fontosságú oldalait, melynek eredményeképpen a megalapozás nem épp azt a dolgot fogja megalapozni, amelyet megalapozni vélt. Ami e belső ellentmondást illeti, ez különbözőképpen ragadható meg aszerint, hogy a kantit filozófia melyik oldala felől közelítünk hozzá; én azt mondanám, hogy a véges értelem semmilyen filozófiai elméletbe foglalása nem vihető végig *konzisztensen*. Az intellektuális szemlélet abszolút módon való tagadása ugyanis – ha egyáltalán lehetséges volna – nem lenne szabad, hogy meg tudja fogalmazni – még „problematikusan” sem – az intellektuális szemléletnek magának a fogalmát. Kant viszont, noha a kötelező megszorításokkal ugyan, és épp abból a célból, hogy *értelmesen*, azaz: a *vele való szembeállításban*, jellemezni tudja a mi emberi értelmünk specifikus természetét, kénytelen valamiképpen megalkotni ennek fogalmát, s így meghatározásokat adni róla (mint például megismerés és teremtés benne fennálló egyfajta – persze számunkra fölfoghatatlan – egysége). Ha az értelem abszolút módon és menthetetlenül véges volna, akkor – lévén, hogy nem valami felsőbb instancia, hanem önmaga végzi a vizsgálatot – nem volna képes megállapítani önmaga végességének pusztán tényét sem: ahhoz, hogy észlelje a határt, már túl kell lennie rajta – ebben az értelemben Hegel kritikája találó.<sup>26</sup> Ha viszont képes erre, akkor csupán *relative* lehet véges: ebben az értelemben próbálták nézetem szerint Fichte és az idealisták „megalapozni” a kriticismust, felismerve, hogy a véges én mögött kell valamilyen végtelen

<sup>26</sup> „Korlátnak, hiánynak csak akkor tudunk, sőt érzünk valamit, ha egyúttal *túl* is vagyunk rajta. [...] a megismerés korlátja, hiánya csak azért van *mint* korlát és hiány meghatározva, mert összehasonlítjuk az általánosnak, egy egésznek és befejezettnek *meglevő* [vorhandene] eszméjével. Ennélfogva csupán tudattalanság [Bewußtlosigkeit] be nem látni, hogy éppen az, hogy valamit mint végest vagy korlátoltat jelölünk meg, magában foglalja a végtelen, korlátlan *valóságos jelenlétének* [wirkliche Gegenwart] bizonyítékát, hogy a határról csak azért tudhatunk, mert a határtalan *innen* van a tudatban” (Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. I. A logika.* 60 § jelzett kiadás, 119. sk. o.). A hegeli érvelés azonban, véleményem szerint, nem konkluzív erejű. Abból, hogy korlátnak csak akkor érzünk valamit, ha egyúttal *túl* is vagyunk rajta, hogy a határtalan, a végtelen stb. valóságosan jelen van a tudatban, még nem következik, hogy *objektíve megismerhető*, meghatározható is volna – amit pedig az egész hegeli filozófia állít. Hiszen Kanttól sem idegen az a gondolat, hogy az emberi észben van egyfajta természetes metafizikai hajlandóság, hogy az ész „problematikusán” rendelkezik a végtelen eszméjével. Ennélfogva Kant – úgy vélem – a fenti érvelést *egészében* elfogadhatta volna, anélkül, hogy álláspontján egy szemernyit is változtatnia kellett volna. – Maga Heidegger is, aki pedig az ember végességére helyezett erőteljes hangsúly miatt feltétlenül a kantit tradícióhoz áll közelebb, gondolkodása fejlődésének egy pontján – és épp a Kanttal való első komoly szembenézésének keretében – eljut a jellegzetes kérdésfeltevéshez: „Kidolgozható-e az ittlét *végessége*, akár csak problémaként is, egy 'előfeltételezett' *végtelenség* nélkül?” (Kant und das Problem der Metaphysik. Jelzett kiadás, 222. o. – kiemelés tőlem – F. M. I.).

ennek mint végső alapnak állania. Ez a kísérlet természetesen nem mehetett végbe külső kiegészítésekkel, hanem pusztán a kanti filozófia alaprajzának teljes átdolgozása révén. Ily módon jutunk el a másik véglethez, a végtelen értelem (ahogy az idealisták nevezték: az ész, Vernunft) elméletbe foglalásához, a voltaképpeni azonosságfilozófiához, mely szintén, noha negatív módon, mint kizárt lehetőség, benne rejtett a kanti kiindulópontban. Ám ezt a kísérletet sem lehetett *konzisztensen* végigvinni, mivel egy ilyesfajta elmélet, minden dualizmus, minden végesség kiküszöbölésével – ha egyáltalán lehetséges volna – egy olyan negatív teológiába torkollna, amilyent semmilyen emberi nyelven nem lehet kifejezni, tekintve hogy ez utóbbit mégiscsak a szubjektum és predikátum megkülönböztetése, nem tökéletes egybeesése jellemzi.<sup>27</sup> (A nyelvi kifejezhetetlenségen túl egyébként nem is maradna *mit* mondanía.) Ez azonban azt implikálja, hogy az emberi értelemről a végtelenség is csupán *relatív*e állítható.

Visszatérve a heideggeri elemzésekre, ezek ugyanakkor – közvetve – az európai történelemre vonatkozó következtetéseket is rejtenek magukban. Ha ugyanis a német idealizmus filozófiája az újkori gondolkodás fő irányvonalába illeszkedik be, s annak csúcspontját alkotja; s ha az újkori gondolkodás arculatát az újkori ember szellemisége formálta – akkor az azonosságfilozófia csődje ebben az értelemben annak a programnak a zátonyra futását jelenti, melynek révén az újkori ember a hagyományoktól elszakadva s önmagából kiindulva igyekezett új világot alapítani. A filozófia kifulladását itt annyit tesz: a világ gondolati birtokbavételének, mint a világ emberi meghódítása egy sajátos módjának: a tudás autonóm birodalma kiépítésének csődje. Az idealizmus bukása különösen sokatmondó lesz ebben az összefüggésben, ha a heideggeri definícióra figyelünk: idealizmus az a tan, mondja Heidegger, mely a lét lényegét a szubjektumból, az énből, s ennek szabad, gondolkodó tevékenységéből kiindulva határozza meg, mely szerint tehát minden, ami van, énszerű; még az is, ami *nem-én*-én, épp amennyiben: *nem-én*.<sup>28</sup> Az a tény, hogy az idealizmus napja a múlt század közepén leáldozott, hogy egymással nem kommunikáló filozófiai rendszerek sokaságára esett szét; hogy alapvető dilemmájára ma nem tudunk választ adni, sőt a dilemmát is alig-alig értjük már – s bizonyos értelemben nem is akarjuk érteni –; mindez jól mutatja az újkori történelem eme irányának kifulladását. Innen szemlélve válik igazán érthetővé az a fentebb már ismeretett heideggeri gondolat is, mely szerint aki képes volna szembenézni e dilemmával s egy megoldás körvonalait fölvezetni, új korszak hírnöke volna.

A heideggeri történeti-filozófiatörténeti nézőpontról érdemes még megjegyeznünk, hogy azok a fogalmak és elemzési eszközök, melyeket hasznosít, a századelő Németországának neokantianizmus, életfilozófia és historicizmus által fémjelzett kulturális-filozófiai környezetben gyökereznek. A filozófiatörténet némely szempontból hasonló tárgyalása és rekonstrukciója található meg a *Történelem és osztálytudat* Lukácsánál, aki, csakúgy mint Heidegger, igen nagy szerepet tulajdonít a „rendszer” problémájának az

<sup>27</sup> A metafizika hegeli megalapozása, „a szubjektum és az objektum kettősségének felszámolása[,] a teljes *kimondhatatlanság* szintjének bizonyul”, illetve csak addig a pontig vihető véghez, amíg még fennáll „a szubjektum és az objektum valamiféle elválasztó distanciája” (Lukács: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika*. Jelzett kiadás, 292. o. – kiemelés tőlem – F. M. I.).

<sup>28</sup> Vö. Heidegger: *Schellings Abhandlung . . . etc.*, i. m. 110. skk. o.

újkori filozófiában<sup>29</sup>. Arra a módra, ahogy ebben a tekintetben mindkét filozófus Rickert és Lask neokantianizmusához kapcsolódik, itt éppen csak utalhatunk. Röviden azt mondhatjuk, hogy a neokantianizmus és a husserli fenomenológia ismeretelméleti-szcientikus orientációjának Dilthey historicista szemléletmódjával és Nietzsche, valamint az élet-filozófia irracionálisztikusnak nevezett tematikájával való összekapcsolása alakította ki a heideggeri filozófia sajátosság arculatát, mely filozófiatörténeti elemzésekben bővelkedvén, szerencsés módon képes egyesíteni a historicista-historiográfiai és a konceptuális-szisztematikus szempontokat. Attól a tényről eltekintve, hogy a rendszer és a szabadság témái a *Sein und Zeit*-től kezdődően elsődleges jelentőséggel bírnak maga Heidegger számára is – s az intellektuális szemlélet kapcsán elegendő az érzéki és a kategoriális szemlélet husserli megkülönböztetésére<sup>30</sup> gondolnunk, valamint ennek Heidegger általi felhasználására és radikalizálására saját fenoménfogalma és fenomenológiai ontológiája kiépítésében általában<sup>31</sup> –, ezen fogalmak képesek bevilágítani a német idealizmus legmélyebb problémái körébe. Filozófia és filozófiatörténet ilyen típusú egyesítése ebben a heideggeri tanulmányban egy olyan perspektíva kidolgozásának keretében jelenik meg, mely egységes és elfogulatlan megközelítést tud nyújtani a filozófiatörténet ama igen rövid, ám rendkívül jelentős korszakához, mely Kanttól Hegelig és az idős Schellingig terjed.

<sup>29</sup> „[. . .] sem a görög [. . .], sem a középkori filozófia nem ismer a mi értelmezésünkben vett rendszert; csak a modern interpretáció magyaráz beléjük ilyesmit. A rendszer problémája az újkorban keletkezik, körülbelül Descartes–Spinoza körül, s Leibnitz és Kant teszi fokozott mértékben módszertani követelménnyé”. „[. . .] minden korábbi racionalizmus csak *részrendszer* volt”; s „ha [. . .] a racionális rendszert eleve, lényege szerint részrendszernek tekintik, ha az irracionális világot [. . .] e rendszer alá- vagy fölérendeltnek képzeljük el, ebből még nem keletkezik módszerbeli probléma [. . .] Egészen másképp áll azonban a kérdés, ha a racionalizmus azzal az igénnyel lép fel, hogy az egész lét megismerésének egyetemes módszerét reprezentálja. [. . .] Ez történik a modern (polgári) racionalizmus esetében is” (*Történelem és osztálytudat*. id. kiadás, 369., és 363. skk. o. – kiemelés az eredetiben.). A mű középponti magját alkotó, „A polgári gondolkodás antinómiái” c. fejezet a továbbiakban teljességgel erre a problémára van kihegyezve.

<sup>30</sup> Husserl: *Logische Untersuchungen. II/2. Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*. 2. Auflage, M. Niemeyer, Halle: 1921, § 45. 142. skk. o.

<sup>31</sup> Vö. Heidegger: *Sein und Zeit*. Fünfte Auflage, M. Niemeyer, Tübingen: 1979, § 7. 27–39. o., különösen 35. sk. o.

VOPROSI FILOSZOFII

1981/8

- P. N. Fedoszejev:* Az SZKP XXVI. kongresszusa és a társadalomtudományok fejlesztésének aktuális feladatai.  
A folyóiratnak ez a száma is *regionális* irányultságú. Ezúttal *Szibéria* tudományos-filozófiai életét kívánják bemutatni; főként tudomány-metodológiai dolgozatokat válogattak össze. A szerzők a nagyobb szibériai tudományos centrumokban, Novoszibirszkben, Omszkban, Tomszkban stb. tevékenykednek.
- V. A. Koptjug:* A tudomány fejlődésének problémái Szibériában.
- A. G. Aganbegjan:* A Szibéria-komplexum. Egy rendszeranalízis kísérlete. – Szibéria társadalmi és gazdasági életének, fejlődésének elemzése.
- T. I. Zaslavszkaja–V. A. Kalmik:* Szibéria fejlesztésének társadalmi-gazdasági problémái.
- N. N. Janyenko:* A modern matematika metodológiai problémái.
- D. K. Beljajev:* A hominidák fejlődésének néhány faktoráról. – A hominidák fejlődésének főbb szakaszai; az agy mint neurohormonális szabályozó mechanizmus; a szelekció szerepe a fejlődés egyes szakaszaiban.
- V. K. Balszevics:* Az ember fizikai aktivitásának jelensége, mint társadalmi-biológiai probléma. – Az ember fizikai aktivitásának (modern változata pl. a testkultúra és a sport) történeti és rendszerstrukturális szempontú analízise.
- J. A. Koszigin:* A geológia struktúrájáról.
- V. P. Kaznacejev:* A természetdialektika kérdései V. I. Vernadszkij munkáiban.
- A. P. Jersov:* A számítógéppel természetes nyelven folytatott produktív dialógus módszertani előfeltevései.
- V. V. Csesev:* A technikai tudományok fejlődésének sajátosságai.
- V. M. Figurovszkaja:* A technika általános elméletének kialakulása.
- M. A. Rozov:* A tudományos felfedezések útja (Th. Kuhn tudománytörténeti koncepciójának bírálatahoz).
- J. G. Markov:* A funkcionális megközelítés és a modern tudomány.
- V. I. Bakstanovszkij:* A személyiség morális választása: a célszerűség kritériuma.
- K. B. Batorojev:* Az analógia módszerének lényegéről és heurisztikus szerepéről.
- O. Sz. Razumovszkij–L. N. Csuszovityina:* A csoportelmélet metodológiai jelentősége a modern természettudományokban.

*Könyvismertetések az alábbiakról*

- Trudi filozofszkih (metodologicseskkih) seminarov SZO AN SZSZSZR (A SZUTA Szibériai Részlege filozófiai (metodológiai) szemináriumainak közleményei).* – A fenti szemináriumok 1977 óta rendezik meg Novoszibirszkben. 1977–81 között 11 kötetben jelentették meg a szemináriumok anyagait. A sorozat felelős szerkesztői: A. A. Trofimuk, A. P. Okladnyikov, A. L. Jansin; szerkesztője A. T. Moszkalenko. Általános tudományfilozófiai, metodológiai kérdésekkel és az egyes szaktudományok filozófiai kérdéseivel foglalkoznak a kötetek.
- V. T. Login:* Dialektika vojenno-iztoricseskzovo isszledovanyija (A hadtörténeti kutatások dialektikája). Moszkva 1979.

VOPROSI FILOSZOFII  
1981/9

- V. F. Li: A politikai felépítmény a szocialista orientációjú társadalmakban.  
V. V. Zaglagyin: A világfejlődés globális folyamatai tanulmányozásának metodológiai problémái.  
I. T. Frolov: Ember és emberiség a globális problémák körülményei között. – A szerző „Globális problémák filozófiája” c. cikkének továbbvitele (*Voproszi Filozofii*, 1980/2).  
B. Z. Milner: A rendszerelmélet és a népgazdaság irányításának problémái.  
G. I. Caregorodcev–A. M. Izutkin: A modern orvoslás szociokulturális funkciói.  
B. Sz. Jeraszov: „Tömegtudat” a fejlődő országokban: változásainak tartalma és dialektikája.  
*Kerekasztal*: A termelőerők mint filozófiai kategória.  
G. A. Bagaturjan: A „termelőerők” kategóriája Marx és Engels elméleti hagyatékában.  
V. V. Kazutyinszkij–R. Sz. Karpinszkaja: A fejlődés eszméje és az anyag struktúrájának megismerése.  
E. J. Szolovjov: A biográfiai analízis mint a filozófiatörténeti kutatások egy módszere (Nagy gondolkodók életrajzai a „Nagy emberek élete” sorozatban) II. rész. – Az I. rész a VF 1981/7. számában.  
B. M. Kedrov: Öt találkozás Jean Piaget-val. – Új rovat: Találkozások, emlékiratok, memoárok.

*Könyvismertetések az alábbiakról*

- Régis Debray: Le pouvoir intellectuel en France (A szellemi hatalom Franciaországban). Paris 1979.  
V. I. Kucenko (fel. szerk.): Metodologicseskijje problemi szocialno predvigyenyija (A társadalmi prognosztika metodológiai kérdései); Voproszi prognozirovanyija obsesztvennih javlenij (A társadalmi jelenségek prognosztizálásának kérdései); Szocialnoje poznyanyije i szocialnoje upravlenyije (Társadalmi megismerés és társadalmi irányítás) 1977, 1978, 1979, Kijev.  
R. V. Ribkina: Obraz zszinyi szelszkovo naszelenyija (metodologija, metodika i rezultati izucsenyija szocialno-ekonomicseszkijh aszpektov zszinyejejatelnosztyi) (A falusi lakosság életmódja. Metodológia, módszertan és az élettevékenység társadalmi-gazdasági aspektusai tanulmányozásának eredményei). Novoszibirszk 1979.  
M. P. Gapocska: Mátyerializm protiv fideizma. Lenyinszkije principi krityiki fideizma i szovremennoszty (A materializmus a fideizmus ellen. A fideizmus kritikájának lenini elvei és a jelenkor). Moszkva 1980.  
V. I. Dobrenkov: Szovremennij protesztantszkij modernizm v SzSA (A mai protestáns modernizmus az USA-ban). Moszkva 1980.  
A. A. Bazsenova: Russzkaja eszteticseskaja miszl i szovremennoszty (Az orosz esztétikai gondolkodás és a jelenkor). Moszkva 1980.

*Beszámolók*

Az 1980 második felében a Szovjetunióban megvédett filozófiai témájú doktori és kandidátusi disszertációkról.

FILOSZOFISZKIJJE NAUKI  
1981/5

*Vezércikk* Az SZKP XXVI. kongresszusa és a materialista dialektika.

- P. N. Fedoszejev: Avicenna, a nagy gondolkodó és enciklopédista tudós.  
V. N. Sevcenko: Századunk dialektikájának jellemzői. I. rész.  
L. V. Jacenko: A technikai problémák megoldásának filozófiai-szociológiai kérdései.  
I. Sz. Narszkij: Még egyszer a logika, dialektika és ismeretelmélet egységének kérdéséről.  
V. V. Verzbickij: Az információ problémája.  
*Niinituoto Ilkka* (Finnország). A tudomány fejlődésének fogalma. – A tudományok mennyiségi növekedéséről. A tudomány haladásának analízise. A tudományos haladás elmélete. A haladás realista elméletének védelmében. A valószerűség meghatározásának új módszere.  
V. N. Szadovszkij: A tudomány fejlődésének filozófiai-metodológiai elemzéséről.

- V. M. Najdis–U. A. Skolenko: Az asztronómia világnézeti-metodológiai problémáiról.  
 F. H. Kesszidi–V. V. Kondzjolka: Hérakleitosz és az ókori Kelet.  
 Sz. M. Brajovics: A marxista filozófia antileninista értelmezése Karl Korschnál.  
 A. F. Kudrjasev: A neoracionalizmus és a megismerés dialektikája.  
 A. N. Luk: Az intuíció és a tudományos tevékenység.  
 Sz. Petrov (Bulgária): Dialektikus materialista módszer a magánvaló megismerésében.  
 Sz. V. Poroszenkov: A társadalmi normák mint a valóság tükröződésének formái.  
 L. E. Garjer: A tükrözés adekvátsága és az önszabályozás rendszere.  
 P. Sz. Szavkin: A társadalom felépítménye struktúrájának és működésének néhány kérdéséről.  
 A. D. Strodsz: V. Stern „kritikai perszonalizmusa” és a személyiség teljességének problémája.

#### Beszámolók

- A dialektika időszerű kérdéseiről rendezett szovjet–csehszlovák szimpozionról (Moszkva, 1980. november).  
 A marxista filozófia oktatásának problémáiról tartott tanácskozásról (Moszkva, 1980. november). – A tanácskozáson G. M. Straksz elemezte a problémaközpontú filozófiaoktatás alapvető kérdéseit. A résztvevők egyetértettek abban, hogy az oktatásban a figyelmet a problémák megoldásának, a megoldhatatlan ellentmondások kifejtésének, tudatosításának eszközeire, módszereire kell koncentrálni, figyelembe véve a hallgatók tapasztalatait. A tárgyalat fő kérdések: 1. A probléma mint interdiszciplináris kategória. A felvetődő problémát ismeretelméleti, pedagógiai, pszichológiai oldalról kell megközelíteni; 2. A probléma struktúrája. A probléma belátása, funkcionálása, megoldása; 3. A problémaszituáció. A dialektikus logika szerepe a problémaszituáció feltárásában. Ne a tanár, hanem a hallgatók tárják fel – tapasztalataikra, ismereteikre támaszkodva – a problémaszituáció ellentmondásait, a megoldás lehetőségeit.  
 Az egyetemi hallgatók erkölcsi nevelésének aktuális problémáiról (L. A. Gromova, N. A. Kozlova írása).  
 Az egyetemi hallgatók számára kiírt, az ifjúsági mozgalomról szóló VIII. össz-szövetségi társadalomtudományi pályázat eredményeiről.

#### Könyvismertetések az alábbiakról

- A. K. Uledov: Duhovnaja zszizny obszsztva. Problemi metodologii isszledovanyija (A társadalom szellemi élete. A kutatás metodológiai problémái). Moszkva 1980.  
 T. V. Kerimova: Szocialnij progressz i upravlenyje (aktualnie problemi isztoriczszkovo materializma) (Társadalmi fejlődés és irányítás. A történelmi materializmus aktuális problémái). Moszkva 1980.  
 A. V. Petrovskij (szerk.): Pszichologicszszkaja tyeorija kollektiva (A közösség pszichológiai elmélete). Moszkva 1979.  
 T. A. Brumjan: Ocserki po analizu filozszofszkovo zsznyija (A filozófiai ismeret elemzéséhez). Jerevan 1979.  
 V. I. Korillov: Logika pozsznyija zszusnoszty (A lényeg megismerésének logikája). Moszkva 1980.  
 V. Sz. Vjazovkin: Materialiszticszszkaja filozszofija i himija (A materialista filozófia és a kémia). Moszkva 1980.  
 E. V. Iljenkov: Lenyinszszkaja dialektika i metafizika pozitivizma. Razmislenyija nad knigoj V. I. Lenina „Materializm i empiriokriticizm” (A lenini dialektika és a pozitívizmus metafizikája. Gondolatok Lenin „Materializmus és empiriokriticizmus” c. könyvéről). Moszkva 1980.  
 V. P. Szszztakov: Ocserki po isztorii esztetiki ot Szokrata do Hegelja (Tanulmányok az esztétika történetéből Szókratéstől Hegelig). Moszkva 1980.  
 A. D. Szuhov: Ateizm peredovih russzkih miszslityelej. Radiszszcev. Dekabriszti. Revoljucionnije demokrati. Jesztyeszsztoiszpityateli-matyerialiszti. Revoljucionnije narodnyiki (A haladó orosz gondolkodók ateizmusa. Dekabristák. Forradalmi demokraták. Természetkutató materialisták. Forradalmi népiesek). Moszkva 1980.  
 T. K. Asin et al. (szerk.): Metodika kritiki szovremennoj burzszuaznoj filozszofii i szociologii v prepodavanyii dialekticszszkovo i isztoriczszkovo materializma. Metodicszszkoje poszobije (Korunk polgári filozófiája és szociológiája kritikájának metodikája a dialektikus és történelmi materializmus oktatásában. Metodikai segítség). Moszkva 1980.



- V. F. Berkov: Naucsnaja problema. Logiko-metodologicseskij aszpekt (A tudományos probléma. Logikai-metodológiai aspektus). Minszk 1979.
- B. I. Lukjanov: Metodologicseskije problemi hudozsesztvennoj kritiki (A műkritika metodológiai problémái). Moszkva 1980.
- T. I. Scserbickij: Szisztemnij harakter informacii (Az információ rendszerjellege). Minszk 1978.
- F. V. Lazarev, M. K. Trifonova: Sztruktura poznanyija i naucsnaja revoljucija (A megismerés struktúrája és a tudományos forradalom). Moszkva 1980.

## FILOZOFICKY CASOPIS

1981/4

- M. Matous: Az SZKP XXVI. kongresszusa által felvetett elméleti kérdések és szerepük az ideológiai harcban.
- M. Formánek: A „szocialista” pluralizmus és a csehszlovák tapasztalatok. – A lengyel válsághoz, a burzsoá liberális-demokratikus ideológia befolyásához.
- M. Svoboda: A társadalom és az egyén viszonya a szocializmusban.
- E. Liskova: A szocialista személyiség kifejlődésének néhány etikai aspektusa.
- J. Kliment: Az ember és a kollektíva erkölcsi tudatára való hatás problémái a szocialista társadalomban.
- R. Kolársky: Az ember és a környezet dialektikája. – Az ökológia problémái.
- O. P. Celikova: Az erkölcsi nevelés irányulásának néhány problémája a fejlett szocialista társadalomban.
- J. Dvorák: A materialista dialektika és a társadalmi fejlődés elmélete.
- I. Sykora: A társadalmi haladás burzsoá elméleteinek válsága.
- I. V. Bicsko: A filozófia története és a jelenkor.

### Recenziók az alábbi könyvekről

- V. Cernik, E. Farkasová, J. Vicenik: Teoria poznania. Uvod do dialektiky ako logiky poznania (Ismeretelmélet. A dialektika mint a megismerés logikája). Bratislava 1980.
- Michel Vadée: Epistemologie oder Philosophie? Zu G. Bachelards einem epistemologischen Idealismus (Episztemológia vagy filozófia? Bachelard episztemológiai idealizmusához). Berlin 1979.

### Beszámolók

- A CSTA filozófiai és szociológiai tudományos kollégiumának az etikai kutatások helyzetéről és további fejlődésének lehetőségeiről 1981 márciusában tartott konferenciájáról (részletes közlés a tervekről is).
- A CSTA állandó szeminárium tanácsának üléséről a természettudományok filozófiai és metodológiai kérdéseiről (1981).
- Az interdiszciplinaritás metodológiai feladatairól a szaktudományok jelen fejlődésében: összeállítás a szovjet filozófiai vitáról.
- A komplex diszciplínák és a szaktudományos határok problémáiról a természettudományokban: összeállítás szovjet, NDK és csehszlovák szerzők munkáiból.
- Az interdiszciplinaritás problémáiról és a fizika és biológia viszonyáról: összeállítás a szocialista országokban folyó munkákról.
- Az 1980-ban Moszkvában tartott szovjet–csehszlovák szimpozionról a marxista–leninista dialektika feladatairól.
- A jelenkori tudományos-technikai haladás burzsoá felfogásainak kritikájával foglalkozó nemzetközi operatív csoport üléséről (1980 Prága).

## FILOZOFIA

1981/4

*L. Hanzel:* Az SZKP XXVI. kongresszusa. Elméleti és ideológiai-politikai tanulságok.

*A természettudományok filozófiai problémáihoz*

*J. Bodnár:* A redukció eszméje és a tudományokban végbemenő integrációs folyamat.

*A. Korolkov:* A fejlődésnek egy elmélete és az evolúció teóriája. – A biológiai evolúció mai elméletéről.

*O. Majzlan:* Az evolúció mint a mozgás biológiai formája.

*E. Dragun:* A tér és az idő mitológiai értelmezése.

*L. J. Veverka:* A filozófiai problémák modellezése és ennek alkalmazása a marxista–leninista filozófia oktatásában. – A modellezés heurisztikai és didaktikai funkciója. 10 modell részletes bemutatása.

*K. Hájek:* A tudomány fejlődésében érvényesülő szabályszerűségek elemzéséhez.

*D. Gardev (Szófia) – R. Kopsovd:* A szocialista társadalmi tudat marxista–leninista elmélete.

*B. Králik:* A tükrözés és kölcsönhatás viszonyának néhány problémájáról (a szovjet filozófiai vitához).

*Recenziók*

*Fodor Judit:* Die Entwicklung der Determinismus-konzeption und ihre Beziehungen zur Quantenmechanik (A determinizmus koncepció fejlődése és összefüggése a kvantummechanikával). Budapest 1980.

*M. Michalik:* Dialektyka procesow moralnych (Az erkölcsi folyamatok dialektikája). Varsó 1973. Oroszul: Dialektika razvityija szocialiszticeszkoj morali, Moszkva 1978.

## DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

1981/6

*A. Griese:* Engels „A természet dialektikája” c. művének elméleti koncepciója és filozófiatörténeti előfeltevései.

*M. Wallner:* A materialista dialektika mint módszer. – A módszer-fogalom kialakításának célja. Az elmélet és a módszer kapcsolata a megismerés tárgyának megragadásában. Az adekvát módszer kialakítása a materialista dialektika alapján. A dialektikus materialista módszer alkalmazásának lehetőségei.

*D. Kirchhöter:* A feladatfelállítás a mérnöki munkában és a dialektikus ellentmondás.

*P. Metzler:* A szocialista vezetői tevékenység ismeretelméleti és ideológiai aspektusa közötti néhány kölcsönös összefüggés.

*H. Schulze:* Bernstein reneszánsz. Tendencia, cél, következmény. – A bernsteinizmus iránt Európaszerte, és különösen az SPD ideológusai között megnőtt az érdeklődés. Ez összefügg a dezideologizálás vonalával, a szociáldemokrata pártoknak a marxizmustól való teljes elszakadásával. A cikk széles körű polgári irodalmat elemez.

*W. Lehrke:* Ausztrorevizionizmus alias ausztromarxizmus: például Max Adler. – Adlernél megtaláljuk a mai revizionizmus leglényegesebb előjegyét: „alkotó viszonyulás” a marxizmushoz, „antidogmatizmus”, „pluralizmus” a marxizmuson belül.

*L. Steitz:* A szükséglet és érdek, mint a társadalmi és egyéni tevékenység hajtóerejének néhány aspektusa.

*S. Kunst:* A szocialista gazdasági tudatosság kutatásának filozófiai problémái.

*Recenziók az alábbi művekről*

*Gottfried Stiehler:* Über den Wert der Individualität im Sozialismus (Az egyéniség értéke a szocializmusban). Berlin 1978.

*Michael Merlich:* Kritik der Abentauer Ideologie (A nyugati ideológia kritikája). Berlin 1977.

- G. Krause, K. O. Müller:* Der „wahre“ Marxismus des Ernest Mandel (Ernest Mandel „igazi“ szocializmusa). Berlin 1980.
- Ernst Engelberg:* Theorie, Empirie und Methode in der Geschichtswissenschaft (Elmélet, empiria és módszer a történettudományban). Berlin 1980.
- Jahrbuch für Soziologie und Sozialpolitik* (Szociológiai és szociálpolitikai évkönyv). Berlin 1980.

## DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

1981/7

- H. Korch:* A szocializmus és a tudományok egysége.
- M. Leske:* A rendszerelméleti gondolkodás és a dialektika kapcsolata. – Időszerűvé lett a rendszerelméleti gondolkodásmód és a filozófiai eljárás összhangba hozása. Az első a valóságot részekből felépülő rendszerként, struktúraként közelíti meg; a második a létezőnek mint egésznek lényegi sajátosságait, lényegi dialektikus ellentmondásait tárja fel.
- A. Lemnitz:* Értékforma és filozófia. – Az érték történelmietlen koncepcióinak kritikája. Az értéket mint a munka általános sajátosságát értelmező felfogásokról.
- G. Bartsch:* Fejlődés, ellentmondás, munka.
- E. Winter:* A humanista Bernard Bolzano.
- H. J. Treder:* Bolzano dinamikus atomizmusa, tér és idő filozófiája. – Bolzano Leibniz monadológiáját a dinamikus atomizmus irányába fejlesztette. Bolzano a kontinuitás-diszkontinuitás problémáját a klasszikus német filozófia dialektikus hagyományaira támaszkodva korábban egyedülállóan dialektikusan oldotta meg.
- K. Berka:* Megjegyzések Bolzano valószínűségi logikájához.
- H. Metzler:* Bolzano és a klasszikus német filozófia.

### Beszámolók

- A lipcsei politikai gazdaságtani szakemberek és filozófusok módszertani kollokviumáról.
- A lengyel és NDK-beli filozófiatörténészek tanácskozásáról.
- A kommunisták és keresztények együttműködésének filozófiai-világnézeti problémáiról rendezett konferenciáról.
- A filozófiai információ és dokumentáció kérdéseiről rendezett tanácskozásról.
- A marxista filozófia helyzetéről, eredményeiről Japánban.

### Recenziók az alábbiakról

- Johann Friedl:* Die Dialektik von Quantität und Qualität im Sozialismus (A mennyiség és minőség dialektikája a szocializmusban). Berlin 1979.
- K. A. Molnau* (szerk.): Objektive Gesetze, Recht, Handeln (Objektív törvények, jog, kereskedelem). Berlin 1979.

## DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

1981/8

- E. Hahn:* A SED X. kongresszusa és a marxista–leninista filozófia feladatai.
- A. Albrecht:* A tudományos-technikai forradalom és gazdasági-társadalmi hatásának néhány elméleti problémája. – A TTF eltérő történelmi körülmények között különbözőképpen jelentkezik és eredménye is eltérő.
- H. Hellmann:* A szükségletek és a termelőerők kapcsolata.
- R. Muntschajev:* A „társadalmi tudatosság” fogalmának problémája a történelmi materializmusban.
- G. Redlow:* Az ismeretek előrehaladása a dialektikus materializmus területén. – Az NDK filozófiai életének eredményei 1976–1980 között. A legfontosabb kutatási területek: a totalitás fogalmának elemzése és a fejlődés kérdése; az ellentmondás törvénye, mint a dialektika magja, a társadalmi ellentmondások.

*W. Eichhorn:* A történelmi materializmus a munkáról.

*H. Hörz, W. Viebahn:* A „Filozófiai kérdések a tudományfejlődésben” c. témakörben elért eredmények 1976–1980 között.

*F. Lange, F. Linder:* A filozófiatörténeti munka feladatai és eredményei.

*S. Hoppner:* A Szovjetunió és az NDK filozófiai társaságainak X. közös kongresszusa (1980. okt.). – A kongresszus előterében ismeretelméleti és tudományelméleti kérdések álltak.

*Recenziók az alábbi munkákról*

*H. Korch:* Die Materieauffassung der Marxistisch–Leninistisch Philosophie (Az anyagfelfogás a marxista–leninista filozófiában). Berlin 1980.

*L. Müller:* Gesellschaftsgesetze im Sozialismus (Társadalmi törvények a szocializmusban). Berlin 1980.

REVISTA DE FILOZOFIE

1981/4

*V. Rus:* Az RKP felfogása a dialektikus és történelmi materializmus szerepéről mint a valóság megismerésének és forradalmi átalakításának eszközeről.

*G. Lucut:* A szociális indikátorok jelentése a megismerésben és a társadalmi gyakorlatban.

*I. Fratila:* A munka termelékenységének mechanizmusa.

*A. Dobre:* A tudományos-technikai kutatás praxiológiai távlatairól.

*D. Oprescu:* A természet dialektikája marxista értelméről.

*I. C. Popescu:* A „dialektikus fogalom” felfogása N. Georgescu-Roegennél.

*A. Katz:* A dialektikus értelmezés elemei a szaktudományokban és a tudományfilozófia.

*I. Florea:* Az „új jobboldal” politikai nézetei.

*D. Matei:* A kulturális kreativitás magyarázata Freudnál.

*A tiszta ész kritikája* évfordulójára: V. Tonoiu, M. Flonta, P. Botezatu, P. Ioan, V. Coltescu, A. Boboc tanulmányai.

*Recenziók*

*Gh. Enescu:* Fundamentele gindirii logice (A logikus gondolkodás alapjai). Bukarest 1980.

*Mihai Coman:* Izvoare mitice (Mitikus források). Bukarest 1980.

*Beszámolók*

Az RKP 60. évfordulójára rendezett tudományos konferenciákról.

A tiszta ész kritikája évfordulója alkalmából rendezett különböző kongresszusokról, konferenciákról.

REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES SÉRIE  
DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE

1981/1–2

*A. Boboc:* A materialista dialektika és a társadalomtudományok korszerű metodológiája.

*I. Florea:* Demokrácia és munkás önkormányzat.

*V. Popescu:* A politikai és etikai mozzanatok a munkás öngazgatásban.

*C. Zamfir:* Az élet minősége: jelentése a mai humanizmus keretében.

*E. Cobianu:* Az élet erkölcsi minősége.

*I. Tudosescu:* Ideál és norma a társadalmi tevékenységben.

*C. Popa:* Normarendszerek, szabadság és törekvések a szocialista társadalomban.

*I. Smirnov:* Értékek és normák: a tevékenység feltételei és eredményei.

*A. Tanase:* Kultúra, humanizmus, személyiség.

*E. Gheorghe:* A kultúra a tevékenység és kreativitás szemszögéből.

*O. Micol:* Hagyomány és modernség a kultúrában: szembenállás és komplementaritás.

- N. Bellu*: Premisszák a korszerű erkölcsi elv elméletéhez.  
*S. Stoica*: A szükségletek emancipációja: a szocialista erkölcsre jellemző érzelmek kialakulásának feltétele.  
*I. Moraru*: Az erkölcsi normától az erkölcsi jellemhez és magatartáshoz.  
*V. Morar*: Az ember mint érték a szocialista etosban.

REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES SÉRIE  
 DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE  
 1981/3-4

- Gh. Mihoc*: A tanulás sztochasztikus modelljei.  
*I. Cuculescu*: A valószínűségi elmélet hozzájárulása az emberi megismeréshez (I).  
*M. Flonta*: A felfedezés kontextusa és az igazolás kontextusa: kritikai felmérés történelmi szempontból.  
*T. Dima*: Javaslat a korrespondencia kritériumának alkalmazására a tudományos elméletek értékelésében.  
*C. Candiescu*: A metodológiai konceptualizmus és az igazság problémájának egy értelmezése.  
*Ch. Enescu*: Válság és forradalom a tudományban.  
*A. Botez*: Alkotás és felelősség a tudományban.  
*A. Boboc*: A hermeneutika a szcientizmus ellen. Megjegyzések a jelenkori tudományos metodológiával kapcsolatos nagy vita jelentőségéről.  
*O. Onicescu*: Egy bizonyosság: az idő.  
*S. Milcu*: Elméleti orvostudomány.  
*N. Botnariuc*: Az evolucionizmus néhány aktuális problémája.  
*I. Parvu*: A modern fizika „metodológiai titka” az összehasonlító metaelméleti kutatások nézőpontjából.  
*L. Sofonea*: Történelmi és episztemológiai modellek az egzakt tudományok gondolkodásmódja fejlődésének kutatásában.  
*M. Draganescu*: Információ – a gyakorlat és a jelenség között.  
*C. Mare*: Természet és társadalom.  
*R. Moldovan*: A politikai gazdaságtan mint társadalomtudomány interferenciája más tudományokkal tárgyának és módszerének fejlődésében.  
*H. H. Stahl*: Néhány román társadalomtörténelmi tanról.  
*I. Tudosescu*: A kauzalitás problémájának modern hagyományai a társadalomtudományokban.  
*V. V. Caramelea*: Rendszer és fejlődési szakaszok a román szociális és kulturális antropológiában (1955–1980).  
*R. Vulcanescu*: Az etnológia tudományos státusa.  
*O. Trasnoa*: Tudomány és politika.  
*C. Joja*: Az idő kategóriája az antik filozófiában.  
*S. Ghita*: Leonardo da Vinci gondolatvilágának filozófiai értelme.  
*N. Ionesco-Pallas*: A pozitív tudományok elemeinek kifejlődése Románia területén az 1600-as évig.  
*M. Golu*: St. Odobleja „konzonantista pszichológiájának” helye a kibernetika történetében.  
*M. Balais*: Az aritmetizáció logikai és episztemológiai mechanizmusa.  
*S. Vieru*: A matematikai logika és az elméleti humanizmus.

STUDIA FILOZOFICZNE  
 1981/5

- Leon Petrazycki* halálának 50. évfordulójára (W. Tatarkiewicz, S. Jedynak, J. Wroblewski, P. Smoczynski, J. Nowacki, J. Kowalski, K. Pleszka, J. Wolenski, T. Kwiatkowski, A. L. Zakariasz cikkei).  
*A. Synowiecki*: A természettudomány az érzéki benyomás fényében.

- L. Dziurow:* Hozzájárulás a kumuláció hiányának problémájához a fejlődéstudományokban.  
*S. Dabrowski:* Désiré Mercier „Az egész metafizikája” c. tanulmányának teológiai mozzanata. – A keresztény gondolat történetéhez.

*Kritika és recenzió*

- A. Ochocki:* Dialektyka i historia. Czlowiek i praca w tworc. K. Marksa (Dialektika és történelem. Az ember és a munka Marx művében) – B. Jasinski cikke.  
*Miroslaw Karwat:* Podmiotowosc polityczna. Humanistyczna interpretacja polityki w marksizmie (A politika szubjektivitása. A politika humanista értelmezése a marxizmusban). Varsó 1980.

STUDIA FILOZOFICZNE  
 1981/6

- W. Marciszewski:* Definicjo i meghatározás.  
*J. Krakowski:* A tudomány mint a filozófia elméleti létezési módja.  
*J. Rokicki:* A relativizmusról és univerzalizmusról a nyelvi antropológiában.  
*S. Palczynski:* Az állítás fajai a tudományos szövegekben és a szöveg terminusai igazságának megállapítása.  
*J. Tittenbrun:* Fenomenológia és társadalom.  
*B. Ponikowski:* Dialektika és marxizmus Della Volpe filozófiájában.  
*P. Szydowski:* Vallás és kultúra a lengyel katolikus filozófiai gondolkodásban 1918 és 1939 között.

*Recenzió*

- Filozofia i kultura wloska. Zagadnienia wspolczesne (Az olasz filozófia és kultúra. Társadalmi problémák). Varsó 1980.

CZLOWIEK I SWIATOPOGLAD  
 1981/5

- A. Madejski:* A munka mint érték.  
*E. Sajdak-Michnowska:* A munka mint a „földi valóság” jelzője.  
*D. Tanalski:* Egy világi ember megjegyzései az isteni könyörületről szóló enciklikához.  
*J. Wierusz Kowalski:* A szubszidiaritás elve. A katolikus szociális doktrína terminológiájának történetéhez.  
*M. Nowaczyk:* Keresztény demokrácia és szocializmus.  
*M. Skrzypek:* Dolivier abbé társadalmi egyenlőség elmélete.  
*T. M. Jaroszewski:* F. Dosztojevszkij szabadság-fenomenológiája  
*D. Kulakowska:* Raszkolnyikov és a többiek.  
*L. Jazukiewicz-Oselkowska:* Fjodor Dosztojevszkij és Stanislaw Brzozowski megingott világa. Két regény elemzéséhez.  
 Beszélgetés *Sziklai László*val: Lukács György élete és műve minden értékének felszínre hozásáért és általánosításáért.  
*M. Fontius:* A „szabad gondolkodás” kezdetei Németországban.  
*J. Ladosz:* Antagonisztikus és nem-antagonisztikus ellentmondások a társadalmi fejlődésben

*Recenziók az alábbi munkákról*

- W. Gramatowski–Z. Wilinska* (szerk.): Karol Wojtila negli scritti (Karol Wojtila írásából). Vatikán 1980.  
*M. Nowaczyk* (szerk.): Filozofia i kultura wloska. Zagadnienia wspolczesne (Az olasz filozófia és kultúra. Társadalmi problémák), 1980.

## DIALECTICS AND HUMANISM

1981 tele, Vol. VIII No. 1

- C. R. Rogers* (USA): A személyiségközpontú megközelítés alapjai.  
*L. Chertok* (Franciaország): A tudattalan rehabilitációja a Szovjetunióban: a tbilisi nemzetközi szimpozion. – 1979. október.  
*M. Nowaczyk*: II. János Pál béke-filozófiája.  
*A. N. Woznicki*: Marx a vallási elidegenedéstről.  
*A. Kasia*: Ember, isten és (papi) hivatal. – Az eretnekség dialektikájához.  
*M. Przelecki*: A jelentés mint érték. – Az alábbi közlemények „Az élet értelme, a történelem értelme” c. nemzetközi szimpozion anyagaiból valók.  
*F. Cunningham*: Marxizmus, demokrácia és az élet jelentése.  
*W. J. H. Kunicki-Goldfinger*: Az „embernek lenni” jelentése: kérdések, amelyekre a biológia nem tud válaszolni és tanulságok, amelyeket nyújtani képes.  
*T. Airaksinen*: Jelentés és tudás: a kritériumok helye az episztemológiában.  
*P. Suárez*: Minőség, mennyiség és mindennapi hermeneutika a szociológiai kutatásban.  
*M. Gulczynski*: A válság megértéséhez. – A lengyel válsághoz.  
*W. Mejbaum–A. Zukrowska*: A marxizmus félreértelmezése Leszek Kolakowskinál (II. rész): tények és elméleti kilátások.  
*B. Urbankowski*: A pszichológia és szociológia dialektikája Edward Abramowski társadalmi gondolatában.  
*W. Tatarkiewicz*: Ontológiai és teológiai tökéletesség.  
*Z. Augustynek*: Génidentitás. – A dolgok időbeni azonosságának formalizált logikai megközelítése.

### Beszámoló

- „Az élet értelme, a történelem értelme” c. nemzetközi konferenciáról (Varsó, 1980. május). – J. Kuczynski bevezetőjével és W. Skubis előadásával.

## LÉTÜNK

1981/5

- Kun L.*: A kutatási eredmények tudományos jellegét értékelő kritériumok.  
*Rudhard Stollberg* (NDK): A marxista–leninista szociológia lényegéről.  
*Z. Pápic*: Egyes aktuális eszmei folyamatok számbavétele.

### Recenzió

- Ivan Focht*: Savremena estetika muzike (Mai zeneesztétika). Belgrád 1980.

## CRITICA MARXISTA

1981/4

- Heller Ágnes*: A termelés paradigmája és a munka paradigmája. – Lukács Ontológiájának kritikája során Heller egy harmadik történetfilozófiai paradigmát állít, az objektivációt.  
*G. Prestipino*: Sors és szükségszerűség. Vita E. Severinóval.  
*C. Montaleone*: Megjegyzések a filozófiáról, tudományról és politikáról. Vita S. Vecával.

## NEW LEFT REVIEW

1981/május–június No 127

- M. Godelier*: A férfiuralom eredetéről.  
*T. Eagleton*: Az amerikai kritícizmus idealizmusa. – A 30-as, 40-es években az amerikai irodalomelméletben uralkodott „új kritícizmus” elemzése.  
*E. Meiskins Wood*: A gazdasági és a politikai szétválástása a kapitalizmusban. – Az „alap” és a „felépítmény” elméleti dichotómiája felszámolása felé.

NEW LEFT REVIEW  
1981/július–augusztus No 128

- A Wolfe:* Szociológia, liberalizmus, és a radikális jobboldal. – A „reaganizmus” anatómiája.  
*M. Davis:* Az új-jobboldal útja a hatalomhoz. – A „reaganizmus” arculatához.  
*S. Buck-Morss:* Walter Benjamin: egy forradalmi író (I). – Kulturális kriticizmus és materialista pedagógia.

NEW LEFT REVIEW  
1981/szeptember–október No 129

- D. Coates:* Az angol munkáspárt és a szocializmusba való átmenet.  
*Chr. Lasch:* A freudiánus baloldal és a kulturális forradalom. – A pszichoanalízis és a marxizmus.  
*R. Williams:* A marxizmus, a strukturalizmus és az irodalmi elemzés.  
*S. Buck-Morss:* Walter Benjamin: egy forradalmi író (II).

SOCIALIST REVIEW  
1981/július–augusztus No 58

- D. English, A. Hollibaugh, R. Rubin:* A szexről. Beszélgetés a szexualitásról és a feminizmusról.  
*M. Burawoy:* Gyár és állam a kapitalizmusban és a szocializmusban.

*Recenziók az alábbi könyvekről*

- Economic Democracy and the Left in the Eighties (Gazdasági demokrácia és a baloldal a 80-as években) címmel az alábbi munkák kritikai elemzése olvasható:  
*Martin Carnoy, Derek Shearer:* Economic Democracy: the Challenge of the 1980s (Gazdasági demokrácia: a 80-as évek kihívása). White Plains 1980.  
*John Case, Rosemary C. R. Taylor (szerk.):* Co-ops, Communes and Collectives: Experiments in Social Change in the 1960s and 1970s (Szövetkezetek, kommunák és kollektívák: a társadalmi változások tapasztalatai a 60-as és 70-es években). New York 1979.  
*Daniel Zwerdling:* Workplace Democracy: a Guide to Workplace Ownership, Participation and Self-Management Experiments in the United States and Europe (Munkahelyi demokrácia: kalauz a munkahelyi tulajdon, részvétel és öngazgatás USA-beli és európai tapasztalataihoz). New York 1980.

LES TEMPS MODERNES  
1981/szeptember

- Y. Person:* A nemzet-állam ideológiája és kétségbevonása. – Történeti-kritikai áttekintés.  
*J. Fredj:* Nemzeti tudat és gyarmati helyzet.

SYNTHESE  
1981/október Vol. 49 No 1

*Bizonyító és indexikus referenciá I. rész*

- R. M. Adams:* Aktualizmus és ez-ség. – Minden lehetőség tisztán kvalitatív, kivéve, ha aktuálisan létező individuumokat foglal magában. Az ez-ség (konkrét egyediség, jelenvalóság) az „ilyenség” mellett a realitás egy alapvető jellemvonása, és nemcsak a realitása, hanem bizonyos lehetőségeké is. Vannak tények, sőt lehetőségek, amelyek nem tisztán kvalitatívak. Minden nem-kvalitatív lehetőség aktuális individuumok számára való lehetőség. Következtetések a modalitásra vonatkozóan.  
*S. Schiffer:* Indexikusok és a referenciaelmélet. – Az „indexikus” szó a szándékolt osztály szinguláris terminusainak jelölésére szolgál. Egy kifejezés jelentését ismerni annyi mint ismerni a kifejezés



hozzjárulását annak a végtelen sok mondatnak az értelméhez, amelyekben előfordult. Az indexikus jelentésmélete. Az indexikus referenciáját meghatározó tényezők.

- D. W. *Smith*: Indexikus értelem és referencia. – Az indexikusok szemantikájának vagy pragmatikájának episztemológiai megalapozása.
- R. C. *Stalnaker*: Indexikus hit. – Az állításokról és állító attitűdökről szóló elméletek és ezek problematikussága. A Perry és Lewis által javasolt megoldások kritikája.

PHILOSOPHY OF SCIENCE  
1981/március Vol. 48 No 1

- F. L. *Will*: Ész, társadalmi gyakorlat és tudományos realizmus. – Az ismeretelméletben az empirizmus hanyatlását egyre növekvő érdeklődés kíséri a tudás szociális determinánsai iránt, és egyre inkább elismerik a megismerő gyakorlat alapvető szerepét a tudás felépítésében. Az írás alapvető célja megmutatni, hogyan képes adekvátan tárgyalni egy, ennek a gyakorlatnak a jelentőségét teljesen felismerő tudás-szemlélet egy olyan témát, amelyet széles körben éppen e szemlélet ellen használnak fel: ez a téma a tudományos realizmus, a tudás bizonyos tárgyainak a megismerő gyakorlatról való függetlensége.
- L. *Laudan*: A konvergens realizmus egy cáfolata.
- M. L. G. *Redhead*: Az összegzési szabály kísérletei ellenőrzése. – A Cross–Ramsey kísérlet és más lehetséges ellenőrzések elemzése. Következtetés: szórás-kísérletekkel nem lehet ellenőrizni az összegzési szabályt, amelyet egyébként a szokásos kvantummechanika egyik alapvető elvének tartanak.
- J. S. *Wicken*: Oksági magyarázatok a klasszikus és a statisztikus termodinamikában. – A makrofolyamatok irreverzibilitását a termodinamika mindkét alakja teleologikusan magyarázza, inkább entropikus vagy valószínűségi következményként, mint ható-oki, előidejű feltételek segítségével. A termodinamika e magyarázat-szerkezetéből nem következik maguknak a makrofolyamatoknak a teleologikus irányultsága, ez csupán e tudomány episztemológiai korlátait tükrözi. Ugyanis míg a hő-munka aszimmetria következményei makroszkopikusan mérhető (entrópia) vagy számíthatók (valószínűségek), addig a ható-oki viszonyok ismeretlenek vagy meghatározatlanok.
- J. *Cassidy*: Félreértések és pragmatikus tényezők a kiválasztódás egységeiről folytatott vitában. – Három különböző módon lehet interpretálni a „mi(k) a kiválasztódás egysége(i)” kérdést. Ezek az interpretációk különböző válaszokat eredményeznek. Az egyik értelmezésben ilyen egységekként az individuumok szerepelnek. A probléma egy alternatív megoldásának vázlata.
- R. *Martin*: Túl a pozitívizmuson: egy kutatási program a történelem-filozófia számára. – A történeti magyarázat pozitivistá elmélete feletti vita csak korlátozottan járult hozzá annak megértéséhez, hogy a történészek miként tudnák megvédeni magyarázataikat.
- P. *Gibbins*: Egy megjegyzés a kvantumlogikáról és a határozatlansági elvről. – A határozatlansági elv kvantumlogikai szempontból nem vonatkozik közvetlenül egy individuális rendszer helyzetének és impulzusának lokalizálhatatlanságára.
- S. *Leeds*: Kyburg és a „megbízható következtetések”. – H. Kyburg: Logical Foundations of Statistical Inference c. könyve (1974) és annak I. Levi-féle bírálata.
- A. L. *Caplan* és D. L. *Hull* vitája a fajokról.

Könyvszemle

- N. *Chomsky*: Rules and Representations (Szabályok és reprezentációk). New York 1980.
- J. L. *Lopes*, M. *Paty* (eds): Quantum Mechanics: a Half Century Later (Kvantummechanika: egy fél század múltán) Papers of a Colloquium on Fifty Years of Quantum Mechanics, Held at the Univ. L. Pasteur, Strasbourg, 1974. Episteme, Vol. 5. Dordrecht 1977.
- J. M. *Spalek*, A. *Ash*, S. H. *Hawrylchak*: Guide to the Archival Materials of the German-Speaking Emigration to the United States after 1933 (Útmutató az 1933 utáni USA-beli német nyelvű emigráció archív anyagaihoz). Charlottesville 1978.

*Tanulmányok a modern természettudományok köréből*

- H. M. Collins:* Bevezetés: Állomások a relativizmus empirikus programjában.
- G. D. L. Travis:* Replikázó replikáció? Az édesvízi planáriák tanulásmélettudományának szociális aspektusai. – Szociális folyamatok vizsgálata a planária-kísérletek replikációjában. A szerző szerint a kísérleti eredmények természetével kapcsolatban a tudósokat megegyezések vezetnek. Normálisan tudomány-filozófiai és -szociológiai jellegű magyarázatok és érvek bejátszanak a tudományos vitákba.
- H. M. Collins:* A hét nem fia: egy fizikai jelenség szociális megemlékezése (A gravitációs sugárzás). – Egy 1975-ig végzett felmérés, interjúgyűjtés alapján a cikk megmutatja, hogyan rombolták le a gravitációs sugárzás létezésével kapcsolatos állítások hitelét.
- A. Pickering:* Korlátok a vitában: a mágneses monopólusok esete. – A monopólus-kísérlet érvényességéről folytatott vita kiterjedt annak instrumentális megalapozására és interpretációjára egyaránt, és mindkét szinten a résztvevőknek az a törekvése strukturálta, hogy fenntartsák a más kísérletek érvényességét illető előzetes megegyezéseket, a társadalmilag elfogadott fogalmakat.
- B. Harvey:* Plauzibilitás és a tudás értékelése: a kísérleti kvantummechanika egy esettanulmánya (A rejtett paraméteres kísérletek). – A cikk a kvantummechanika kísérleti ellenőrzésének jelenlegi próbálkozásait ismerteti, vizsgálja az ezzel kapcsolatos állítások értékelésének módjait. Szerinte ezek minden esetben kölcsönös megegyezésen alapuló értékelések. Bevezeti a plauzibilitás fogalmát, hogy jellemezni tudja a szociális és kulturális összefüggések szerepét az ismeretek értékelésében.
- T. J. Pinch:* A naplemente: a tudományos életben jelentkező bizonyosság bemutatása (A szoláris neutrínók). – Az elérhető bizonyosságra vonatkozó különböző felfogások.

*A szovjet tudományról*

- D. Halloway:* Belépés a nukleáris fegyverkezési versenybe: a szovjet elhatározás az atombomba létrehozásáról, 1939–1945.
- G. L. Rocca:* A szovjet tudományos prognosztikai egyesület.

*Könyvszemle*

- D. Halloway:* A szovjet tudománypolitika. Hét db 1977–80 között megjelent, túlnyomóan angol kiadású könyv ismertetése.

Az egész szám *William Frankena* filozófiájáról, kötelesség-etikájáról szól. A folyóirat egy-egy száma általában tematikus. Következő számait Heideggernek, a mai kontinentális analitikus filozófiának stb. szánják.

- L. Sklar:* Fent és lent, jobb és bal, múlt és jövő.
- G. Bergmann:* Jegyzetek az ontológiáról.
- H. Hochberg:* Intentionalitás, logikai struktúra és Bergmann ontológiája.
- M. Jubien:* Formális szemantika és a készletek létezése.
- C. R. Kordig:* Egy deontikus érv isten létezéséhez.

### *Recenziók az alábbi könyvekről*

- Adrian Thatcher*: The Ontology of Paul Tillich (P. Tillich ontológiája). New York 1978.  
*John Pollock*: Subjunctive Reasoning (Hozzákapcsolt gondolkodásmód). Dordrecht 1971.  
*Terence Irwin*: Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues (Platón erkölcsi elmélete: a korai és középső dialógusok). Oxford 1977.  
*Spiro Latsis* (ed): Method and Appraisal in Economics (A közgazdaságtan módszere és értékelése). Cambridge 1976.  
*Stephen R. L. Clark*: The Moral Status of Animals (Az állatok erkölcsi állapota) Oxford 1977.  
*Frederick Suppe* (ed): The Structure of Scientific Theories (A tudományos elméletek struktúrája). Urbana 1977.  
*Anton Dumitriu*: History of Logic. (A logika története). 4 kötet Tunbridge Wells, Kent 1977.  
*Ricardo J. Gómez*: Las teorías científicas. Desarrollo, estructura, fundamentación (A tudományos elméletek. Fejlődés, struktúra, alapozás). 1. kötet, Buenos Aires 1977.

## STUDIES IN SOVIET THOUGHT

1981/augusztus

- H. Dahm*: Az orosz filozófia: hagyományos és mai számadás.  
*L. Brownstein*: Az ellenforradalom fogalma a marxi elméletben. – A mai marxista mozgalom egyik megoldatlan elméleti problémája.  
*J. P. Scanlan*: I. Jahot és T. I. Ojzerman az „ideológiáról”.

### *Kritika és recenzió*

- Francis Soo*: Mao Tse-tung's Theory of Dialectic (Mao elmélete a dialektikáról). Dordrecht 1981.  
Gumanizmus, ateizmus, religija (Humanizmus, ateizmus, vallás). Moszkva 1978.  
*F. T. Mihajlov*: Zagadka cseloveceszkovo ja (Az emberi én titka). Moszkva 1964.  
*M. Henry*: The Intoxication of Power: An Analysis of Civil Religion in Relation to Ideology (A hatalom mámore: a világi vallás elemzése az ideológiával kapcsolatban). Dordrecht 1979.  
*Sergei Bulgakov*: Karl Marx as a Religious Type (Marx mint vallásos típus). Belmont, Mass. 1979. – Az 1906-ban megjelent orosz kiadás angol fordítása.  
*W. Wesolowski*: Classes, Strata and Power (Osztályok, rétegek és hatalom). London, Boston 1979. – Az eredeti 1966-ban megjelent lengyel munka angol fordítása.

### **A. Griese: Engels „A természet dialektikája” c. művének elméleti koncepciója és filozófiatörténeti előfeltevései**

„A természet dialektikája” minden alapvető eredményében ma is időszerű és korszerű, kulcsfontosságú mű a materialista dialektika és a természettudományok kapcsolata szempontjából. Első megjelenésétől kezdve mély hatást váltott ki a természettudományok elméleti kérdései iránt érdeklődők körében. Griese részletesen áttekinti a művel kapcsolatos legalapvetőbb és legvitatottabb kérdéseket. Ezek között említi a materialista dialektika és a természettudomány között fennálló kölcsönös kapcsolat valódi tartalmát, ill. azt a kérdést, melyek a természettudományok tulajdonképpeni filozófiai szintű problémái. A cikk alapos és részletes filozófiatörténeti, ill. tudománytörténeti elemzéssel szolgál az engelsi mű előzményeiről és ahhoz a módszerhez, amellyel Engels a maga elméleti forrásaihoz viszonyul. A szerző részletesen vizsgálja Engels szellemi kapcsolatát Kanthoz és Hegelhez, végigvezeti a dialektika fejlődését a klasszikus német filozófiától „A természet dialektikájáig”. Részletesen foglalkozik az ellentmondás törvényének kanti értelmezésével, majd a hegelii ontológiai megoldással, amely Engelsnél megszabadul spekulatív idealista kereteitől. Kiemelkedően érdekes a tanulmányban az a része, amely Kant korai munkáinak, és elsősorban kozmogóniai elméletének Engelsre gyakorolt hatását elemzi. A fejlődés gondolatának materialista értelmezéséhez nemcsak Darwin

gondolataira, hanem Kant kozmogóniai elméletére is szükség volt. Ami Hegelt illeti, természetesen Logikája játszott alapvető szerepet Engels törekvéseiben. Engels egyik legnagyobb jelentőségű tette, hogy először teremtetten meg a dialektika és a természettudomány kapcsolatát. Ennek a tudományos tettek ma különösen nagy a jelentősége, hiszen a polgári filozófia egyik fő törekvése arra irányul, hogy ezt az összefüggést nem létezőnek nyilvánítsa.

*Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1981/6*

V. M.

#### V. V. Verzbickij: Az információ problémája

A kibernetika fundamentális metodológiai problémája az információs folyamat és az aktív célszerűség összefüggése. Az aktív célszerűség fogalma az élő rendszereken, a társadalmi-gazdasági rendszereken belüli kölcsönhatások olyan szerveződését tükrözi, melyben bizonyos állapotlehetőségek előre „programozva” vannak. A célszerű aktivitás vektora egészében a fizikai rendszerekben tapasztalható entrópiánövekedés ellen hat, a célszerűség mindig törvényszerű összefüggésben van az önszabályozott, önfejlődő rendszerek bonyolultságának, rendezettségének növekedésével.

Vitatott kérdés, hogy minden információs folyamat a szerves célszerűség szférájához tartozik-e. A problémát kétféleképpen közelítik meg. Az egyik megközelítés az információt az anyag attributív tulajdonságának tekinti, mely nemcsak az aktív célszerűséggel függ össze. A másik a funkcionális megközelítés, mely szerint az információ elválaszthatatlan összefüggésben áll az aktív célszerűséggel, annak egyik oldalaként, jellemzőjeként, produktumaként létezik. Az információ problémájával foglalkozó szerzők többsége szerint az információ attributív és funkcionális felfogása kizárja egymást. Úgy látszik, hogy az irányítás információs elmélete megoldotta a fenti antinómiát. Az információ eszerint egyidejűen önálló, az irányítástól független, ugyanakkor az irányítással szorosan összefüggő tényező. Az irányítás információs elmélete merít a kibernetika alapvető kategóriáiból, és ugyanakkor összeveti a struktúrák összefüggéseit az információs folyamatok tényleges (biológiai és társadalmi) formáiból nyert tapasztalatokkal.

*Filoszofszijszkie Nauki 1981/5*

N. I.

#### M. A. Rozov: A tudományos felfedezések útja (Th. Kuhn tudománytörténeti koncepciójának bírálatához)

A tudomány két dolgot jelent. Egyrészt individuális tárgyak ismeretének egy olyan rendszerét, amelyet a sajátos tulajdonságok és különbségek révén individuális diszciplínákba szokás besorolni. Másrészt a kutatásnak a dinamikáját, amelyben a diszciplínáknak a határait folytonosan megsértik. A kutatás eredményét mindig besorolják ebbe vagy abba a diszciplínába, rendszerbe, de ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy a kutató, tevékenysége során, szilárdan kapcsolódna egy kizárólagos rendszerhez vagy diszciplínához. Éppen ellenkezőleg, a kutató általában különböző tradíciók és paradigmák kapcsolódási pontjainál tevékenykedik, egyiket a másikkal összekapcsolva, gadagítva. Coulomb pl. kidolgozta a rugalmasságtan és az elektrosztatika elméletét, Lavoisier fizikus és vegyész is volt, Pasteur vegyész volt, aki biológiai problémákkal birkózott meg stb. Ami az egyik kutatási tradíció szempontjából teljesen közönséges dolog, az a másik tradíció szemszögéből, annak keretein belül hatalmas áttörést jelenthet. Ezt Kuhn az ő „normál tudomány” modelljében nem képes figyelembe venni. Kuhn a kutatót szilárdan rögzíti egy elmélethez, egy tradicionális tevékenységhez, arra kényszeríti, hogy előre beprogramozott funkciók erősen korlátozott halmazát valósítsa meg. Ez az, ami miatt Kuhn „normál tudománya” semmi alapvetően újat nem tud produkálni. Más szóval: Kuhn téved, amikor azt hiszi, hogy a tudományt gépek hozzák létre, és nem személyek; mégpedig olyan emberek, akik nemcsak programok végrehajtására képesek, hanem képesek a programokat célszerűen megválasztani is.

*Voproszi Filozofii 1981/8*

R. L.

## Larry Laudan: Hol tart ma a tudományos realizmus?

Laudan, a polgári tudományelmélet egyik kimagasló művelője *A konvergens realizmus egy cáfolata* c. írásában a realista tudományfilozófiák episztemológiájának kulcsfogalmait vizsgálja. Azt szándékozik kimutatni, hogy sem a referencia, sem a közelítő igazság nem tölti be azt a magyarázó szerepet, amit a realisták tulajdonítanak neki. Sok, az elméletek közötti viszonyokra és a tudományos haladásra vonatkozó, széleskörűen elfogadott realista tézist kritizál. Érveket sorakoztat fel emellett, hogy a tudomány története nem erősíti meg a tudományos realizmust. A szerző itt elsősorban H. Putnammal száll szembe, aki szerint a realizmus mellett szól az a tény, hogy ez az egyetlen filozófia, amely a tudomány sikereit nem csodaként magyarázza. Laudan szerint a konvergens episztemológiai realizmus ilyesféle állításokat tartalmaz: R1. A tudományos elméletek (legalábbis az „érett” tudományokban) tipikusan közelítően igazak, és az újabb elméletek közelebb állnak az igazsághoz ugyanazon a területen, mint a régiek. R2. A megfigyelési és az elméleti terminusok egy érett tudomány elméletein belül hitelesen referálnak (durván: vannak szubsztanciák a világban, amelyek megfelelnek a legjobb elméleteink által feltételezett ontológiáknak). R3. Az egymást követő elméletek bármely érett tudományban olyanok, hogy „megőrzik” a korábbi elméletek elméleti relációit és referenciáit (azaz a korábbi elméletek a későbbiek „határesetei” lesznek). R4. A megfelelő új elméletek megmagyarázzák, hogy miért voltak elődeik (bizonyos mértékben) sikeresek. R5. Az R1.–R4. tézisek maguk után vonják, hogy az „érett” tudományos elméletek sikeresek. Ezek a tézisek a legjobb, ha nem az egyetlen, magyarázatot adják a tudomány sikerére. A tudomány empirikus sikere (abban az értelemben, hogy részletes magyarázatokat és pontos előrejelzéseket ad) ilyenformán a realizmus feltűnő empirikus megerősítését szolgáltatja. Laudan szerint a realisták mindezt a tudomány vizsgálatával kívánják ellenőrizni, mégpedig két valószínű következtetés segítségével.

R1.–R2.-ből:

1.1. Ha a tudományos elméletek közelítőleg igazak, akkor tipikusan empirikusan sikeresek lesznek.

2. Ha egy tudományos elmélet központi fogalmai hitelesen referálnak, akkor az ilyen elméletek általában empirikusan sikeresek lesznek.

3. A tudományos elméletek empirikusan sikeresek.

Tehát = 4. (Valószínűleg) az elméletek közelítőleg igazak és a fogalmak hitelesen referálnak.

R3.-ból:

II.1. Ha egy „érett” tudományban a korábbi elméletek közelítőleg igazak és ha ezeknek az elméleteknek a központi fogalmai hitelesen referálnak, akkor ugyanabban a tudományban a későbbi sikeresebb elméletek meg fogják őrizni a korábbi elméleteket mint határeseteket.

2. A tudósok meg akarják őrizni a korábbi elméleteket mint határeseteket, és ez általában sikerül nekik.

Tehát = 3. (Valószínűleg) egy „érett” tudományban a korábbi elméletek közelítőleg igazak és hitelesen referenciálisak.

Laudan kételkedik I. és II. helyességében, megpróbálja megmutatni, hogy az öt premisszából négy hamis vagy kétséges. Ezen túl, arra is kísérletet tesz, hogy még a premisszák igazsága esetén is belássa a következtetés helytelenségét. Magának az eljárásnak az ismertetésére természetesen itt nincs helyünk. Következtetése alapján a szerző megállapítja, nincs bebizonyítva, hogy a realizmus képes megmagyarázni a tudomány sikerének akárcsak egy részét is, emellett világos, hogy nem képes megmagyarázni azoknak az elméleteknek a sikerét, amelyeknek központi fogalmai hitelesen nem referálnak, és amelyek elméleti törvényei és mechanizmusai nem voltak közelítően igazak. Laudan azonban nem állítja, hogy elvileg lehetetlen volna egy realista tudomány-episztemológiát készíteni, pusztán emlékeztetni akar arra, hogy különbség van aközött, hogy hinni akarunk valamiben, és hogy jó okunk van hinni valamiben. Szerinte mindnyájan szeretnénk, ha a realizmus igaz lenne, szeretnénk azt hinni, hogy a tudomány működik, de a jelen állapotban ezt még nem bizonyítottuk be.

## Niculae Bellu: Premisszák egy a modern erkölcsi elvről szóló elmélethez

A moralitás rendszere az emberi tevékenység teleológiai irányultságának a terméke. Szoros összefüggés van – mutat rá a szerző – a specifikus emberi tevékenység adott típusa, fejlődésének adott fázisa, és az adott korban érvényesülő morális alapelv között. Kant megértette, hogy a moralitás legfőbb elve az akarat. Bellu követi Kantot, számára a moralitás, amelynek legfőbb elve a tett akarása, az, ami az embert felemeli arra a szintre, amelyen önmagát állítja céljának és elnyeri szabadságát. Szerinte szükségszerű konvergencia van az egyes korok által felmutatott viszonylag érett lehetőségek dinamikus terepe és a megfelelő emberi energiák és akaratú tartalékok között, amelyek képesek arra, hogy átlendítsék a folyamatot a szükségszerűség passzív állapotából az emberi törekvések és szabadság dinamikájába. Bellu aktivista álláspontja szerint ennek következtében a morális elv az ember alternatíváinak középpontjában helyezkedik el. A szerző Kant alapján elemzi az alapelv helyét az erkölcsi jelenség rendszerében, hogy cikke utolsó részében felvázolja a szocialista erkölcs alapelveinek felfogásának megfelelő rendszerét. A szocialista ethosz első alapelve – írja – az ember mint cél. A második elv: az erkölcsi szabadság és a forradalmi szellem elve. A harmadik: a közjó védelméért és előmozdításáért való felelősség elve. A 4. az alkotó munka elve, mint az ember kötelessége a társadalom és önmaga iránt. Az 5. a fegyelem, a kezdeményezés és alkotókészség elve. A 6. a közügyekben való részvétel elve, ami lehetővé teszi az ember képességeinek és törekvéseinek szabad kifejlődését. A 7. az igazságosság és méltóság elve az általános emberi kapcsolatokban, éppúgy mint a nemek, nemzedékek, szakmák, tevékenységek viszonyában. A 8. a sokoldalú ösztönzés elve, mint az egyén és a közösség közvetlen és életfontosságú kapcsolatainak kifejeződése. A 9. a becsületesség és őszinteség elve, ami többek közt a félelemtől való megszabadulás feltétele. A 10. a megértés, türelem, jóindulat és emberiség elve az életfelfogások sokféleségével szemben, az együttélés szocialista normáinak betartása keretében. A 11. az állampolgári kritika és önkritika elve, a 12. az életnek egy magasabbrendű értelmére irányuló törekvés elve. A 13. a boldogsághoz való jog elve, és a 14. a hazafiság és nemzetközi szolidaritás elve, mint az emberi emancipáció folyamatának közösségi szintézise.

*Revue Roumaine des Sciences Sociales*  
*Série de Philosophie et Logique 1981/1–2*

S. J.

A folyóiratszemplét összeállította:  
Nánási Irén, Ropolyi László, Sipos János,  
Szegeði Péter és Vinkovits Márta

## E SZÁMUNK SZERZŐI

*Balogh Tibor*, József Attila Tudományegyetem, adjunktus • *Fehér M. István*, ELTE BTK Filozófiatörténeti Tanszék, egy. adjunktus • *G. Havas Katalin*, MTA Fil. Int., tud. osztályvezető, tud. doktora • *Kerékgyártó István*, Jászberény, tanár • *Redl Károly*, MTA Fil. Int., tud. munkatárs • *Rozsnyai Ervin*, Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem, tud. főmunkatárs • *Simon Róbert*, MTA Orientalisztikai Munkaközösség, tud. főmunkatárs, a tört. tud. kandidátusa • *Stemmer László*, egy. hallg. Rosztov–Don • *Szegedi Péter*, ELTE TTK Fil. Tanszék, egy. tanársegéd • *Szigeti József*, MTA levelező tagja, ELTE BK, tv. egy. tanár

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Sándor István

A kézirat nyomdába érkezett: 1981. XII. 18. – Terjedelem: 13,30 (A/5) ív  
82.10363 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György

## CONTENTS

JÓZSEF SZIGETI: The Reduction of Philosophical Movements to Main Trends....	281
KÁROLY REDL: The First European Monetary Theory (Nicole Oresme's Treatise on Money) .....	309
RÓBERT SIMON: Ignác Goldziher.....	336

### REVIEWS

ERVIN ROZSNYAI: Society and State in Tropical Africa.....	380
ISTVÁN KERÉKGYÁRTÓ: Social Relations and Prejudiced Thinking.....	385
PÉTER SZEGEDI: A. A. Butakov: The Basic Forms of Movement in the Light of Modern Science .....	388
KATALIN G. HAVAS—LÁSZLÓ SLEMMER: Dialectics of the Scientific Cognition .....	393

### CONFERENCE

TIBOR BALOGH: Bauer's Principle of Inaequilibrium: More on the Connection of the Biological and the Psychosocial Levels.....	396
ISTVÁN M. FEHÉR: System, Freedom and Intellectual Intuition in Kant and in German Idealism .....	401
Review of Periodicals .....	415

## СОДЕРЖАНИЕ

Йожеф Сигети: Редукция философских течений на главные направления .....	281
Карой Редл: О первой европейской монетарной теории (Трактат Николая Оресма о деньгах) .....	309
Роберт Шимон: Игнац Голдцихер .....	336

### РЕЦЕНЗИИ

Эрвин Рожьяни: Общество и государство в Тропической Африке .....	380
Иштван Керекдярто: Партнёрские отношения и предрассудочное мышление .....	385
Петер Сегеди: А. А. Бутаков: Основные формы движения в свете современной науки .....	388
Каталин Хаваш—Ласло Шлеммер: Диалектика научного познания .....	393

### КОНФЕРЕНЦИЯ

Тибор Балог: Принцип инекилибриума от Бауера: добавки к связи между биологическим и психо-социальными уровнями .....	396
Иштван М. Фехер: Система, свобода и интеллектуальное воззрение у Канта и в немецком идеализме .....	401
Из зарубежных журналов .....	415



### **Terjeszti a Magyar Posta**

Előfizethető a hírlapkézbesítő postahivataloknál és a Posta Központi Hírlap Irodánál (PKHI 1900 Budapest, József nádor tér 1.) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a PKHI 215-96 162 pénzforgalmi jelzetszámra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest, Alkotmány utca 21. Telefon: 111-010).

Példányonként beszerezhető: az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest, Váci utca 22. Telefon: 185-881), a PKHI Hírlapboltjában (1055 Budapest, Bajcsy-Zsilinszky út 76. Telefon: 116-269) és minden nagyobb árusítóhelyen.

Előfizetési díj egy évre: 162 Ft

1 szám ára: 27 Ft

Index szám: 25 535

Külföldön terjeszti a KULTURA Külkereskedelmi Vállalat,

H-1389 Budapest, Pf. 149.

HUSZONHATODIK ÉVFOLYAM

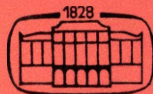
1982/4

Ø 1220



# magyar filozófiai szemle

A MAGYAR  
TUDOMÁNYOS  
AKADÉMIA  
FILOZÓFIAI  
BIZOTTSÁGÁNAK  
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

## SZERKESZTŐK:

BALOGH ISTVÁN  
KÉRI ELEMÉR (felelős szerkesztő),  
NYÍRI KRISTÓF

## A SZERKESZŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

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

1982/4

## TARTALOM

RÓZSAHEGYI EDIT: Husserl és a történelem problémája .....	433
ROZSNYAI ERVIN: A politikai és a filozófiai nézetek ellentmondása a <i>Történelem és osztálytudat</i> -ban .....	474
SZENDE TAMÁS: A közlési zavarok elméletének alapkategóriája: az „általánossal való helyettesítés” .....	506
MARIO BUNGE: A pszichoneurális azonosság elmélete .....	540
SZENTÁGOTHAJ JÁNOS: Néhány megjegyzés Mario Bungo „A pszichoneurális azonosság elmélete” című programatikus vázlatához .....	554

## ESZMECSERE

CsÁNYI VILMOS: Szempontok a megismerés elméletének természettudományos megfogalmazásához .....	558
KELEMEN JÁNOS: Természettudományos probléma-e a megismerés? .....	567
Köszöntjük Szavva Ganovszki akadémiakust .....	574

## SZEMLE

KARÁCSONY ANDRÁS: Lukács György és a jog .....	575
SZABÓ GÁBOR: Filozófia és szaktudományok .....	580
A szocialista országok filozófiai és szociológiai folyóiratai XVI. nemzetközi értekezletéről .....	583
A külföldi folyóiratokból .....	586

---

A szerkesztőség címe:  
1014 Budapest I., Úri u. 53. Telefon: 160—269/269-es mellék  
Szerkesztőségi napok: kedd és péntek  
A kiadóhivatal címe:  
Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21.

# HUSSERL ÉS A TÖRTÉNELEM PROBLÉMÁJA

RÓZSAHEGYI EDIT

## I. HUSSERL UTÓÉLETE. A „KRISIS” FOGADTATÁSA

### *Nézeteltérések a Krisis megítélésében*

Husserl ezt írta a Krisisről, élete utolsó nagy munkájáról egyik levelében, alig másfél évvel halála előtt: „Ez a munka elmondhatatlanul nehéz nekem, éppen életkorom gátjai miatt – közben azonban ennek ellenére nemcsak régi gondolatokat fejtek ki és rendezek el, hanem csodálatos módon a legfontosabb előrelépéseket teszem, végső mély belátásokra jutok, amelyek szellemi életutamat mélyebb alapokból igazolják, mint ezt magam is hittem”<sup>2</sup> Ekkor már évek óta – a hetvenedik évén túl, a hivatalos német kultúrélethez kitagadottan, azzal a kínzó tudattal, hogy tanítványai sem értették meg – gondolkodik és dolgozik „a végső nagy szintézisen”, a kiérlelt, „világos és tiszta formára hozott” transzcendentális fenomenológia rendszeres kifejtésének tervén. Makacs meggyőződéssel hiszi, hogy ha sikerül megvalósítania, akkor ez „... a jövő minden filozófiája számára felrajzolja az igaz értelmet és a szükségszerű utakat”.<sup>3</sup>

A Krisis, mint ismeretes, befejezetlen maradt. Husserl életében csak az első két fejezete jelent meg, a harmadik, központi rész hosszú évekig csak kéziratos formában, kevesek számára volt hozzáférhető. A háború után láttak hozzá a Louvain-i Husserl-Archívum munkatársai az egész életmű kiadatásához. 1954-ben a Husserliana VI. köteteként megjelent a Krisis teljes elkészült szövege, Eugen Fink kiegészítésével, és a témához tartozó legfontosabb Husserl-kéziratokkal együtt.

*Ekkor azután bebizonyosodott, hogy távolról sem csak a mű torzó volta okozhat problémákat „a jövő filozófiájának”. Az olvasók táborában – a fenomenológián innen és túl – meglepődve és nem csekély értetlenséggel állt a szintézis elkészült részeinek új vonásai előtt, nem utolsósorban a mű történelmi beállítottsága előtt.*

Mi történt itt? – kérdezték. „A legapolitikusabb és legtörténelmietlenebb filozófus”<sup>4</sup> egyszerre az emberiség válságáról ír könyvet, és az emberiség sorsáért való felelősség hordozójává nyilvánítja a filozófiát. Saját filozófiáját e felelősség beteljesítőjeként történelmi összefüggésekbe helyezi, és ezeket kifejtve akarja igazolni a transzcendentális fenomenológiai beállítottság szükségszerű voltát. Mi ez? Megváltozott a filozófia értelmének felfogása, vagy mindez csak a helyzet követelte új találási formája a régi gondolatok-

<sup>1</sup>E. Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Haag 1954. *Husserliana* Bd.VI.

<sup>2</sup>K. Schuhmann: *Husserl-Chronik*. Denk- und Lebensweg E. Husserls. Den Haag 1977 480. o. (Husserl levele Albrechthez. 1936. XII. 16.)

<sup>3</sup>I. m. 356. o. (Husserl levele Albrechthez. 1930. XII. 29.)

<sup>4</sup>P. Ricoeur kifejezése. Vö. P. Ricoeur: Husserl und der Sinn der Geschichte. In: *Husserl*. Hrsg. von H. Noack, Darmstadt 1973, 242. o.

nak? Igaz, Husserl szerint *nem* pusztá forma, de az ő önértékeléseit fenntartással kell fogadni. Hiszen ő egész életében egyedülálló szigorral nézett ugyan szembe elmélete belső problémáival, totális kritikával folyton újra átgondolta egész álláspontját, visszavont, újrakezdett, új utakat keresett – de mind e közben meggyőződéssel állította, hogy kezdettől végig csupán egyre *mélyebbre* hatolt a megkezdett úton.

Ha viszont elfogadjuk, hogy a Krisis első két fejezete csupán filozófiatörténeti *bevezető* a tulajdonképpeni témához, a transzcendentális fenomenológia szisztematikus megalapozásához és *nem szerves része az érdemi résznek*, akkor mi indokolja azt, hogy a történeti reflexiók átszövik *a szisztematikus részeket is*, és mire valók akkor Husserl folytonos viaskodásai *a történetfilozófia metodológiai problémáival* a kiadásra nem szánt kéziratokban? És itt van a szisztematikus részek tartalmi újdonsága: az *életvilág-probléma*, amely most először került a transzcendentális fenomenológia megalapozásának középpontjába! Nem állt-e át ezzel olyan új vágányra a fenomenológia, amely megváltoztatja egész elméleti értelmét? Nincs-e eleve szociális töltése az „életvilág” fogalomnak, és ha belőle indul ki a fenomenológia, nem kell-e akkor természetesen felvennie magába a *történeti szempontot is*?

De hát akkor fogadjuk el, hogy élete végén Husserl lényegileg *megújította* filozófiája alapjait azzal, hogy a fenomenológiát történeti-társadalmi összefüggésekbe helyezte? Csakhogy a kérdőjelek ezzel korántsem tűnnek el, sőt most merül fel köztük a leg súlyosabb: *Egyáltalában felveheti-e magába a transzcendentális fenomenológia a történeti szempontot anélkül, hogy ezzel saját gondolati alapjait robbantaná szét?*

Hogy mennyire fogas kérdések ezek, mi sem jelzi jobban, mint a válaszok végletes sokfélesége. S. Bachelard nem tekinti többnek a Krisis történeti reflexióit, mint szokványos *történeti bevezetőnek*, amelynek az az egyedüli funkciója, hogy előkészítse és ráhangolja az olvasót a téma befogadására.<sup>5</sup> – R. Ingarden már nem egészen így ítéli meg a dolgot. Fő gondolati vonalaiban a Krisis semmi újat nem hozott Husserl 25 évvel korábbi eszméihez képest – állítja –, csupán az a szerep új, amelyet most Husserl a fenomenológiának tulajdonít. Egyes *részproblémákban* azonban figyelemre méltó módifikációk mutathatók ki, és ilyen az is, ahogyan a történetiség problémái most bizonyos perspektívát kapnak. *Ha Husserl érdemben követte volna ezt a vonalat, ez jelentősen megváltoztatta volna fenomenológiája jellegét.* Szignifikáns történeti elemzések híján azonban a Krisisben erről szó sincs.<sup>6</sup> – H. G. Gadamer más álláspontonról, ismét másként ítél. Szerinte *a fenomenológia egész alapjának*, a transzcendentális redukció útjának újra átgondolásáról van itt szó, méghozzá egy olyan új útról, amelynek a problémái valóban *újfajta megalapozás* lehetőségét és szükségességét hordozzák magukban. Husserl azonban *a régi megoldási kerethez ragaszkodik*, ti. a világot konstituáló transzcendentális ego eszméjéhez. Ebben a keretben viszont csak külső okok tehetik szükségessé a történeti reflexiók és a transzcendentális redukció útjának összekapcsolását.<sup>7</sup> – De vegyük tekin-

<sup>5</sup> S. Bachelard: *A Study of Husserl's Formal and Transcendental Logic*. Evanston 1968, 142. o.

<sup>6</sup> R. Ingarden: What is new in Husserl's „Crisis”. In: *The later Husserl and the Idea of Phenomenology*. *Analecta Husserliana* vol. II. Ed.: Tymieniecka, Dordrecht – Holland 1972, 23–24. o.

<sup>7</sup> H. G. Gadamer: The Science of the Life-world. In: *Analecta Husserliana*, vol. II. 173. és kk.

tetbe például. P. Ricoeur álláspontját is, aki már 1949-ben részletes elemzésben vetette fel a Krisis történetiség-problémáját. Ő Husserl egész munkásságából megpróbálta kiemelni a történeti szempontot *kizáró* gondolati vonalakat, és ugyanakkor megvizsgálta a kérdést, milyen „belső” alapokon és *milyen tartalommal* merülhetett fel mégis *logikusan* a történetiség-gondolat a Krisis szövetében. Minden kritikai fenntartása ellenére az ő szemében kétségtelen, hogy Husserl történeti megfontolásai a Krisisben *a fenomenológia számára a történelemfilozófia lehetőségének kérdését vetik fel*.<sup>8</sup> – És végül itt van M. Merleau-Ponty véleménye a késői Husserlről. Ő egyenesen úgy látja, hogy a husserli „radikális önreflexió” végül is *túlhajtott önmagán*, feltárta a szubjektivitás autonómiája mögött a valóságos (empirikus) élmények terepét, mint olyan bázist, amely nélkül a transzcendentális tudatéletnek nincs értelme.<sup>9</sup> Az életvilág szerepének felfedezése ilyenformán szerinte tulajdonképpen *túlvitte Husserlt a „tisztá” transzcendentális filozófián*, hiszen ez a felfedezés egyenértékű annak felismerésével, hogy „belső” tudatvilágunk alapján „nem a privát élet áll, hanem egy olyan interszubjektivitás, amely fokozatosan és mind szorosabban kapcsol be bennünket a történelem egészébe”.<sup>10</sup>

Mint látjuk, egyáltalán nem túlzás azt állítani, hogy a Krisis megítélése szélsőségek között mozog. Pedig a felsorolt szerzők valamennyien „belülről”, vagy legalábbis rokon közelségből, alaposan ismerik (ill. ismerték) a husserli fenomenológiát, tekintélyes polgári gondolkodók, sokak számára mérvadó az ítéletük. Nem csoda, hogy a Krisis-irodalom a 60-as, 70-es években összességében csak tovább árnyalta és variálta a fent jelzett nézetkülönbségeket. Mivel pedig könyvek, cikkek hosszú sora, kongresszusok és szimpóziumok bőséges vitaanyaga foglalkozott ezekben az években a husserli fenomenológia és az egzisztencializmus viszonyával, az életvilág-problémával, a történetiség-kérdéssel, a fenomenológia és a társadalomtudományok kapcsolatával stb. – az értelmezések és értékelések áradatában könnyen elveszettek érezhette magát az, aki belőlük akart képet kapni a Krisis fenomenológiájáról. Illetve, hogy pontosak legyünk: elveszettek érezhette bennük – magát Husserlt. Fel kellett ugyanis merülnie benne a kérdésnek: van-e egyáltalán saját értelme egy olyan elméletnek, amelynek számos részletkérdése is, egésze is *ennyiféle értelmezést enged meg?*

### *A nézeteltérések kettős forrása a fenomenológián belül*

Természetesen normális sorsa a filozófiai műveknek, hogy értelmezésekben – gyakran egymástól lényegesen eltérő értelmezésekben – élnek tovább. A husserli fenomenológia azonban ezen belül is rendhagyó eset. Ezt feltétlenül számításba kell vennünk, ha a Krisis körüli nézeteltéréseket meg akarjuk ítélni, és ha felelni akarunk arra a kérdésre, hogyan lehet és *hogyan érdemes* ilyen körülmények között megközelíteni a Krisis történetiség-problémáját.

<sup>8</sup> P. Ricoeur: Husserl und der Sinn der Geschichte. Jelzett kiad., 267. o.

<sup>9</sup> M. Merleau-Ponty: Phenomenology and the Sciences of Man. In: Merleau-Ponty: *The Primacy of Perception and Other Essays*. ed.: J. M. Edie, Evanston 1964, 92. o.

<sup>10</sup> M. Merleau-Ponty: The Philosopher and Sociology. In: Merleau-Ponty: *Signs* Evanston: Northwestern University Press, 1964, 98–113. o.



Mindenekelőtt mármost azt kell számításba vennünk, hogy magán a fenomenológián belül is *kettős forrása* van a nézetkülönbségeknek.

Itt van az egyik oldalon az egész husserli életmű a maga rendkívüli teljesség-igényével és ugyanakkor a maga rendkívüli töredékességével. Ez a teljesség-igény egyre határozottabban egy *radikálisan új értelmű megalapozás* kidolgozására vonatkozott, amelynek mindenfajta megismerés lehetőségét apodiktikus érvennyel a tiszta szubjektivitásban kell igazolnia, és amely ebben a radikális újszerűségében egyszerre lenne a kétségbevonhatatlan *prima philosophia* és ugyanakkor olyan *univerzális tudomány*, amely képes módszeresen feltárni és igazolni minden létszféra valódi értelmét. Nemcsak a descartes-i értelemben vett radikális *újrakezdekről* van tehát szó, sokkal többről: a transzcendentális közegnek megfelelő sajátos szemlélet *következetes érvényesítéséről*, amelyben a „*hagyományos*” problémák teljesen átalakulnak és a fogalmak új tartalommal jelennek meg. Ez a filozófia nyilvánvalóan nem elégedhet meg részeredményekkel, és nem elégedhet meg a hagyományos logikai bizonyosságokkal, hiszen kezdettől tudatosan ezek *mögé* akart hatolni. Ezért *létkérdés* számára az *alapok teljes ivű kifejtése*, és ezért tragédiája Husserlnek, hogy *valamennyi* ilyen kísérlete befejezetlen maradt. *Belső nehézségek* miatt maradt az, amelyekkel Husserl nem tudott megbirkózni. Ő maga meg volt győződve arról, hogy a nehézségek gyökere éppen az, hogy hallatlanul nehéz következetesen megmaradni az újfajta beállítódásban, és nem esni vissza a régi előfeltevések csapdáiba. Ezen az alapon foghatta fel aztán saját maga minden megtorpanását, ismételt nekirugaszkodását és önkorrekcióját is csupán az új beállítódás egyre tökéletesebb megvalósítási útjának. – Az olvasónak azonban mindez hihetetlenül megnehezíti a dolgát. Megpróbálhatja lépésről lépésre követni Husserlt a fenomének *világában*, de ha homályba téved, ha képtelen evidensen belátni, amit Husserl be akar láttatni vele, reménytelen bizonytalanság foghatja el: vajon saját „beállítottságában” van-e a hiba, vagy Husserl következetessége bicsaklott meg a kérdéses lépésnél? Fogódzók után nézhet persze ilyenkor más Husserl-írásokban – a megjelenésre szántakon kívül a roppant mennyiségű kézirat-anyagban is –, de akkor könnyen lehet, hogy a semmibe markol. Már csak azért is, mert a fenomenológia jellemző eljárása, a leíró elemzés, igen alkalmas terep arra, hogy nagyon nehéz, sőt olykor szinte lehetetlen legyen megítélni, vajon a kérdések ismételt tárgyalásakor pl. a terminusok megváltozása jelent-e *tartalmi változást* is, és *milyet*, vagy hogy a mesterkélt bonyolultnak ható kifejezési forma változásai mögött valóban pontosabb tartalom van-e, vagy csak öntudatlan ködösítés. Mindezekben túl pedig, ha már rálépett a husserli útra, az olvasóban ott kísérthet a nagy kérdés: tulajdonképpen mire jó ez az egész, mi az értelme? A fenomenológia a maga deskriptív „alsó szintjén” nem ugyanazt nyújtja-e végül, amit bármely „közönséges” leírás, amint pedig előrehalad a redukció útján, nem távolodik-e el egyre határozottabban és egyre *visszavonhatatlanabban* az empirikus élet, a megismerés, a tudományok minden problémájától? Miféle megalapozásról lehet itt még egyáltalában szó? Husserl egyébként maga is tudta, hogy az újfajta megalapozás értelmére vonatkozó kérdésnek fel kell merülnie. Ezért bocsátkozott magyarázkodásokba erről szinte minden szisztematikus munkájában. Az igazi, a tárgyilag meggyőző feleletet a kérdésre azonban szerinte is a fenomenológia *teljes kifejtésének kellett volna* megadnia.

Ez azonban még csak az egyik oldal. A husserli életmű *mellett* ott van ugyanis az *egész fenomenológiai „mozgalom” ugyancsak sajátos sorsa*. A hangsúly itt a „*mellette*” szón van, mégpedig a következő értelemben.

Mint ismeretes, a századforduló után Husserl körül, az ő szellemi vezetésével jöttek létre a göttingeni és a müncheni egyetemen azok a csoportok, amelyek – az uralkodó pszichologista és pozitivista filozófiai áramlatokkal szemben – egy olyan új filozófia megteremtését tűzték ki célul, amely előítéletmentes, saját problematikával és módszerrel rendelkező, önálló tudomány, s mint ilyen, végső biztos megalapozását nyújthatja minden más tudománynak. Ezek a csoportok Husserl 1901-es „Logikai vizsgálódásai”-t áttörésnek tekintették e filozófia irányában. A Logikai vizsgálódások azonban legfeljebb az első lépéseket tette meg ezen az úton, a munka „új filozófiát teremtő” belső tendenciáját valójában Husserl is csak megjelenése után ismerte fel, és ekkor kezdett gondolkodni a fenomenológiai filozófia lehetséges felépítésének tervén. Élénk eszmecsere jellemezte ekkoriban az iskola működését. Mégis, amikor az első komoly eredmény napvilágot látott – ez volt Husserl „Ideen”-ének első kötete 1913-ban<sup>11</sup> –, ez már legalább annyira jelentette az iskola *belső felbomlását*, mint az első közös elméleti sikert. Nem látványos szakításokról volt szó, semmiképpen. Sőt, egy rövid ideig még úgy tűnhetett, hogy a tanítványok tulajdonképpen a mester által felvázolt program egyes pontjainak kidolgozásán fáradoznak. Valójában azonban a husserli programot minden jelentősebb tanítvány a maga módján értelmezte, egészében nem fogadta el, úgy csatlakozott hozzá, hogy a saját útján indult el, más, sőt ellenkező irányba, mint a mester. Mert igaz, maga Husserl vázolt fel az Ideen I. első fejezetében egy olyan lényeg-felfogást (eidos-tant), amelynek értelmében a tényektől független eidetikus tudományok sorában az *eidetikus ontológiák* kidolgozása adná meg minden tapasztalati tudomány elméleti fundamentumát, az „Ideen”-ben azonban ez az egész gondolatkör a *természetes beállítódás* alapján merült fel, Husserl számára pedig a fenomenológia mint lényegtudomány „saját” útja már ekkor is innen *el*, a tapasztalati világ létében való hit felfüggesztésén át a tiszta fenomének és a konstitúció birodalmába vezetett. Ezért amikor a tanítványok sorra az eidetikus ontológiák felé fordultak, és ezek kidolgozásában keresték a fenomenológia tulajdonképpeni értelmét, akkor ez valójában a husserli fenomenológia-felfogás egészének kritikája volt, akkor is, ha az Ideen I-ben a fenomenológiai redukció funkciója még nem volt egyértelmű, és a konstitúció-problematika még csak alakulóban volt –, következésképpen, ha a nézeteltérések mélysége és jellege ekkor még nem is volt világosan felmérhető.

Így jött létre az a sajátos helyzet, hogy *a fenomenológia irányzatokra szakadt, még mielőtt igazán megszületett volna*, ti. még mielőtt elméleti beállítottsága kialakult volna. Ráadásul hamarosan kiderült, hogy a göttingeni–müncheni fenomenológusok egymáshoz mérten is külön-külön utakat járnak. Miközben ugyanis pl. M. Scheler, H. Conrad-Martius, A. Pfänder, A. Reinach egy-egy regionális ontológia, R. Ingarden a fundamentális eidetikus ontológia kidolgozására törekuszenek, egyúttal a fenomenológia feladatára, elméleti alapjaira, eljárásaira vonatkozóan is saját álláspontokat alakítanak ki maguknak. – A 20-as években azután még tovább differenciálódik a kép. Husserl ekkor már határozottan a transzcendentális fenomenológia útját járja, Freiburgban újabb „iskola” alakul ki körülötte, hamarosan azonban ez is felbomlik – ezúttal elsősorban Heidegger különvéleményének, az ő vonzerejének hatására. A „Sein und Zeit” publikálásával pedig végleg megjelenik a porondon a harmadik „alapirányzat” a fenomenológián belül, a transz-

<sup>11</sup>E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I.* Haag 1950. *Husserliana* Band III.



cendentális és az eidetikus (vagy „realista”) fenomenológia mellett a heideggeri egzisztencialista fenomenológia is.

Érthető, hogy a fenomenológiának ez a belső helyzete maga sem igen segíthette egy egységes Husserl-kép kialakítását. (Mellesleg arra a kérdésre sem könnyítette meg a választ, hogy tulajdonképpen *mi a fenomenológia.*) *A husserli életmű nem mindennapi értelmezési nehézségeihez ilyenformán a tanítványok és követők részéről a kritikai álláspontok és a belőlük fakadó értelmezési szempontok sokszor egymással is összeférhetetlen sokfélesége kapcsolódott.* A háború utáni évtizedekben, a fasiszta nyomás alól felszabadultan aztán mindez teljes színskálájával jelenik meg a színen. Némi túlzással, szinte már úgy tűnik, az egyetlen biztos pont, amelyben a fenomenológusok valamennyien egyetértenek, az, hogy a husserli fenomenológia a maga elméleti alakjában – *tévedés volt.*

### *Az „élő” Husserl*

De ha ez így van, fel kell merülnie a kérdésnek: mire való akkor ma egy „kívülállóknak” – pl. egy marxistának – Husserlrel egyáltalán foglalkoznia? Husserl történeti érdekességét ugyan senki sem vonhatja kétségbe, de ha egyszer saját „irányzata” is túlhaladt rajta, igazán nem valami izgalmas és ígéretes dolog egy újabb Husserl-értelmezést állítani a többi mellé. Különösen mikor ennek az értelmezésnek, már csak a husserli életmű sajátosságai-ból eredően is, minden bizonnyal éppúgy lesznek vitatható pontjai, mint a többinek. Az értelmezés gyengeségei pedig eleve támadhatóvá teszik a kritikát is.

Csakhogy – első pillantásra bármennyire is meglepő tény az imént vázolt előzmények után – Husserlnek ma elsősorban *nem* történeti érdekessége van. Eleven filozófiai eszmék-re és irányzatokra hat, szélesebb körökben, mint életében bármikor. Nem a hajdan belőle kiinduló, „javított” fenomenológia-változatokon keresztül hat elsősorban, hanem, hogy úgy mondjuk, a maga külön bejáratú elméleti mivoltában. A heideggeri egzisztencializmus hullámmódszerűségével szemben az utóbbi évtizedekben nemegyszer rivális ellenlábasként játszották ki a késői Husserlt, a müncheni fenomenológia befolyása pedig sem az iskola egészét, sem egy-egy neves képviselőjét tekintve nem mérhető mindmáig Husserl hatásához. Az a tekintélyes mennyiségű Husserl-irodalom, amely a háború utáni időszakban napjainkig napvilágot látott, nem sorolható egyszerűen a „történeti kutatások” címszó alá. Nagy része tudatosan nem is ezzel a beállítottsággal született.

De hát összefér ez azzal, amit a husserli fenomenológia jellegéről és a fenomenológiai mozgalom belső meghasonlottságáról eddig elmondtunk? Ha közelebbről megnézzük: igen. Sőt, úgy vélem, éppen ez a belső ellentmondásosság az egyik forrása a husserli fenomenológia elevenségének négy évtizeddel megalkotója halála után.

Ne feledjük ugyanis a következőket. Husserl természetesen beletartozik az elmúlt 100 év német polgári filozófiájának abba a vonulatába, amelyik a kanti ész-kritikához kapcsolódva, ezt úgy akarja *radikalizálni*, hogy következetessé teszi *a szubjektivista fordulatot*, megpróbálja az ennek megfelelő, *módszertanilag és elméletileg újfajta gondolkodást* kidolgozni, abban a meggyőződésben, hogy ha ezt az utóbbi feladatot maradéktalanul sikerül végrehajtania, akkor a „hagyományos” filozófiai gondolkodás minden megoldhatatlan nehézségét, *a szubjektivizmus belső korlátoltságát is*, sikerül leküzdenie. Ez a szándéka szerint önmagán túlhaltó szubjektivizmus a közös filozófiai közege Husserl,

Dilthey, Rickert, Simmel vagy akár Münsterberg naturalizmus-ellenességének. Husserl vállalja is ezt a rokonságot, és készséggel elismeri az utóbbiak (elsősorban Dilthey) úttörő érdemeit az új problematika felismerésében.<sup>12</sup> Ami pedig a saját megközelítési útját és az ennek során kialakított alapállását illeti, Husserl logicizmusa ezt a szubjektivizmust ráadásul szélsőséges egyértelműséggel „tisztítja meg”, úgy teszi eleve *empiria felettivé*, hogy átléphetetlen szemléleti határvonalat húz a „természetes tudatélet” és a tudatvilág *lényegi tartalmi* közé és a filozófia saját területét a tiszta transzcendentáliszmusban, mint az utóbbiak egyedül adekvát szférájában jelöli meg. Ha mármost tekintetbe vesszük, hogy az életfilozófia sokkal képlékenyebb szubjektivizmus, a maga élelmény-világában természetes kapcsolatban marad a történelem és a társadalom szférájával, innen kiindulva képes arra, hogy felvesse a történeti tudományok módszertani problémáit, és hogy éppen ez tartós utóéletének nyílt titka, akkor az empirikus valóságtól eleve elrugaszkodó husserli elmélet hatásának szívóssága végképp érthetetlennek tűnhet.

Itt vannak persze azok a társadalmi-ideológiai motívumok, amelyek nélkül a husserli elmélet iránti ismételten megújuló érdeklődési hullámokat nem lehet megérteni. Hiszen például nyilvánvalóan igaza volt Adornónak abban, hogy Husserl „időtlen” logikai abszolutizmusánál keletkezése korában valójában semmi sem volt időszerűbb.<sup>13</sup> A múlt század végén eluralkodott polgári válsághangulat, a szellemi élet különböző területein Európa-szerte burjánzó aktivista eszmék légköre, a kiüttalan belső lázadás értelmiségi közhangulata valóban fogékony talaj lehetett a befogadására. De legalább ennyire világos az is, hogy a Krisis fogadtatása és a Husserl iránt megújult érdeklődés a 60-as, 70-es években ismét csak mélyen gyökerezik e korszak társadalmi-politikai valóságában. Az atomháború veszélyével aláaknázott korszak talaján ekkoriban felerősödő új gazdasági és politikai válságtünetek, a megváltozott szerkezetű világ problémái, amelyben az eligazodást korábbi eszményekben való csalódások súlya is nehezíti, az „egész” megértésének igénye, mint ami nélkülözhetetlen iránytű ma a cselekvéshez – tény, hogy mindez a *filozófia* reneszánszát is eredményezte, pontosabban azokét a filozófiákat, amelyek igényük és beállítottságuk szerint gyakorlati vagy egzisztenciális alapkérdésekben akartak eligazítást adni. Ezen a talajon „természetes”, hogy divatossá vált pl. az egzisztencializmus. De akik – polgári részről is – az egzisztencializmus ontologizáló karakterében a belenyugvás erkölcsét, a gyakorlati és elméleti tehetetlenség elvét látták, és akik ugyanakkor az elidegenedés-gondolatot a kor válsághelyzetét kifejező filozófiai modell alapsztruktúrájának fogadták el, könnyen fordulhattak éppen Husserl felé. Az ő „totalitás”-igénye és ugyanakkor a racionalitáshoz ragaszkodó radikális aktivizmusa ugyanis hatékonyabb ideológiai alapállásokat kínált ezzel az elidegenedéssel szemben, mint az egzisztencializmus *condition d’humain-je*.

Az ideológiai motívumok azonban korántsem magyaráznak meg mindent. Egyszerűen azért nem, mert az, amit Husserl csinált, nyilvánvalóan nem ideológiai alapelvek gyűjteménye vagy ezek agitatív kifejtése, hanem *filozófiai elmélet*, és mert – a másik oldalról – azok, akik az elmúlt évtizedekben ismét felé fordultak, többségükben ebben a minőségében is kezelték. Akkor is, ha tudatos és nyíltan vállalt ideológiai motívumok vezérelték

<sup>12</sup> Vö. E. Husserl: *Ideen* . . . II. *Husserliana* Bd. IV. Haag 1952, 172–173. o.

<sup>13</sup> Vö. T. W. Adorno: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Gesammelte Schriften* 5. Frankfurt/Main 1971, 96–97. o.

őket. A filozófiától törekvések *gondolati megalapozását* igényelték, nem egyszerűen az elvont eszmei kifejezési formáját. Husserl-től is, következésképpen az ő elméleti gondolkodásában is kellett lennie valaminek, ami reményt ébresztett bennük, hogy ehhez valamiféle segítséget találnak benne.

És ezen a ponton válik jelentőssé az az ellentmondásos összetettség, amely elméleti funkcióját tekintve már a szóban forgó husserli filozófiai alapállást is jellemzi. Ez ugyanis a fent elmondottakkal együtt egyben lehetővé teszi Husserl számára azt is, hogy *annak a bizonyos újfajta filozófiai gondolkodásnak a lehetőségét* elméleti megfogalmazásban és metodikai megfoghatóságban, „tisztábban” vesse fel, mint a korabeli rokon törekvések. Dilthey vagy Rickert gondolkodásában a tudományódszertani problémák „mögött” a filozófiai alapokban ingadozások és bizonytalanságok kísértének, lévén hogy az egyedül „teljesnek” elfogadott „élményvalóság”, mint a megismerés végső alapja valójában nem egy új filozófiai gondolkodás, hanem az irracionalizmus felé húz, amelyet cseppet sem „eredeti” önellentmondások árán lehet csak elkerülni. Husserl önellentmondásai persze nem kevésbé súlyosak, mint az övéik, de mindenesetre eredetibbek. Ami ugyanis őt előnyösen megkülönbözteti a korabeli rokon törekvésektől, az nem egyszerűen a racionalizmusa, a filozófia „szigorú tudományosságához” való ragaszkodása, jöllehet – az ő nyomán – többnyire ezt emelik ki. Valójában azonban többről van szó. Husserl saját eidetikus fenomenológiát beállítottága arra készíti (sőt tulajdonképpen arra kényszeríti), hogy a filozófiai megközelítéseknek, gondolati műveleteknek, értelmezéseknek és eljárásoknak a megszokottól valóban eltérő lehetőségeit keresse. Hiszen – mint ő maga mondja – a „tisztá” élményfolyam birodalmában reménytelen dolog lenne a fogalom- és ítéletképzés elfogadott, az objektív tudományok számára mértékadó metodikáját alkalmazni.<sup>14</sup> És az eredmény valóban valami *más*, mint a hagyományos racionalista és empirista módszerek vagy ezek ötvözete. A fenomenológiai gondolkodás nem magyaráz tényeket, és nem bont semmit „szilárd”, egyszerű elemekre. Az „adottság”, amiből kiindul, eleve *szintetikus értelmi egység*, amelynek „lényegi struktúráját” úgy tárja fel, hogy *visszakérdez* a tárgyi szintézis „vonalaira”, leírja *e szintézis folyamatát*. Ez az egyszerű leíró analízis pedig egyben magától értetődően megmutatja minden lépésnél azt a *potenciális értelmi többletet* is, amely az aktuális megismerési aktusokat öntudatlanul mindig vezérli. A fenomenológia azzal, hogy a különböző „adottság”-szintek rendszerében feltárja ezeket *az aktualitásokban ható potencialitásokat*, szándéka szerint tulajdonképpen a fogalmak rendszerét „dolgozza ki”, pontosabban szándéka szerint az evidencia erejével szisztematikusan megvilágítja *fogalmaink valódi természetét*. Ezzel a módszerrel akarja radikálisan megszüntetni a tudományos alapfogalmak *naiv metafizikai* aprioritásának látszatát, e látszat minden „gyakorlati” következményével együtt.

Mármost vessünk egy felületes pillantást erre a módszerre. A felületességnek ez esetben funkciója van, így ugranak ki ugyanis tisztán olyan *analógiák*, amelyek a husserli fenomenológia hatását más filozófiai irányzatok képviselőire első fokon érthetővé tehetik. Hiszen nem nehéz észrevenni bizonyos elvont „szerkezeti rokonságot” a husserli gondolkodás és pl. a hermeneutikai beállítottságú modern „praktikus filozófiák” módszere között (amely módszer a nyilvánvaló fenomének és adottságok „mögé” kérdezve akarja feltárni a „valódi” értelmet, nem fogadva el magától értetődőnek és előfeltevés-mentesnek

<sup>14</sup> E. Husserl: Cartesianische Meditationen. *Husserliana* Bd. V. Haag 1950, 86. o.

a „hagyományos fogalmiságot”<sup>15</sup>), vagy pl. Husserl és a totalitás központú dialektikus társadalomfilozófiai elgondolások módszere között (amely utóbbi a tények „igaz” értelmét úgy keresi, hogy besorolni igyekszik őket a totalitás belső egységébe). Ezek a filozófiák a társadalomelméleti és a tudománymódszertani problémákat valamilyen *sajátos filozófiai gondolkodásmód* bázisáról igyekeznek értelmezni. A maguk többé-kevésbé más töről fakadt, más beállítottságú mivoltában persze többé vagy kevésbé önálló, más-más elméleti alakját kutatják ennek a gondolkodásmódnak. A fenomenológiai módszerrel való „operatív” szerkezeti hasonlóságok folytán azonban a husserli tanokkal való érintkezési felület mégis eleve többnek tűnhet egyes képviselőik számára, mint „a radikálisan újra” való törekvésnek vagy „a pozitívizmus elutasításának” majdnem a semmitmondásig elvont „közössége”. Mindenesetre elégnék ahhoz, hogy saját problémáik megoldásával küszködve, ismételten megpróbáljanak Husserlhez (vagy Husserlhez is) fordulni támpontokért.

Mindenki tudja természetesen, hogy ilyenkor sohasem pusztá eljárási módszerekről, filozófiai gondolkodási „technikákról” van szó. Husserl a legszigorúbb elméleti megalapozottságban, szisztematikusan kifejlesztve akarta ezeknek a módszereknek az érvényességét igazolni és meghatározni. Éppen ez a vonzereje annak, amit tett, de egyúttal ez az, ami miatt az ő fenomenológiai módszerét, és e módszer egyetlen „elemét” sem lehet függetlenül kezelni attól a szubjektivistá gondolati talajtól, amelyen létrejött. Márpedig – mint láttuk – Husserl saját szubjektivizmusát egészében aligha fogadja el ma bárki is. Tévedés volna azonban azt gondolni, hogy ezzel a kör ismét bezárult. Ellenkezőleg, *itt fordul visszájára* a teljesség-igény és a tényleges töredékesség ellentmondásának az a jelentősége, amelyről korábban szó volt. Ami ugyanis Husserl saját életműve szempontjából vitathatatlanul elméleti kudarc, az hatástörténetileg nézve egészen másként esik a latba. Az, hogy Husserl makacsul ragaszkodik a fenomenológiai program elméleti alapjainak lépésről lépésre végigvitt egyetemes kidolgozásához, az, hogy minden nagyobb lélegzetvétellel újra előlről kezdi ezek kifejtését, az, hogy minden művét maga látja el kritikai széljegyzetekkel, az, hogy minden újabb nekirugaszkodáskor pozitív formában igyekszik élni ezekkel az önkritikai és bizonyos „kívülről jött” kritikai felismerésekkel is, az, hogy mindezzel együtt befejezetlenség a sorsa majd minden nagyobb művének – mindez nyilvánvalóan sajátosan *nyitottá* is teszi ezt az életművet. *Alkalmassá* arra, hogy *más közegben megfogalmazott problémák jegyében* kiemeljék a legmegfelelőbbnek tűnő „fejlődési szakaszt”, aztán *ezt, és innen nézve* az egész életművet *e problémák jegyében* megpróbálják értelmezni, és a husserli szubjektivistá elméleti összefüggéseket kritikailag *módosítani*. – Kétségtől merőben másfajta utóélet ez, mint amelyről Husserl álmodott. De hát a könyvek sorsát nem szerzőik határozzák meg.

Tulajdonképpen így kezeli Husserlt ma a fenomenológusok egy része is, mégpedig éppen a felelősebb része. Azok ugyanis, akiket a 60-as évektől felerősödő új érdeklődési hullám arra a figyelmeztetésre készítet, hogy a fenomenológiának kritikusan szembe kell néznie önmagával, ha életképes akar maradni. Amint például Tymieniecka teszi, aki úgy fogalmazza ezt meg, hogy most, miután a fenomenológia Husserl által kijelölt két nagy kutatási fővonala, a transzcendentális és az eidetikus fenomenológia teljesen kifejlődött, a

<sup>15</sup>Vö. H. G. Gadamer: Hermeneutik als praktische Philosophie. In: M. Riedel Hrsg.: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Bp. I. Freiburg 1972, 325–344. o.

fenomenológiának egy új, önreflektív és önkritikai kutatási fázisba kell lépnie.<sup>16</sup> Egészen világos azonban, hogy amikor az „új szakasz” középponti nagy kérdését így teszi fel: „Hogy áll ma a fenomenológia a fundamentális, univerzális tudományra vonatkozó eredeti javaslatával?” – akkor ez a megközelítés korántsem független attól, hogy ő maga Ingarden-tanítvány, és nem függetlenek ettől azok a kritikai és értelmezési szempontok sem, amelyeket az eidetikus és a transzcendentális fenomenológia „felméréséhez” alapvetőnek tart. De ugyanígy: amikor a 60-as, 70-es években a Sartre–Merleau-Ponty-féle vonalon haladó egzisztencialista-marxista színezetű törekvések, vagy az olasz „Milánói Kör” másfajta, az egzisztencializmust elutasító „fenomenológiai marxizmusa” éppen a Krisist kezelte úgy, mint a husserli fenomenológia csúcsteljesítményét, akkor ezt nyilvánvalóan elsősorban az a kimondott törekvésük indokolta, hogy *saját problémáik szempontjából* értelmezzék a husserli fenomenológia teljesítményeit, mindenekeelőtt azt, ami a Krisis-ben újnak tűnik: a válság-gondolatot, az életvilághoz való visszanyúlást, a husserli telosz-eszmében kulmináló történetiség-felfogást.

A saját szempontú megközelítés jogosultságát aligha lehet kétségbe vonni. Sőt, azt hiszem, mindent összevetve világos, hogy ez az az út, amelyen ma valóban érdemes a husserli életművel foglalkozni. Az értelmezési nehézségek persze így sem tűnnek el. A nyíltan vállalt „saját szempont” azonban nemcsak bekapcsolja a lezárt életművet a mai kérdések áramába, hanem egyben *egységes jelleget* is ad a megközelítésnek, és ezt magát is megítélhetővé teszi. Természetesen tendenciózus értelmezés lesz így az eredmény, ez azonban csak akkor jelent *torzítást*, ha néhány alapvető, sokszor megfogalmazott követelménynek nem felel meg, mindenekeelőtt, ha az értelmező „elfelejti”, hogy semmiféle saját szempont nem jogosítja fel arra, hogy belemagyarazza a műbe azt, ami összeférhetetlen vele, vagy elhallgassa azt, ami benne van, mint ahogyan semmiféle saját szempont nevében sem kerülheti meg azt a szintet, amely a releváns husserli gondolatoknak *saját értelmi összefüggéseikben való kritikai átgondolását* jelenti. Az önkényes átértelmezésnek így lehet elejét venni, így lehet kimutatni azokat a *valódi érintkezési pontokat*, – ha ilyenek egyáltalában vannak –, amelyeken a husserli értelem összeegyeztethető saját kérdéseink értelmével. Ez lehet aztán az alap arra, hogy megvizsgáljuk a husserli gondolatok lehetőségeit az új problémakeretben, azaz, hogy ezeken a pontokon továbbgondolva őket, felmérjük, mit jelenthetnek és meddig vezethetnek a bennünket érdeklő összefüggésekben.

Forduljunk ezek után e megfontolások jegyében a husserli történetiség-problémához.

## II. A KRISIS TÖRTÉNELEMFELFOGÁSA

### *Válság és történelmi öneszmélés*

Nézzük meg először egy kissé közelebről *a tényállást*. Tulajdonképpen mi az, ami annyi meglepetést, vitát, fejtörést okozott? Miféle történelmi szemlélettel állt elő Husserl a Krisisben?

Azzal kezd, hogy *az európai tudományok válságáról beszél*. Nyomban kiderül azonban, hogy *nem az objektív tudományok megtorpanásáról*, nem a tudományos kutatások

<sup>16</sup> A. T. Tymieniecka: *Phenomenology reflects upon itself II. Analecta Husserliana*. Vol. II.

fejlődésének elakadásáról vagy kérdéssé válásáról van itt valójában szó. Husserl a tudományok lenyűgöző prosperitásának köztudott tényét és jelentőségét sem tagadni, sem kétségbe vonni nem akarja. Ami válságban van szerinte, az a *tudomány eszményének*, a tudományok *értelmének* mai felfogása, az, ahogyan a *tudományok helyét és feladatát az emberi élet egészen belül* ma értelmezik. A századforduló óta eluralkodott *pozitivistá gondolkodásmód* válságáról van szó, ami az egész európai kultúra, az európai emberiség egzisztenciáját érintő válság – állítja,<sup>1</sup> hiszen tartalma éppen az, hogy e gondolkodásmód szellemében sem az objektív tudományok, sem az ő tudományosság-felfogásukat követő filozófiák az ember égető életproblémáiról, ennek az egész emberi Dasein-nek az értelmére vagy értelmetlenségére vonatkozó kérdésekről nem tudnak és nem akarnak többé semmit sem mondani. Az ember irányvesztettsége, az emberi élet méltóságát adó normákba vetett hit felbomlása korunkban, miközben a tudományok elméleti és gyakorlati eredményei érintetlenül fejlődnek tovább – ez a mélységesen meghasonlott helyzet az, ami azt követeli Husserl szerint, hogy radikálisan szembenézzünk vele, hogy *feltárjuk az alapjait*, mielőtt bárhogyan döntenénk.

Ennek a feltárásnak pedig *történeti és kritikai* visszatekintésnek kell lennie, hiszen a tudományosság értelme nem volt mindig ez, az újkori európai fejlődésben lett ilyenné – mondja Husserl. A reneszánsz még átvette az antikvitás nagy örökét, a „filozófiai létforma” igenlését, azaz azt a beállítottságot, amelyben az érdeklődés a „végtelen univerzalitásra”, „valamennyi létező egyetemes összességére” irányul, és ennek szellemében minden tudományt az egyetemes tudományként felfogott filozófia ágának tekintett. Azt jelentette ez, hogy minden tudomány *az ész eszméjére* alapozódott, *az egész emberi élet egységét kifejező eszmére*. A reneszánsz eszménye az antik minta volt, a filozófiailag képzett ember, aki önmagát, egész környezetét, az emberiség politikai, szociális létét a szabad ész jegyében, az univerzális filozófia belátásai alapján újjáalakítja.<sup>2</sup> Az újkor továbbvitte az európai szellemiségnek ezt a „teloszát”, de ugyanakkor valami döntő változást is hozott: a végtelen létmindenség antik eszméjét egy *öt szisztematikusan uralni képes racionális tudomány eszméjével formálta át*. Husserl Galilei nevéhez kapcsolja ezt a fordulatot. Galilei megtalálta és kidolgozta a módszert – mondja –, amellyel a végtelen univerzalitást *minden oldaláról témájává teheti a racionális tudomány*. Miközben ugyanis továbbfejlesztette *az ideális alakzatoknak*, „a tiszta formáknak” azt a birodalmát, amelyet az ókori geometriától és matematikától készen kapott – arra a korszakalkotó gondolatra jutott, hogy az érzéki minőségek indirekt matematizálása révén elvileg *minden szubjektív jelenséget* hozzá lehet kapcsolni a tiszta formák univerzumához, és ilyenformán racionális evidenciával, egzakt egyértelműséggel megragadhatóvá lehet tenni őket. Az új módszer – a természet matematizálása – az objektív tudományok kétségtelen és korlátlanul előrehaladónak tűnő fejlődését indította el. De ugyanakkor már a Galilei-féle kezdeteknél is többről volt szó, mint pusztá *módszerről*. Galilei, aki *nem kérdezett rá* az örökül kapott és már magas fokon kidolgozott geometriai-matematikai idealitások *eredetére*, s így nem ismerhette fel ezekben az ideális alakzatokban a földmérés gyakorlatában gyökerező „tudományelőtti” idealizációkat, az „*életvilág*” *idealitásait*, magától értetődően úgy kezelte ezeket, mint a szubjektív–relatív jelenségekben feltárt identikus objektív tar-

<sup>1</sup> Vö. Husserl: *Krisis* . . . Jelzett kiad., 10. o., 4. o.

<sup>2</sup> I. m. 5–6. o.

talom, az „igaz természet” birodalmát. A természettudományos racionalizmus ilyenformán egy egész új világkép megalkotását is jelentette, amelynek érvénye szorosan egybefonódott a tudományos sikerek meggyőző erejével. Az újkori természettudományos racionalizmus filozófia is volt egyben. Ezért érthető, hogy hamarosan nagyszabású filozófiai megfogalmazást is kapott Descartes-tól, és érthető, hogy belsőleg ellentmondásos volta is az újkori filozófiák szellemi harcaiban bontakozott ki.

Husserl mármost ennek megfelelően áttekinti az egyik oldalon a tudományos gondolkodásmód belső, szükségszerű fejlődésvonalát Galileitől a XIX. századi pozitivisták ténytudományok eluralkodásáig. A másik oldalon pedig képet ad az újkori tudományeszmény szellemében átforgalmazott filozófia belső történetéről. Ez a filozófia – nagyon is érthető módon, mondja – elfogadta módszertani és elméleti mintaképpül ezt az eszményt az általa kínált új világképpel együtt, ennek szükségszerű következménye viszont a benne rögvest felbukkanó dualizmus lett. Amint ugyanis a filozófia megpróbálta ismeretelméleti megalapozását nyújtani az objektív tudományok objektivitásának – amint ezt már Descartes az első Meditációban meghirdette –, beleütközött a szubjektivitás, a pszichikus világ, a szellemi lét problémájába, amelyet neki, a maga ismeretelméleti nézőpontjából meg kellett különböztetnie, az an sich természet testi világától valamiképpen különböző létmódnak kellett felfognia. Az ebből eredő problémák azután nemcsak különböző szellemi vonulatokat és egymással ellentétes ismeretelméleteket határoznak meg a következő századok filozófiatörténetében, hanem újra meg újra feltámasztják a szkepszist az ész filozófiája iránt, és – ami éppen nem ugyanaz – újra meg újra előre lendítenek olyan belátások felé, amelyek a naturalista észelvűség korlátainak felismerését készítik elő. Husserl felvázolja e filozófiatörténet két alapvető eszmei vonulatát. Nem a racionalizmus és az empirizmus ez a két vonulat szerinte, hiszen az empirizmus kezdettől végig ugyanazt a természettudományos objektivizmust kívánta megalapozni, amit a racionalizmus – állítja –, amit pedig ez utóbbtól eltérően tudatosan kétségbe vont, az csupán az apodiktikus elméleti univerzalizáció lehetősége, az ész univerzális hordereje. A valódi szembenállást és így a valóban előremutató eszmei feszültséget Husserl filozófiatörténetében az objektivizmus és a transzcendentális kettőse képviseli. Descartes-tól Kantig a racionalizmus és az empirizmus különböző képviselőinél a többé vagy kevésbé tudatos transzcendentális mozzanat jelzi szerinte a valódi önszemelés útját, jóllehet ez a mozzanat valamennyiüknél az objektivista-naturalista alapálláson belül, tehát félresiklott, hamis alakban jelent meg – mondja. De ez az az út – ha radikális következetességgel kiépítik –, amely képes túlvizetni az újkori naturalista észelvűség korlátait. Csakis a tiszta transzcendentális képes a valódi eredetig leásva feltárni a racionalizmus lényegét és ebből a valódi eredetből – az előbbieket értelmében az „életvilágból” – kiindulva újfajta alapozást és a tudományok új értelmét kiépíteni. – És Husserl ezek után rátér a transzcendentális fenomenológia elméletének az életvilágból kiinduló, szisztematikus kiépítésére.

Lényegében ennyi az egész. Vitathatatlan, hogy egészében filozófiatörténeti bevezető ez a transzcendentális fenomenológiába. Husserl maga sem hagy kétséget afelől, hogy annak is szánta.<sup>3</sup> De hát mi akkor benne egyáltalában a figyelemre méltó? A tartalma?

<sup>3</sup> A „Philosophia”-ban, ahol a Krisis első két fejezete még Husserl életében megjelent, ő maga ezekkel a szavakkal vezeti be a közleményt. „Az az írás, amelyet a jelen tanulmánnyal elkezdek és amelyet további cikkek sorával a „Philosophia”-ban folytatni fogok, kísérlet arra, hogy teleologikus-

Első pillantásra is látható, hogy egyfajta *szellemtörténet* ez, amely a felvilágosító idealizmus pátozával hiszi, hogy „az elméleti autonómiát követi a gyakorlati”<sup>4</sup>, hogy a filozófia radikális elméleti reformja kimentti a válságból az emberiséget, mert hiszen a válság lényege végül is a filozófiai szellem történetében néhány felemás, hibás felismerésben gyökeredzik. Vegyük ehhez hozzá, hogy a filozófiatörténeti fejtegetések meglehetősen elnagyoltak és egyoldalúak, hogy a valóban érdekes gondolatokat tartalmazó Galilei-fejezet nem független A. Koyré korábbi tanulmányaitól, hogy az egész történet szinte dogmatikus egyértelműséggel „irányul” a transzcendentális fenomenológia öngigazolására. Érdemes hát ez az egész vitákra és töprengésekre?

Bizonyosan nem lenne érdemes, ha a husserli „történelmi öneszmélés” jelentésének nem lennének más, mélyebben fekvő rétegei, mint ez. Bizonyos az is, hogy a husserli történelemfelfogás értelme és értéke a marxizmus szemszögéből nézve sem kizárólag itt ítéltető meg. Viszont mégis igazuk van azoknak, akik *nem tolják félre, nem kezelik mellékesként* ezt a „közvetlen tartalmi szintet” a „mélyebb elméleti értelem” nevében. Hiszen a különböző összefüggésrétegek egymásra utalnak és, mint majd látni fogjuk, korántsem függetlenek egymástól.

#### *A válság husserli értelme és a történelmi reflexiók jogosultságának problémája*

Senki sem vonja – láttuk, nem is vonhatja – kétségbe, hogy Husserlt a Krisisben is tulajdonképpen a régi program, a transzcendentális fenomenológia alapjainak kifejtése foglalkoztatja. Ez önmagában is jelzi, hogy *alapbeállítottsága nem változott*. Mégis – mondják (és ez az egyik leggyakoribb érv a Krisis újdonsága mellett) – a fenomenológia, „a filozófus radikális önreflexiója”, most először kap történeti alapozást, annak egyenes következményeképpen, hogy Husserl most, munkássága utolsó szakaszában tulajdonít neki először *történelmi-társadalmi funkciót*. Nem – vagy nem csupán – a filozófia szigorú tudománnyá tétele többé a tét. A filozófus most „az emberiség funkcionáriusaként” lép fel, felelős az európai emberiség jövőjéért, a fenomenológia ennek megfelelően most *a válságból kivezető út kíván lenni*. A kor hatalma íme a realitások felé fordítja ezt a korábban oly sterilen akadémikus öntudatú filozófiát.<sup>5</sup> „A történelem arra kényszeríti a legtörténelmietlenebb professzort, hogy a történelemmel foglalkozzék” – mondja Ricoeur. A kérdés így azután az lesz, hogy milyen elméleti következményei vannak ennek a fordulatnak.

De vajon valóban fordulatról van itt szó, bármilyen értelemben?

---

történeti módon reflektálva korunk kritikus tudományos és filozófiai szituációjára, ezen az úton megalapozzunk a filozófia transzcendentális-fenomenológiai fordulatának elkerülhetetlen szükség-szerűségét. Ilyenformán önálló bevezetés lesz ez a transzcendentális fenomenológiába.” *Husserliana* Bd. VI. Einleitung des Herausgebers XIV. o.

<sup>4</sup> E. Husserl: Krisis . . . Jelzett kiad., 6. o.

<sup>5</sup> Hasonló módon értékeli a Krisis-időszak „felelősség”-gondolatát nálunk Vajda M. Husserl-könyve is. Vö: Vajda M.: *A mítosz és a ráció határán*. Gondolat, 1969, 297–298. o.



A válság-gondolat valójában *nem* a Krisis-időszakban merült fel először Husserlnél, sőt bizonyos értelemben kezdettől átfogta egész munkásságát. Az 1911-es Logos-cikkben,<sup>6</sup> igaz, nem használja a „válság” szót, itt a filozófia szigorú tudományá tételeinek programját hirdeti meg, és a fenomenológia mint *ennek a feladatnak* egyedüli letéteményese lép fel. A cikk középpontjában ezért a naturalizmusnak és a hisztoricizmusnak az igazi tudományossághoz való viszonya áll, *ismeretelméleti és logikai érveléssel* való kimutatása annak, hogyan vétik el ezek a filozófiák a tudományosság célját. Ehhez mérten egészen a perifériára szorul, *de azért ott van* az alapgondolat: a filozófia tudományá tételeit „az emberi kultúra legfőbb érdekei kívánják meg”,<sup>7</sup> közöttük az az alapvető *életérdek*, hogy az ember gyakorlati magatartását, állásfoglalásait ésszerű, megalapozott, érvényes normák szabályozzák.<sup>8</sup> A naturalista filozófia bírálata ma azért „a nap követelménye” – mondja Husserl –, mert tudományfelfogása „elméletileg tökéletesen elhibázott, gyakorlatilag pedig egyre növekvő veszélyt jelent kultúránkra”.<sup>9</sup> Korunkban ugyanis, amikor „valóban elviselhetetlenné válik már a szellemi ínség”, amikor a korábban abszolút érvényességűnek feltételezett normákat gyakorlatilag meghamisították és ideális érvényüktől megfosztották, sem a naturalizmus, sem a historizmus nem képes irányt mutatni.

Mindebben nem nehéz felismerni a Krisis imént vázolt válságfelfogásának alapjait. Mi több, ebben a viszonylag korai tanulmányban – éppen témája folytán – világosabban kiugrik a husserli válságfelfogás lényeges sajátossága. Hiszen ebben a cikkben a Krisisnek az a gondolata is felbukkan már, hogy *a filozófus felelősséggel tartozik az emberiségnek*.<sup>10</sup> Itt azonban egészen világos, hogy *ennek a gondolatnak az értelme Husserl számára nem az, hogy vállalni kell a kor problémáinak megoldását*. Bizonyos módon éppen *az ellenkezőjét* hangsúlyozza: a kor ínsége, egyensúlyhiánya, az akut problémák sürgetése *nem lehet indok arra*, hogy a filozófus megalkudjon, hogy a világnézeti filozófiák korhoz tapadt bölcsességével megelégedjék. Mert mi, filozófusok *az emberiségnek* (és nem e kor embereinek) tartozunk felelősséggel, „a kor kedvéért nem szabad feláldoznunk az örökkévalóságot”.<sup>11</sup>

Negyedszázaddal később a Krisisben a filozófus megint csak *az emberiség* funkcionáriusaként lép fel,<sup>12</sup> s mint ilyennek – láttuk – *az európai szellemiség egyetemes értelmét*, az európai történelem „telosát” kell felfednie, és igaz alakjában továbbvinnie. Szó sincs itt gazdasági, politikai, kulturális válságjelenségekről, épp ily kevésbé ezek okairól vagy a válság szociális meghatározottságú alapjairól, *elvi okokból nincs*, azért, mert a filozófus számára a válság *az eszme válsága*, amelynek értelmét *nem a tényekben* kell keresnie. – Természetesen „a kor tényei” szerepet játszhattak abban, hogy 1930 után Husserl foglalkozni kezdett a válság-gondolat *kidolgozásával*, hogy fontosnak, sőt sürgetőnek

<sup>6</sup> Husserl: „A filozófia mint szigorú tudomány”. A cikk a *Logos* c. folyóiratban jelent meg először és röviden „a Logos-cikként” emlegetik.

<sup>7</sup> Husserl: A filozófia mint . . . in: *E. Husserl Válogatott Tanulmányai*. Budapest 1972, 117. o.

<sup>8</sup> I. m. 111. o., 184–189. o.

<sup>9</sup> I. m. 117–118. o.

<sup>10</sup> I. m. 185. o.

<sup>11</sup> Uo.

<sup>12</sup> Husserl: *Krisis* . . . Jelzett kiad., 15. o.

érezte, hogy a maga módján hozzászóljon „a sokat vitatott válság-témához”,<sup>13</sup> ez azonban mit sem változtat azon, hogy a válság lényege számára ekkor is, változatlanul „tisztán” filozófiai értelmű. Ilyenformán ez a válsággondolat nemcsak összefér Husserl eredeti logicizmusával, hanem tartalma valójában *csak belőle érthető meg*.

Csakhogy, ha a válság értelme logikus kapcsolatban van is Husserl filozófiai alapállásával, kérdés, hogy ez az utóbbi hogyan egyeztethető össze a válságprobléma *történelmi kezelésmódjával*?

Jó okok alapján úgy tűnhetik: sehogyan. Hiszen Husserl éppen logicizmusa szellemében fordult szembe a hisztoricizmussal. Hisztoricizmus-ellenessége ugyanazon a gondolati talajon áll, mint pszichologizmus-ellenessége. Eszerint ismereteink *tartalmának objektív érvényessége* elvileg független az ítélés, az ismeret kauzálisan meghatározott pszichikus keletkezési folyamatától, ez utóbbiból kiindulva *nem lehet megalapozni ezt az érvényességet*. A hisztoricizmussal szemben ugyanezzel érvel, miközben kiterjeszti ezt a gondolatot a *kulturális-történelmi genesis* és az eszmei érvényesség viszonyára. A történettudományok ténytudományok, amelyek a kultúraalakzatok genesisproblémáit kutatják, azt, ahogyan ezek a fejlődés folyamatában keletkeznek és eltűnnek, miközben az adott történelmi viszonyok szellemi tartalmukat pontosan meghatározzák. Mármost ezek a tudományok – tudják vagy nem tudják – minden kultúraalakzat helyének, szerepének, egymáshoz való viszonyának értékelésénél élnek (élniük *kell*) az egész értelmezésére vonatkozó érvényes *normákkal, apriori eszmékkel, amelyeknek objektív érvényességét azonban maguk nem alapozhatják meg*, és nem is cáfolhatják meg, mert „történeti érvek csupán történeti következményekkel járhatnak”.<sup>14</sup> Ebből az következik, hogy a filozófia – ha *valóban* el akarja végezni ezt a megalapozást, ha szigorúan tudományosan akar eljárni, nem építhet sem a pszichikus-kauzális, sem a kulturális-történeti genesis reális folyamataira vonatkozó tapasztalati vagy tudományos ismeretekre, mint ahogyan nem építhet azokra az *elvekre, problémákra és eljárásokra* sem, amelyeket az ezekre a folyamatokra vonatkozó ténytudományok és *a ténytudományok szemléleti szintjén maradó filozófiák* kidolgoztak. Mindezek nélkül, *előfeltevémentsesen* kell tehát saját pozitív elveit és módszerét megalapoznia és kidolgoznia, azaz nem „problémák” teoretizáló értelmezéseiből és hipotetikus feltételezésekből kiindulva, hanem mindenki számára közvetlenül evidenssé tehető, „tudományelőtti” szemléleti belátások lépésről lépésre történő megvilágításával kezdve. – Mindez azonban nyilvánvalóan azt is jelenti, hogy ilyenformán *a transzcendentális fenomenológia szükségszerűségét történelmi elemzések nem alapozhatják meg. Filozófiatörténetiek sem*. – Ha pedig ehhez hozzávesszük, hogy Husserl az ilyen kezdet ahhoz a további belátáshoz vezet el, hogy „a világról szóló tudományok” egész *beállítottságát* kell megváltoztatni (végre kell hajtani a fenomenológiai epochét) ahhoz, hogy a szigorú tudomány igazi terepét a tiszta fenomének birodalmában megtaláljuk, és hogy itt, ezen a terepen most már „tisztán” a téridőbeli folyamatoktól független, időtlen érvényesség-struktúrák kidolgozása folyik, akkor máris adódhat a következtetés: *a transzcendentális fenomenológiától minden szempontból elvileg idegen a történetiség-probléma*, a történeti szempont összeegyeztethetetlen a husserli fenomenológiával.

<sup>13</sup> Vö. a Krisis alapját képező bécsi előadások kezdősoraival. „Az európai emberiség válsága és a filozófia.” In: *Husserl Válogatott Tanulmányai*. Jelzett kiad., 323. o.

<sup>14</sup> Husserl: *A filozófia mint . . .* Jelzett kiad., 168. o.

De hát akkor könyveljük el egyszerűen önellentmondásnak azt a tényt, hogy Husserl a fenomenológiai szemlélet megalapozásának igyekezetében mégis ismét a történelemre apellál – és nemcsak a Krisisben? És tekintsük önellentmondásnak azt is, hogy a historicizmus bírálatához már 1911-ben hozzáfűzi, hogy ő a történelem értékét a filozófia számára éppen nem tagadja, hiszen a fenomenológiának mint lényegtannak a birodalma „kiterjed az általános szellem egész területére is”?<sup>15</sup> És hogyan kezeljük azt a tényt, hogy ez utóbbi kijelentésnek megfelelően a tiszta fenomenológia felépítésére vonatkozó vázlatokban később ismételtelen megjelenik, a transzcendentális szférában folyó szisztematikus kutatások bizonyos fokán, a történelem problémája is?<sup>16</sup>

Nos, e tények „mögött” valóban ellentmondások vannak, de mélyebben, mint ahogy első pillantásra látszik.

Először is nézzük meg a fenomenológiai beállítódást „felvezető” fejtegetésekben a „más” filozófiai álláspontokat bíráló és a (többnyire ezekhez kapcsolódó) történeti reflexiókat. Terjedelmi arányuk (az egymáshoz viszonyított arányuk is) változó ugyan, de jelen vannak az Ideentől a Kartéziánus Meditációkon át a Krisisig valamennyi nagyobb munkában. Az 1923–24-ben keletkezett nagy kéziratban pedig, amely Husserl szisztematikus igénnyel felépített előadássorozatát tartalmazza „az első filozófiáról”,<sup>17</sup> a fenomenológiai elmélet kifejtését egyenesen egy kötetnyi filozófiatörténeti előadás vezeti be. De nemcsak jelen vannak, Husserl kezdettől tisztában van vele, hogy ez az eljárás éppen az ő részéről, önellentmondásnak tűnhet. Erre utal, hogy az Ideenben megmagyarázni igyekszik, miért kell, és milyen értelemben lehet az előfeltevésmentesség követelménye (a „filozófiai epoché”) ellenére is foglalkoznia a filozófiával mint történeti tényvel, ezen belül is mindenekelőtt a kortárs filozófiai áramlatokkal mint a jelen történelmi tényeivel. Azért kell – mondja –, mert ezek a tényleges irányzatok „az emberiség általános tudományos meggyőződését” mindig is meghatározták, az empirizmus pedig ennek a meggyőződésnek éppen az alappontját érinti, amikor az „eszmet”, a „lényegét” és a „lényegmegismerést” tagadja. Olyan „eszmeellenességet” terjeszt így a tudományok művelői között is, amelynek „végül maguknak a tapasztalati tudományoknak az előrehaladását is veszélyeztetnie kell”.<sup>18</sup> Ha azonban az előfeltevésmentesség követelményét nem akarja megszegni, akkor, mint kiderül, csak meghatározott módon nyúlhat ezekhez a „történeti alakzatokhoz”. Semmiképpen nem ítélné meg őket eleve felvett „saját” filozófiai álláspontból, viszont kimutathatja az ő álláspontjukon belül felmerülő ellentmondásokat, szükségszerű következményeikkel együtt, és megmutathatja, miben van az alapja ezeknek az ellentmondásoknak. Ezenkívül pedig nem-tudományos („tudomány-előtti”) módon, a közvetlen szemléleti evidencia erejével megalapozhat elvi állításokat, amelyek ellentétesek a szóban forgó tényleges irányzat bizonyos állításaival. Ez az eljárás így persze nem jelent többet, mint hogy a szóban forgó filozófiai tan vagy irányzat

<sup>15</sup> I. m. 171–172 o.

<sup>16</sup> Vö. pl. *Husserliana* Bd. VIII. 257., 279–280., 458., 506. o.

<sup>17</sup> Husserl: *Erste Philosophie* (1923/24). Erster Teil. *Husserliana* Bd. VII. Haag 1951.

<sup>18</sup> Husserl: *Ideen* . . . I. Jelzett kiad., 41. o.

bizonyos állításaitól *a tőle függetlenül* (és egyáltalában *minden más tantól függetlenül*) megalapozott „saját kezdet” erejével *elhatárolja magát*.

Husserl Ideen-beli felfogása szerint tehát a történelmi hivatkozások és vizsgálódások *összeférnek* saját filozófiai alapállásával, sőt, tartalmuk és funkciójuk tulajdonképpen *ebből következik*. Ez pedig egyúttal azt is jelenti, hogy ezek a vizsgálódások elkerülhetetlen és szükséges átvezetést kínálnak ugyan a transzcendentális fenomenológiához, de úgy, hogy ez utóbbi *elméleti tartalmán, az elméleti kiindulópontokat és az elveket is beleértve*, teljesen *kívül maradnak*. Azt hiszem, nem tévedés úgy fogalmazni, hogy a fenomenológia természetesen (Husserl szerint is „természetesen”) nem tagadhatja és nem mellőzheti azt a körülményt, hogy maga is „kulturálfeldmény”, amely más, elmúlt és jelenleg is élő filozófiai alakzatokhoz hasonlóan meg akarja határozni „az emberiség kulturális meggyőződését”, de ezt a maga részéről *úgy akarja tenni*, hogy amit mond, az tökéletesen megálljon a maga lábán és *csakis azon álljon*, objektív igazsága, *érvényessége* teljesen *független legyen az emberiség felhalmozott tudásától*. Éppen ezért lesz az „*abszolút kezdet*”, a kétségbevonhatatlanul, közvetlenül evidens kiindulópont olyannyira fontos problémája – Husserl által folyton hangsúlyozott problémája – ennek a filozófiának.

Sok szempontból és különféle „pontokon” ki lehet kezdeni ezt a filozófiai alaphelyzetet. Különféle, igen messzire vezető problémák merülhetnek (és merültek) így fel, amelyek azonban bennünket túlságosan kanyargós mellékutakra vinnének. A következő megfontolások azonban, úgy gondolom, a történetiség-probléma alakulása szempontjából meghatározó ellentmondást érintenek.

Gondoljuk meg: a szóban forgó állásponton belül is természetes, hogy a fenomenológia mint „kulturáltény” Husserl professzor gondolati fejlődésének termékeként jött létre, s mint ilyen, nem utolsósorban az a kulturális „hagyatékrész” alakította, amellyel megalkotója személyes élettényeinek jóvoltából kapcsolatba került. Nyilvánvalóan Husserl szemében is a fenomenológiát érintő tény, hogy – elsősorban intellektuális neveltetése eredményeképpen – őt a század végén a matematika logikai alapjainak problémái foglalkoztatták, tény, hogy az uralkodó kultúrléggörnek megfelelően először maga is a pszichologizmus útján próbálkozott, tény, hogy bizonyos kulturális hatások, valamint személyes képességei és igényei alapján aztán úgy találta, hogy ezen az úton valójában kátyúba kerülnek a problémák. Nem tagadható az sem, hogy tényleges tudása és intellektuális beállítottsága alapján kezdte aztán keresni a kiutat és – felismerve később a probléma általános filozófiai horderejét – közvetlenül ezen a „tényleges” alapon fordult az elméletileg kritikus pontokon éppen ilyen vagy éppen olyan irányba. – Az Ideen Husserlje mindezt feltehetőleg igaznak nyilvánítaná, *azzal a megszorítással*, hogy a fenomenológia valóban így jött létre és csak így *létezik*, ez azonban nem változtat azon, hogy történetének *semmi köze* elméleti tartalmának értelméhez és érvényességéhez. „Lehet, hogy az elmúlt nemzedékek ismereteiből megismerés-diszpozíciókat örököltünk; de megismerésünk értelmére és értékére vonatkozóan ezeknek az örökségeknek a története éppoly közömbös, mint amilyen közömbös aranyunk értéktartalmára nézve az arany története.”<sup>19</sup>

<sup>19</sup> I. m. 54. o.

De vajon valóban közömbös lehet? – Nézzük csak annak a bizonyos *abszolút kezdetnek* a problémáját, méghozzá most ne abból a szempontból, hogy sikerül-e Husserlnek ezt a követelményt teljesítenie, hanem csupán abból, hogy egyáltalában *mi az alapja ennek a követelménynek*, miért *kell* a fenomenológiának ebből kiindulnia? A „tények szférájában” persze feleletet lehet erre találni. Nem azt az (egyébként kézenfekvőnek tűnő) feleletet, hogy az empirista filozófia, a pszichologizmus belső ellentmondásainak végiggondolása vezette Husserlt logikai kényszerítő erővel erre a belátásra. Hiszen a Logikai vizsgálódásokban Husserl a pszichologizmus-bírálatnak, a logika alapjaira vonatkozó egész vizsgálódásnak eleve egy bizonyos tudományosság-fogalom, tudomány-eszme alapján kezd neki. Ezzel indít, ez van ott a megfontolások háttérében, ez szabja meg a vizsgálódások stratégiáját, amennyiben ez teszi érthetővé, hogy miután kideríti a pszichologizmus képtelenségét a megalapozásra, a kérdés számára így és nem másként merül fel: hogyan lehet hát mégis *abszolút biztos, végső tudományos megalapozást* kidolgozni? – Honnan ez a tudományosság-eszme? Ha a tartalmát nézzük, nem nehéz észrevenni, hogy tulajdonképpen nincs benne semmi „radikálisan új”, Husserl a filozófia számára átveszi kora tudományosság-eszményéből a tudományosság bizonyos lényeges kritériumait,<sup>20</sup> amit elutasít, az csupán a vele kapcsolatos *filozófiai szkepszis*. Az Ideenből ez világosan kiderül. Az empirizmusnak nem az a bűne – magyarázza itt –, hogy az előítéletmentesség jegyében ragaszkodik a tapasztalati evidenciához mint forráshoz – ezt teszik maguk az empirikus tudományok is –, hanem az, hogy a tapasztalatot az *egyedüli* megismerés-forrásnak (értelemadó aktusnak) tekinti, és nem veszi észre, hogy *maguk a természettudományok magától értetődően elfogadják, felhasználják a nem-tapasztalati forrást, az a priori általános eszméket is.*<sup>21</sup> Végül is tulajdonképpen arról van szó, hogy a filozófiának az újkori empirikus-racionális tudományeszményt nem szkepszissel aláaknáznia kell, hanem a tudományoknál *tovább kell mennie*, megtennie azt, ami nekik nem közvetlenül érdekük: feltárni a végső forrását azoknak az elveknek is, amelyeket ők rákérdezés nélkül elfogadtak. – A tudományeszmény, amelyet Husserl vall, ezek szerint alapjában *történelmileg formálódott kulturális örökség*, amelyet ő – megint csak nem függetlenül meghatározott kulturális hatásoktól – a maga módján végiggondolni és korrigálni igyekezett.

Az előfeltevémentses, abszolút kezdet követelménye ebből a tudományfelfogásból következik. Ebben a követelményben ismét csak nincs semmi új, amit Husserl hoz, valójában annyi, hogy kimutatja: nem végső, nem abszolút evidencia az, amit „természetes módon” annak tartanak, tehát – megint csak – *túl kell menni* a természetes tapasztalat „világ”-evidenciáján *a valódi apodiktikus evidenciáig*.

Ha azonban ez így van, akkor a „szigorú tudomány” fogalma adja a fenomenológia elméleti kiindulópontjának, rajta keresztül az egész elméletnek az alapvető *értelmét* – s mint ilyen, nem lehet *kívül* az elméleten. Ha mármost Husserl nem kérdez rá, ha hallgatólagosan, magától értetődően épít rá, akkor ez súlyos, sorsdöntő *előfeltevés* az előfeltevémentses filozófia első lépéseinek árnyékában. Ezt az ellentmondást csak úgy lehet feloldani, ha bevonja az abszolút módon megalapozott tudomány célját a feno-

<sup>20</sup> Erre hívja fel a figyelmet Tymieniecka is. Vö. A. T. Tymieniecka: *Phenomenology reflects upon itself*. II. kiad., 6–7. o.

<sup>21</sup> Vö. Husserl: *Ideen* . . . I. Jelzett kiad., 42. és kk. o.

menológiai elméletbe, szembenéz vele, megmutatja, mi ez az eszme és hogyan lehet igazolni a fenomenológia saját módszereivel. – Az Ideen I.-ben ez a szembenézés nem történik meg – a Kartézianus Meditációkban azonban már igen. Az Első Meditációban Husserl elismeri, hogy *megtartja* a descartes-i abszolút tudomány eszméjét mint vezérfonalat, bár nem a descartes-i értelemmel. És felteszi a kérdést, *mi és honnan való lehet ez a tudományeszme* – az ő tudományeszmeje –, ha egyszer nem valamelyik tényleges tudomány mintaképpé emelése, mint a Descartes-é volt, és ha nem nyerhető a tényleges tudományokból összehasonlítható absztrakció útján sem.<sup>22</sup> A válasz azonban itt távolról sem kielégítő. Az ugyanis, hogy evidenciáról evidenciára haladva *bele kell élnünk magunkat* a ténylegesen adott tudományokban ható belső pretencióba, és az így napfényre hozott, persze még „meghatározatlan, cseppfolyós általánosságban” lévő eszmét preszumptív jelleggel kell vezérfonallá tenni<sup>23</sup> – valójában épp annyira maga is „meghatározatlan és cseppfolyós állapotban lévő” válasz a feltett kérdésre, mint amennyire alkalmatlan arra, hogy feloldja a szóban forgó tudományeszme előfeltevés-jellegét.

Feltehetőleg Husserl is belátja ezt igen hamar.<sup>24</sup> Mindenesetre bármi motiválja is szubjektíve, *tartalmilag* a Krisis első két fejezete – nem lehet nem észrevenni – *válasz* az Első Meditációban feltett kérdésre is, mégpedig lényegesen *megváltozott válasz*. Husserl itt most szembenéz az abszolút módon megalapozandó tudományos filozófia eszméjének *történelmi jellegével*, a tudományeszme *történetiségének megragadásával* kívánja felmutatni saját felfogásának alapjait. A történetiség *megragadásával* – azaz úgy, hogy a történelem problémáját *fenomenológiai összefüggésbe helyezi*, ebben az összefüggésben igyekszik átgondolni a felmerülő *módszertani problémákat*, és az így nyert elméleti és módszertani belátások alapján tekint a tudományok és a filozófia történetére. Ez a történet így merőben más lesz, mint a szokványos történelemértelmezésé. Arra a belátásra épül, hogy én, az önmagamra reflektáló, az öneszmélő filozófus, „a jelen filozófusa” tulajdonképpen történelmi termék vagyok, hogy eszméim, a tudatéletemben *jelenlévő* eszmék, jóllehet saját szellemi tevékenységeből valók, ugyanakkor *örökségek* is,<sup>25</sup> hogy eszméimben „leüledett fogalmiság”, magától értetődőség formájában benne van a rejtett történelmi értelem, amelyet mindig újra élővé lehet tenni.<sup>26</sup> Sőt élővé *kell* tenni, éppen ha a filozófus önálló gondolkodó (Selbstdenker), előítéletektől szabad, autonóm filozófus kíván lenni, mert az előítélet tulajdonképpen nem más, mint a magától értetődővé üledett tradíció, amelynek történelmi értelme homályban maradt.<sup>27</sup> Az „élővé tétel” azonban nem külső okozatiságban felfogott hagyományozási és kapcsolódási folyamatok nyomon követése visszafelé, generációk során át, hanem annak felderítése, hogy a jelen filozófusának eszméi milyen *célt töltenek be*, és hogy ez a belső cél, ez az *intenció*

<sup>22</sup> Husserl: Cartesianische Meditationen *Husserliana* Bd. I. Haag 1950, 48. és kk. o.

<sup>23</sup> I. m. 50. és kk. o.

<sup>24</sup> Feltehető ez annak alapján is, hogy Husserl igen komolyan tanulmányozta és értékelt Ingarden részletes kritikai megjegyzéseit, amelyeket ő írásban küldött el Husserlnek a Cart. Med. franciaországi megjelenése után. Ezekben Ingarden többek között felhívja Husserl figyelmét az abszolút megalapozás eszméjének előfeltevés-jellegére is. De ezeknek az éveknek a kéziratjai is azt tanúsítják, hogy Husserl ismételen foglalkozott a kezdet-problémával.

<sup>25</sup> Husserl: Krisis . . . Jelzett kiad., 392–393. o.

<sup>26</sup> I. m. 72–73. o.

<sup>27</sup> I. m. 73. o.

milyen múltra tekint vissza, hogyan, milyen értelemmel élt elmúlt generációk eszméiben, egészen addig, hogy honnan ered, mi az eredeti forrása és értelme. Ez a történelem így a filozófus személyes „valódi öneszmélésének útja”, s mint ilyen, nem kitérő, hanem elkerülhetetlen út a transzcendentális fenomenológia megalapozásához.<sup>28</sup> Ugyanakkor olyan történelem, amely a történelmi célkitűzések változásaiban az *egységet* mint (személyes) *feladatot* ragadja meg.

Ha a fenti összefüggésben tekintjük, a Krisis – mint látjuk – végül is valóban *hozott fordulatot*, mégpedig a történelem kezelésében. A korábban elméletileg közömbösnek deklarált történelmi „felvezetés” most belső, elméleti problémává lesz. Kiderül, hogy „az arany történetét” valahogyan mégiscsak fel kell dolgozni, mert ez a történet valamilyen *benne van* az arany értékében. Azt is láttuk, hogy a *fenomenológia felépítésének belső problémái* vezettek el valójában ennek a fordulatnak a szükségességéig. Így és *ebben az összefüggésben* lesz az eredmény egy olyan történelemértelmezés, amelynek módszertani vonatkozásai – a fentiekből is látható – a szűkebb filozófiatörténet, sőt egyáltalában a tudománytörténet határain is messze túlmutatnak, és amelyet ezért érdemes megítélés tárgyává tenni.

Megengedhetetlen volna azonban akár csak a látszatát is kelteni annak, hogy csakis ez az egyetlen probléma vezethette Husserl-t a történelemmel kapcsolatos új belátásokhoz. Annyira nem ez a helyzet, hogy az imént vázolt történelemértelmezést sem megérteni, sem megítélni nem lehet igazán, ha nem vesszük röviden számba a történelemproblémának a husserli elmélet egészéhez való viszonyát is.

### III. A TRANZSCENDENTÁLIS FENOMENOLÓGIA ELMÉLETE ÉS A TÖRTÉNELEM

#### *Fenomenológiai idő és transzcendentális konstitúció*

E célból nézzük meg most a kérdést arról a másik oldaláról, amelyre korábban már szintén utaltunk, nevezetesen arról, hogy Husserl kezdettől hangsúlyozza „a történelem roppant értékét” a fenomenológiai elmélet számára, és hogy ez (legalábbis a 20-as évektől) egyre világosabban azt jelenti számára, hogy a redukált transzcendentális közegben, *a tiszta fenomenológiai elméleten belül* felbukkan és abszolút megoldást nyer *a történelem problémája* is. – De hát nem képtelenség ez? Adornótól Merleau-Pontyig igen különböző állásponton álló filozófusok rótták fel a transzcendentalizmusnak éppen azt, hogy képtelen számot vetni a történelemmel. A transzcendentális szférában rákérdezni a történelemre – állítják – legfeljebb annyit jelenthet, mint rákérdezni a történelmi megismerés lehetőségét biztosító *változatlan apriori struktúrákra*, azaz: egy olyan történelem-filozófia elveit és szabályszerűségeit kutatni, amely a történelem lényegéből kiűzi a történetiséget. – Husserl „radikálisan átgondolt, következetes transzcendentalizmusa” pedig nem teszi-e tulajdonképpen lehetetlenné *magát a történelemre való rákérdezést is?*

A helyzet azonban nem olyan egyszerű, hogy igennel vagy nemmel el lehetne intézni ezt a kérdést.

<sup>28</sup> I. m. 364., 445. o.

A husserli transzcendentális redukció, az epoché végrehajtása, valóban, már az első lépéseknél olyan helyzetet teremt, amely nemcsak az objektív világ létére vagy nem-létére vonatkozó állásfoglalást, hanem vele együtt az objektív világ tárgyainak *időbeliségét* is hatályon kívül helyezi. Hiszen kövessük csak Husserlt a transzcendentális fenomenológia felépítésének „kartézianus” útján:<sup>1</sup> Elfogadom a descartes-i alapállást, zárójelbe teszem az objektív világ létét, megmarad számomra a belső észlelés, az ego cogito kétségbevonhatatlan bizonyossága. Következézetesen járok el – következetesebben mint Descartes –, számot vetek azzal, hogy a megismerő „én” is része a világnak, az epochét tehát rá is ki kell terjesztenem. Így kapom meg a „tiszta ego”-t. Ezzel azonban az egész transzcendentális fordulat jelentősége a descartes-ihoz képest *megváltozik*. Így nem az a cél többé, hogy a világ részeként felfogott ego közvetítésével, a transzcendentális szférából kiindulva biztosítsam az objektív világ objektivitását, hanem hogy *a redukcióval nyert tiszta fenomén-birodalmat, a magába zárt öntapasztalás világát szisztematikusan feltárjam*. Az epoché végrehajtásával „Én, a meditáló fenomenológus, azt az univerzális feladatot tűzöm magam elé, hogy feltárjam magamat mint transzcendentális ego-t teljes konkrétumában.”<sup>2</sup>

Az ego cogito bizonyossága ilyenformán nyitja meg számomra az „új munkaterepet”, a belső élményeknek az önreflexióban evidensen megragadható birodalmát. Az én konkrét, áramló tudatéletem az élmények mindenkor *jelenvalóságában*, amelyet *abszolút* létezőként, éppen mert önmagamként közvetlenül felfoghatok – ez az „abszolút jelen” a transzcendentális fenomenológiai reflexió „eredeti” munkaközege.<sup>3</sup>

Ugyanakkor azonban ez a munkaközeg *tartalmilag* eleve semmivel sem lehet szegényebb, mint a természetes tapasztalás individuális élményvilága. Hiszen ez az epoché tulajdonképpen csak az én *beállítottságomnak*, a filozófus *beállítottságának* a megváltoztatását jelenti, ami természetes tudatéletem tartalmain semmit sem változtat, tehát semmit sem változtat azon, hogy a legkülönbözőbb dolgokat a legkülönbözőbb módokon élem át az élmények (a cogitatio) változó, kibontakozó és egymásba átmenő áramában. Csak arról van szó, hogy ezt az élményfolyamot most (az epoché-n belül) *csakis* mint *élményfolyamot* tekintem, és *tartózkodom* minden állásfoglalástól a tekintetben, hogy ezeknek az élményeknek megfelel-e bármiféle transzcendens an sich valóság vagy sem. Az élmény objektuma kizárólag mint a cogitatio cogitatum-a jön számba.

A természetes tudat élményvilága azonban mindig *időbeli* is, kettős értelemben. Egyrészt az élmény tárgya éppúgy lehet múltbeli vagy jövőbeli, mint jelenlegi dolog vagy esemény, másrészt minden aktuális élmény maga is mostról mostra haladó élményfázisok *egymásutánjában* ragadja meg a tárgyat, a dolog vagy az esemény „mi”-jét. A természetes tapasztalásban ez az időbeliség magától értetődően *objektív*, azaz a megismerő számára

<sup>1</sup>Husserl – mint ismeretes – ezen az úton, a descartes-i radikális kételyből kiinduló ismeretkritikai úton próbálta eredetileg felépíteni a transzcendentális fenomenológiát. Ez volt az Ideen elméleti útja és ennek az útnak késői, érett formáját vázolja fel a Cart. Med., amely Párizsban jelent meg először 1931-ben.

<sup>2</sup>Husserl: Cartesianische Meditationen. Jelzett kiad., 76. o.

<sup>3</sup>A konkrét élményeknek – mondja Husserl pl. az Ideenben – pontosan értelmezve „... csak egy, de mindig és folyamatosan áramló *abszolút originális fázisuk* van, az élő *most* momentuma”. Husserl: Ideen . . . I. Jelzett kiad., 183. o.



magától értetődő, hogy az időbeliség magához a tapasztalási aktustól független dologhoz vagy eseményhez, illetve a tapasztalás (észlelés, megismerés) pszichikus folyamatának „objektív természetéhez” tartozik hozzá. *Az epochéval ezt az objektív időbeliséget nyilvánvalóan felfüggesztem.* Az előbbieknél megfelelően azonban *ez nem jelentheti azt, hogy a transzcendentális szférából kiszűröm az élmények idő-struktúráját,* csupán azt, hogy most az időbeliség szigorúan *csakis tudatélményeimen belüliségében* jöhet számba. Mint ilyen, mint a transzcendentális ego önreflexiójában feltáruló élménydimenzió azonban – ugyancsak az előbbieknél értelmében – nem más, mint *a transzcendentális öntapasztalás abszolút jelenének belső időbelisége.* A fenomenológiai „idő” *a jelenre redukált idő.*

De vajon ez a paradox formula nem egyszerűen csak egy könnyen belátható, cseppet sem meglepő tényállást rejtjelez-e? Nevezetesen a következőt: Ha saját tudati élményeimre a természetes beállítottságban reflektálok, a reflexióban természetesen nemcsak észlelés-élmények, hanem pl. visszaemlékezések, óhajok, elvárások stb. is „adottak” számomra, a bonyolultabb „logikai élményekről” nem is beszélve. Az élmény tárgya ebben a reflexióban *közvetlenül* mint élmény-objektum, *az élmény tárgyi tartalmaként* van előttem – ez is könnyen belátható. Ez vonatkozik természetesen minden élményre, például a visszaemlékezés *múltbeli* tárgyára is, amely mint élmény-objektum nyilvánvalóan az én elmúlt élményem, amely *most*, reflektáló önmagam számára, *csakis a jelenlegi visszaemlékezés* formájában lehet közvetlenül adott. A megjelenő múlt megjelenik – ebben igazán nincs semmi meglepő. Mire jó hát ezt a trivialitást „kinagyítva” önállósítani és agyonbonyolítani?

Nos, Husserl szerint az önállósításnak, a fenomén-szféra önmagába zárt vizsgálatának óriási „haszna” van. Egészen sajátos munkaterület nyílik így meg – állítja.<sup>4</sup> Nem a fentihez hasonló trivialitásokról van itt szó, *mert a transzcendentális fenomenológia mondanivalóját nem abban kell keresni, amit megtart a természetes reflexió tartalmaiból, és nem is abban, hogy ezt megismétli a tiszta tudat nyelvén.* Egészen másról van szó Husserl szerint, arról, hogy ha ezt a radikális fordulatot végrehajtom, akkor az így nyert zárt világban *a kérdések értelme* teljesen megváltozik, és ha ebben a sajátos értelmükben járok a kérdések végére, akkor végül is megtalálom a természetes dimenzióban megoldhatatlannak tűnő „nagy” problémák megoldásának igazi alapját is.<sup>5</sup>

Ami mármost *a kérdések értelmét* illeti, be kell látni, hogy ez *valóban megváltozik.* Nézzük, hogyan. A tudatot tulajdonképpen a természetes önreflexióban is tárgyi tudatnak, „valamiről való tudatnak” fogom fel, a tudat *intencionalitásának* állítása még tökéletesen összefér a külvilág an sich létét valló „realista állásponttal”. Mi több, a természetes reflexió számára nemcsak a tudat intencionális jellege alaptény. Nyílt titok lehet számára az is, hogy az intencionális tudatélménynek, pl. egy kocka látásának, sajátosan „komplex” jellege van. Hiszen „közönséges” pszichológiai tény, hogy a kocka látásakor valójában egyetlen adott pillanatban sem „a kocka” alakját, hanem azt az aktuális látványt fogom fel, amelyet a kocka egy meghatározott perspektívából, meghatározott távolságból nyújt. Az aktuális látásélmény mindig más és más – és mindig más, mint „a kocka” alakja –, mégis ezeknek a mindig eltérő élményeknek a sorában kétség-

<sup>4</sup> Vö. Husserl: *Cart. Med.* Jelzett kiad., 66. és kk. o.

<sup>5</sup> Vö. Husserl: *Krisis* . . . Jelzett kiad., 180. o.

kívül az a *kocka* jelenik meg számomra, és így az egyes élményfázisok a maguk különböző tartalmában valamiképpen magukban hordják azt a bizonyos tárgyi értelmet is, az identikus tárgyi tartalmat, amely számomra bennük adott. Mármost bárhogyan közelítsék meg és magyarázzák a különböző pszichológiák a tárgyi észlelésnek ezt a belső szerkezetét, a természetes beállítottság talajáról az élmények identikus tárgyi tartalmának *eredetét, létrejöttének* elsődleges forrását mindenképpen a tudaton kívül létező „valóságos” tárgyi egységben látják. Az *eredet-probléma* a természetes beállítottságban az élmény-objektumnak erre a „transzcendens értelmére” vonatkozik, a keletkezési folyamatra, amelyben a külső tárgynak megfelelő belső értelem létrejön.

Amikor mármost Husserl kijelenti, hogy a tiszta tudatéletben a fenomenológiai vizsgálat e tudatélet legáltalánosabb szerkezetéből, az ego cogito cogitatum-ból kiindulva az *élmények intencionális elemzésével foglalkozik*, akkor ebben, az előbbiektől értelmében, még semmi olyan sajátosság nincs, amely *csak a transzcendentális reflexióra* lenne jellemző. Sőt, amikor aztán a cogitatum (az élmény-objektum) fonálán hozzákezd az intencionális elemzéshez és kimutatja az észlelési sornak és a tárgyi tartalom adottságának fent jelzett sajátos viszonyát, ezzel, mint láttuk, még mindig nem produkál semmi újat. De hát akkor végül is a „szigorú transzcendentális tisztaság” ad-e valamit az elemzésnek, az önreflexió *tartalmának*? Igen – mondja Husserl –, *mert lehetővé teszi, hogy felismerjük az intencionális elemzés valódi értelmét.*<sup>6</sup> De mi ez a „valódi értelem”? Nos, az élmény belső struktúrája nem változik meg attól, hogy a redukciót végrehajtva az élménytárgyat most csakis számomra való értelemben, az élmény „másik oldalával”, a hozzátartozó tudatmóddal való korrelációjában tekintem. De ha így tekintem, akkor már nyilvánvalóan csakis *arra kérdezhetek rá, hogy mi ez a tárgy mint számomra való azonos értelem*, azaz mint az észlelési aktusok sorához hozzátartozó („reálisan” egyetlen élményfázisban sem bennelévő, az élményfolyáshoz képest mégsem külső) *értelmi egység*. Ha pedig ezt teszem, akkor íme az élmény tartalmára mint valamiféle immanens egységre, *szintézisre* kérdezek rá. *Ezzel az egész vizsgálat iránya, menete és értelme megváltozik.* Mert ha az *élményvilágot mint ezt a szintézist* akarom feltárni, akkor – könnyű belátni – nemcsak a természetes eredetproblémát kapcsolom ki, de nem is az a kérdés többé, hogy miféle a priori *adott egységformákba* rendezi el a tudat az érzéki adatokat, hanem az, hogy *az identikus értelem adottsága a szintézisben hogyan alakul ki, mi a belső alapja és szerkezete a szintézisnek.* Ez a *konstitúció-probléma* és így ez – mint látjuk – a transzcendentális fenomenológia alapvető, sajátos, az egész tudatéletet átfogó problémája. A sajátos terminológia ennek megfelelően nem üres, verbális szemfényvesztés, hanem az élmény-struktúra összetevőinek *ebben a sajátos értelmükben* való megjelölése, amely értelem meghatározza a hozzájuk való közeledés, az *intencionális elemzés egész menetét* is.

Az élményeket ebben az elemzésben nem bontom önálló vagy önállótlannal érzéki adat-elemekre, hogy azután ezekhez hozzáadjam az egységformákat, az alakminőségeket – mondja Husserl.<sup>7</sup> Itt az elemzést vezérlő belátás az, hogy minden cogito a „gondolt elgondolása” ugyan, de ugyanakkor mindig *többet-elgondolás* (Mehrvermeinung) annál, mint ami a mindenkori pillanatban explicite *gondolt*. Az elemzés ezt a „többletet”, a

<sup>6</sup> Husserl: *Cart. Med.* Jelzett kiad., 79. o.

<sup>7</sup> I. m. 83. o.

tudataktualitásokban implikált potencialitásokat tárja fel úgy, hogy megjeleníti ezeket a potencialitásokat mint „intencionális horizontokat”, láthatóvá teszi azokat az „anonim tudatteljesítményeket”, amelyekben a tárgyi értelem (a noematikus értelem) kibontakozik.<sup>8</sup> Az élmények intencionális horizont-struktúráját feltárni – ez a konstitúció-probléma, és ezzel kapcsolatban merülnek fel *a szubjektív eredet valódi problémái* – mondja Husserl.<sup>9</sup>

Mármost a tiszta transzcendentális időbeliség *ennek az értelemadó szintézisnek*, a transzcendentális konstitúciónak *a belső formája*. A konstitúcióé, amely legegyszerűbb formájában – a kocka-észlelés példája mutatja – a tudati élmények sorában végbemenő passzív tárgyi identifikáció folyamata. Ennek a folyamatnak *a kontinuitását* az adja, ahogy a mindenkori „Mehrmeinung”-ban rejlő belső pretencióhoz a következő lehetséges észlelési aktus (vagy fázis) őt implicite igazoló (vagy cáfoló) módon hozzákapcsolódik, és az egymáshoz kapcsolódások sorában a konstitúciós szintek egymásra épülnek. A fenomenológiai elemzés feltárja *így* – tehát a cogito, az észlelési aktusok teljesítményeként – ezt a folyamatot, ami más szavakkal azt is jelenti, hogy *a belső időt, a folyamat belső egymásutánját az énhez tartozóként, a tárgy időbeliségét pedig e belső idő korrelátumaként ragadja meg*.<sup>10</sup>

Az időbeliség azonban még nem történelem – fenomenológiai értelemben sem. Akkor lesz azzá, amikor Husserl 1930 körül felvázolja *a genetikus fenomenológia* gondolatát. Ez a történelem-gondolat azonban *ugyanebben a transzcendentális összefüggésben, ugyan-ezen a tiszta egologikus elméleti talajon, a konstitúció-probléma következetes végiggondolásának igyekezetében ölt alakot*. Ennek megfelelő az értelme is. Husserl úgy is vezeti be, mint a transzcendentális fenomenológia felépítésének a „statikus” leíró szintet követő magasabb fokát, mint az „univerzális szintézis” intencionális elemzésének *teljessé tételét* azzal, hogy *kiterjesztjük ezt az elemzést a transzcendentális ego konstitúciójára is*.

### *A genetikus fenomenológia és a transzcendentális történelemfilozófia*

A genetikus fenomenológia magva ugyanis az a gondolat, hogy nem elég az ego cogito cogitatum szerkezetet a cogitatum (a noéma) vezérfonalán alávetni az intencionális elemzésnek, vagyis *nem elég a tárgyi értelem konstitúciójára rákérdezni*. Amikor csak ezt teszem, amikor a tárgy (univerzális egységként: a világfenomén) vezérfonalán írom le a tudatéletet, akkor a tárgyi értelem konstitúciójában *magamat csak mint a cogitáló ént* ismerem meg, mint azt az ént, amely valamit észlel, gondol, felidéz stb., és a különböző észlelésekben, ítélekben, emlékezésekben *ugyanaz az én*, az önmagával *azonos én* marad. A tárgyi konstitúció vizsgálata a transzcendentális ént ebben az elvont azonosságban tárja fel, úgy állítja elénk, mint a transzcendentális élet *üres aktus-pólusát*.<sup>11</sup> A transzcendentális ego azonban nem üres pólus – állítja most, munkássága utolsó korszakában Husserl –, hanem *magá is konstituálódik az értelemadó aktusok sokféleségében*. Az én nem marad közömbös, mintegy „tulajdonságok nélküli” centrum az áramló tudat-

<sup>8</sup> Vö. i. m. 83–86. o.

<sup>9</sup> I. m. 86. o.

<sup>10</sup> I. m. 81. o.

<sup>11</sup> I. m. 100. o.

életben, maradandó sajátosságokat (habitualításokat) szerez, mivel egy-egy konstitutív aktus, amelyben így ítélem vagy így döntöttem, elmúlik ugyan, én azonban az maradok, *aki így ítélte vagy így döntött*. Az egybehangzó tárgyi észlelések, ítélesek stb. „meggyőződéseként”, „retencionált aktualitásokként” megmaradnak és mindig újra „élővé” válhatnak új észlelési, ítélesei stb. aktusokban, amelyek megerősítik vagy megcáfolják ezeket a „meggyőződéset”, és összességükben az ego személyes jellegét konstituálják.<sup>12</sup>

Nem nehéz észrevenni, hogy mindezzel most a transzcendentális időszerkezet *megváltozik*. Bonyolultabbá válik az új elemzési „szint” bekapcsolásával, de nemcsak erről van szó. Most, hogy a transzcendentális ént nem közömbös centrumnak tekintem többé, rá kell eszmélnem, hogy a „mindent átfogó konstitúció” egész idődimenzióját egy sajátos, kölcsönhatásokban előrehaladó aktivitás tölti ki (azaz tölti fel tartalommal). Hiszen az ego mint „a habitualítások szubsztrátuma” tulajdonképpen az, amivé saját „múltja” tette, ugyanakkor ez a „múlt” sem egyéb, mint saját konkrét intencionális élete a maga áramló sokféleségében. A habitualítások viszont – amelyek ilyenformán mintegy a „megmaradó szerzemények” az ego konkrét tapasztalásaiból – a mindenkori konkrét tudatéletben a még meg nem ismert, a feltárandó tárgyi horizontok számára anticipatív „előrejelző” tudást adnak, és így az *alapot* képezik a konstitutív tudatélet továbbhaladásához.<sup>13</sup> Ebben az aktív, alakítva-alakuló folyamatban, a megmaradó szerzemények élővé tétele alapján – Husserl terminológiájában kifejezve, *a habituális én és a monadikus én korrelatív viszonyában* – konstituálódik a transzcendentális én, amelynek ilyenformán most már „*történelme*” van.

De mi köze ennek a különös művi „történelemnek” a valóságos történelemhez? Komolyan lehet-e venni egyetlen pillanatra is az olyanfajta husserli kijelentéseket, amelyek szerint itt a történelem abszolút, „igaz” értelme tárul fel?<sup>14</sup> És mi köze van ennek a „történelemnek” a Krisis történeti problematikájához? Nincs-e igazuk azoknak, akik e kettőt vagy egyáltalán nem hozzák kapcsolatba egymással, vagy a kérdést elintézik azzal, hogy ez másfajta idő és másfajta történelem, mint amelyről a Krisisben szó van?

Bizonyos értelemben valóban másfajta, de azért egyáltalán nem felesleges, ha egy kissé közelebről megnézzük ennek a transzcendentális „történelemnek” éppen a „más”-ságát.

A legszembeötlőbb sajátzerúsége, mint látjuk, az, hogy itt *a transzcendentális én genezisééről* van szó. A „történelem” szó azonban megszokott értelmében az *emberek együttes* időbeli létezésére, *kultúrák, társadalmak*, univerzálisan: az *emberiség* létének időbeli folyamatára vonatkozik. Ezt természetesen Husserl is tudja. – Akkor hát vajon az történik, hogy a tiszta transzcendentális közegben nemcsak a közönséges értelemben vett „genezis”-problémából lesz „az értelem szubjektív eredetének” problémája, hanem az is kiderül, hogy ez az utóbbi csakis az *ego* értelemként teljesezhet ki *történelemmé*? A transzcendentális szférában merőben más referenciája van hát a „történelem” szónak, mint a természetes beállítottságban? – A helyzet, mint Husserlnél mindig, most sem ilyen egyszerű.

A genetikus fenomenológia fokán ugyanis nem egyszerűen az történik, hogy a tárgyi világ konstitúciójának *kiegészítéseképpen* most áttérek *egy másik oldal vagy egy másik*

<sup>12</sup> I. m. 101. o.

<sup>13</sup> I. m. 102. o.

<sup>14</sup> Vö. pl. Husserl: Erste Philosophie Bd. II. *Husserliana* Bd. VIII. Jelzett kiad., 506. o.

kérdés vizsgálatára. Az egész fenomenológiai problematikát emelem teljesebb, „magasabb szintre”, amikor az én-konstitúciót a vizsgálatba bekapcsolom. A transzcendentális ego genezisproblémái *minden konstitúció-problémát* magukban foglalnak – mondja Husserl.<sup>15</sup> Ez evidens már akkor is, ha számba vesszük, hogy a transzcendentális ego konstitúciója valamiképpen a habituális én és a monadikus én korrelációjában tárható fel, és hogy *ez a monadikus én nem más, mint a teljes konkréciójában vett tudatélet az összes, benne egyáltalában elgondolható tárgyi értelemmel együtt.*<sup>16</sup> Ilyenformán az én világban való létem értelme, a többi emberrel való együttlétem értelme a világban, a „más egók” létértelmétől a szocialitás értelméig ennek minden konkréciójában – mindez valamiképpen szintén beletartozik a genetikus fenomenológia tárgykörébe, mint ahogyan beletartozik az egész tárgyi világ, ezen belül az egész kultúrvilág értelme is minden elgondolható alakváltozatával és minden elgondolható változásával együtt. Mindez azonban úgy tartozik bele a genetikus fenomenológia tematikájába, hogy immár *a tárgyi értelemek kialakulását a transzcendentális ego genezisével szinkronban kell kifejteni.* Azaz azokat a bizonyos tárgyi potencialitásokat, amelyeket az intencionális elemzés feltárni hivatott, a transzcendentális én mindenkori lehetőségeihez mérten, az ego már „megszerzett” fejlődési fokának megfelelően kell megragadni. Ha meggondoljuk, bizonyos tekintetben egy olyanfajta, minden létszféráát átfogó világtörténeti séma jön így létre, mint a hegeli szellemfenomenológiában. Az ego „kifejlődésének” keretében megragadva, az ego mindenkori alakváltozataival (már megszerzett képességeivel) szerves egységben jelenik meg ebben a „történelemben” a konstituált világok, a „világértelmek” egymásra épülő sora, a fizikai dolgok „világától” a közösségi-emberi kultúrvilágig. Mivel pedig az ego tulajdonképpen ezen az utóbbi fokon jut el oda, hogy magát par excellence történelmi lénynek fogja fel, így minden előző fok a maga „világával” (a fizikai-tárgyi világ értelme, a szerves világ értelme) mintegy előtörténet, lépcsőfok ehhez a „tulajdonképpen történelemhez”.

Nem arról van tehát szó, hogy a transzcendentális ego genezisének *semmi köze sincs* a „szokásos értelemben vett” történelemhez. „Csak” arról van szó, hogy ez a történelem a fenomenológiai ábrázolásban értelmét tekintve is „másodlagosként”, az ego adekvát alakjától *függő* voltában jelenik meg. Ennek a történelemnek *a végső abszolút értelmét így a transzcendentális ego saját története adja.*

De hogyhogy az *abszolút* értelmét? Hogy kell ezt felfognunk? Az eddigiek alapján annyi persze világos, hogy a transzcendentális közegben Husserl álláspontja szerint az ego cogito (mint kiindulópont) az önmagában megálló, apodiktikusan evidens, azaz *abszolút lét.* Amikor tehát a tudatéletet minden tartalmával együtt fenomenológiailag kezdem leírni, akkor ez a leírás már eleve erre az abszolút létre való vonatkozásukban ábrázolja a tudatélet tárgyi tartalmait. *Csakhogy a fenomenológia eleve több akart lenni, mint az aktuális tudatélet immanens leírása.* Emlékezzünk rá: kezdettől fogva az volt a célja, hogy az egyáltalában vett megismerés lehetőségét szigorú tudományossággal megalapozza. Még hozzá úgy, hogy amit létrehoz, az ne pusztán *formális ismeretelmélet* legyen, hanem *tartalmas univerzális tudomány.* A fenomenológiát mint tudományos elméletet tehát valójában *az érvényes tartalmas megismerés lényegi törvényszerűségei érdeklik.* Ezért mondja Husserl, hogy a statikus leíró fenomenológia még tulajdonképpen

<sup>15</sup> Husserl: *Cart. Med.* Jelzett kiad., 102–103. o.

<sup>16</sup> I. m. 102. o.

csak a preteoretikus szint, mintegy a transzcendentális terep *előkészítése* a tudományos (elméleti-filozófiai) vizsgálódás, az *eidetikus fenomenológia* számára. De mi változik meg, ha a fenomenológiai problematikát ezen a „tulajdonképpeni” eidetikus szintjén tekintem? Nos, azt mondhatjuk, hogy semmi és minden. *Semmi* sem változik ugyanis a tudatélet *tartalmi konkrétságában*, és változatlanul megmarad a tudatélet *intencionális alapszerkezete* is. Igaz, most már egy pillanatra sem téveszthetem szem elől, hogy a fenoméneket eidetikus mivoltukban vizsgálom, ez azonban a husserli lényegszemlélet szellemében „gyakorlatilag” semmi mást nem jelent, mint hogy a konkrét élményeket „egyáltalában” való mivoltukban tekintem (azaz például az asztalészlelést „az asztalészlelésnek egyáltalában” fogom fel). Ugyanakkor *minden* megváltozik, minthogy *az intencionális elemzések egész vonatkoztatási rendszere más lesz*. Hiszen arról van most szó, hogy a fenomenológia „tulajdonképpeni” feladata jegyében most a tiszta transzcendentális szférában kell tisztázni *a tudati élmények és a valóság lényegi viszonyát*, itt kell kimutatni az érvényes (igaz) megismerés lényegi feltételeit. De hát elképzelhető ez egyáltalában itt, az objektív valóságtól eleve „megtisztított” közegben? Husserl szerint *igen*, ha a fenomenológiai konstitúciót pregnáns értelmében gondoljuk végig. Mert mit is jelenthet egy *valóságosan igaz tárgy* konstitúciója azok alapján, amit a fenomenológiai konstitúcióról már elmondtunk? Nyilvánvalóan azt, hogy valamely valóságmoduszban elgondolt élménytárgy a maga meghatározott azonos értelmében *kétségbefonthatatlan apodiktikus bizonyossággként adott számomra*. Ez egyet jelent azzal, hogy ha a tárgy mint létező tárgy értelmét tökéletesen, mindenoldalúan, összes lehetséges megjelenési módjainak totalitásában képes vagyok evidensen megjeleníteni, akkor számomra kétségbefonthatatlan, abszolút bizonyossággal *adott a tárgy valósága*. Gyakorlatilag persze az abszolút, tökéletes evidencia elérése (a kockaészlelés példájánál maradva, a kockához tartozó összes lehetséges látásaktus sorravétele) kivihetetlen, értelmetlen cél lenne. Nem kivihetetlen cél viszont *ennek az ideális végtelen szintézisnek a lényegi struktúráit* a maguk végtelenségdimenzióiban feltárni, azaz *a mindent felölelő szintézis a priori lényegi szabályrendszerét végső egységében felmutatni*, állítja Husserl.<sup>17</sup> Ha pedig ezt megteszem, akkor ezzel sikerül minden elgondolható értelem tiszta lehetőségének végső forrását és egyben minden megismerés (értelemadás) *apodiktikus érvényű abszolút alapját* felmutatni.

De hát végül is mi ez az elméleti szempontból íme oly sorsdöntő „végső egységben vett lényegi struktúra”, és hogyan sikerülhet „tudományosan” megragadni? Nos, minden bonyolult és homályos-elvont fejtegetés „mögött” a husserli elképzelés magja nem is olyan nagyon bonyolult. A leíró (preteoretikus) szinten, mint emlékszünk rá, a konstitutív szintézisről kiderült, hogy nem más, mint az ego értelemadó aktusainak sora. Nem önkényes, kaotikus sora: a tudati aktivitás lefolyását *az élmény teljessége* – azaz egyrészről az élményobjektum, másrészről a tudatmód, amelyben felfogom, együttesen korrelatív egységben – meghatározza. Ez a meghatározottság azonban a tiszta transzcendentálisban nem jelenthetett többet, mint hogy *a tudatműködést* ebben a belső meghatározottságában kell lépésről lépésre (és szintről-szintre) nyomon követnem, hogy megkapjam a mindent átfogó értelem belső struktúráját. A szóban forgó struktúrák tehát *a tudatműködés struktúrái, összességükben pedig a transzcendentális ego megismerő*

<sup>17</sup> I. m. 98. o.

*működésének átfogó belső rendjét jelentik.* Mármost az elméleti-filozófiai szintű, „tudományos megoldás” magja Husserl szerint az, hogy *ezt az ego-t eidetikus mivoltában kell szemlélnem.* Ha ugyanis ezt teszem, akkor ez az ego nem a *faktikus tudatműködés* strukturált rendje többé, hanem „a transzcendentális ego egyáltalában” (az eidosz ego), azaz *a lehetséges tudati aktusainak „szabad variációiban” intuitíve elgondolt ego.*<sup>18</sup> Ez az ego nem a faktikus teljesítményekből „kivont” *lényegi forma,* hanem *valamennyi tartalmak teljesítmény ideálisan teljesnek elgondolt alakja, az ideálisan tiszta lehetőségeiben elgondolt tudatműködés.* Mint ilyen, az eidosz ego a husserli „*konkrét a priori*”, amely minden aktuális tudatműködés *tiszta „mintája”,* eszméje, amelyben minden lehetséges értelem eleve benne van. Ha pedig ilyen, akkor az univerzális filozófiai vizsgálat számára az eidosz ego *biztos, abszolút elméleti bázist* képes nyújtani. Hogyan? Egyszerűen számba kell vennem, hogy eszerint az eidosz ego tulajdonképpen *a végső intenció* az intencionális elemzések rendszerében. A filozófusnak ennek megfelelően a megjelenő tartalmak sokféleségének vizsgálatakor *minden különös tartalmat eleve ennek az intenciónak az egységében kell felfognia,* azaz erre az eszmére való „irányultságában” kell tekintenie.

Mármost mivel a genetikus fenomenológia fokán az is kiderült, hogy a transzcendentális ego-t *magát is konstituálnak kell felfogni,* azaz *hogy az eidetikus eszmének története van,* ezért így minden rendű-rangú tárgyi tartalomnak ez az intencionális vizsgálata *az eszme genezisének fonalán* mint egy univerzális, szükségszerű *történelem* feltárása rendezhető el. Ez a történelem azonban az imént vázolt tudományosság jegyében felfogva olyan történelem, amely a végső, abszolút eszme megvalósítására „irányul”, olyan történelem tehát, amelynek *telosza van,* és amelyben *ez a telosz az értelmezési alap* a „tényleges lefolyás” minden szakaszának és minden „eseményének” megragadásához. *Ez a teleologikus történelemfilozófia Husserl szerint a történelem abszolút tudománya, minden történettudomány végső alapja.*

#### *A transzcendentális ego személyes jellege. Elméleti nehézségek és kiütkeresések*

Csakhogy ez az egész transzcendentális történelemfilozófia így végül is éppolyan lidérces talajra épült, mint a hegeli abszolút történelem.<sup>19</sup> A Hegellel való párhuzam nem is olyan külsődleges. Nem lehet ugyanis nem észrevenni, hogy a genetikus fenomenológia immanens történelme végeredményben éppúgy *a filozófiai tudat kifejlődésének* keretében felfogott történelem, mint a Hegelé. A sorsa is ugyanaz a meghasonlottság. Gondoljuk meg: Husserl felfogásában a transzcendentális ego *nem más,* mint a valóságos áramló tudatélet szubjektum-pólusa. A genetikus fenomenológia fokán kiderült, hogy ez mint ilyen, *nem üres forma.* Ha tehát választ akarok adni arra a kérdésre, hogy *mi a transzcendentális ego,* akkor „öneszmélésének” egymásra épülő szintjeit kell követnem, kifejtve a hozzájuk tartozó „világértelmeket”. Ilyenformán éppúgy, mint a hegeli eszme,

<sup>18</sup> I. m. 104–105. o.

<sup>19</sup> Többen konstatálják, hogy Husserl késői korszakában tulajdonképpen a hegeli történelemfilozófiai koncepcióhoz közeledett. Adorno ezt már a „Metakritik”-ben kiemelte.

ez a transzcendentális ego *maga a tartalmas történelem*. De éppúgy, mint a hegeli eszme, ez az ego *egyben a történelem megismerésének* szubjektuma is, méghozzá az abszolút érvényű, apodiktikus tudományos megismerésé. Egy ilyen megismerés lehetőségét kell tehát kidolgoznia, ezért *kell* végül – éppúgy mint a hegeli Fogalomnak – önmagát abszolút, teljes alakban is felfognia. De ha *nem* adja fel előbbi tartalmasságát, *mi lehet akkor a transzcendentális ego ebben az abszolút alakjában?* Hallottuk: valóságos aktusainak *elgondolt teljessége, azaz a mindenoldalú lényegi lehetőségeiben elgondolt történelem*. De hát ha ez a transzcendentális ego nem valami isteni képességű lény, akkor csakis mindenkori megszerzett – nyilvánvalóan mindig véges, relatív – képességei és tudása meghatározottságában tud bármit „egyáltalában” elgondolni is. Az abszolút *tartalom* elgondolhatatlan. Vagy elismerem tehát, hogy a történelmi-relatív mozzanat kiirt-hatatlanul megmarad az a priori (tartalmas) eszmében – de akkor le kell mondanom az abszolút érvényű tudományos megalapozás igényéről; vagy kimondva-kimondatlanul valami isteni képességet tulajdonítok a transzcendentális énnak –, de akkor ez maga lesz a rejtélyes megfoghatatlanság. Husserl élete végéig ragaszkodott a szigorú tudomány eszméjéhez. Nem csoda hát, ha oly sokan látták meg (és utasították el) a transzcendentális egóban *a misztikumot*.<sup>20</sup>

Az elmondottak semmiképpen sem azt jelentik azonban, hogy Husserl késői filozófiája a genetikus fenomenológia gondolata révén lényegében azonossá vált volna a hegeli dialektikus fenomenológiával. Szó sincs erről. A dialektikus szellem immanenciája *nem* a husserli tiszta tudat immanenciája. A dialektika szubjektuma történetének minden szakaszában *reális mivoltában* ismeri meg az objektumot, és a vele való *reális kölcsönhatásban alakulva*, a szellemet végig individuális és kollektív alakjában is tételezi. A husserli transzcendentális ego (mint konstituált ego) ezzel szemben végig megőrzi *önmagára állított személyes-szubjektum jellegét*, azt, hogy itt az én (a filozófus) következetes önreflexiójáról van szó. *Megőrzi személyességét eidosz énként is*, ezt Husserl nyomatékosan kiemeli: az egyáltalában vett ego is az *én egóm* önvariálásának „terméke”, *magamat* képzelem el benne tiszta lehetőségeimben, *mások az eidosz ego terjedelmébe nem kerülnek bele*.<sup>21</sup>

Mármost meg kell látni, hogy ennek a következetes szubjektivizmusnak a személyesége a genetikus fenomenológia szintjén valami *nagyon pozitív fordulat ígéretként* jelenik meg nemcsak a hegeli fenomenológiával, hanem minden korábbi transzcendentalista filozófiai kísérlettel szemben is. A megőrzött személyes jelleg ugyanis olyan „élő konkrétságot” látszik biztosítani a filozófiai vizsgálatok eredményeinek, amely megvéd a formális racionalizmus legnagyobb buktatójától. Attól ugyanis, hogy *a filozófiailag megragadott emberi aktivitás* végül is csak elvont, formális aktivitásnak bizonyuljon, úgy, ahogyan végül is annak bizonyult a hegeli abszolút eszme logikai mozgásaként, és ahogyan eleve az volt a kanti Forma egységében felfogva. Ha ugyanis a transzcendentális ego intencionális aktivitásaként sikerül következetesen felépíteni egy olyan filozófiai elméletet, amely az egész tárgyi univerzumot is magában foglalja, akkor ez a husserli felfogásban azt is jelenti, hogy sikerül az a priori eszme meghatározó szerepét *személyes motívum-*

<sup>20</sup> Természetesen nem mindenki utasította el. A fenomenológia „vallásos ága” a husserli elméletben nem utolsó sorban a tradicionális istenhit felé való nyitottságot értékelte pozitívan.

<sup>21</sup> Husserl: Cart. Med. Jelzett kiad., 106. o.



ként felmutatni, megvalósulását az én személyes feladatomból és aktivitásomból ábrázolni.

Csak úgy mint láttuk, az elmélet alapozásával mindenképpen baj van. Mi több, ennek a következetességnek, a személyes jelleg megtartásának a tiszta transzcendentális közegben, óriási ára van. Mindenekelőtt a transzcendentális idealizmus vállalása az ár. Husserl ezt elfogadja: az évek múltával egyre határozottabban állítja, hogy a transzcendentális szférából nincs visszaút a természetes beállítottság objektíve létező világába.<sup>22</sup> Hasztalan bizonygatja azonban, hogy ennek a transzcendentális idealizmusnak semmi köze a „hagyományos” idealizmushoz. Ingardennel együtt tanítványainak jó része is állítja: közvetlenül ugyan a husserli epoché nem a külső világ létének tagadása, amikor azonban Husserl lényegében felbonthatatlannak nyilvánítja az epochét, akkor eltörlő „módszertani eljárás” jellegét és ezzel a világ értelmének konstitúciója átlényegül a világ létrehozásának aktusává.<sup>23</sup>

Ráadásul ez a transzcendentális személyesség rendkívül súlyos belső nehézségeket támaszt a fenomenológiai elméletben. Mindenekelőtt itt van az objektív érvényű világ problémája. A természetes beállítottságban, ahol a világ mint az én környező világom adott számomra, egyúttal az is magától értetődő, hogy ez a világ azonos a környezetemben levő mások világával, hogy számomra és a többiek számára ugyanaz a világ jelenik meg. Amikor azonban az epochét végrehajtom, akkor ezt a természetes-ontikus érvényességet „egy vonással” eltörlöm. A világ-érvényességet most a tiszta egológikus talajon kell a transzcendentális reflexióban visszanyernem. Csak úgy mint akkor is, ha a fenomenológiai elmélet felépítésének összes egyéb problémáját megoldottnak tekintem, az derül ki, mint láttuk, hogy ezen a talajon csak egy számomra (abszolút) érvényes világ építhető fel, és ebből a számomra-valóságból nem lehet kilépni. A személyes jelleg így szolipszizmusba csap át. Persze ismét nem a „hagyományos”, a Berkeley-féle szolipszizmusba. A többi ember létét a redukció éppúgy nem akarja sem tagadni, sem kétségbe vonni, mint a világ többi részét. Ugyanabban az értelemben „kapcsolja ki” az ő létüket, mint az én természetes léteimet, amelyre az epoché szintén vonatkozik. Ennek eredményeképpen a tiszta én személyessége eleve valami sajátosan „általános” jelleggel rendelkezik. Az ön-reflektáló én (a filozófus-én) személyessége ez, aki mindig konkrét egy személy, de mint ilyen bárki lehet (azaz bárkinek a tiszta énje, aki a természetes beállítottság radikális kritikájára elszánja magát, és azt képes végrehajtani). Bárki legyen is azonban az önmegjelenítő én, a transzcendentális elmélet (a redukción belüli eidetikus vizsgálat) nem oldja fel az ő konkrét sajátos voltát, nem lép túl azon, hogy a vizsgált áramló tudatélet egyszerű felépítésű egység, sőt ezen belül minden egyes élmény is – mivel csak az egészbe „emelt” mivoltában, „környezeti meghatározottságában” van – a konkrét egóra jellemző „saját” élmény. Két azonos lényegi tartalmú élményfolyam, azonos lényegi tartalmú tudatszféra két tiszta én számára elgondolhatatlan – mondja Husserl.<sup>24</sup> De akkor ez azt jelenti, hogy – profán egyszerűséggel kifejezve – ahány ego, annyi világ. A transzcendentális egók mindegyike konstituál egy saját érvényes világot, amely konkrét lényegi

<sup>22</sup> Vö. pl. Husserl: Erste Philosophie II. Jelzett kiad., 479–482. o.

<sup>23</sup> R. Ingarden: *On the Motives which led Husserl to transcendental Idealism*. The Hague 1975. 28. o.

<sup>24</sup> Husserl: *Ideen . . . I*. Jelzett kiad., 203. o.

tartalmát tekintve *csak az övé*. Az ego ebben az értelemben lesz itt solus ipse: bezártan a „saját” világába. Világos, hogyha ezt a „magányt” a transzcendentális fenomenológia nem tudja feloldani, akkor vagy a legvégtetesebb relativizmus fenyegeti – őt, a relativizmus „abszolút” ellenségét! –, vagy a képtelen „közönséges” szolipszizmus irányában kell továbbmennie. A feloldásnak persze az elmélet belső logikája szerint kell sikerülnie. Ezért merül fel Husserl számára az egész probléma így: *Hogyan lehet az abszolút érvényességű egologikus talajon eljutni az objektíve érvényes interszubjektív világ tételezéséhez?*

Husserl rengeteget töpreng és dolgozik az interszubjektivitás kérdésén, amely íme szorosán összefonódik az egész fenomenológiai világ-problémával. Megoldania azonban nem sikerül. Noha a Kartéziánus Meditációkban azzal lép fel, hogy immár sikerült a transzcendentális szolipszizmus látszatát leküzdenie, hogy kidolgozta az interszubjektivitás fenomenológiai értelmezésének útját (ami pedig számára is hosszú ideig kilátástalannak tűnt az elkerülhetetlen egologikus talajon – mondja másutt)<sup>25</sup> – ez a magabiztos kijelentés enyhén szólva optimista túlzás. Valójában a „megoldás” tele van önmagában is sebezhető pontokkal, egészében igen kevesen fogadták el járható útnak, problémamentesnek pedig éppenséggel szinte senki sem.

Husserl minden jel szerint többé-kevésbé láthatta a Kartéziánus Meditációk után is megmaradó nehézségeket.<sup>26</sup> Feltehető, hogy ha megvalósíthatta volna a mű átdolgozására vonatkozó terveit, akkor megkísérelte volna a régi elméleti úton megoldani őket úgy, hogy mélyebben és szervezesebben próbálja ismét átgondolni a felmerülő kérdéseket. *De nem ez volt az egyetlen kínálkozó lehetőség számára, akkor sem, ha eddigi elméleti alapállását semmiképpen nem akarta feladni.* Az Ideen második kötetéhez csatolt, 1924–28-ból való kéziratok, valamint az 1923–24-es Erste Philosophie témájához kapcsolódó feljegyzések ugyanis két fontos körülményről tanúskodnak. Az egyik az, hogy Husserl ezekben az években már intenzíven foglalkozott a redukció *különböző* útjainak tervével.<sup>27</sup> Az eredeti kartéziánus út *mellett* nem képzelhetők-e el a fenomenológiai elmélet felépítésének más kiindulóponttal és szerkezettel rendelkező útjai, amelyekben teljesebb vagy bizonyos szempontokból előnyösebb módon járhatók be a gondolatilag megkerülhetetlen lépcsőfokok, mint a kartéziánus úton – kérdezi önmagától. A másik körülmény az, hogy Husserl legalább ilyen intenzíven foglalkozott ezekben az években *a szellemtudományok és a transzcendentális fenomenológia viszonyának* kérdésével, mégpedig az Ideen I-hez képest megváltozott hangsúllyal. Sőt, egyre nyilvánvalóbb, hogy nem is csupán hangsúlyeltolódásról van szó. Az Ideen eredeti elképzelésében a transzcendentális epoché még mindenestől zárójelbe tette a természetes beállítottság generál-tézisével együtt *a szellemtudományokat is.*<sup>28</sup> Most viszont újra meg újra felmerül *a szellemtudományi beállítódás sajátyszerűségének kérdése* és vele az a gondolat, hogy ha ezt a sajátyszerűséget valóban sikerül megragadni, akkor egyrészt a pszichológiai diszciplínáktól is *különböző* voltukban érthetjük meg a szellemtudományokat, másrészt így *bennük*

<sup>25</sup> Husserl: Erste Philosophie II. Jelzett kiad., 174. o.

<sup>26</sup> Erre utal például már említett reagálása Ingarden bíráló megjegyzéseire, vagy az a körülmény, hogy nem egyezett bele a Cart. Med. német kiadásába, mert előbb alaposan át akarta dolgozni a könyvet.

<sup>27</sup> Vö. mindenekelőtt a *Husserliana* VIII. kötetében közölt „Abhandlung”-okkal.

<sup>28</sup> Vö. Husserl: Ideen . . . I. Jelzett kiad., 136–137. o.

egy olyan új út nyílik meg a transzcendentális fenomenológiába, amely sokkal jobb és sokkal tovább vezet, mint a kartéziánus, vagy a pszichológiából kiinduló út.<sup>29</sup> Olyannyira adekvát út ez Husserl szerint, mint kiderül, hogy „ha a legtágabban és ugyanakkor szigorúan tárgyyszerűen ragadjuk meg a szellem eidetikájának eszméjét, akkor ez valójában az egész fenomenológiát magában foglalja”.<sup>30</sup>

#### IV. A KRISIS „FORDULATA”

##### *A transzcendentális fenomenológia és a Krisis „életvilág-útja”*

Ezzel pedig ismét a Krisis elméleti problematikájának küszöbénél vagyunk. Mert akármiféle, nehezen felderíthető személyes motívumok ösztönözték is rá Husserlt, „objektíve” tulajdonképpen az történik a Krisisben, hogy most *megpróbálja a fenomenológiát így, az új úton, a szellem eidetikájaként is felépíteni.*

Mi ez az új út? Mennyivel ígér többet vagy mást, mint a kartéziánus út? És mennyiben változtatja meg a transzcendentális történelemfilozófia imént vázolt problematikáját?

Sokszor idézik a Krisisnek azokat a passzusait, amelyekben Husserl közvetlenül felel az első két kérdésre. Világosan kiderül ezekből, hogy ő maga a Krisisben kifejtett életvilág-elméletet *alternatív* útnak tartotta a kartéziánus úthoz mérten, olyannak, amely elvileg és tartalmilag tökéletesen *összeegyeztethető* az Ideen és a Kartéziánus Meditációk redukció-elméletével. Mindamellett ez az új út megold bizonyos korábbi nehézségeket – állítja. A kartéziánus úton ugyanis az epochét végrehajtva „egy ugrással” jutottunk el a transzcendentális énhez, amelyet így először látszólagos tartalmi ürességben kellett felmutatni, homályban és kétségben hagyva az olvasót afelől, mi értelme van az egész eljárásnak. Az életvilág-út most ezt a fogyatékossgot hivatott kiküszöbölni.<sup>1</sup>

De tulajdonképpen mit kell értenünk ezen a „látszólagos ürességen”? A válasz egyszerű, ha számba vesszük az ún. „világrejtélyt”, azaz azt a husserli problémát, amely tömören így foglalható össze: Jóllehet az érzéki-szemléleti tapasztalat számunkra pusztán benyomásadatokat nyújt, mi mégis *mindig, már a tudományelőtti mindennapi tapasztalat alapján is* úgy cselekszünk, mintha ebben a tapasztalatban *magától értetődő bizonyossággal* a dolgok *világa* volna adva. Az objektív tudományok (a „világtudományok”) erre a mindennapi világbizonyosságra épülnek rá. Márpedig az univerzális tárgyi egység, a világ adottsága *valójában rejtély*. – Ez az, amit Husserl szerint először Hume ismert fel. A „valódi hume-i probléma” ezért szerinte tulajdonképpen a világrejtély megoldása: Hogyan lehet a világbizonyosság *naiv magától értetődőségét*, amelyben élünk – és pedig mind a mindennapi világbizonyosságát, mind a ráépülő teoretikus konstrukciókat – *megérthetővé tenni?*<sup>2</sup> Íme, ez az a nagy probléma, amely Husserlt a 20-as évektől egyre mélyebben foglalkoztatja, és amely végül is a Krisisben ilyen alakot ölt: *Hogyan lehet a*

<sup>29</sup> I. m. II. Jelzett kiad., 314. o.

<sup>30</sup> Uo.

<sup>1</sup> Vö. Husserl: Krisis . . . Jelzett kiad., 157–158. o.

<sup>2</sup> I. m. 99–100. o.

*tudományelőtti életvilág tudományát kiépíteni?* Ez az „életvilág-tudomány” nyilvánvalóan újfajta tudomány lesz és mint ilyennek az elméleti alapját csakis a transzcendentális fenomenológia dolgozhatja ki – állítja most Husserl. De hogyan? A kartézianus úton felépített fenomenológiai elmélet homályban hagyja a „világrejtély” kérdését – ezt most már világosan látja. Sőt, tulajdonképpen hosszú évek óta tudja, hogy az Ideen egyik nagy fogyatékosága éppen az volt, hogy ott a természetes beállítódás világából indult ugyan ki, de *anélkül, hogy megmutatta volna, mi ez a világ.*<sup>3</sup> Az objektív tudományok bizonyosságainak ismeretelméleti kritikája alapján azon az úton rögtön bevezette a transzcendentális epochét, azaz az objektív tudományos ismeretek érvényességével együtt *egyben* felfüggesztette a tudományelőtti élet „természetes bizonyosságait” is. Az „új úton” most ezzel szemben az történik, hogy *a természetes beállítódás világát fenomenológiai vizsgálatnak vetjük alá.*

Mármost a Krisis „életvilág”-a *valóban* nem más, mint a kartézianus út természetes beállítottságának Umwelt-je. Meggyőzhet erről bárkit már egy pillantás is arra, ahogyan Husserl az Ideen I-ben a természetes beállítódás általános jellemzését adja,<sup>4</sup> és egyértelműen megerősíti ezt a későbbiekben minden írása, amelyben – most már az „életvilág” terminussal fémjelvezve – a természetes világ problémája felmerül.

De vajon valóban igaz-e, hogy ez a korrekció, amelyet az életvilág tematizálása jelent, semmit sem változtat a korábbi elméleti koncepción, igaz-e, hogy az életvilág-út nem *mást*, legfeljebb *többet* ad, mint a kartézianus út? Ahhoz, hogy erre felelni tudjunk, számba kell vennünk, tulajdonképpen mi is ez az „életvilág-út”. Ezzel egyúttal – mint majd látni fogjuk – választ kapunk a történelem-probléma megváltozásával kapcsolatos kérdéseinkre is.

„Az életvilág a természetes világ” – mondja Husserl<sup>5</sup> – és ez lényegében azt jelenti nála, hogy *az életvilág nem más, mint a világ úgy, ahogyan én, a gyakorlatilag tevékenykedő ember közvetlen élettapasztalataim alapján felfogom.* Pontosabban, ahogyan *én és mi valamennyien, tevékenyen élő emberek felfogjuk*, mi, akik életérdekeink folytán közvetlenül a környezetünkben levő partikuláris objektumokra (fizikai testekre, állatokra, emberekre) irányulunk, ezeket azonban már eleve mint *a világban lévők*et szemléljük, eleve *a világ részeiként* fogjuk fel. Ez a világ azonban így nem más, mint ezeknek a – tapasztalataink szerint valóságosan ittlévő és egymással térben és időben összefüggő – objektumoknak a végtelenül tovább tágítható univerzuma, *személyes tapasztalataink nyílt, végtelen objektív horizontja*, amely ugyanakkor *mint ilyen* a tartalmát tekintve *valamennyiünk számára érvényes, közös világ.* Azt jelenti ez, hogy a természetes gyakorlati beállítódásban a világ magától értetődően *szellemi világ*, azaz, hogy az életvilágot *személyes-közös voltában* fogjuk fel a mindenki számára bizonyosan érvényes világnak. *Mint közösségi világ ugyanakkor az életvilág mindig eleve történelmi világ is.* A személyes közösségekben élő emberek tudatában vannak annak, hogy generatív kapcsolatban együttesen alakítják a világot – saját kultúrvilágukat –, amelyhez mind az öröklött dologi eszközök (és az értelmes dologi cselekvés módozatai), mind a személyek a maguk meghatározott szellemiségében hozzátartoznak.<sup>6</sup> – A természetes mindennapi beállító-

<sup>3</sup> Husserl: Ideen . . . I. Jelzett kiad., 390. o.

<sup>4</sup> I. m. 57–62. o.

<sup>5</sup> I. m. II. Jelzett kiad., 375. o.

<sup>6</sup> Husserl: Krisis . . . Jelzett kiad., 502. o.

dásban azonban mindez *magától értetődően ilyen*, a világba közvetlenül „beleélő” emberek az *életvilágot, a világ adottságát nem tematizálják*.

De nem tematizálják ezt az objektív tudományok sem – állítja Husserl.<sup>7</sup> Ezek ugyanis úgy mennek túl a mindennapi szemléleten, hogy a természetes tudás *tárgyi tartalmát* „tisztán”, a szubjektív felfogásmódok személyes-korlátolt esetlegességeitől *megtisztított*, an sich létében akarják felmutatni. Az igazságot mint objektíve érvényes bizonyosságot ezért eleve a mindennapi tudás „doxájával” *kontrasztban* határozzák meg. Ők már tematizálják ugyan univerzális egységként a világot, *de a fenti módon, azaz „egyenesen” az objektív tárgyi tartalom an sich egységeként*. Eközben nem veszik észre, vagy nem veszik figyelembe, hogy *ezt a mindennapi élet világbizonyossága alapján teszik, hogy minden további nélkül megtartják a világ eleve adott jellegét*, és fel sem merül számukra a kérdés, hogyan alakulhatott ki a természetes (mindennapi) életben ez az eleve adottság. Azzal pedig, hogy a „tisztá” objektivitás irányában mennek tovább, ezt jelölve meg „az” igazság útjának, valójában öntudatlanul *elfedik* a magától értetődőség mögött rejlő problémákat.

*A fenomenológia első feladata ezért most az, hogy végrehajtsa az objektív tudományok epochéját*, azért, hogy feltárja az alapjukban lévő „elfeledett” életvilágot. Ez az epoché természetesen nem az objektív tudományok *eltörlését* jelenti, hanem csakis *beállítottság-változást* – hangsúlyozza Husserl. Csak annyit jelent, hogy az iménti belátások birtokában az objektív tudományok céljától és eljárásaitól *különböző utakat keresek, más feladatokat másként fogok megoldani, mint ők*. Ezzel az epochével a tudományok *mint kultúrtények* maradnak előttem, úgy tekintem őket, mint *a szellemi világ teljesítményeit*.<sup>8</sup>

De ha nem fogadom el az objektív tudományok beállítódását, miféle más út marad előttem? Nos, a természetes beállítódásból kiindulva megtehetem – mondja Husserl –, hogy mintegy „belülről” reflektálok az életvilágra, azaz *megtartom ennek személyes jellegét, szubjektumra vonatkoztatottságát* és így, „eredeti” mivoltában teszem vizsgálat tárgyává. Ezzel most *a szellemtudományi beállítódást* fogadom el.<sup>9</sup> Természetesen így szembe kell néznem a világ különböző szubjektív felfogásmódjaival, a személyes életvilágok, a kultúrvilágok relatív érvényességével, *szembe kell néznem az életvilág történetiségével*. Így jár el pl. a történész, amikor emberek, közösségek, népek világát a maguk saját történelmi idejében, a maguk sajátos cselekvő változásaiban és teljesítményeiben vizsgálja, először tényszerű leírásban, majd ennek alapján általános összefüggéseiben. Az objektív tudományok epochéja azonban önmagában nem változtat azon, hogy a perszónális megközelítés is megmarad a természetes beállítódásban, így a ténytörténész a szellemtudományi beállítottságban is éppoly magától értetődőnek kezeli a történelmi világ értelmét, a priori eszméjét, mint a természettudós a fizikai világét.<sup>10</sup> Ilyenformán azonban *a ténytörténelemben az egység mindig megérthetetlen marad*.<sup>11</sup> Ráadásul, a szellemtudományi beállítódásban nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a körülményt, hogy *a történészek, akik végrehajtkák a perszónális értelmezést, akiknek „munkája” a történet-*

<sup>7</sup>I. m. 127. és kk. o.

<sup>8</sup>I. m. 138–139. o.

<sup>9</sup>I. m. 149., 299. és kk. o.

<sup>10</sup>I. m. 150. o., 380. o.

<sup>11</sup>I. m. 380. o.

tudomány, maguk is mindig *történelmi termékek*, egy meghatározott kultúrkörnyezet részesei és alakítói, és a történettudomány, amelyet létrehoznak, mindig ennek a saját történetiségű kultúrvilágnak a motivációjában született szellemi teljesítmény. *A tény-történelem relativitását ilyenformán mintegy megtetézi az a relativitás, amely a történész saját személyes-közösségi világából fakad.*<sup>1 2</sup>

Igy érvel Husserl. De hát akkor nem az következik-e ebből, hogy az objektív tudományosság hatáyon kívül helyezésének eredménye *nem lehet egy „másfajta tudományosság”,* mivel a másfajta szemlélet reménytelenül benneragad a szubjektív-relatív érvényeségek kátyújában?

Husserl válasza erre a kérdésre határozottan az, hogy *nem*, nem erről van szó. A megoldás pedig a régi: A kiút az, hogy *vége kell hajtani az univerzális transzcendentális epochét is.*<sup>1 3</sup> Nem elég az objektív tudományok epochéja, *a relativitásokban előfeltételezett irrelatív megragadása csak a tiszta transzcendentális szubjektivitásban történhet.*<sup>1 4</sup> Milyen értelemben és hogyan? Ezt már ismerjük: a fenoménvilág szisztematikus intencionális elemzésével fel lehet tárni az univerzális tárgyi értelem adottságának titkát, végső, abszolút alakját – a transzcendentális egóban. – Semmit sem változtat e „rég” megoldás lényegén, hogy most *az életvilágból* indulva, *ennek* az epochjáról van szó a Krisisben, és hogy ennek következtében most az interszubjektív világfenomén elemzésével *kezdve* kell lépésről lépésre eljutnom annak belátásáig, hogy a transzcendentális epochának valójában szükségszerűen az én tiszta énemre, az önreflektáló filozófus-énre való redukciónak kell lennie. Mint láthatjuk, az új megközelítésben módosulnia kell *az elmélet felépítésének*, ez azonban az elmélet egész karakterén, filozófiai „mondanivalóján”, tartalmának lényegén *valóban semmit sem változtat.*

### *Metodológiai megfontolások*

Ugyanakkor azonban észre kell vennünk, hogy ennek a *felépítésmódosulásnak* mégis szükségképpen *változást kellett hoznia a történetiség-kérdés kezelési módjában.* A változás első pillantásra nagyon egyszerű és világos. A kartézianus úton felépített elméletben, mint láttuk, a történetiség-kérdés „logikusan” mintegy az elmélet *csúcán* jelent meg, a transzcendentális ego konstitúciójának problémájaként. Ha azonban az *életvilág* az elméleti kiindulási alap – az életvilág, amelynek leválaszthatatlan, magától értetődő jegye *a történetiség* –, akkor a történeti jelleggel már az elmélet *küszöbén* szembe kell nézni. Mivel pedig az egész elmélet nem más, mint az életvilág tematizálása egyre „mélyebb” szinteken, ezért a történetiség mint alapjelleg most *áthatja az egész elméleti tematikát.* A fenomenológiai módszer sajátosságait tekintetbe véve ez az „áthatás” pedig sajátos *módszertani szituációt* eredményez. A kiindulási alapul szolgáló történetiség most természetesen a szokványos, „mindennapi” történelem-értelem. *Innen* kell eljutni a történelem *filozófiai értelméig*, méghozzá úgy, hogy az életvilág értelmének, vele együtt ennek a mindennapi történelem-értelemnek *a belső szerkezetét* kell szisztematikusán, racionálisan

<sup>1 2</sup> I. m. 141–142., 150. o.

<sup>1 3</sup> I. m. 151. o.

<sup>1 4</sup> I. m. 313. o.

evidens lépések sorában feltárni. Közelebbről ez azt jelenti, hogy most az életvilág-kontextusban *a szisztematikus elemzés* minden szinten *előfeltételezi a történelmi jelleg „bekalkulálását”*, és ugyanakkor a racionális-szisztematikus elemzés egyre inkább „elmélyíti”, tudományosabbá teszi *a történelemfelfogást*. Új módszertani szituáció ez a husserli fenomenológiában: *a történelmi és a szisztematikus-ismeretelméleti vizsgálat „egymásban lévőségének”, egységének problémáját kell megoldani.*<sup>15</sup> Még hozzá, mint látható, kettős érdekből: a fenomenológiai elmélet felépítésének „belső szükséglete” ez most, és ugyanakkor a történelem tudományos-filozófiai megragadásának metodológiai feltétele.

Husserl a Krisis első fejezeteiben tulajdonképpen megpróbál *szembenézni ezzel a módszertani helyzettel*, és ettől lesz az egyébként szokványos történelmi bevezetés *szerves része az elméletnek*. A kor filozófiai összhelyzetének tarthatatlanságára, a transzcendentális fenomenológiai fordulat szükségességére és jelentőségére akarja rávezetni az olvasókat, mint korábban is nemegyszer, de *úgy, hogy viszonylag önmagában is zárt formában előzetes képét, „előzetes eszméjét” fejtse ki „a” filozófiának és vele saját filozófiájának mint „a” filozófia megvalósulási formájának.*<sup>16</sup> E célból kíván előállni egy olyan metodológiaiilag átgondolt filozófiatörténelmi áttekintéssel, amelyben – ennek az „előzetes filozófiai öneszmélésnek” a fokán – *a filozófia történetiségének értelme és egyben a történetiség filozófiai megragadásának módszere tárul fel.*

De ha ez így van, akkor nem kézenfekvő-e az ebben foglalt történelemfelfogás egészének *értékelése* is? Hiszen akkor nyilvánvaló, hogy *ebben az elméleti szervezettségében* kell megítélni a szóban forgó fejezetek történelmi nézeteit. Így lesz érthető, hogy *nem a tényleges filozófiák „reális” története* a bevezető vizsgálódások tárgya, hiszen akkor *eleve nem is erről van szó. Eszmetan ez*, Husserl a filozófia (a „valóban tudományos” filozófia) fogalmát, általános eszméjét akarja itt megvilágítani késői korszakának imént vázolt belátásai szellemében, azaz immár annak tudatában, hogy ez az eszme nem más, mint *a belső egység a filozófia történetében*, amelyet *mint ilyet* kell megragadni. Egyáltalán nem meglepő ezért, hogy ez a filozófiatörténet olyannyira *összecseng a genetikus fenomenológia eszmetanával*. Hiszen *ugyanaz az eszme* jelenik itt meg az „előzetes öneszmélés” alsóbb fokán, mint ott; *ez a filozófiatörténet tulajdonképpen nem más, mint a transzcendentális fenomenológia „abszolút történelemfilozófiájának” kivetítése a természetes beállítódás értelmében vett kollektív történelemre*. De mi mást jelent ez akkor, mint hogy *a husserli történelemfelfogás szerint az emberiség történelmi egzisztenciájának és egyben a történelem tudományos értelmezésének egységelve a tiszta szubjektivitásban gyökerezik, hogy a történelmi egység legvégső, abszolút alapja és forrása abban van, hogy a tudatműködés képes a lényegi egységértelem konstitúciójára*. Mivel pedig a transzcendentális szférában ennek a „végső alapnak” az igazolása, mint láttuk, kudarcba fűlt, ezért kimondhatjuk: a husserli teleologikus történelemfelfogás pusztán szubjektív meggyőződésből fakadó, gondolatilag igazolhatatlan fikciónak bizonyult.

De vajon kimondhatjuk-e ezt *minden fenntartás nélkül*? Husserl személyes meggyőződésétől függetlenül a transzcendentális végkifejletről nem választható-e le valami-képpen mégis ez a történelemfelfogás, azaz „viszonylagos önállóságában” az előzetes eszmetan nem nyújt-e mégis olyan *módszertani belátásokat*, amelyek más elméleti össze-

<sup>15</sup> I. m. 364., 379–380. o.

<sup>16</sup> I. m. 435. o.

függésekben felfogva termékenyebbeknek bizonyulhatnak, mint a tiszta transzcendentálisizmusban?

A leválaszthatóság gondolata nem alaptalan. Gondoljuk csak meg. Amikor Husserl megpróbálkozik az életvilág-úttal, ezzel tulajdonképpen „pozitív kritikával” kapcsolódik a Dilthey–Rickert-féle szellemtudományi állásponthez. Éppúgy, mint már az 1911-es Logos-cikkben is, helyesli ennek az álláspontnak azt a törekvését, hogy a kultúrtudományok – egyáltalában a szellemi világ – sajátságosságát bizonyítsa, és ugyanakkor most, a Krisis-korszakban is *fenntartja* a belőle fakadó hisztoricista relativizmusra vonatkozó kritikáját. Alapállása mégsem a régi, hiszen most ő maga is az emberi világ történetiségéből kiindulva, sőt, ebben *megmaradva*, akar tudományosan érvényes filozófiai elméletet kiépíteni. A genezist és az érvényességet most ezek szerint mégiscsak valamiféle egységben (abban a bizonyos „egymásban-lévőségben”) kell felfognia. Ha pedig nem a régi álláspontja feladásával teszi ezt, akkor nyilvánvalóan *a genezist* kell, hogy úgy mondjuk, eszmei szintre emelnie, „egyenesen” a történelem eszméjét kell érvényességében felmutatnia.<sup>17</sup> De hát akkor nem egyszerűen arról van-e szó, hogy most a neokantiánus állásponthez képest Husserl *visszalép Kanthoz*, nevezetesen a világtörténelem kanti eszméjéhez? Vannak, akik ezt látják a Krisis történelemfelfogásában. Valójában azonban Husserl – legalábbis szándéka szerint – egészen mást akar adni, mint a kanti eszme. Elvileg és módszertanilag is mást. A „világpolgár” nyersen (és naivul) antropológiai érvelése<sup>18</sup> tökéletesen idegen tőle. A kanti transzcendentálisizmus regulatív eszméjéből pedig szerinte – ezért bírálja Kantot a Krisisben is – éppen a leglényegesebb hiányzik: a *tartalmat adó* alap, a szembenézés a világrejtéllyel. Husserl tehát egy fenomenológiai átértelmezett szellemtudományi álláspontról *lényegileg új, tartalmas és tudományos eszmetant* akar kidolgozni. Mármost igaz, hogy szerinte az apodiktikus evidenciát végeredményben csak a transzcendentális fenomenológia elmélete nyújthatja, de az is igaz, mint tudjuk, hogy a fenomenológiai módszer sajátosságaiból fakadóan, a gondolati tisztázás minden fokán a „totalitás” a tárgy, és hogy minden szintnek *adekvát evidenciával* kell rendelkeznie, azaz gondolatilag önmagában is beláthatónak kell lennie. Ezért látszik indokoltnak és érdemesnek feltenni a kérdést, hogyan fest a transzcendentális epochén *kívül* ennek az eszmetannak a módszertani váza.

Nos, Husserl fenomenológiai fogja fel a szellemtudományi álláspontot, és ez azt jelenti, hogy a történetiség-probléma így eleve *reflexiók keretbe* kerül. *Ezzel pedig a módszertani kiinduló alap a jelen történetisége lesz.* Így ugyanis mindenképp ezzel kell szembenéznünk: Mi valamennyien, akik a jelenben célokat tűzünk ki, cselekszünk és megismerünk, *a történelemben állunk*, azaz eszméink, fogalmaink, a dolgokhoz való egész hozzáállásunk egyszerre saját teljesítményünk, és ugyanakkor a *másoké* is, egyrészt azoké a másoké, akikkel a jelenben élő kapcsolatban állunk, másrészt azoké a „más” generációké, amelyeknek örökségéből merítünk.<sup>19</sup> Én, a filozófus *mint filozófus*, mint önálló gondolkodó is keresztül-kasul történelmi lény vagyok.<sup>20</sup> Ugyanakkor azonban, megfordítva a dolgot: a múlt bármely szakaszához, eseményéhez vagy teljesítményéhez

<sup>17</sup> I. m. 72. o.

<sup>18</sup> Vö. I. Kant: *Egy világpolgár gondolatai az emberiség egyetemes történetéről*. Bp. 1926.

<sup>19</sup> Husserl: *Krisis* . . . Jelzett kiad., 392. és kk. o. 510. o.

<sup>20</sup> I. m. 72. o.



forduljak is, ezeket természetszerűleg a jelenben kialakított saját fogalmaim, meggyőződésem és elveim szerint értem és értelmezem.<sup>21</sup> Hogyan lehet áttörni a történeti relativizmusnak ezt a bűvös körét – ez most az a nagy kérdés, amelyre válaszolni kell ahhoz, hogy a történetiség tudományos felfogásának alapjaira rá lehessen kérdezni.

Husserl válasza mindenekelőtt az a bizonyos kritikai műltra-eszmélés (Rückbesinnung), amelyet megpróbál módszeresen is átgondolni. Lényegében így: A jelen történetisége nem közvetlenül átlátható meghatározottság – állítja. Amikor a múltból merítünk, a szellemi örökségek értelmét jórészt öntudatlan kritikátlansággal fogadjuk el (vagy tanuljuk meg), átszűrve őket saját nézeteink és tudásunk prizmjában. Magatartásunkat, aktivitásunkat azután ezek a „magától értetődő bizonyosságok” *előítéletekként* vezérlik. *Ezekre az előítéletekre rákérdezni, feltárni magától értetődőségük mögött a történelmi értelmet, ez a kritikai öneszmélés útja. Ez pedig nem hajtható végre másként, mint egy bizonyos ide-oda mozgásban a történelmi kezdetek és a jelen között.* Ha én, a jelen filozófusa fel akarom tárni a matematikai természettudományok értelmét, meg kell világítanom e tudományok fejlődéstörténetét. Vissza kell kérdeznem a tudományok eredetére, arra az egész gondolati mozgalomra, motivációra, alapra, amelyből e tudományok eredeti értelmükben „kinőttek” és újtukra indultak. Az eredet „anyagát”, a dokumentumokat, a műveket, a kommentárokat persze *én* értelmezem, a megfontolásokat *én* hajtom végre, *aki magam is e tudományok történelmileg kialakult eszméiben nevelkedtem.* Mégis, a kezdetek tanulmányozása feltár, vagy legalábbis megsejtet valamit abból az *értelemváltozásból*, amellyel a mai értelmükben vett eszmék történelmileg feltárható alapjukhoz kapcsolódnak. Ez viszont indíték ahhoz, hogy mai eszmém értelmét kritikusan kezeljem, és *a történelmi értelem változásaira tudatosan rákérdezve* próbáljam megérteni *a valódi kezdeteket.* Nem tehetek mást – mondja Husserl –, cikcakkban kell vissza és előre-mennem a mai alak és a kezdetek között, így a relatív megvilágítás az egyik oldalon megvilágítja a másik oldalt is, ami viszont visszasugárzik az elsőre.<sup>22</sup>

Ebben az immanens kritikai mozgásban a feltáruló történelem nem lesz személytelen mechanikus természettörténet, ez világos. A jelen „gyakorlati” álláspontjáról fordulok a történelemhez, mintegy *az én motivációm* előtörténetét (illetve abban a bizonyos személyes-közösségi értelemben: a *mi* motivációnk előtörténetét) keresem abban, amit elmúlt generációk emberei tudatosan megalkottak. Ez adja ennek a történelemkutatásnak *az egység szempontját.* De hát nem egyet jelent-e ez azzal, hogy akkor valójában ez a „történelemkutatás” a legközönségesebb *finalizmus* jegyében folyik? Erre a kérdésre azonban igazán kézenfekvő a válasz: *Nem*, ha komolyan vesszük azt az *önkritikai jelleget*, amelynek, mint láttuk, az ide-oda mozgó vizsgálatban kell kibontakoznia, és amelynek megfelelően a jelen eszméinek értelme éppenséggel *nyitott*, maga is *alakul* abban az összetett megismerő aktusban, amelyben a történelmi eredetfolyamatot saját értelmében igyekszem feltárni.

Csakhogy éppen e nyitottság folytán *nem elég* a fenti módszertani sémát felrajzolni. Hiszen ez a „kritikai kölcsönjáték” ezek szerint dinamizálja ugyan, de *nem oldja fel* a történelmi vizsgálat szubjektív relativitását. Kérdés marad, mi az ide-oda mozgó meg-

<sup>21</sup>I. m. 511. o.

<sup>22</sup>I. m. 58–60. o.

világítás *igazságmértéke*, mi az a „saját értelem”, amit el kell érni, és hogyan lehetséges elérni. Husserl telosza, „történelmi a priori” mármint metodológiailag tulajdonképpen erre a kérdésre adott válasz. *Tartalmas a priori* kíván ez lenni, emlékezzünk a Krisis történelemképére: A történelmi jelen uralkodó eszméinek (az európai természet-tudományos gondolkodásmódnak) *eredeti értelme az életvilágban van* – bizonyította –, pontosabban a mindennapi (közösségi) élet „gyakorlati” idealizációiban. Az egész újkori tudomány alapja is valójában ez maradt – állítja Husserl. „Objektíve” az *életvilágra való vonatkozás* fogja ezért immanens progresszív egységbe gondolkodásunk és ismereteink történelmi változásait. *A tudományos ismeretek történetiségének valódi értelme* ennek megfelelően szerinte az, hogy e történetiségben olyan *módszer* fejlődik ki, amellyel az *életvilág végtelen horizontszerű univerzalitását* magasabb fokon lehet tematizálni, mint a „tisztá” gyakorlati beállítottság közvetlen érdekeket követő módszerével. Ennek a *módszer-mivolt*nak, az életvilágba való beágyazottságnak a tudata vész el azután az újkori fejlődésben a naturalista pozitivizmus torzító tükrében. *Ezért a filozófiának a történetiség valódi alapjait egy olyanfajta ismeretkritikával kell kimutatnia, amely a mindenkori eszméknek az életvilágra való intencionális vonatkozását tárja fel*, és a tudományos érvényesség mértékét ezen az alapon úgy mutatja fel, hogy kidolgozza az *életvilág lényegi struktúráját*.

Úgy gondolom, el kell ismerni, hogy ez az egész módszertani vázlat *alapot ad* egy bizonyos Marx–Husserl összehasonlításra, és ez a marxizmuson belüli husserlizáló törekvések „racionális magja”. Mégpedig lényegében a következő összehasonlításra: Kettőjük problematikájának *tartalmi rokonságáról* természetesen nem lehet szó. Marx gyakorlati-társadalomkritikai beállítottsága azonban *módszertanilag is tudatos* elméleti alapokra épült, egy Hegelből kiinduló, de a Hegelétől gyökeresen különböző dialektikus történetiség-felfogásra. Mármint éppen forradalmi-gyakorlati beállítottsága folytán Marx érdeklődésének centrumában kétségkívül *a jelen* (a kapitalizmus) *bírálata* állt. Marx a jelen dologi látszatai mögött a valóságos ellentmondásokat és a társadalomalakító emberi erőforrásokat akarta felmutatni, és ez az, amit szerinte csakis a jelen tényeinek *történelmi jellegét* feltárva lehet megtenni. A közvetlen adottság történelmi kritikáját adja tehát Marx is olyanfajta módszerrel, hogy a jelen tényszerű összefüggéseinek lényegi struktúráját feltárandó *rákérdez ezek történelmi eredetére*, és ugyanakkor *ebben az eredet-folyamatban a történelmi alakváltozatokat saját értelmükben, saját társadalmi-gyakorlati meghatározottságuk összefüggéseiben* igyekszik megmutatni. Így sorolja be a jelen összefüggéseit „a történelmi fejlődés totalitásába”, és így, történelmi értelmük alapján mutat rá a jelen dinamikus struktúrájában a jövőbe mutató tendenciákra. Mármint igaz, hogy Husserl életvilága *nem* a marxi reális társadalmi-anyagi gyakorlat világa, igaz, hogy a husserli „történelmi értelem” a szubjektíve felfogott világ értelmére korlátozott, történelmi felfogásuk módszertani erővonalainak hasonlósága mégis szembeötlő. *A nagy kérdés azonban az, hogy van-e ennek a hasonlóságnak elméleti jelentősége?* Azaz, joggal merülhet-e fel a fenomenologizáló törekvések alap gondolata, miszerint *a husserli módszertan adekvát alapot nyújthat a marxi társadalomszemlélet filozófiai előfeltevéseinek kidolgozásához*, mégpedig többet ígérő, messzebb vezető alapot, mint az eddigi filozófiai értelmezési kísérletek, mert elkerüli a filozófiai objektivizmus csapdáit, és mert képes elméletileg kifejezni és megalapozni a marxi felfogás konkrét gyakorlati szellemét. Ehhez persze bizonyos értelemben a husserli elméleti dimenzió radikális kritikájára van szükség

– állítják –, nevezetesen: fel kell oldani a szubjektivitás izolált önmagára állitottságát, az egész elméleti problematikát a marxi valóságdimenzióba kell átfordítani.

Nos, úgy gondolom, ez az okoskodás megbukik azon az alapvető körülményen, hogy a Krisis metodológiája *nem bírja el ezt a transzformációt*. Pontosabban, ez az elméleti transzformáció végül is valójában csak arra jó, hogy feltárja a husserli módszer korlátait.

A Krisis történeti módszerének *magvát* ugyanis – nem nehéz észrevenni – a jelen történelmi szituációjának fenomenológiai elemzése mögött *egy redukciós gondolati séma* alkotja. Hiszen végül is, mint láttuk, a tudományelőtti gyakorlati életvilág *mint történelmi kezdet* lett ebben a metodológiában a „valódi értelem” és mint ilyen a lényegi intenció (a telosz) *tartalma*, amelynek az egész történelem „objektíve” csak a *megvalósulási útja*. Ez az egységet adó belső intenció Husserl szerint a maga „természetes” öntudatlan univerzalizálásában mintegy az emberiséggel együtt születik. Mint ilyen, az ember *ember-voltának lényege* ez. Ennek megfelelően, amikor a filozófia „felismert feladatáról” mint a történelmi totalitás eszméjének tudományos feltárásáról van szó Husserlnél, akkor ez a feladat tulajdonképpen a tudományos objektivitás értelmének *lebontása*, a természettudományos értelemről kiindulva, az adott kor és közösség történelmileg meghatározott szellemi világának lépcsőfokán át az „egyáltalában vett életvilág” értelmére, a gyakorlati beállítottságú élet *eredendő formájára*, amelynek *lényegi strukturáján a történelmi fejlődés, az objektív tudományok kialakulása és előrehaladása semmit sem változtat*. Ez a tipikus *elvont-antropológiai séma* van a konkrét személyes történelmi helyzetből kiinduló „cikk-eljárás” *alapjában*, pontosabban ez lenne, ha Husserl nem menne *tovább*, az új redukciós szintre, a *tiszta szubjektivitás* terepére. A filozófia kritikai feladata nála itt teljeseedik be, itt talál a filozófia saját elméleti közegére, ahol igazoltan ki kell fejtenie, *mi* ez a lényegi struktúra teljes tartalmában és történetiségében. Mármost ha erre a szintre *nem* követjük Husserlt, és ugyanakkor *megtartjuk a husserli metodológiai szerkezetet*, akkor a szubjektumra vonatkozó konkrét fenomenológiai elemzés módszerével együtt ezt az antropológiai-történelemfilozófiai sémát „szabadítjuk fel”, és ezen nem változtat az, hogy a *szellemi-antropológiai lényeknek* most „reális-anyagi” töltést adunk. Végül is a marxi társadalomfelfogás minden újszerűsége, történeti konkrétsága kihullik ebből a filozófiai sémából, amelyet egyébként maga Marx tudatosan és határozottan elutasított magától. A maga módján persze Husserl is elutasította. De éppen ez az, mint láttuk, *olyan módon*, hogy a filozófiai antropológia metafizikai lényegiségének „valóságigényét” vitatta el, amikor áthelyezte az egész lényeg-problémát a tiszta szubjektivitás közegébe, és itt próbálta meg felépíteni az új, tudományos filozófiai lényegtant. A realitás szférájában megmaradt a hagyományos lényegfelfogás, amelyet végül is éppoly sikertelenül próbált meg dinamizálni, „lezárt” végső elvből nyitott és mégis racionálisan megfogható struktúrává tenni, mint a hegeli és a kanti fenomenológia. A transzcendentális szférában megpróbálta a dinamizálás módszerét közvetlenül „a lényegek tiszta közegében” kidolgozni – az eredmény azonban, mint láttuk, az a priori lényeg metafizikai megfoghatatlanságának „abszolutizálása” lett. Ez pedig végül is azt jelenti, hogy *a jelen történeti konkrétségét* a husserli filozófiai módszertan kereteiben legfeljebb le lehet írni, a jelent ebben a konkrétségében *megérteni* azonban nem lehet. Ezért van igaza azoknak, akik azt állítják, hogy a husserli felfogás „*mélyebb elméleti-módszertani értelmében*” is *alkalmatlan* arra, hogy a kor válsághelyzetéből „tudományosan megalapozott” kiutat mutasson.

## SUMMARY

### *E. Rózsahegyi: Husserl and the Problem of History*

The article deals with Husserl's „historical turn” in his last work: „Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology”. Was the crisis-problem really a new problem in Husserl's latest period? Was it this problem that made him interested in history? Beginning with these questions the author examines the formation of Husserl's notion of history from the Logos-article of 1911 to the Crisis-period. The historical attitude of the „Crisis” must and can be grasped within the theoretical framework of

genetic phenomenology – the author states –, but at the same time it must be recognized that the „lifeworld-way” of the Crisis brings about a new methodological situation leading Husserl to new methodological considerations in relation to the philosophy of history. After investigating these new insights the author attempts to answer the question from the point of view of Marxist philosophy: Can they be successfully taken out of the Husserlian theoretical framework and transformed into new ones?

# A POLITIKAI ÉS A FILOZÓFIAI NÉZETEK ELLENTMONDÁSA A TÖRTÉNELEM ÉS OSZTÁLYTUDAT-BAN

ROZSNYAI ERVIN

A *Történelem és osztálytudat* elemzésének tanulságai elevenek és elgondolkodtatóak, politikai és filozófiai értelemben egyaránt. Nem szükséges semmilyen évforduló vagy különleges alkalom ahhoz, hogy okfejtéseit emlékezetünkbe idézzük; arra sincs szükség, hogy felhívjuk a figyelmet a mű szerteágazó, mégis egyetlen pontban összefutó témáinak időszerűségére. Jobb lesz mindjárt a tárgyra térnünk.

## 1. A SZUBJEKTUM ÉS AZ OBJEKTUM AZONOSSÁGA

A *Történelem és osztálytudat* filozófiai kérdésfeltevését illetően Lukács tudatosan Hegelhez kapcsolódik: az alany és a tárgy szétválasztottságát az *elidegenültség* állapotának tekinti, és ennek az állapotnak a megszüntetését tűzi célul a filozófia elé. „Minden dualista felfogás gyakorlati veszélyei abban mutatkoznak, hogy elvész a *cselekvések* számára irányadó mozzanat” – írja. Mihelyt ugyanis „megállunk az egzisztencia, a csupas és nyers empiria ‚természetes’ talaján, merev és egymástól átmenetek nélkül elválasztott elvekként áll szemben egymással a cselekvés szubjektuma és a ‚tényeknek’ az a környezete, amelyben a cselekvésnek le kell játszódnia. Éppúgy nem lehet azonban a tények objektív tárgyi összefüggésére rákényszeríteni a szubjektív akaratot, kívánságot vagy elhatározást, mint ahogy a tényekben sem található irányadó mozzanat a cselekvés számára. Sohasem volt és nem is lesz olyan szituáció, amelyben a ‚tények’ egyértelműen szólnának a cselekvés egy meghatározott iránya mellett vagy ellen. Minél lelkiismeretesebben vizsgáljuk a tényeket, annál kevésbé mutatnak egyetlen irányba. Magától értetődik, hogy a csupán szubjektív elhatározás viszont megtörik a fel nem fogott és automatikusan, ‚törvényszerűen’ ható tények súlyán.”<sup>1</sup>

A kérdésfeltevés a pozitívizmus, a nyers empirizmus ellen irányul, amely az emberi cselekvést, mint valami tudattalan természeti eseményt, egyoldalú függőségbe hozza a tárgyi-dologi meghatározottságtól. Ez a polgári felfogás a II. Internacionáléban is eluralkodott, és a történelmi törvények *automatikus* működésére hárította a szocializmus megvalósítását, tagadva a tudatos cselekvésnek, a tömegek forradalmi politikai harcának jelentőségét és szükségességét. Lukács műve éppen azért vált nagy hatásúvá, mert nyomatékosan fellépett a reformista megalkuvást szolgáló naturalizálás ellen, és a marxizmus nevében keresett a hagyományos marxizmustól gyökeresen eltérő megoldást.

<sup>1</sup> Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Bp. 1971, 243–244. o.

A mechanikus törvényfogalommal együtt Lukács az ellenkező végletet, a voluntarizmust is elvetette. Véleménye szerint mindkét véglet az alany és a tárgy szembeállításából ered, amely filozófiai szemszögből a *tükrözésemélet* számlájára irandó: „a képmás-ról szóló tanításban objektívalódik elméletileg gondolkodás és lét, tudat és valóság – az eldologiasodott tudat számára – áthidalhatatlan dualitása”. E kettősség folytán „a gondolkodás objektuma (mint szembeállított) valami, a szubjektumtól idegenné lesz, és ezzel felvetődik a probléma: összhangban van-e a tárggyal?” A kérdésre nincs elfogadható válasz, mert „elvileg heterogén tárgyformák között elvi lehetetlenség a megegyezés, a „leképezhetőség” viszonya”. Bizonyítani próbálják ugyan, hogy „a gondolkodás tárgyaiban és magában a gondolkodásban ugyanazon végső lényeg rejlik azok magjaként . . . Hogyan lehetséges azonban a gondolkodás és a lét e végső szubsztanciájának azonosságát kimutatni?” „Rickert a materializmust egy ízben fordított előjelű platonizmusnak nevezte. Joggal.” A materializmus „ugyanolyan mitológia csupán, mint a visszaemlékezésről vagy az ideák világaról szóló tanítás”, és jóllehet „gyakorlatilag aktuális marad mindaddig, amíg a polgári forradalom . . . időserű marad”, elméletileg sohasem kerülheti el azt a logikai ellentmondást, hogy a gondolkodás és a lét, egymással mereven szembeállítva, „egyrészt semmiképpen sem állhat egymással a leképezhetőség viszonyában, másrészt . . . a helyes gondolkodás kritériuma csak a leképezhetőség útján kereshető”. A zsákutcából egyetlen kiút mutatkozik: a *történelmi* tudaté, amely felismeri, hogy a valóság „lesz”, nem pedig „van”, vagyis nem azonosítható „az empirikus-tényszerű léttel”. De ha ez így igaz, ha az igazság az alakulás, „a beteljesítendő, még nem létező jövő, az új a (tudatos segítségünkkel) magukat realizáló tendenciákban, akkor a gondolkodás képmásterősége kérdése mint teljességgel értelmetlen jelenik meg. Mert a gondolkodás helyességének kritériuma kétségtelenül a valóság. A valóság azonban nincs, csak lesz – és ehhez a gondolkodás is hozzájárul . . . Gondolkodás és lét tehát nem abban az értelemben azonos, hogy egymásnak „megfelelnek”, egymást „leképezik”, hogy egymással „párhuzamosan” futnak vagy „egybeesnek” (mindezek a kifejezések csupán valamiféle dualitás rejtett formái), hanem abban áll azonosságuk, hogy ugyanannak a reális történelmi dialektikus folyamatnak a mozzanatait.”<sup>2</sup>

A leképezésemélettel, illetve általában a lét és a tudat ellentétével szemben a helyes álláspont „gondolkodás és lét hegei, dialektikus egysége, ennek egy folyamat egységeként és totalitásaként való felfogása”. A *totalitás* kategóriája alkotja „a történelmi materializmus történelemfelfogásának lényegét”; „nem az ökonómiai motívum elsődlegessége a történelem-magyarázatban, hanem a totalitás nézőpontja különbözteti meg döntően a marxizmust a polgári tudománytól”. Totalitásról azonban szó sem lehet mindaddig, amíg a lét „az emberi tevékenység tudattalan terméke”, amíg a társadalmi viszonyok az ösztönösen ható természeti törvények kényszerítő erejével vetik alá maguknak az embert. Az alany és a tárgy kettősségében éppen az embernek és társadalmi környezetének elidegenültsége fejeződik ki. Ennek a helyzetnek egyedül a *proletariátus* vethet véget, mint „a történelmi folyamat azonos szubjektum–objektuma, vagyis a történelem során az első olyan szubjektum, amely (objektíve) adekvát társadalmi tudatra képes”; mint az

<sup>2</sup> Uo. 496., 498., 500., 502–503. o.

egyetlen olyan osztály, amelynek tudata tetté válik, és szemlélődésből gyakorlattá, pusztá gondolkodásból létté alakul át.<sup>3</sup>

A praxisnak, a tudatos proletár osztálygyakorlatnak az a feladata, hogy az „akadályá, leküzdendő tényezővé vált” objektív gazdasági szükségszerűséget lépésről lépésre visszazorítsa, és végül egészen kikapcsolja. Ez az átalakulás gazdasági jellegű ugyan, de „a gazdaságnak’ már nem az a funkciója, amit minden korábbi gazdaság betöltött: a tudatosan vezetett társadalom szolgálóleánya kell legyen, el kell veszítse immanenciáját, öntörvényűségét – ami voltaképpen gazdasággá teszi; mint gazdaságnak meg kell szünnie”. Ilyen nagyszabású történelmi változáshoz természetesen nem elégségesek az egyén erői. Az egyén „az objektív valósággal szükségszerűen mint merev dolgok komplexumával áll szemközt, melyeket készen talál, melyekkel kapcsolatosan csak az elfogadás vagy az elutasítás szubjektív ítéletéig juthat el. Csak az osztály (nem a ‚nem’, ami csak kontemplatív-stilizált, mitologizált egyén) képes a valóság totalitásához gyakorlatilag, átalakítóan viszonyulni. S az osztály is csupán akkor, ha a készen talált, adott világ dologi tárgyiságában képes megpillantani a folyamatot, amely ugyanakkor az ő saját sorsa is. Az egyén számára a dologiság s ezzel együtt a determinizmus . . . megszüntet-  
hetetlen.”<sup>4</sup>

A proletariátus osztálygyakorlata felszámolja a kapitalizmusban kiteljesedő „ember-telen objektivitást”, a polgári társadalom elidegenült „tárgyiságformáit”. Ám a gyakorlat nem választható el a megismeréstől, és csak akkor kezdődhet meg, ha tudatosítja az elidegenült formák „immanens tendenciáját”, *belső dialektikáját*. A dialektika ugyanis „nem kívülről kerül bele a történelembe . . . sokkal inkább magából a történelemből *olvassák ki*”. A proletariátus tudata, mint ennek a dialektikának az „immanens következménye”, egyszerűen a történelmi szükségszerűség tolmácsa: „csak azt tudja életre kelteni, amit a történelmi dialektika döntésre kényszerített, de soha nem képes ‚gyakorlatilag’ túltenni magát a történelem menetén, és pusztá kívánságokat vagy ismereteket arra rákényszeríteni”. „Másképp azonban valamely dialektikus szükségszerűség semmiképpen nem azonos egy mechanikus-kauzális szükségszerűséggel.” A társadalom objektív fejlődési céljai „a proletariátus tudatos hozzájárulása nélkül absztrakt lehetőségek, objektív korlátok kell hogy maradjanak”, hiszen önmagukban még nem váltják ki a felszámolásukra irányuló cselekvést, és fenn tartják a metafizikus szubjektum–objektum ellentétet. A dialektika éppen azért haladja meg a metafizikát, mert tárgyi alapja „maga az ember mint . . . azonos szubjektum–objektum”. Engels – hangoztatja Lukács – súlyos hibát követett el, amikor meg sem említette ezt a leglényegesebb tényezőt, a szubjektum és az objektum kapcsolatát a történelmi folyamatban, holott enélkül „a dialektikus módszer már nem forradalmi”, mert a vizsgálódás tárgyát érintetlenül és változatlanul hagyja, visszatér a metafizikus szemlélődéshez. A történelmi dialektika „gyökerében új szituációt teremt” azzal, hogy „cseppfolyóssá” változtatja „az ember világfelfogásának jelenlegi, társadalmilag–történelmileg adott korlátait”, és a gyakorlat kiindulópontjaként, magának a tárgynak az öntudataként „*átalakítja objektumának tárgyiságformáját*”. Ebben különbözik mind a „merev és átalakíthatatlan tárgyiságformákkal dolgozó” relativizmustól, mind

<sup>3</sup> Vö. uo. 255., 246., 237., 495., 462. o.

<sup>4</sup> Uo. 549., 485. o.

pedig a dogmatizmustól, amely „azáltal jön létre, hogy a dialektikussá nem tett embernek szükségképpen egy dialektikussá ugyancsak nem változtatott objektív valóság felel meg”.<sup>5</sup>

Az ember tehát dialektikussá *válik*, és a valóságot is ő teszi azzá. Hogyan? Úgy, hogy *megismeri* a világot, és a tények automatizmusát *tudatossággal* cseréli fel („cseppfolyósítja” a „korlátokat”). A dialektika a valóság „adekvát tudata”, amely a marxi felismerések révén lesz „a történelmi folyamat lényegévé”; proletár osztályöntudat, amely dialektizálja a kapitalizmus öröknek vélt, de a marxizmus fényében mulékonynak bizonyuló törvényeit, kimutatva, hogy „a fejlődés sorsáról való döntés . . . az emberek tudatos cselekvésének hatáskörébe megy át”. Maga a felismerés gondolati aktus ugyan, és az adekvát tudat „elsősorban önmagának a megváltoztatását jelenti”, ez a gondolati mozgás azonban „mint a történelem összmozgásának egy része jelenik meg”, mert az addig ösztönösen futó eseménysor tudatosításával jellegében változtatja meg a történelmi folyamatot. „A tudatossá válás az egészhez való viszony megvilágosulása által valóságot kölcsönöz a mindennapi harc mozzanatának, a pusztá tényszerűségből, egzisztenciából valósággá változtatja azt.”<sup>6</sup>

Az „egzisztencia” és a „valóság” megkülönböztetése bizonyos fokig a „magánvaló” és a „magáértvaló” hegeli fogalompárjára emlékeztet, és néhány évvel megelőzi az „ontikus” és az „ontológiai” Heidegger-féle megkülönböztetését. A dialektika csak a „valóságot” illeti meg, az „egzisztenciát” nem; sőt, a dialektika *magá hozza létre a „valóságot” az „egzisztenciából”* olyképpen, hogy tudatosítja a tények értelmét. A tulajdonképpeni valóság a tudatnak, pontosabban, a dialektikus *módszernek* a terméke – ezt fejezi ki a szubjektum és az objektum azonossága. Mivel a természetben ilyen azonosság nincsen, a módszert – Lukács nyomatókosan figyelmeztet rá – a történelmi–társadalmi valóságra kell korlátoznunk, eltérően Engelstől, aki Hegel hamis példája nyomán a természet megismerésére is kiterjesztette. „A tisztán természeti viszonyok . . . merev, kész és lényegében változatlan adottságokként állnak szemben az emberrel, melyeknek törvényeit legjobb esetben is csak felhasználhatja, melyeknek tárgyi struktúráját megismerheti, átalakítására azonban sohasem képes.”<sup>7</sup>

Lukács felfogása szerint egészen a legújabb időkig a társadalmat is a természetnek ezek a sajátosságai jellemzik. A társadalom gazdasági törvényei hatásukban nagyon hasonlók a természet irracionális elemi erőihez, és alávetik maguknak az embereket. Az alávetettség „a legtisztább, sőt azt lehet mondani, egyedül tiszta formájában a tőkés termelésben valósul meg”. A tőkés gazdasági rendszer, ahol „a jelenségek ’természettörvényeknek’ engedelmessé válnak, tehát tökéletesen függetlenek az emberi akaratától, megismeréstől és céltételezéstől”, valóban „rendkívül közel kerül ahhoz a természethez, amellyel a fizika, a természettudomány foglalkozik”. Éppen ez teszi lehetővé a materialista dialektika számára a kapitalizmus jelenségeinek feldolgozását; „ezért nem véletlen, hogy éppen a tőkés társadalmi rend vált a történelmi materializmus alkalmazásának klasszikus talajává”. A történelmi materializmus, amely a gazdasági folyamatoknak az emberek tudatától, akaratától, céltételezésétől független törvényeiben jelöli meg a társadalmi mozgás legfőbb meghatározóit, „a tőkés társadalom önmegismerése” lévén, nélkülözhetetlen fegyver a

<sup>5</sup> Vö. uo. 460–462., 420., 480., 214., 477–478., 476. o.

<sup>6</sup> Vö. uo. 478., 462–463., 243. o.

<sup>7</sup> Vö. uo. 215., 237. o.



proletariátus osztályharcában. Az osztályharcnak azonban az a célja, hogy ne a gazdaság uralkodjék az emberen, hanem az ember a gazdaságon; a cél megvalósítása pedig – amint láttuk – Lukács szerint egyet jelent a „leküzdendővé vált” objektív gazdasági szükség-szerűség teljes kikapcsolásával, a determinizmus megszüntetésével. Következésképpen, a történelmi materializmusnak csak korlátozott érvénye van, igazságai „egy meghatározott társadalmi és termelési renden belüli igazságok”; jönnek majd olyan társadalmak, ahol „más kategóriák, más igazságösszefüggések fognak érvényesülni”, bár a történelmi materializmusra a harc hosszadalmassága miatt „még igen sokáig szükségünk lesz”.<sup>8</sup>

Lehetetlen nem igazat adni Lukácsnak, amikor saját eszmei fejlődését értékelve, egy 1967-es írásában szigorú önkritikával állapítja meg, hogy a *Történelem és osztálytudat* „egyenlővé teszi az elidegenedést a tárgyiasulással”, holott „a tárgyiasulás természetes – a körülményektől függően pozitív vagy negatív – fajtája a világ emberi birtokbavételének”. „Ez az alapvető és durva tévedés – mondja fanyar öniróniával Lukács – minden bizonnyal sokban hozzájárult a *Történelem és osztálytudat* sikeréhez.” A tárgyiség és az elidegenültség hamis azonosításához szorosan kapcsolódik egy másik hiba, a tükrözésnek, „a megismerés képmásszerűségének” tagadása. „Ennek két forrása volt – írja Lukács. – Az első a bennem élő mélységes ellenérzés a mechanikus fatalizmussal szemben”; a második a gyakorlat téves értelmezése, amely nem veszi figyelembe, hogy „semmilyen teleologikus tételezés nem hajtható végre eredményesen az általa gyakorlatilag szem előtt tartott valóság valamiféle, ha csak mégoly kezdetlegesen közvetlen leképezése nélkül”. Ugyanilyen hibásnak tartja Lukács azt az egykori – szintén a „tárgyi” és az „elidegenült” azonosításából származó – vélekedését, hogy „a marxizmus kizárólagosan társadalomtan, társadalomfilozófia”, a proletariátus pedig „az emberiség valóságos történelmének azonos szubjektum–objektuma”. A *Történelem és osztálytudat* – jelenti ki saját művéről példás tárgyilagossággal a szerző – akarva-akaratlanul „a marxizmus ontológiájának alapzatai ellen irányul”.<sup>9</sup>

## 2. A TÖRTÉNELMI–POLITIKAI HÁTTER

Lukács önkritikus megjegyzései nem csökkentik művének ideológiatörténeti jelentőségét. A könyv kétségkívül annak köszönhette sikerét és máig is tartó hatását, hogy a XX. században elsőként állította középpontba teljes tudatossággal az elidegenülés jelenségét. Iskolát teremtett ezzel, seregnyi követő sorakozott fel mögötte. Az elidegenülés szinte egy csapásra divatba jött a filozófiában. Nem mindegy azonban, hogy ki hogyan és honnan közelít ehhez a valóban égető elméleti és gyakorlati problémához. Az egzisztencializmus az elvont egyén oldaláról közelít hozzá, megmásíthatatlan emberi végzetté mitizálva a katasztrofális válságokat felidéző későkapitalizmus történelmileg átmeneti ellentmondásait; Lukács ellenben a *forradalmi munkásmozgalom* élethalálharcának szemszögéből veti fel a kérdést, olyan tapasztalatok alapján, amelyek nemcsak hogy nem koptak meg azóta, hanem inkább még időszerűbbé váltak.

Az elidegenülés történelmi állapot – vallja Lukács –, megszüntetése a kapitalizmus eltörlesztését, a szocialista társadalom kiépítését feltételezi. Ám „önmagától”, a gazdasági fej-

<sup>8</sup> Vö. uo. 521–523., 517–518., 553. o.

<sup>9</sup> Vö. uo. 715., 732., 716–717., 705., 714. o.

lődés természeti törvényszerűségei által hajtva, sohasem jön létre a szocializmus”. A kapitalista rend a szocializmusnak csupán az előfeltételeit teremti meg, nevezetesen a proletariátust és a társadalmassult termelőerőket, de az utóbbiak maguk is „csak a kapitalizmus bukása után, ennek következtében *változtathatók* át a szocialista termelési mód valódi elemeivé”. A békés átmenetben bízni „végzetes illúzió”; „bármilyen helyzetbe kerüljön is a kapitalizmus, mindig mutatkoznak majd, tisztán gazdasági megoldási lehetőségek”. „Igaz, hogy a kapitalizmus természettörvényszerűsége végső válsághoz vezet, útja végén azonban minden civilizáció megsemmisítése, egy új barbárság állna.” A világforradalom győzelmét tehát nem garantálják természettörvények: „függetlenül minden pillanatnyi vereségtől és visszaeséstől, a történelmi folyamat *a mi tetteinkben, a mi tetteinken keresztül* halad végig a maga útján”, és az új társadalom objektív lehetőségei, amelyeket a kapitalizmus hordoz, „a proletariátus tudatos hozzájárulása nélkül absztrakt lehetőségek, objektív korlátok maradnak”. „*A kapitalizmus válságából csak a proletariátus tudata mutathat kiutat* – vonja le a következtetést Lukács. – Míg e tudat nem jelenik meg, állandósul a válság, állandóan visszatér kiindulópontjához, a szituáció ismétlődik, míg végtelen sok szenvedés, iszonyú tévutak szemléltető oktatása után a történelem a proletariátusban tetőzi be a tudati folyamatot, és ezzel együtt kezébe adja a történelem vezetését is. A proletariátusnak itt nincs választása . . . A proletariátus ugyanis nem menekülhet hivatásától. Csak az a kérdés, hogy mennyi szenvedés vár még rá, míg ideológiai érettségre, osztályhelyzetének valódi megismerésére, osztálytudatra tesz szert.”<sup>10</sup>

A proletár osztálytudat forradalmi érettségéről Lukácsnak nincsenek illúziói. „Marx és Engels már nagyon korán megfigyelték . . . azoknak a munkásrétegeknek az elpolgáricosodását, amelyek a korabeli Anglia monopolprofitjai révén osztálytestvéreikkel szemben előnyös helyzetbe kerültek. E rétegek a kapitalizmus imperialista szakaszában mindenütt kifejlődtek, és kétségtelenül fontos szerepet játszottak abban, hogy a munkásosztály jelentős része minden tekintetben opportunistá, a forradalommal szemben ellenséges irányban fejlődött.” De ha ettől eltekintünk is, az osztályharcok tapasztalatai „semmiképpen sem szolgáltatnak egyértelmű bizonyítékot arra, hogy a proletariátus forradalmi eltökéltsége és harci kedve annak megfelelően erősebb vagy gyengébb, hogy egyes rétegei hol helyezkednek el a társadalom gazdasági tagozódásában. Nem mutatható ki egyszerű, egyenes vonalú párhuzamosság, és az osztálytudat érettsége gazdaságilag azonos pozícióban levő munkásrétegeken belül is nagy eltéréseket mutat.” Maga a válság sem érleli meg automatikusan a proletár osztálytudatot. „A burzsoázia a proletariátus nagy részét szellemi befolyása alatt tartja, s ezen még a legkiélezettebb gazdasági válság sem változtat; *a proletariátus magatartása, a válsággal kapcsolatos reakciója tehát hevesességében és intenzitásában messze elmarad a válság mögött.*” A kapitalizmus nagy megrázkódtatásainak kellős közepén is „széles proletár tömegek élnek át létük egyedül lehetséges környezetként a burzsoázia államát, jogát és gazdaságát; úgy tűnik számukra, hogy bár sokféle módon javítani kell rajta, . . . mégis „a” társadalom „természetes” alapját alkotja”. Az osztálytudat végeredményben „kaotikus le- és felfelé áramlás”: hol kitérősek jellemzik, amelyekben „sokkal érettebbnek mutatkozik, mint bármely elméleti előrelátásban”, hol pedig vissza-

<sup>10</sup> Vö. uo. 587., 588., 566., 616., 268., 420., 311., 312. o.

süllyed „a mozdulatlanság, a mindent eltérés, a pusztán föld alatti továbbfejlődés” félig letargikus állapotába.<sup>11</sup>

Az osztálytudat valóságos és „kellő” alakja közötti ellentmondásból egyenesen következik a *forradalmi párt* szükségessége. Ha a proletariátus zártan és egységesen lépne a forradalomba, ha nem mérgeznék és nem vezetnék félre „a polgári társadalom demokratikus illúziói”, ha nem kerülne szembe a harcban a burzsoáziához csatlakozó saját rétegeivel, ha társadalmi létezésükben fenyegetett kispolgári és egyéb szövetségesei minden fenntartás nélkül a forradalom oldalára állnának és magukévá tennék a proletariátus osztálycéljait, pártra nem volna szükség. De a dolog nem így áll, és a kapitalizmus viszonyai között egyes-egyedül a párt testesítheti meg az osztály objektív érdekeinek tudatát. A párt ennek a tudatnak „a folyamat totalitásába cselekvően beavatkozó formája”, „a proletariátus tudatának hordozója, történelmi küldetésének lelkiismerete”. Hivatása betöltéséhez azonban szigorú feltételeket szabott a történelem. Az első „az *opportunizmus mint irányzat* elleni harc”.<sup>12</sup>

Lukács tőle szokatlan szenvedélyességgel kapcsolódik be a bolsevikoknak a II. Internacionálé opportunizmusa elleni harcába, és egyértelműen állást foglal a pártra vonatkozó lenini elvek mellett. A jelenségek váltakozásában – mondja – az egyetlen szilárd mozzanat az a tény, hogy a megalkuvók és megbékélők nem „a munkásmozgalom más áramlatait” képviselik, hanem az ellenforradalmat. „Ebben a tekintetben egyenes vonal vezet Kornyilovtól Kronstadtig. A diktatúra általuk adott ‚kritikája’ tehát nem a proletariátus önkritikája (ennek lehetőségét még a diktatúra alatt is intézményesen kell biztosítani), hanem a burzsoázia szolgálatában álló, romboló tendencia.” Éppen ezért nem elég az opportunizmussal pusztán „elméleti-propagandisztikus” vitát folytatni, mintha „a proletariátus forradalmi pártján belüli ‚véleménykülönbségekről” volna szó. „A helyzetértékelésnek és a forradalmi munkáspárt feladatainak kiindulópontjául azt a tényt kell tekintenünk, hogy a munkáspártoknak egy befolyásos vezető rétege csaknem kivétel nélkül nyíltan a burzsoázia oldalára állt, más részük pedig titkos, be nem vallott szövetséget kötött vele, s e két réteg mind szellemileg, mind szervezetenként képes volt arra, hogy még így is megtartsa vezető szerepét a proletariátus legdöntőbb rétegei felett . . . E megkettőzöttség vitákkal nem tüntethető el. Hiú remény arra építeni, hogy vezető rétegek is ‚meggyőzhetőek’ a forradalmi nézetek helyessége felől, hogy tehát ‚organikusan’, ‚belülről’ állítható helyre a munkásmozgalom forradalmi egysége. A következő probléma merül fel: hogyan szakítható el vezetőitől az a nagy proletártömeg, amely csak *ösztönösen*, de nem *világos tudatossággal* forradalmi? Nyilvánvaló, hogy a mensevikek számára akkor a legkönnyebb és legkényelmesebb annak a ténynek az elkendőzése a proletariátus elől, hogy a döntő pillanatban a burzsoázia oldalán álltak, ha a vita ‚organikus’-elméleti jellegét hangsúlyozzuk.” Mivel a mensevikek „nyíltan vagy titokban átálltak a burzsoázia táborába”, az elméleti különbségekből le kell vonni a szervezeti következtetéseket – amitől az opportunizmus „már időtlen idők óta viszolyog” –, mert csak a valóban forradalmi pártok nyerhetik el a tömegek bizalmát. A forradalmi állásfoglalás tehát végső fokon azon múlik,

<sup>11</sup> Vö. uo. 615–616., 614., 562–563., 645. o.

<sup>12</sup> Vö. uo. 591–592., 265. o.

„hogy a mensevikeket a forradalom ellenségeinek tekintjük-e, vagy olyan forradalmárok, áramlatának’, akiknek egyes taktikai, szervezeti stb. kérdésekben ‚más a véleményük’.”<sup>13</sup>

A hatalom megragadása után fennmarad, sőt növekszik az osztálytudatot megtestesítő párt felelőssége. Ennek az az oka, hogy „a kapitalista termelési mód alapja, és vele együtt a kényszerként áttörő ‚természettörvényszerű szükségyszerűség’ sem a proletariátus hatalomátvétele, sem a termelőeszközök mégoly széles körű intézményes szocializálása útján nem tűnik el a világból”. A szocializmus a gazdasági rend gyökeres átalakítását és tudatos szervezését követeli, amelynek nélkülözhetetlen eszköze a munkásállam, a proletariátus diktatúrája. A burzsoázia természetesen szembeáll az új hatalommal, és „naiv illúzió azt hinni, hogy bármiféle engedménnyel leküzdhető ez a nyílt ellenforradalomként vagy rejtett szabotázs-ként jelentkező ellenállás. Ellenkezőleg: a Magyar Tanácsköztársaság példája azt mutatja, hogy mindezek az engedmények . . . csak erősítik a korábbi uralkodó osztályoknak saját erejükbe vetett hitét, és elhalasztják, sőt lehetetlenné teszik, hogy ezek az osztályok belülről fogadják el a proletariátus uralmát.” A burzsoáziának „előbb *ideológiailag meg kell törnie* ahhoz, hogy önként lépjen az új társadalom szolgálatába”. A helyzet nehézségeit fokozza, hogy „a proletariátust a hatalom megragadása után is fogva tartják még azok a korlátok, amelyek közé a kapitalista fejlődés beszorította”. „Az uralomra került proletariátus ugyanis csak most sajátítja el a kapitalizmus által felépített és fenntartott teljesítményeket”, és „széles rétegeiben csak a hatalom megragadása után tudatosulhatnak a gazdaság és az állam vezetéséhez szükséges szellemi képességek. Ráadásul a proletariátus nem szokott hozzá az önálló, felelősségteljes cselekvéshez, s így e cselekvés szükségességét gyakran inkább teherként, mint felszabadulásként érzékeli. Végül, a vezető posztok nagy részét betöltő proletár rétegek kispolgári, sőt polgári életszokásai szempontjából éppen az új társadalom új vonásai tűnnek idegennek, csaknem ellenségesnek.”<sup>14</sup>

A párt – a munkásosztály öntudata – nem töltheti be rendeltetését, ha eszméi nem válnak anyagi erővé a proletariátusban és szövetségeseiben. Ehhez azonban *új típusú párt* szükséges. „A régi típusú párt-szervezetek számára – függetlenül attól, hogy polgári pártokról vagy opportunisták munkáspártokról beszélünk-e – az egyén csak ‚tömegként’, kíséretként, egyetlen számként jön számításba. Max Weber helyesen jellemzi ezt a szervezettípust: ‚Mindegyikükben közös, hogy a személyeknek egy csoportja, amely kezében tartja az *aktív* vezetést, lényegileg passzív funkciókra kárhóztatott ‚tagokat’ gyűjt maga köré, a szövetség tagjainak tömege számára pedig csak az objektum szerepe jut.’ Az objektum-szerepet nem szünteti meg, sőt rögzíti és megörökíti az a formális demokrácia, amely ezekben a szervezetekben esetleg uralkodik. A ‚hamis tudat’, az objektív képtelenség a történelmi menetének tudatos cselekvéssel való befolyásolására, szervezetileg abban tükröződik, hogy lehetetlen olyan aktív politikai egységek (pártok) létrehozása, amelyek meg tudnák teremteni a közvetítést minden egyes tag cselekvése és az egész osztály aktivitása között . . . A párt egy aktív és egy passzív részre bomlik, s az utóbbi csak alkalomszerűen és akkor is csupán az előbbinek a parancsára jön mozgásba.” „A ‚civilizáció’ összes egyéb társadalmi formáihoz hasonlóan, ezek a szervezetek is a pontos és mechanikus munkamegosztáson, a bürokratizálódáson, a jogok és kötelességek pontos

<sup>13</sup> Vö. uo. 600., 595–596., 597. o.

<sup>14</sup> Vö. uo. 586., 587., 567–568., 570., 568–569. o.

mérlegelésén és különválasztásán alapulnak”; minthogy pedig a „nagyértékű tárgyi munkamegosztás”, amelyet a célszerű cselekvés szükségessége minden kommunista pártra rákényszerít, „szükségképpen magában hordozza a megmerevedés, a bürokratizmus és a korrupció veszélyét”, „a párt belső élete állandó harc saját kapitalista öröksége ellen”. A harc fő módszere nem lehet más, mint hogy „a párttagok egész személyiségükkel részt vesznek a párt tevékenységében”. Erre azonban csak akkor kerülhet sor, ha „a párt-funkció nem olyan hivatal lesz, amelyet teljes odaadással és lelkiismeretességgel ugyan, de mégis csupán hivatali munkaként végeznek”; ha eleven kölcsönhatás van „a tagok és a pártvezetőség akarata között”, és „a vezetéssel szemben érvényre juthatnak a tagok kívánságai, javaslatai, akaratuk és kritikájuk”. Minden tagnak teljes személyiséggel való tevékeny részvétele a párt mindennapi életében „az egyetlen eszköz, amely rákényszeríti a pártvezetőséget, hogy határozatait valóban megértesse a tagokkal; hogy meggyőzze őket határozatainak helyességéről, mivel enélkül nem tudnák a határozatokat helyesen végrehajtani”. „Ha viszont a párt az egyszerű tagok tömegeitől elszigetelt funkcionárius-hierarchiából áll, amelynek cselekedeteit a tagok a mindennapokban csak messziről szemlélhetik, ha a pártnak mint egésznek a cselekvése csak alkalomszerű, akkor a tagokban a vak bizalom és az apátia keverékeként egyfajta közömbösség keletkezik a párt mindennapi tevékenységével szemben. Kritikájuk a legjobb esetben is csak *post festum* (kongresszusokon gyakorolt stb.) kritika lehet, amely ritkán befolyásolja döntő mértékben a jövő cselekedeteinek tényleges irányát.” „A kommunista párt fantasztikusan és utópikusan boldog sziget volna a kapitalizmus tengerében, ha fejlődését nem fenyegetnék állandóan ezek a veszélyek.”<sup>15</sup>

A belső demokrácia – az önkéntes fegyelem előfeltétele – szükséges, de nem elegendő a párt és a tömegek közötti kapcsolat létfonosságú kérdésének megoldásához. Ezt a kapcsolatot a szektarizmus és az opportunizmus kettős hibalehetősége veszélyezteti. A szekta az osztály életétől és fejlődésétől mesterségesen elvonatkoztatott „helyes” tudatra épít, az opportunizmus pedig a legalacsonyabb vagy – jó esetben – az átlagos tudatszinthez igazodik. Mivel az osztálytudat „statikusan-statisztikusan nem határozható meg, hanem maga is következménye a forradalmi folyamatnak, a meglévő átlagra való szervezeti támaszkodás természetesen gátolja e folyamat kifejlődését, sőt, mélyebbre süllyeszti már elért szintjét”. Az élcsapatnak az a feladata, hogy szervezeti önállóságát megőrizve, világosan kijelölje az adott pillanathoz képest legszélesebb objektív lehetőséget, kitűzze az elérhető maximális célt, mert ezzel elősegítheti a kiegyenlítődést az objektív lehetőség és az átlagos osztálytudat között, fölfejlesztheti a tömegek tudatát a cél megértésének szintjére. A kommunista párt tehát nem tehet eleget mindig és minden tekintetben a tömegek akaratának. „Ellenkezőleg, mivel célja az objektív-forradalmi lehetőségek . . . legteljesebb kihasználása, időnként rákényszerül arra is, hogy a tömegekkel szemben foglaljon állást, jelenlegi akaratuk tagadásán keresztül mutassa meg nekik a helyes utat. Kénytelen számolni azzal, hogy állásfoglalásának helyessége a tömegek számára csak utólag, sok keserű tapasztalat nyomán válik megfoghatóvá.” Másrészt, a szervezeti önállóság értelmét veszti, ha csupán az objektív folyamatokban rejlő elvont lehetőségeket méri fel, és *taktikailag* nem veszi figyelembe a legelmaradottabb tömegek tudatállapotát. Nem szabad ugyanis azt hinni, „hogy bármilyen taktika képes volna egy

<sup>15</sup> Vö. uo. 632–633., 634., 655., 656–657. o.

sor akciót – sőt magát a forradalom menetét is – kényszerítő erővel önmagán túlra, távolabbi célok elérésére ösztönözní”; a legnagyobb és a legjobban megszervezett kommunista párt legjobb akciója sem érhet el többet, mint hogy helyesen vezeti a proletariátust „egy olyan cél megvalósítása érdekében, amelyre – ha nem is egészen tudatosan – maga is törekszik”.<sup>16</sup>

A tömegek vágyainak és akaratának figyelembevételét a legjobban példázza az októberi forradalom győzelme utáni agrárreform. Világos, hogy a földek felosztása nem szocialista intézkedés: sem a tulajdont nem társadalmisítja, sem a termelőerők általános fejlődési tendenciájával nincs összhangban. Csakhogy a parasztok „mindenképpen felosztották volna a földet”, és „ha a bolsevikok szembeszállnak ezzel az elemi erejű mozgalommal, ez éppúgy elsöpörte volna őket, mint korábban a mensevikeket és az eszereket. Az agrárkérdéssel kapcsolatban a helyes kérdésfeltevés tehát nem úgy hangzik, hogy vajon a bolsevik agrárreform szocialista vagy legalábbis a szocializmus irányába mutató intézkedés volt-e. Arról volt szó, hogy az adott helyzetben, amikor döntő pontjához érkezett a forradalom felfelé ívelő szakasza, a bomló polgári társadalom minden elemi erejét az ellenforradalmat szervező burzsoáziával szemben kellett összefogni (függetlenül attól, hogy e rétegek „tisztán” proletár vagy kispolgári jellegűek, függetlenül attól, hogy a szocializmus irányában mozognak-e).” A bolsevikoknak „nem volt választásuk a szocializmus irányában ható és egy attól eltérő agrárreform között. Egyetlen választásuk volt csupán: *vagy mozgósítják az elemi erejű parasztmozgalmat a proletárforradalom céljai érdekében, vagy a mozgalommal szembeszállva, reménytelenül elszigetelik a proletariátust, és győzelemre segítik az ellenforradalmat.*”<sup>17</sup> A bolsevikok helyesen ismerték fel az objektív helyzetet, és tudatos politikai döntésük révén a parasztság a forradalom hajtóerejévé vált.

Ebből a rövid áttekintésből is látható, hogy Lukácsot nem az elidegenülés „mint olyan” foglalkoztatja, hanem az elidegenült viszonyok megszüntetésének *konkrét történelmi módja*, a kapitalizmusból a szocializmusba való *forradalmi átmenet*, illetve annak is a legmélyebb és legátfogóbb kérdése, amely elméletileg az objektív feltételek és a szubjektív cselekvés közötti viszony témájában összpontosul. Nyugodtan mondhatjuk, hogy korunknak nincs fontosabb kérdése; és a téma nem egyszerűen azért időszerű, mert a forradalmi korszakokban mindig az, hanem mert a jelenlegi korszak első ízben kínálja fel a történelem tudatos irányításának lehetőségét. Lukács, bármiről beszéljen is könyvében, voltaképpen egyetlen gondolatot ismétel, ígéhirdetői állhatatossággal újra meg újra kinyilvánítva, hogy ha az objektív lehetőség adva van, akkor minden a szubjektív cselekvésen, a helyes megértésén, a lehetőség megvalósítására hivatott osztály tudatán múlik. A kapitalizmus válságba került, de hogy kilábol-e belőle vagy sem, az végső fokon egyedül a proletariátustól függ; a fennálló társadalmat a legkedvezőbb tárgyi feltételek sem változtatják meg tömegcselekvés nélkül, ha pedig a cselekvés elmarad, annak csak ideológiai okai lehetnek.<sup>18</sup> A történelmi fejlődés kulcsa tehát a tudat, az ideológia, a *szubjektív tényező*: ezért tesz szert elsőbbségre a *politika a gazdasággal szemben*. A politika elsőbbsége jegyében támogatja Lukács Rosa Luxemburggal vitázva a szovjet agrárreformot, ami

<sup>16</sup> Vö. uo. 643–644., 646., 647–648. o.

<sup>17</sup> Vö. uo. 576., 577. o.

<sup>18</sup> Vö. uo. 616., 562. o.

együttal annyit jelent, hogy alig három évvel a Magyar Tanácsköztársaság bukása után már tiszttában van a földosztást gazdasági megfontolásokból mellőző tanácskormány végzetes agrárpolitikai tévedésével. A politika elsőbbségére hivatkozva hangsúlyozza Lukács a párt és a proletárdiktatúra történelmi szükségességét, vagy az erőszaknak mint gazdaságon kívüli tényezőnek döntő szerepét az új gazdasági viszonyok megszervezésében.<sup>19</sup>

Ezek a forradalmi ihletésű eszmék, amelyek a II. Internacionálé mechanizmusával szembeszegülve, teljes joggal jelölik meg a szubjektív tényezőben a szocializmus kulcsát, nem az objektív szükségszerűség semmibevételére szólítanak fel. Ellenkezőleg: amint az idézett szövegekben is nemegyszer láthattuk, Lukács óva int a voluntarizmustól. A bolsevikoknak *nem volt más választásuk*, mint élére állni a parasztmozgalomnak, amely a maga részéről szintén nem valamiféle szeszélytől indítva, hanem a paraszti tudat *gazdasági meghatározottsága* szerint tűzte ki céljait. A párt nem szegődhet a gyakorlati feltételektől elvonatkoztatott „tisza eszmények” nyomába; ami pedig az objektív szükségszerűség kérdéskörében a legfontosabb, a proletariátus – bármilyen ideológiai szinten legyen is egy adott történelmi pillanatban – „nem menekülhet hivatásától”, távlatilag *nincs más választása, mint a forradalom*.

Itt kerülünk szembe azzal az ellentmondással, amelyet az elméletnek meg kell oldania. A proletariátus „nem menekülhet” saját forradalmi hivatásától? Akkor *nem az ő tudatán és akaratan múlik*, hogy betölti-e hivatását vagy sem; akkor a forradalom *objektív szükségszerűség*, és ugyanolyan feltétlen bizonyossággal kell elkövetkeznie, mint éjszakára a nappalnak, téltre a tavasznak. Ám a történelemben soha semmi meg nem valósul, amíg meg nem valósítják, a szocialista forradalom pedig jellegénél fogva csak tudatosan valósítható meg. A forradalom sorsa tehát *az osztálytudaton* múlik. *Objektív szükségszerűség* azonban az is, hogy a proletariátus a kapitalizmusban rétegekre bomlik, jórészt a burzsoázia ideológiai befolyása alatt áll, és csupán a hatalom megragadása után sajátíthatja el az új társadalom megszervezésének képességét. Az objektív osztályérdekek helyes tudatát a pártnak kell megtestesítenie. A forradalom sorsa ezek szerint mindenekelőtt a párton múlik. Tehát mégiscsak a *tudaton*? Hogyan múlhat a tudaton a tudattól független, objektív szükségszerűség?

A munkásmozgalom konkrét feladatait tárgyalva, Lukács jól látja, hogy a képtelennek tűnő kérdésre *a tudat és az objektív helyzet dialektikájában, az osztályharc gyakorlatában* kell keresni a választ. Az osztálytudat szervezett formája, a párt, maga is e harc terméke: „növekedése, külső és belső megszilárdulása ugyanis nem a szektás elszigeteltség légüres terében, hanem a történelmi valóság kellős közepén zajlik, szakadatlan dialektikus kölcsönhatásban az objektív gazdasági válsággal és az általa forradalmasított tömegekkel”. A mindennapi gyakorlatban a kommunista párt fejlődése és az átlagos proletár osztálytudat kölcsönösen meghatározza egymást; párhuzamosság semmiképpen nincs ugyan közöttük, de mind a kettőn mély nyomokat hagy a forradalmi folyamat, amely az objektív válsághelyzet és a szubjektív tömegcselekvés kölcsönhatásában alakul. „A tömeg fogalma a harc folyamán változik meg” – idézi Lukács Lenint, s mint említettük, azon a véleményen van, hogy ha a proletariátus éretlen még a győztes harcra, akkor az újra meg újra megisméltető válsághelyzet „szemléltető oktatása” a szenvedések özönével kény-

<sup>19</sup> Vö. uo. 549–550. o.

szeríti ki a forradalmi tudatot és magatartást.<sup>20</sup> Lukácsnak ezeket a gondolatait úgy összegezhethetnénk, hogy az objektív helyzet sohasem váltja ki automatikusan a forradalmi cselekvést, de előbb-utóbb pusztulás terhe mellett kényszeríti ki azt a harcot, amelyben kiforr a helyes osztálytudatot megtestesítő kommunista párt, és a forradalmi folyamatban, a párt, a tömegek és a válsághelyzet hármasság kölcsönhatásában megérelődnek a győzelem ideológiai előfeltételei.

Lukács könyvének alighanem az a leglényegesebb *pozitív* tanulsága, hogy a három tényező – az objektív helyzet, a kommunista párt és a tömegmozgalom – külön-külön nem oldhat meg semmit, sőt, ha csak egy is hiányzik közülük, a szocialista forradalom elmarad vagy vereséget szenved; dialektikus kölcsönhatásuk esetén viszont egymást mélyítik és erősítik, ami ugyan még nem szavatolja a sikert, de mindenképpen nélkülözhetetlen hozzá. Hogyan lép működésbe ez a kölcsönhatás? Honnan származnak az alkotóelemei? A történelemben sorrendet találunk: a kapitalizmus ellentmondásaitól terhes objektív helyzet szülte a munkásmozgalmat, majd a mozgalom az ellentmondás végletes kiéleződésekor a forradalmi pártokat. Ebben az egymásutánban felismerhető a dolog objektív logikája, a fejlődés belső szükségszerűsége. De hogy *egy-egy konkrét helyzetben* megvannak-e a forradalom szubjektív – ideológiai és szervezeti – feltételei, azt nem lehet az objektív helyzetből „levezetni”; ha pedig nincsenek meg, a kapitalizmus továbbra is sínen marad. Az *egyedi ténynek*, valamely konkrét helyzetnek a szemszögéből valóban úgy fest a dolog, hogy amikor az objektív feltételek nagyjából adva vannak, minden további a tudati elhatározások kérdése. Véletlen volna hát a történelem? Az alternatív lehetőségek közötti döntések sorozata? Lukács *bizonyos* premisszáiból nem ez következik. Ha a megoldatlan ellentmondások egyre súlyosabb válsághelyzeteket teremtenek, és „szemléltető oktatásuk” szörnyűségei miatt a proletariátus „nem menekülhet hivatásától”, akkor a szocialista forradalom *objektív szükségszerűség*, tekintet nélkül a mozgalom pillanatnyi állapotára. A hármasság kölcsönhatás dialektikájában így módon *az objektív helyzet a végső meghatározó elem, jóllehet a forradalom sorsa minden egyes konkrét helyzetben az osztálytudaton múlik*. Bár Lukács többnyire a tudat szerepét húzza alá, a történelem objektív dialektikájáról és a proletariátus küldetésének elháríthatatlanságáról tett kijelentései magukba foglalják az objektív szükségszerűség elsőbbségének, a *társadalmi lét* meghatározó jellegének elismerését a tudattal szemben.

### 3. TÁRSADALMI LÉT ÉS TÁRSADALMI TUDAT. MATERIALIZMUS VAGY IDEALIZMUS?

A társadalmi lét elsőbbségét említettük – ezt azonban Lukács a *Történelem és osztálytudatban sohasem mondja ki*, amit meg kimond, az pontosan az ellenkezője. Két Lukácsot látunk, vagy talán inkább egy olyan Lukácsot, aki ugyan a legelméletibb kérdéseket is mindig a mozgalom sürgető gyakorlati feladataival összefüggésben veti fel, mégis mintha állandóan a politikai gyakorlat és a filozófiai elmélet közötti skálán mozogna, és aszerint változtatna álláspontot, hogy a skála két vége közül melyikhez van közelebb. Amikor közvetlenül a mozgalom gyakorlati-politikai problémáival foglalkozik, amikor Rosa Luxemburggal vitázik, rendszerint a lenini eszméket védelmezi; nyelvezete is

<sup>20</sup> Vö. uo. 646–647., 648., 311. o.



– amely egyébként gyakran pongyola, elvont és nehezen követhető – ilyenkor tökéletesen érthetővé egyszerűsödik. De mihelyt a „tisztá” filozófiai elmélet kerül szóba, azok a materialista következtetések, amelyek Lukács gyakorlati-politikai fejtegetéseiben, ha ki-mondatlanul is, benne rejlenek, egyszeriben átengedik a terepet a szubjektivizmusnak. Miért? Mert *a gyakorlati politikának lehetetlen nem számolnia az objektív szükségszerűséggel, a filozófus Lukács szemében viszont az objektív szükségszerűség és általában a tárgyiség az elidegenülés szinonimája.*

A kérdés pontosabb megértése kedvéért térjünk vissza ismét a szubjektum és az objektum azonosságára, részint filozófiatörténeti vonatkozásban, részint a gyakorlat fogalmának Lukács-féle értelmezésével kapcsolatban.

„Az a nagyszabású koncepció, hogy a gondolkodás csak a saját maga által létrehozottat tudja felfogni – mondja Lukács, Vicóra és Kantra utalva – . . . a magánvaló dolog áthághatatlan korlátjába ütközött.” *A magánvalót ki kell küszöbölni.* Hogyan? Fichte programja szerint úgy, hogy „a megismerés szubjektumát, az Énséget . . . kiindulópontnak és módszerbeli útmutatónak kell felfogni. Egészen általánosan szólva, ezáltal a filozófiának az a tendenciája jön létre, miszerint annak a szubjektumnak a koncepciójáig kell eljutni, amelyet a tartalmak totalitásának létrehozójaként lehet gondolni. S ebből megint csak teljes általánosságban, merőben programatikusan szólva, az a követelmény áll elő, hogy a tárgyiságnak, a tárgyak tételezésének olyan szintjét kell megtalálni és felmutatni, ahol szubjektum és objektum kettőssége (*gondolkodás és lét kettőssége ennek a struktúrájának csupán egy sajátos esete*) megszűnik, ahol szubjektum és objektum egybeesik, egymással azonos. Természetesen a klasszikus filozófia képviselői sokkal nagyobb éleslátással rendelkeztek, és sokkal kritikusabbak voltak, hogysen szubjektum és objektum kettősségét az empiriában figyelmen kívül hagyták volna; sőt, éppen ebben a megszokott struktúrában látták az empirikus tárgyiség alapstruktúráját. A követelmény, a program sokkal inkább arra irányult, hogy megtalálják az egységpontot, hogy onnan kiindulva tegyék lehetővé, vezessék le, „hozzák létre” szubjektumnak és objektumnak ezt az empiriában megnyilvánuló kettősségét, tehát az empiria tárgyiségformáját. Egy szubjektumtól idegen, csupán adott valóság dogmatikus elfogadásával szemben az a követelés lép előtérbe, hogy a szubjektum–objektum azonosságból kiindulva kell *minden adottságot, mint ennek az azonos szubjektum–objektumnak a produktumát*, minden kettősséget, mint ebből az *ős-egységből* származtatott sajátos esetet megérteni . . . A feladat tehát nem más, mint hogy fel kell mutatni a „tényleges cselekvés” szubjektumát, és objektumával való azonosságából kiindulva, minden kettős szubjektum–objektum formát mint belőle levezetett, mint ennek produktumát értelmezni.”<sup>21</sup>

Lukács magáévá teszi Fichte programját, de Kant nyomdokain haladó, moralizáló megoldását nem. Azt kifogásolja benne, hogy ha a szubjektum és az objektum azonosságának lényege „csak az etikus cselekvés aktusában, az etikusan cselekvő (individuális) szubjektum önmagához való viszonyában lelhető fel”, akkor ez a „merőben befelé forduló forma” áthidalhatatlan ellentétbe kerül a tapasztalati adottsággal, rögzíti „a tényszerűség feloldhatatlanságát”, „az anyag irracionálisát”. A szabadság ily módon egyszerű szemponttá lesz „az objektív szükségszerűség fatalisztikus mechanizmusának” alávetett „belső tényállások” megítéléséhez, és fennmarad a kanti dualizmus. Hegel

<sup>21</sup> Uo. 376–377., 378–379. o. (Az én kiemelésem – R. E.)

látszólag leküzdí a dualizmust egy olyan szubjektummal, amelyből minden tárgyiség levezethető. A hegeli szubjektum azonban – a világszellem – a cselekvő egyéneket és népeket saját eszközeiként használja fel, megfosztja őket az önállóságtól, és a szabadságot látszattá, a teljhatalmú objektív szükségszerűség feletti reflexióvá fokozza le. A külső szükségszerűség és a pusztán belső szabadság ellentétét tehát Hegel sem tudja meghaladni, és bármennyire különbözik is elődeitől, ugyanazon a szemlélődő állásponton marad, mint ők. A klasszikus német idealizmus pozitív és negatív tanulásaiból kirajzolódik a filozófia igazi útja: „ahhoz, hogy a magánvaló dolog kérdésében levő irracionálisitást megoldjuk” – tanítja Lukács –, túl kell lépni „a kontemplatív magatartásmódon”, a *gyakorlat* elvét állítva gondolkodásunk tengelyébe.<sup>22</sup>

A gyakorlat fogalmát Lukács elhatárolja mind a klasszikus német idealizmusban meghonosodott értelmezéstől – amely az erkölcsi cselekvésre korlátozta a fogalom jelentését –, mind Engels felfogásától. Engels részéről – úgymond – „mélyreható félreértés” volt gyakorlatnak minősíteni „az ipar és a kísérletezés ténykedését”: a kísérlet ugyanis „a legtisztábban kontemplatív viselkedési mód”, pusztá megfigyelés egy „absztrakt milióben”, az ipart illetően pedig Engels „mintha megfeledekzne” arról, hogy „az ipar, vagyis a kapitalista . . . nem cselekszik, hanem vele cselekszenek, tevékenységük kimerül a társadalom természettörvényeinek objektív kihatásával kapcsolatos helyes megfigyelésben és kalkulációban”. Lukács meglepő érvelése, amely az ipart a kapitalistával, a termelőerőket még csak nem is gazdasági formájukkal, hanem ennek eleven „hordozójával” azonosítja, cáfolni hivatott azt az engelsi gondolatot, hogy a kísérlet és az ipar, felfedve előttünk a dolgok *objektív lényegét*, véget vet a megfoghatatlan kanti magánvalónak. Engels feltevése – mondja Lukács – „Kant ismeretelméletének teljes félreismerését jelenti”, mivel Kant nem a jelenségekre vonatkozó tudásunk korlátlan kiterjeszhetőségét tagadta, hanem csupán a magánvaló dolgok megismerhetőségét. Így intézi el Lukács Engelst, homályban hagyva saját kijelentésének összefüggését azzal, amit cáfolni kívánt.

Miért zárja ki Lukács a gyakorlatból a kísérletet és az ipart? Mert mind a kettőnek *a természet objektív törvényeivel* van dolga: az egyik megismeri, a másik felhasználja őket, és az effajta tevékenység a *Történelem és osztálytudat szerzője* szerint súlyos veszélyek forrása. „. . . a természettörvényű szükségszerűség – írja Lukács – a megismerés ideáljaként a megismerést egyre inkább . . . azoknak a ,törvényeknek’ a metodikailag tudatos kontemplációjává változtatja, amelyek az – objektív – valóságban a *szubjektum közreműködése nélkül* hatnak”, a kontempláció pedig „egyre energikusabban abba az irányba törekszik, hogy saját magatartásából minden szubjektív–irracionalis mozzanatot, minden antropomorf jelleget kíméletlenül kiirtson, a megismerés szubjektumát az ,embertől’ egyre energikusabban elválassa, és tiszta – tisztán formális – szubjektummá változtassa”. Ennek a formális szubjektumnak a „cselekvése” – az idézőjelet Lukács használja – a törvények valószínű hatásainak kiszámításában, az optimális esélyek mérlegelésében merül ki. „Világos . . . hogy egyszerűen annál nagyobb az ilyen előrelátás lehetősége, minél inkább úgy lehet felfogni minden jelenséget, mint e törvények rendszerébe illesztett dolgot. Másrészt azonban ugyanilyen világos, hogy minél jobban közeledik a valóság és a ,cselekvő’ szubjektumoknak a valósággal kapcsolatos magatartása ehhez a típushoz, annál

<sup>22</sup> Vö. uo. 378–381., 382–383., 415–416. o.

inkább a felismert törvényszerűségi esélyek merő felfogó szervévé válik a szubjektum, 'tevékenysége' pedig annál inkább arra korlátozódik, hogy olyan álláspontot foglaljon el, ahonnan ezek az ő értelmében, az ő érdekeinek megfelelően (önmaguktól, saját közreműködése nélkül) hatnak. A szubjektum magatartása — filozófiai értelemben — tisztán kontemplatív lesz.”<sup>23</sup>

Az idézett gondolatmenettel szemben könnyen tehetnénk azt az ellenvetést, hogy a kísérlet többek között éppen azért nem nevezhető pusztán kontemplációnak, amiért Lukács annak nevezte: az „absztrakt miliőt” ugyanis, ahol a megfigyelés végbemehet, *meg kell teremteni*, sokszor igen fáradságosan és nagy találékonysággal, kicsikarva a természettől titkainak nyitját; nem szólva arról, hogy a kísérletnek közvetlen *gyakorlati* eredményei is lehetnek, új gyógyszerek például, amelyek elemi csapások erejével ható betegségeket fékeznek meg. A tudományos megismerés még a kísérletektől és a gyakorlati eredményektől eltekintve sem egyszerűen szemlélődés, hanem *alkotó elvonatkoztatás*, amely modelljeivel — például az „ideális gáz” vagy az „összenyomhatatlan folyadék” fogalmával — különválasztja a lényegét a járulékos véletlenek tömegétől, és elrendezi a jelenségek kaotikus sokféleségét. Hogy az *ipar* kontempláció volna, azt már cáfolni sem érdemes. Lukács mégis kénytelen szemet hunyni a legnyilvánvalóbb tények előtt, mert tisztában van vele, hogy sem a kísérletben, sem az iparban nem lehet szó a szubjektum és az objektum azonosságáról, ahol pedig ez hiányzik, ott az ő előfeltevései szerint a szubjektum az elidegenültség állapotában van, és passzívan szemléli a közreműködése nélkül lezajló történéseket.

A kísérletben és az iparban a természeti törvények felismert és tudatosan felhasznált, szubjektív céloknak alárendelt szükségszerűségeként hatnak. Ha Lukács mégis azt állítja, hogy hatásuk „a szubjektum közreműködése nélkül”, „magától” megy végbe, akkor egyes-egyedül arra gondolhat, hogy a természeti törvények *létezése* független felismerésüktől és felhasználásüktől, az emberi beavatkozástól. Kijelentésének másképp *nincs értelme*. Így azonban „a szubjektum közreműködése nélkül” kifejezés szofisztikus módon azonosul „a tudattól független objektivitás” fogalmával, amiből logikusan következik, hogy a szubjektum „közreműködése” *az objektivitás kizárásával* egyenlő, és nem jelenthet mást, mint *teremtő* tevékenységet, amely létrehozza tárgyát. Ilyen tevékenység Lukács felfogásában a *gyakorlat*, ellentétben a tárgyat a szubjektumtól függetlenül kezelő *kontemplációval*. Minthogy a természet nem emberi mű, vele szemben a kontempláció az egyetlen lehetséges magatartás; a kísérlet és az ipar idézőjelbe kívánczó látszattervékenységgé fokozódik le, hiszen a valóság törvényeit „a legjobb esetben is csak felhasználhatja”, de nem szüntetheti meg, nem tud leszámolni „magánvalóságukkal”, anyagi természetükkel, amely Lukács szemében irracionális ténytörvénység. Ahhoz, hogy „az elgondolt világot teljes, konkrét, értelmes, általunk létrehozott”, bennünk öntudatra jutott rendszerként lehessen tételezni” — tanítja Lukács —, az alany és a tárgy kettősségében megrekedt kontempláció álláspontjáról feltétlenül át kell térni a gyakorlatnak, *vagyis* a szubjektum és az objektum azonosságának az álláspontjára; mert „a dialektika és vele együtt a szubjektum és objektum, gondolkodás és lét, szabadság és szükségszerűség stb. ellentétei feloldásának problémáját csak akkor lehet megoldottnak tekinteni, ha a

<sup>23</sup> Uo. 386., 389–390. o. — A „közreműködés” szó a német eredetiben *Zutun*. A magyar kiadásban szereplő „hozzájárulás” pontatlan és félreérthető.

szubjektum (a tudat, a gondolkodás) a dialektikus folyamatnak egyidejűleg teremtője is, produktuma is; ha ennek következtében egyidejűleg egy önmaga teremtette világban mozog, melynek tudatos alakja ő maga, és ez a világ mégis a legteljesebb objektivitással érvényes számára”.<sup>24</sup>

A szubjektum „maga teremtette világának” fogalmával Lukács határvonalat húz a természet és a történelem közé. Joggal: a történelmet az emberek csinálják, a természetet nem. A határ azonban oly szigorúan zárja el egymástól a valóság két birodalmát, hogy Lukács felfogását is elhatárolja egyúttal a marxizmusétól. A marxizmus szerint a történelem mindvégig *anyagi* törvényeket követ, éppúgy, mint a természet, azzal a különbséggel, hogy a társadalom anyagi törvényei *gazdasági* jellegűek. A gazdasági törvények döntő szerepe – a társadalmi lét elsőbbsége a társadalmi tudattal szemben – abból következik, hogy „az ember a természetből él”, ennie, innia, ruházkodnia, laknia kell ahhoz, hogy fennmaradjon, és fenn kell maradnia ahhoz, hogy szellemét az anyagi törvényektől szabadnak képzelhesse. Amikor tehát Lukács azt mondja, hogy a proletariátus osztálygyakorlata kiszorítja a gazdasági szükségszerűséget, és a gazdaságnak a kommunizmusban meg kell szünnie, akkor kételkednünk kell állításának igazságában, ha csak be nem bizonyosodik, hogy a proletariátus az osztálymegoszlással együtt anyagi szükségleteiktől is megszabadítja az embereket.

A gazdasági törvényeknek vagy akár alapvető jellegűeknek a megszűnése – ha egyáltalán elképzelhető – annyit jelentene, hogy a társadalom a tudat feltétlen uralma alá kerül. Ez a teljhatalmú tudat nem a termelési mód anyagi törvényeinek meghatározottságában irányítaná a társadalmat, hanem saját belátása szerint; szabadsága a *felismert* szükségszerűség helyett a *felszámolt* szükségszerűséggel lenne egyenlő, a törvénynélküliség állapotával, amelynek önkényes természetén mit sem változtat az, hogy kollektív alanya van. Mivel a szubjektum a tudat szinonimája, a tőle független tárgyiség pedig az elidegenülésé, *a szubjektum és az objektum azonossága csak ebben a törvény nélküli állapotban valósulhat meg*, vagyis csak akkor, ha az állítólagos objektum minden ízében *a tudat terméke*.

A szubjektummal azonos objektum Lukács felfogásában maga a történelem, amelyet természeti törvényeknek alávetett, elidegenült folyamatból tudatos emberi művé alakít át a proletariátus forradalmi tevékenysége. A „gyakorlat” fogalmát Lukács voltaképpen a tevékenységnek erre az egyetlen formájára vonatkoztatja. A gyakorlat a szubjektivitást érvényesítő, aktív magatartás, ilyennek pedig Lukács nézetei értelmében csak az a tevékenység nevezhető, amely a történelmet a tudattal azonosított szubjektum függőségébe helyezi, visszaszorítva és kiküszöbölve az objektív szükségszerűséget. A kísérlet és az ipar éppen azért nem tartozhat a gyakorlat fogalmába, mert objektív törvényekhez alkalmazkodik, holott a gyakorlat nem „a felismert törvényszerűségi esélyeket” szubjektív célokra felhasználható cselekvés – ezt a *Történelem és osztálytudat* „tisztán kontemplatív” eljárásnak minősíti –, hanem *az objektív szükségszerűségtől mentes és vele ellentétes tudati tevékenység*.

Miben áll a tudat gyakorlati tevékenysége? Abban, hogy *választ az objektív lehetőségek közül*. Minden történelmi helyzet különböző objektív lehetőségeket kínál, amelyeket nem szabad figyelmen kívül hagyni, de hogy melyik fog megvalósulni közülük,

<sup>24</sup> Vö. uo. 273., 403., 410. o.

az egyedül a szubjektum döntésén múlik. Lukács megvesztegető hasonlatával élve, „egy vitorlásnak is alkalmazkodnia kell a szélirányhoz, ez azonban nem határozza meg az útirányát, sőt – a szélirány ellenére és azt kihasználva – az alkalmazkodás célja éppen eredeti irányának betartása”.<sup>25</sup> Persze, az adott esetben ne egyéni választásra és alkalmazkodásra gondoljunk, amely a történelem szempontjából keveset nyom a latban, hanem társadalmi osztályok döntéseire; pontosabban, egyetlen osztálynak, a proletariátusnak az elhatározására, mert csak a proletariátus előtt nyílik meg a történelem adekvát megismerésének és tudatos irányításának objektív lehetősége. Más osztályok nem választhatnak az elidegenültség fenntartása vagy megszüntetése között, de a proletariátus igen, és *választásával eldönti a társadalmi valóság további alakulását, a történelem menetét.* A választás *tudati* aktusa már önmagában is egyet jelent a proletariátus *létének* megváltozásával, amennyiben az osztályt a történelem pusztá objektumából szubjektummá, saját sorsának és egyben az egész emberiség történetének alakítójává, „magánvalóból” „magáértvalóvá” teszi. „A tudatnak ez a reformja maga a forradalmi folyamat” – mondja Lukács.<sup>26</sup> A proletariátus *gondolkodása* tehát *magának a létnek az elemeként jelenik meg*, a szubjektum és az objektum azonossága pedig *a tudat és a lét azonosságát fejezi ki*; helyesebben, a kettő *azonosulását*, mivel a proletariátus színrelépése előtt ilyen azonosság nem volt, a történelem a természeti erők nyers objektivitásával működött.

Lukács gondolatai nyomán felvetődik a kérdés: vajon a valóságban *megelőzi-e* a proletariátus osztálytudata a forradalmi cselekvést? Annyi első pillantásra nyilvánvalónak látszik, hogy a forradalmat sohanapjára kellene halasztani, ha végrehajtása akár egyetlen országban is az *egész* proletariátus egyöntetű elhatározásától függene. A forradalom résztvevőinek száma általában kisebb azokénál, akik társadalmi helyzetüknél fogva érdekeltek benne. De az aktív résztvevőkkel sem úgy áll a dolog, hogy előbb a tudat, azután a tettek. Forradalom persze nem lehetséges forradalmi tudat nélkül, ebből a viszonylagos elsősből azonban szofizma volna a tudatnak a cselekvéssel szembeni abszolút elsőségére következtetni. Valójában az osztályharc ösztönös, alacsonyabb formái alakítják ki fokozatosan azt a felismerést, hogy a harcnak nem egyes személyek, hanem a kizsákmányoló osztályok ellen kell irányulnia, és végső fokon nem gazdasági reformokra, hanem a politikai hatalom kivívására kell törekednie, minden érdekelt társadalmi erő bevonásával. A felismerést eleinte csak egy kisebbség teszi magáévá, ennek lesz a feladata, hogy párttá szerveződve, forradalmasítsa a tömegeket – nem pusztán a tudatukra hatva, ami képtelenség, hanem gyakorlati akciókra mozgósítva őket olyan célokért, amelyeket megértenek, mert a forradalmi tudat csak a mindennapos harcban kovácsolódhat ki bennük.

Lukács – amint meggyőződhattünk róla – mindezt pontosan tudja, amikor a mozgalom *konkrét kérdéseiről* beszél. *Elméletileg* azonban kötik saját előfeltevései. Egyrészt abból a teljesen jogos megállapításból indul ki, hogy az objektív helyzet önmagában, a forradalmi osztály tudatos közreműködése nélkül nem old meg semmit, másrészt viszont ragaszkodik az objektív szükségszerűség és az elidegenülés azonosságának előítéletéhez. Az utóbbiból önként következik, hogy *a szabadság nem egyeztethető össze a szükségszerűséggel, és a tudat elidegenült állapotban van mindaddig, amíg döntései szükségszerű tárgyi meghatározottság alatt állnak.* Lukács megvilágításában a tárgyi meghatározottság

<sup>25</sup> Uo. 562. o.

<sup>26</sup> Uo. 558. o.

egészen a proletariátus megjelenéséig a természeti determinizmus erejével hat, de azután átadja helyét a szubjektum és az objektum, a gondolkodás és a lét azonosságának, vagy más néven a *dialektikának*.

Ezeket a nézeteket egész sor logikai ellentmondás terheli. Az egyik a proletariátus filozófiai jellemzésével kapcsolatos. Lukácsnak teljesen igaza van abban, hogy a proletariátus az első és egyetlen olyan osztály, amelynek következetesen tárgyhi tudata lehet a történelemtől. De ha így van, akkor ahhoz sem férhet kétség, hogy az osztályok történelmi tudatát *anyagi életviszonyaik* határozzák meg: ezek teszik a kizsákmányoló osztályok tudatát alkalmatlanná, a proletariátusét alkalmassá a történelmi folyamat lényegének megértésére. Csakhogy az anyagi életviszonyoknak, az objektív gazdasági szükségszerűségnek a meghatározó szerepe Lukács szerint az elidegenültség jele, a szubjektum és az objektum szembenállásáé. Mivel a szembenállás csak a gazdasági szükségszerűség kiküszöbölésével szűnhet meg, ennek időpontját pedig Lukács a kommunizmusra teszi, ahol tudvalevőleg nincsenek osztályok, a proletariátus nem testesítheti meg a szubjektum és az objektum azonosságát – hacsak akkor nem, amikor nem fog létezni többé.

Lukács utal rá egy-két megjegyzésében, hogy a proletariátusnak nemcsak *lehetősége* van a történelmi folyamat helyes megismerésére, hanem egyenesen erre *kényszeríti* a gyökeresen meg nem oldott válságok rendszeres ismétlődése. Az ilyesfajta – nem túlságosan gyakori – megjegyzések az osztálytudat *objektív meghatározottságát* feltételezik. Lukács azonban mellőzi ennek a gondolatnak a filozófiai általánosítását, inkább arra a vitathatatlan tényre összpontosítja figyelmét, hogy az osztálytudat nincs automatikus párhuzamban a gazdasági viszonyokkal. Független volna hát saját meghatározóitól? Az elmélet egy magyarázatra váró reális ellentmondással kerül szembe, és éppen ez az a pont, ahol Lukács könyvének történelemszemlélete elágazik a dialektikus materializmusétól. A materialista dialektika olyan mozgástörvényeket állapít meg a történelemben, amelyek az események alakításában közreműködő tényezők gyakorlatilag végtelen száma miatt semmilyen egyedi jelenséget nem határozhatnak meg egyértelműen, de mint tendenciák, hosszabb távon megszabják a történelem menetét. A könyvebb áttekinthetőség kedvéért vonatkoztassunk most el az egyedi és az általános viszonylagosságától, kölcsönös dialektikus átmeneteitől, és szorítkozzunk arra az egyszerűbb megállapításra, hogy az egyedi jelenségek a törvényhez képest többé-kevésbé véletlenek – ami nem a meghatározatlanságukat jelenti, hanem azt, hogy meghatározásukban a törvényen, vagyis *az adott társadalom lényeges belső ellentmondásain* kívül egyéb tényezők is részt vesznek, esetleg nagyobb súllyal, mint maga a törvény. Ha így nézzük a dolgot, a történelem törvényszerű meghatározottsága és *a törvény szempontjából való* részleges meghatározatlansága még a formális logika szerint sem zárja ki egymást, mert mind a kettő más-más vonatkozásban érvényes. Maga a részleges meghatározatlanság történelmileg csökkenő irányzatú, mégpedig nem abból a formális mennyiségi okból, hogy az évek és az események számának növekedésével nő a forradalom valószínűsége, hanem azért, mert a forradalom annál valószínűbb, minél élesebbek az objektív ellentmondások, és minél kevésbé oldhatók meg a régi gazdasági és politikai berendezkedés kereteiben. A meghatározottság növekedése végül minőségbe csap át, és a véletleneken, pontosabban, a lényegi ellentmondás megoldását keresztező konzervatív tendenciákon egyértelmű szükségszerűséggel kerekedik felül a törvény. Nagyjából így fest az események egyediségének és a törvény általánosságának dialektikája a történelemben. Ha azonban Lukács álláspontját fogadjuk el, a dia-

lektika azonnal megszakad. Lukács ugyanis, bár helyenként elismeri az objektív feltételek meghatározó funkcióját, filozófiailag az objektív szükségszerűség kiküszöbölésére törekszik, és nézeteit *a tendenciaként ható törvények determinizmusa helyett az egyedi események látszólagos meghatározatlanságára építi, azonosítva a törvényszerűséget az egyértelmű meghatározottsággal, a determinizmust ennek mechanikus változatával*. Ezért maradnak logikailag idegen elemek történelemszemléletében a tudat objektív meghatározatlanságára vonatkozó szórványos utalások.

A tudat meghatározatlansága tévútra viszi egy rendkívül fontos kérdés megválaszolását. A kérdés a következő: ha tapasztalati tény, hogy a proletariátus osztálytudata nincs feltétlenül párhuzamban a gazdasági viszonyokkal, és többnyire elmarad a viszonyokban rejlő objektív lehetőségektől, akkor mi módon jöhet létre az az érett, adekvát osztálytudat, amely nélkül a forradalom győzelme elképzelhetetlen? Lukács, miután a tükrözés-elméletet elvetette, és az adekvát osztálytudatot a tárgyi szükségszerűségtől mentes független változóként, a történelem önálló meghatározójaként kezeli, saját elméleti előfeltevéseinek feladása nélkül semmiképpen sem tehetné magáévá azt a meggyőződést, hogy az objektív társadalmi ellentmondások hosszú távon *szükségképpen* elvezetnek a történelmi folyamatot helyesen tükröző osztálytudat kialakulásához. Az adekvát osztálytudatot Lukács *nem* hozhatja összefüggésbe a társadalom anyagi törvényeivel, semmilyen objektív szükségszerűséggel. Akkor honnan származtatja? A magyarázat némileg mehökkentő: az osztálytudat érett, „forradalomkész” alakját *a filozófus gondolja ki*. Nem *valóságos* tudatról van szó ugyanis, hanem egy Max Weber „ideáltípusainak” mintájára megszerkesztett *eszményi* tudatról, amely pusztán munkahipotézisként létezik a filozófus elméjében, „hozzárendelt tudat” néven. „Ha a tudatot a társadalom egészére vonatkoztatjuk – írja Lukács –, megismerhetővé válnak azok a gondolatok és érzelmek, amelyekkel meghatározott élethelyzetben akkor rendelkezőnének az emberek, ha *tökéletesen meg tudnák ragadni* e helyzetet is és a belőle következő érdekeiket is . . . megismerhetővé válnának tehát az objektív helyzetüknek megfelelő gondolatok, érzelmek stb. . . . Az osztálytudat mármint az a racionálisan meghatározott reakció, melyet . . . *hozzárendelünk* a termelési folyamaton belül meghatározott, tipikus helyzethez. Ez a tudat tehát nem az összege és nem is az átlaga annak, amit az osztályt alkotó egyes egyének képzelnek, gondolnak, éreznek. Az osztálynak mint totalitásnak történelmileg jelentős cselekvése mégis ettől a tudattól függ – innen ismerhető meg –, nem pedig az egyének gondolkodásától stb.” Hogyan függhet azonban a *valóságos* cselekvés egy *képzelt*beli tudattól? Lukács, eszmei fejlődésének egy későbbi szakaszában, maga adja meg az önkritikus választ: „A hozzárendelt tudatnak forradalmi gyakorlatba való átcsapása itt – objektíve tekintve – tisztára csodaként jelenik meg.”<sup>27</sup>

A „hozzárendelt tudat” fogalmából és funkciójából világosan látható, hogy az osztálytudat Lukács rendszerében nem úgy viszonyul a társadalom anyagi létfeltételeihez, mint egy felépítményi forma a meghatározó gazdasági alaphoz, hanem egészen külsőséges módon, mint a vitorlás hajó úticélja a széljáráshoz. Az osztálytudat – írja önkritikájában Lukács – „az én ábrázolásomban tisztán szellemi eredménnyé és ezzel egy lényegileg kontemplatív valamivé lett”.<sup>28</sup> Mi határozza meg ezt a gazdasági alapjától elszakadt

<sup>27</sup> Vö. uo. 277–278., 708. o.

<sup>28</sup> Uo. 708. o.

tudatot? Sem a vicói gondviselés nem jöhet számításba, sem a hegeli világszellem, még kevésbé a hagyományos vallási isten: mindegyikük súlyosan csorbítaná, ha ugyan egészen fel nem számolná a tudat önrendelkezését. Talán az osztályérdek? De hiszen éppen arról van szó, hogy az osztály objektív érdekének felismerése vagy fel nem ismerése egyes-egyedül a tudaton múlik. A tudat megegyezhet az osztályérdekkel, ám az osztályérdek nincs oksági kapcsolatban a tudattal. Amikor a proletariátusnak választania kell a kapitalizmus és forradalom között, érdekei a forradalom mellett szólnak, választása azonban, minél ésszerűbb, annál szabadabb az objektív szükségszerűségtől.

Érdemes összevetni Lukács gondolatainak logikáját az erkölcsi cselekvés Kant-féle szerkezetével. Kant dualisztikus elmélete szerint az erkölcsi cselekvésnek az empirikus világban kell végbemennie, számításba véve az adott körülményeket, maga a cselekvést kiváltó parancs ellenben nem tartozik az empirikus jelenségekhez, nincs alávetve az okság törvényének, és a tapasztalati világtól független „kellés”-ként létezik, amely a szubjektumot nem a természeti törvények erejével határozza meg, hanem eszmeileg kötelezi. Ha képszerűen kívánnánk jellemezni ezt a cselekvési formulát, keresve sem találhatnánk jobb illusztrációt Lukács vitorláshajó-hasonlatánál. A két gondolatmenet párhuzama annál szembetűnőbb, mert Lukács is megkülönbözteti az empirikus tudatot a „kellő” cselekvés meghatározására szolgáló – „hozzárendelt” – tudattól; azt pedig, hogy a cselekvés olyan lesz-e, amilyennek lennie „kell”, a tárgyi meghatározottság nélküli tudat autonóm döntéseitől teszi függővé, azaz éppúgy a *véletlenre* bízta, és „tisztára csodaként” kezeli, ahogy a kanti erkölcsstanban is merő véletlen, hogy az egyén engedelmeskedik-e a kategorikus imperatívuszhoz vagy sem.

A párhuzam ellenére Lukács nem fogadhatja el a kanti megoldást a „kellő” cselekvés meghatározására vonatkozóan. A kategorikus imperatívusz ugyanis legalább kétszeresen rögzíti a szubjektum és az objektum elválasztottságát. Először is, mint *a priori* törvény, nem a szubjektum terméke, hanem magánvaló adottság, akadály a „nagyszabású koncepciónak”, hogy „a gondolkodás csak a saját maga által létrehozottat tudja felfogni”. Továbbá, abban a formájában, ahogyan Kant fejtette ki, megáll „az egyén tudatában levő etikai tényállások filozófiai megvilágításának fokán”, pusztán „megítélési szempontja” lévén olyan „belső tényállásoknak”, amelyek „valamennyi okukkal és következményükkel együtt . . . maradéktalanul alá vannak vetve az objektív szükségszerűség fatalisztikus mechanizmusának”, mivel maguk is „adottként lelt és immáron nem „létrehozhatóként” gondolható” fakticitások.<sup>29</sup> Egyszerűbben szólva, a kategorikus imperatívusz elvetendő, mert érintetlenül hagyja a tapasztalati világot és benne az emberi ténykedések mechanikus törvényektől megszabott menetét, elidegenültségét.

A „kellő” cselekvés Kant etikájában pusztán erkölcsi jellegű, az egyéni tudat döntésének eredménye, és semmit sem változtat a tapasztalati világ rendjén; Lukács felfogásában viszont gyakorlati jellegű, az osztálytudat döntésének eredménye, és gyökeres változást hoz, amennyiben természeti szükségszerűséggel zajló folyamatból a szubjektum és az objektum, a gondolkodás és a lét azonosságának *dialektikus* folyamatává alakítja át a történelmet. Dialektika nincs ilyen azonosság nélkül, vagy más szóval, „totalitás” nélkül; a „totalitás” előfeltétele pedig az adekvát osztálytudat, amelynek segítségével a proletariátus a történelem azonos szubjektum–objektumának ismeri fel önmagát. A törté-

<sup>29</sup> Vö. uo. 376–377., 380–381. o.



nelem dialektikája tehát — és más dialektika Lukács előfeltevése értelmében nem lehetséges — ennek a felismerésnek a *véletlen tudati aktusával* kezdődik. A felismerés előtt, amíg a tudat szinonimájaként kezelt szubjektum úgy szemléli a tárgyat, mint valami tőle független létet, a gondolkodás metafizikus és kontemplatív, nem gyakorlati; gyakorlativá csak az említett tudati aktussal lesz, amely egyszersmind a Hegel kontemplatív módszerétől minőségileg különböző, valóban dialektikus módszer születési pillanata. A *valóság* dialektikáját ennél fogva a *dialektikus módszer teremti meg*. De ha így van, akkor semminek kell tekinteni Lukácsnak azt az általunk is idézett kijelentését, hogy a proletariátus magából a történelemből „olvassa ki” a dialektikát.

Idealista filozófia ez? Annyi kétségtelen, hogy a tárgyi valóságot — legalábbis a történelem területén — a tudat alárendeltségébe helyezi: nem abban a szélsőségesen voluntarista értelemben, hogy azt kezdhetünk a valósággal, ami éppen eszünkbe jut, hanem a determinizmus bizonyos figyelembevételével, úgy tekintve a külvilágot, mint a cselekvés anyagát, mozgásterének meghatározóját. William James szerencsés hasonlatával élve — amely tartalmilag rokon a vitorláshajó-hasonlattal —, „a márványtömböt megkapjuk, de a szobrot magunk faragjuk ki belőle”.<sup>30</sup> Ez az ismeretelméleti szobrászat a Husserl-féle fenomenológiai módszer iker-mesterségének tűnik, és félreérthetetlenül utal a kanti eredetre, kifejezve a modern polgári filozófiának azt a sok változatban elterjedt eszméjét, hogy a készen talált környezet csak „szituáció”, pusztán anyag vagy lehetőség, amelyet a tudat értelmez, lát el jelentéssel, s így faragja ki belőle a valóságot. Nincs tehát valóság önmagában, nincs magánvaló; számunkra csak az létezik, amiről tudunk, azt viszont már leírtuk és értelmeztük, a leírás és értelmezés pedig — mint Lotze mondja — a valóság *kiegészítése*. Ennek a kiegészített valóságnak az illusztrálására idézzünk egy újabb példát Jamestől: „Ha a 27 azoknak a dollároknak a száma, melyeket egy fiókban találok, ahová korábban 28 dollárt tettem, akkor a 27 annyi, mint 28 mínusz 1. Ha ellenben a 27 egy olyan deszka hüvelykben kifejezett szélessége, amelyet egy 26 hüvelyk mélységű szekrénybe szeretnék polcként beilleszteni, akkor a 27 annyi, mint 26 plusz 1.”<sup>31</sup>

Filozófiailag egyetlen kérdést kell itt tisztázni: azt, hogy csakugyan *megváltoztatja-e a tudat a valóságot vagy sem, azaz része, alkotóeleme, tartozéka-e a létnek vagy sem*. A pragmatizmus szerint nemcsak része, hanem egyenesen az alapja, mivel a valóságot mi magunk alkotjuk meg a képlékeny tényekből. James idézett példái azonban eléggé árulkodóak: a 27 mindenképpen 27 marad, akár 28 mínusz 1-nek, akár 26 plusz 1-nek „értelmezzük”, és a szobrot — az igazít — nem a tudat faragja ki a márványtömbből. A tudat soha, sehol, semmiféle változást nem idéz elő a tárgyává tett természeti anyagon, mert ehhez anyagi erő kifejtésre van szükség, amely nem azonos a megismeréssel, az elképzeléssel, a célkitűzéssel, az akarral, egyszóval a tudat tevékenységével. *Ezért hibás a szubjektum és a tudat azonosítása*.

De ha a megismerés nem változtathat is a természeti anyagon, kétségkívül változtat saját *szubjektumán*, mi több, a *tárgyon* is, ha ez maga a szubjektum; márpedig a szubjektum nyilvánvalóan a *léthez* tartozik, feltéve, hogy nem természeti, hanem társadalmi létről van szó. Ilyen vonatkozásban igazat adhatunk F. C. S. Schillernek, a pragmatizmus legnevesebb angol képviselőjének, amikor egy 1912-ben megjelent értekezésében

<sup>30</sup> William James: *Pragmatism. A new name for some old ways of thinking*. London 1912, 247. o.

<sup>31</sup> Uo. 253. o.

így ír: „A megismerés mindig megváltoztatja a megismerőt; és mivel a megismerő valóságos és része a valóságnak, *a valóság valóban megváltozik.*”<sup>32</sup> Feltehetően Lukács is ilyesmire céloz a kijelentésével, hogy „az adekvát, helyes tudat saját objektumainak, így elsősorban önmagának a megváltoztatását jelenti”<sup>33</sup> (bár nem egészen érthető, miért és mivé kell a helyes, adekvát tudatnak önmagát megváltoztatnia). Lukács azonban, a pragmatistáktól eltérően – akiket egyébként is bírál „dogmatikus relativizmusukért”<sup>34</sup> – a történelemre korlátozza a tudat közvetlen tárgyformáló hatását, a szubjektum és az objektum, a gondolkodás és a lét azonosságát, vagy ahogy ő mondja, a dialektikát, szigorúan kirekesztve ebből a természetet. És a történelemben valóban úgy tűnik, mintha a tudat közvetlenül a lét alkotóeleme volna: hiszen az emberi cselekedetek, amelyekből a társadalom mozgása összetevődik, valamilyen mértékben mindig tudatosak, s ha összegezt eredményük egészen a proletariátus forradalmi győzelméig ellenőrizhetetlen is, a forradalom fokozatosan átváltoztatja az események menetét a tudatos emberi célok tárgyasulásátá. De a tudat a maga politikai, erkölcsi, vallási eszméivel addig is elevenen, alakítóan hat a társadalmi valóságra. Lukács a fiatal Marx doktori disszertációjának egy gondolatára hivatkozik: „Nem uralkodott-e az öreg Moloch? Nem volt-e a delphoibeli Apollón valóságos hatalom a görögök életében?”<sup>35</sup> Lukács érvelését megtoldva, az eszmék valóságát még azzal a sajátosságukkal is alátámaszthatjuk, hogy magában a természeti anyagban öltenek formát: nyelvi jelekben vagy dologi jelképek és műalkotások alakjában léteznek.

Mégis, következtethetünk-e az előbbiekből arra, hogy a tudat – legalábbis a történelemben – a lét alkotóeleme? Semmiképpen. A kérdés nem az, hogy az eszmék *valóságosak-e*, azaz *léteznek-e*, hanem hogy *milyen módon* léteznek: honnan erednek, mi a lényegük, hogyan fejtik ki hatásukat. Az öreg Moloch ma már nem uralkodik, és a delphoibeli Apollón sem valóságos hatalom többé a görögök életében (hacsak nem mint kulturális emlék és idegenforgalmi reklám), mert megszűnt az az *anyagi alap*, amely bennük *visszatükröződött*. Az eszméknek éppen az a lényegük, hogy – helyesen vagy hamisan – visszatükröznek valamit, tehát eredetükre nézve másodlagosak, és mint pusztán gondolati alakzatoknak, előbb valamiképpen anyagi erővé kell válniuk ahhoz, hogy az anyagi viszonyokra hatni tudjanak. Ha a tükrözésméletet elvetjük, akkor természetszerűen el kell vetnünk az *alap–felépítmény viszonyt* is, a tükrözésnek ezt a sajátos formáját, amely nélkül a marxista történelemszemlélet olyan, mint a nyeletlen kés penge nélkül, és így a marxizmusra vagy bármilyen materializmusra való hivatkozás jogával együtt attól a lehetőségtől is megfosztjuk magunkat, hogy különbséget tegyünk a tudat és a lét között. Tükrözés híján, alap–felépítmény viszony híján az eszmék szükségképpen egy autohóm tudat termékeiként jelennek meg, és a „létezők”, a „valóságos dolgok” fogalmába sorolva, elkeverednek az *anyagi létezőkkel*; elvégre létezésükhöz, valóságukhoz nem fér kétség, azt az ismérviüket pedig – a tükrözést, a másodlagosságot –, amely a „létezők” nemfogalmában különös fajként határolja el őket az *anyagi létezőktől*,

<sup>32</sup> F. C. S. Schiller: *Studies in Humanism*. London 1912, 439. o.

<sup>33</sup> Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Jelzett kiad., 494–495. o.

<sup>34</sup> Uo. 475–476. o.

<sup>35</sup> Vö. uo. 385. o. Az idézet forrása: Marx: *A démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége*. Doktori disszertáció. Kossuth, Bp. 1969, 90–91. o.

egyszerűen nem vesszük tudomásul. Ha ezek után a „valóságnak” a *létezők* összességét felölölő fogalmát szofisztikusan azonosítjuk a „létnek” az *anyagi létezők* összességét felölölő fogalmával – a nagyobb terjedelmet a kisebbel –, már meg is kaptuk a tudat és a lét feltételezett egyenlőségét. Logikailag ugyanebbe az irányba mutat a *tudat és a szubjektum azonosítása* is. Felső tétel: „a szubjektum és a tudat ugyanaz”. Alsó tétel: „a szubjektum létezik, valóságos, része a létnek”. Zárótétel: „a tudat része a létnek”. És ez még nem minden: a „lét” és a „létezés” szofisztikus összekeverése nyomán a tudat nemcsak „létszerű” státuszhoz jut, mint a lét egyik eleme a sok közül, hanem mindjárt a *vezetést is magához ragadja az anyagi létezőkkel szemben*. A léttel való azonosítása ugyanis – láttuk – abból az előfeltevésből indult ki, hogy a tárgyi feltételek együttese mindig csak lehetőség, amely szubjektív tudati aktusok révén válik valósággá. Más szóval, a cselekvés tárgyi feltételei, az *anyagiakat is beleértve*, úgy viszonyulnak a tudathoz, mint az *arisztotelészi értelemben vett anyag* – a dűnamisz, a pusztá lehetőség – a *vezető eszmei* elvhez, a formához.

Ahogy a számból, akármennyit üssék is, nem lehet lovat csinálni, a tudatot sem lehet semmilyen csűrés-csavarással létté változtatni. Az a felfogás tehát, amely a lehetőségek közötti választástól, a helyzetmegítélés módjától teszi függővé a történelmet, az idealizmus válfaja – közelebből, a *szubjektív idealizmusé*, mert a létet az *emberi tudatnak* rendeli alá (és e tekintetben közömbös, hogy egyéni vagy kollektív tudatról van-e szó). Kérdés mármost, hogy az autonóm tudat milyen tájékozódási ponthoz igazodik történelemformáló döntéseiben. Gondoljuk csak el a következőket: a proletariátus, irracionális okokból ugyan – „tisztára csoda” útján – a legésszerűbb döntésre jut, és a forradalmat választja; megszerzi a hatalmat, majd megkezdi az objektív szükségszerűség kiszorítását, fokról fokra megszünteti a gazdasági törvények meghatározó szerepét, és végül megvalósítja a szabadság birodalmát, beteljesítve az objektum azonosulását a szubjektummal. Amíg csupán fáradozik ennek a célnak az elérésén, addig nyilvánvalóan az objektív szükségszerűséggel *szemben* kell cselekednie, vagyis működését *objektív szükségszerűséggel* szabja meg az, amit ki akar szorítani. De mihez fogja tartani magát az osztály, ha fáradozásait siker koronázza, és ilyen szükségszerűség nem lesz többé? A véletlenhez? Saját szeszélyeihez? Így bizony a szabadság birodalma nem sokban különböznék a kierkegaard-i „kvalitatív dialektika” anarchiájától.

A *Történelem és osztálytudat* azonban egy másfajta megoldás csíráit is tartalmazza. Amikor a proletariátus az elidegenültség helyett a forradalmat és a szocializmust választja, két ellentétes állapotot ítél meg, rossznak ismerve fel az egyiket, jónak a másikat. A jó és a rossz megkülönböztetése végső fokon olyan *eszményt* feltételez, amely az önmagáért értékes legfőbb jót képviseli. Kant számára ez társadalmi vonatkozásban az ember személyes méltósága volt, amely megtiltja, hogy bárkit is eszközként kezeljünk; Lukács számára ugyanilyen legfőbb érték az egész emberiség szabadsága, amelynek megvalósítása a proletariátusra vár, kijelölve az osztály tevékenységének helyes, pozitív irányát.

A történelem újkantianus hagyományokra támaszkodó értékelméleti magyarázatát a *Történelem és osztálytudat* nem fejt ki, de megadja hozzá az alapgondolatokat. A részletes kidolgozás néhány Lukács-tanítvány nevéhez fűződik, akik felhasználhatták már a filozófus két utolsó nagy művét is, *Az esztétikum sajátosságai* és *A társadalmi lét ontológiájáról* című munkákat.

Az értékelméleti felfogás szerint „a történelem folyamata értékek egymásra épülésének, illetve egy és más értékek degenerálódásának és pusztulásának folyamata”; értéknek pedig azt nevezzük, „ami az ember nembeli lényegéhez tartozik, és ami közvetve vagy közvetlenül hozzájárul a nembeli lényeg kibontakozásához”.<sup>3 6</sup> Maga az emberi lényeg több elemből áll; ezek: „a munka (objektíváció), a társadalmiság, az univerzalitás, a tudatosság és a szabadság. Az emberi lényeg tehát nem az, ami az emberiségben, még kevésbé az egyes emberben mindenkor benne volt, hanem az emberiségben, az emberi nemben benne rejlő lehetőségek fokozatos és folyamatos realizálása.” A történelem így módon – legalábbis fő vonalaiban – „az emberi lényeg kibontakozásának története”. Ebben az érték kibontakozásban „egy *fejlődési* tendenciát látunk, s az épülés és elértéktelenedés állandó hullámmozgásában az épülést tekintjük alapvetőnek; így tehát a történelmet fejlődésnek . . . tekintjük”. A társadalom össz-szerkezetének fejlődéséhez képest „a termelőerők fejlődése elsődleges”; „ez az értékfejlődés (a termelőerők) a többi szférák érték kibontakozásának bázisa, természetesen ezt csak az „anélkül nincs” értelmében, és semmiképp sem hierarchikus értelemben véve”.<sup>3 7</sup>

A termelőerők fejlődésében – amely „maga is értékfejlődés” – a legkézzelfoghatóbban mutatható ki „a felfelé vezető út, a történelem fejlődő volta”. Más szférákban – az erkölcs, a társadalmi szabadság, az individuális kibontakozás, a művészet szféráiban – „az értékfejlődés korántsem folyamatos. Midőn egy vagy más szférában bizonyos fokot elért, akkor . . . egy következő korszakban lezuhanhat erről a fokról, s megindul a deformáció, az elértéktelenedés, az ellényegtelenedés folyamata.” De „egyetlen szférában sem lehet egyenlőségjelet tenni egy értékfok elérése és elvesztése között. *Az elérés ugyanis mindig abszolút, az elvesztés viszonylagos.*” Az elpusztult életforma értékeinek többségét „kis csoportok vagy akár egyének . . . hosszú történelmi sivatagokon át vagy más értékek uralmának korszakaiban is megőrzik . . . Bármilyen hosszúak is a történelmi sivatagok egy vagy más érték szféra, érték szubsztancia vonatkozásában, mindig vannak „örzői”. Nekik köszönhető, hogy „az emberiség kivívott értékei tendenciájukban sohasem pusztulnak el feltétlenül, mindig volt, van vagy legalábbis lehet feltámadásuk. Ez az, amit az *emberi szubsztancia legyőzhetetlenségének* neveznek”, s ami egyszersmind a történelem lényegét alkotja. Hogy miért? „Az emberi szubsztancia legyőzhetetlensége, az értékek fejlődése . . . azért a történelem lényege, mert az történelem, mert diszkrét volta ellenére *folyamatos*, s mert éppen ez a folyamatosság a társadalom szubsztanciája.”<sup>3 8</sup> Egyszóval, az emberi szubsztancia folyamatossága („legyőzhetetlensége”) azért alkotja a történelem lényegét, mert a társadalom lényegét a történelem folyamatossága alkotja. Aki a magarázatot nem találja elég meggyőzőnek, magára vessen.

Az elmondottakból úgy tűnik, hogy a Lukácsra hivatkozó érték központú történelem szemlélet uralkodó fogalma, az „emberi lényeg”, kettős funkciót tölt be. Egyrészt – az újkantiánus értékektől eltérően – nem *a priori* adottságként jelenik meg, hanem megvalósítandó lehetőségként: vagyis amellyel, hogy utat enged a szabad választásnak, elhárítja

<sup>3 6</sup> Heller Ágnes: *Érték és történelem*. Magvető, Bp. 1969, 11–12. o.

<sup>3 7</sup> Vö. uo. 12., 10., 15., 16. o.

<sup>3 8</sup> Uo. 16–17., 21. o.

egyúttal azt a teológiai választ sugalló kérdést, amelyet az értékek eredetére vonatkozóan kellene feltennünk, ha eleve adva volnának. Értékeit az ember maga teremti, nem istentől kapja; értékteremtő tevékenysége pedig nem egyéb, mint önmagának, saját lényegének a megteremtése. Ezt a szabad akarati döntések útján megvalósítandó „emberi lényeket” rokoni kapcsolataival az egzisztencializmushoz fűzik, amely már jóval a Lukácsra hivatkozó egykori tanítványok fellépése előtt leszögezte, hogy az ember nyitott, meghatározatlan lehetőség, nem zár magába semmilyen előzetes lényeket, és olyanná lesz, amilyenné választásaival önmagát teszi. A Lukács-tanítványokat azonban elhatárolja az egzisztencializmustól és általában az irracionalizmustól az a törekvésük, hogy ne szolgáltassák ki a történelmet a szubjektív egyéni választások anarchiájának. Az ő felfogásuk szerint a történelem fejlődési folyamat, amely az abszolút, önmagáért való érték, az „emberi lények” irányában halad. Az „emberi lények” ily módon, negatív funkcióján túl, a történelem egységesítő, rendező elvének pozitív szerepkörét is elvállalja. Ennek megfelelően nem vehet fel bármilyen tetszőleges tartalmat, mint az egzisztencializmusban, hanem azokat az *objektív* ismertetőjegyeket összegezi, amelyek az embert, saját tevékenységének eredményeképpen, a természettől megkülönböztetik.

Ha össze akarjuk vetni ezt a szemléletmódot Marxéval, célszerűnek látszik az „emberi lények” fogalmával kezdeni. Az 1844-es *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban Marx, aki még nem szakadt ki Feuerbach antropológiai materializmusának vonzásából, valóban az ember „nembeli” lényegére teszi a hangsúlyt, vagyis olyan sajátosságokra, amelyek az emberi nemet a maga *egészében*, az *állatvilággal* szemben, a *természethez* való viszonyában jellemzik, és a kapitalizmust ezeknek a „nembeli” sajátosságoknak az elidegenüléseként tárgyalja. A „nembeli” sajátosságok – így a társadalmiság, az egyetemesség, a tudatosság – kezdettől fogva megkülönböztetik az embert az állatvilágtól, de kibontakozásuk ellentmondásos folyamat, és csak az osztályok megszűnése után, a kommunizmusban tetőződhet be; ilyen értelemben nem jogosulatlan az „emberi lényeket” a jövőben megvalósítandó lehetőségnek tekinteni. Marx azonban már 1845 tavaszán úgy határozza meg az „emberi lényeket”, mint a társadalmi viszonyok összességét; ez a meghatározás pedig nem a jövőre vonatkozik, hanem a történelem teljes folyamatára, és nem az emberi nemet az állatoktól megkülönböztető elvont ismertetőjegyeket összegezi, hanem azokat a konkrét jegyeket, amelyek egymástól különböztetik meg az embereket egy-egy társadalmi alakulatban vagy az alakulatok történelmi típusaiban. Marx és Engels 1845-ben megkezdett közös munkája, *A német ideológia*, már ebben a szellemben íródik, és a materialista történelemszemlélet alapján szakít az antropológiai állásponttal: Feuerbach „az embereket nem adott társadalmi összefüggésükben fogja fel, nem meglevő életfeltételeik között, amelyek azzá tették őket, amik, ezért sohasem jut el a valóban létező, tevékeny emberekhez, hanem megáll, az ember’ elvontságánál”.<sup>39</sup>

Az „emberi lények” konkrét fogalma a történelmi materializmusnak *A német ideológiában* megfogalmazott vezérgondolatára épül: „Hogy az emberek kicsodák, az természetük anyagi feltételeitől függ.”<sup>40</sup> Ezeket az anyagi feltételeket a „társadalmi lét”, a „termelési mód”, a „gazdasági alap” fogalmi fejezik ki. Mivel az anyagi feltételek történelmileg változnak, a gazdasági alap pedig az osztálytársadalmak idején különböző és

<sup>39</sup> MEM 3, Kossuth, Bp. 1960, 28. o.

<sup>40</sup> Uo. 23. o.

antagonisztikus elemekből tevődik össze, az „emberi lényeg” mint olyan, mint a természettel való szembenállás társadalmi formameghatározottság nélküli, elvont antropológiai ismérveinek együttese, nem létezik; csak társadalmilag meghatározott emberek léteznek, rabszolgák és rabszolgatartók, jobbágyok és hűbérurak, munkások és tőkésék, parasztok, városi kispolgárok, értelmiségiek stb., és mindegyiknek más az „emberi lényege”, a társadalomban elfoglalt helyétől és a történelmi helyzettől függően. Az „emberi lényeg” fogalma tehát nem sok hasznot hajt sem a történettudomány, sem a politikai gazdaságtan, sem a történelemfilozófia, még kevésbé a politikai elmélet és gyakorlat számára: antropológiai-„nembeli” alakja elvont és semmitmondó a társadalomelemzés céljaira, konkrét alakjával pedig nincs mit kezdeni azoknak a társadalmi viszonyoknak a vizsgálata nélkül, amelyek ennek az alaknak a valóságos tartalmát alkotják, de magából az „emberi lényeg” tagolatlan, elmosódott fogalmából nem olvashatók ki.

Ha az emberek mindenkori „lényegét” a társadalom történelmileg változó anyagi feltételei határozzák meg, akkor ezek a feltételek nem egyszerűen külső meghatározók, hanem belsők is: nemcsak a lehetséges cselekvések körét jelölik ki, hanem a lehetőségek közül választó tudatot is a maguk képére formálják. Az egyének és a csoportok rendszerint különböző cselekvési lehetőségek között választhatnak ugyan, érdekeiket azonban *nem maguk választják*, ahogyan készen talált létfeltételeiket sem, és a mellőzött, fel nem ismert, hibásan mérlegelt érdekek mindig bosszút állnak. Az alternatív cselekvési lehetőségek ennél fogva *nem egyenértékűek*. Nem azok, mert a társadalmi létfeltételek különbözőképpen „súlyozzák” őket, és a kielégítetlen érdekek fokozott erővel jelentkeznek újra meg újra, történelmileg egyre szűkítve a választható cselekvések körét. *A történelem nem feldobott pénzdarab, amelynek egyenlő esélye van rá, hogy „fejre” vagy „írásra” essen.*

A marxi materializmussal ellentétben, az értékelméleti magyarázat az objektív lehetőségek közötti szabad választások sorozatának mutatja a történelmet; maguk a lehetőségek függetlenek a tudattól, a választás szuverén tudati aktusa viszont független a társadalmi–anyagi meghatározottságtól. Kiesik az „emberi lényeg” konkrét alakja – mert elmosódottságában is az anyagi létfeltételek meghatározó szerepére utal –, és marad a „nembeli” alak mint legfőbb érték, a megítélés mércéje a történelemben. Mivel a „nembeli lényeg” megvalósulása nem eleve eldöntött tény, hanem alternatív döntések útján megoldandó feladat – nincs „megadva”, csupán „fel van adva”, ahogy az újkantianusok mondanák –, örökösen fennáll a legfőbb értékkel szembenálló, értékpusztító döntések lehetősége is: az emberiség nem volna szabad, ha időnként el nem gáncsolhatná saját magát. Bizonyára ez az oka annak, hogy „egy és más értékek” rendszeresen degenerálódnak. De akkor miért van mégis „egy fejlődési tendencia”? Miért mutatkozik az értéképítésben az a folyamatosság, amely nélkül a történelem összefüggéstelen eseményhalmazzá züllene? Azért, mert az emberi szubsztancia legyőzhetetlen. Mert a történelem folyamatos. Mert mindig vannak „örzök”, akik a történelmi sivatagokban megőrzik az elveszett értékeket. A kiválasztottaknak, a sivatagi értékmegőrzés önkénteseinek, az isten tudja, honnan, de valamilyen oázisból szerencsére mindig előszalajtott „nembeli” remetéknek köszönhető, hogy van fejlődés és van történelem.

Marx a történelemben az objektív törvényszerűséget kereste, az ismétlődésnek azt a legmélyebb okát és kritériumát, amely a folyamatot belülről meghatározza és tudományos leírását lehetővé teszi; az értékelméleti felfogás hívei ellenben, akik irányzatukat

annak idején a marxizmus reneszánszaként harangozták be, az alternatívák közötti szabad választás és egyéni döntés nevében minden törvényt, minden szükségszerűséget kiparancsolnak a történelemből. Voluntarista álláspontjukról akár azt is elfogadhatják, hogy „a termelőerők fejlődése elsődleges a társadalom össz-szerkezetének fejlődéséhez képest” – *ha* maga a termelőerők fejlődése a tudati döntések függőségébe kerül, és *a céltételezésekhez képest másodlagossá válik*; aminthogy azt is elfogadhatják, hogy egy társadalmi formáció tartalmát termelési viszonyai szabják meg – *ha* maguk a viszonyok kilépnek a termelőerőkkel való dialektikus kölcsönhatásukból, és egyéb meghatározottság híján, kimondva vagy kimondatlanul, a tudat fennhatósága alá kerülnek. A történelmet a marxizmus szerint a termelőerők és a termelési viszonyok dialektikája mozgatja, az értékelméleti felfogás hívei szerint a céltételezés; kiesik tehát a termelési mód meghatározó szerepe, értelmét veszti a társadalmi-gazdasági alakulatnak a történelmi materializmus szempontjából alapvető fogalma, és a történelem folyamatossága az „örzökre” bízatik, akiknek létezése „tisztára csoda”.

Hogyan is áll a dolog ezzel a folyamatossággal? „Nem ismerhetjük el a történelem célját, sem egy – alternatíva nélkül értelmezett – szükségszerűségét, melynek képzete suba alatt azonos a célképpzel.”<sup>41</sup> Nos, hogy a történelemnek nincs célja, az tökéletesen rendben van; az is igaz, hogy ha volna eleve megadott célja, akkor suba alatt beoldalna a kiskapun Deákné vászna, a predeterminációs szükségszerűség. De mit értsünk az „alternatíva nélkül értelmezett szükségszerűség” elutasításán? Hiszen pontosan azt nevezzük szükségszerűségnek, ami *nem lehet* másképp, aminek *nincs alternatívája*. Aminek van, az nem szükségszerű. Éppen az a kérdés, hogy miképpen játszódhat le a történelem *szükségszerű* folyamatként, noha emberek csinálják, akik tudatos választással döntenek cselekvéseik felől. A marxizmus elsőnek és egyedül oldotta meg a gondolkodás történetében ezt a minden más irányzat számára megoldhatatlan ellentmondást, a szükségszerűség és a szabadság ellentmondását, pusztá tényközlésből vagy elvont spekulációból a tudományok közé emelve a történelmet. Az értékelméleti felfogás hívei számára viszont, miután a szükségszerűséget a marxizmus reneszánsza jegyében kisöpörték a történelemből, nem marad más hátra, mint a szükségszerűségtől elszakított és vele antinomikusan szembeállított szabadságot a *véletlennel* azonosítani – méghozzá nem „suba alatt”, hanem egészen nyíltan, megvonva a legfőbb „nembeli” értéktől a rendező elv szerepét, és a véletlennek tulajdonítva a fejlődést a történelemben. „A történelmi alternatívák mindig reálisak: lehet bennük másképp dönteni, mint ahogy döntenek. A társadalmi fejlődésnek nem úgy kellett alakulnia, ahogy alakult, csupán úgy (azaz úgy is) lehetett. Gyakran a legdöntőbb fejlődési szakaszok éppen a véletlen szülöttei voltak; nem kétséges, hogy az antik (görög) termelés beindulása az ázsiai termelési módhoz képest véletlennek tekinthető.”<sup>42</sup>

A *Történelem és osztálytudat*ban már megtalálhatók ennek a szemléletnek az előzményei. A történelem – írja Lukács – „azon tárgyiségformák szüntelen átalakulásának története, amelyek az ember létezését alakítják”; és e formák „empirikus-történeti egymásutánjából” lehetetlen megragadni a lényegüket, mivel „ezek az egyes formák sem a történelmi egyidejűség egymásmellettségében, sem a történelmi következés egymásután-

<sup>41</sup> Heller Ágnes, i. m., Jelzett kiad., 22. o.

<sup>42</sup> Uo. 21. o.

jában nincsenek egymással közvetlenül összekötve”.<sup>43</sup> Lukács szavai feltehetően ugyanazt fejezik ki – bár szövevényesebb kódolásban –, mint amit tanítványától az imént idéztünk: véletlen, hogy a történelem éppen így fejlődött és nem másképpen. Véletlen volt „az antik termelés beindulása”, véletlen, hogy a proletariátus egyáltalán létezik, hogy a forradalmat választja-e, és ha igen, mit tesz azután, amikor az objektív szükségszerűséget már eltakarította. Valóban ez az egyetlen logikus következtetés abból az előfeltevésből, amely Marx tudományos munkásságának legnagyobb vívmányát, a történelem természet-történeti folyamatként való értelmezését felszámolva, az alternatív lehetőségek közötti autonóm választásra vezeti vissza a társadalmak mozgását.

A vázolt felfogás logikája szerint a véletlen döntések és választások *két ellentétes formát* vesznek fel: az elidegenültség korszakában az embereket leigázó ellenőrizhetetlen tárgyi szükségszerűséggé szövődnék, az elidegenültség megszüntetése után pedig a szubjektum szabadságát és öntevékenységét testesítik meg. Pontosabban szólva, az öntevékenység *látszatát*, mert szükségszerű tárgyi meghatározottság híján ez az állítólagos szabad tevékenység nem több a véletlenek sorozatánál, vagyis ugyanazt az *ösztönösséget* nyilvánítja meg „aktív” formában, mint amit a passzív változatban az ellenőrizhetetlen külső szükségszerűség képvisel. A tudat autonóm döntésein alapuló történelem mindvégig ösztönös folyamatnak bizonyul, amelynek két nagy korszakát csupán az ösztönösség passzív és „aktív” változata különbözteti meg.

A passzív korszakban az emberek szándékai és elgondolásai helyett valami más valósul meg, olyasmi, amit nem akartak, ami sorsszerűen uralkodik rajtuk, és a szubjektumtól elszakadt, ellenséges tárgyi hatalomként létezik. Az „aktív” korszakban ezzel szemben a tárgyi valóság a tudatos emberi gyakorlat szabad alkotásává lesz, amely csak formájában tér el a szubjektumtól, mint ennek tárgyasult mása. A tudattól független tárgyiság kiküszöbölődik, az objektum azonosul a szubjektummal, a lét a gondolkodással. Ezt az azonosságot nevezik a vázolt felfogás kódjában *dialektikának* vagy *gyakorlatnak*. A dialektika ily módon a tárgyi szükségszerűségtől mentes gyakorlati tevékenységként, *a determinizmus poláris ellentétékeként* jelenik meg, és a végzet irracionálisát a voluntarizmuséval cseréli fel, noha a kierkegaard-i „kvalitatív dialektikával” szemben kétségkívül megvan az a tiszteletreméltó előnye, hogy kollektív alannal rendelkezik, az egyén belvilága helyett a társadalom tágasabb mezején játszódik, és szerzője az irracionalizmus ellenfelének vallja magát.

##### 5. A TÖRTÉNELEM ÉS OSZTÁLYTUDAT A KÉSŐBBI FEJLEMÉNYEK TÜKRÉBEN

A *Történelem és osztálytudat* éles ellenvéleményeket váltott ki a III. Internacionálé teoretikusai részéről. A bírálatok hatására Lukács feladta az azonos szubjektum–objektum gondolatát, és a 30-as évek elején – ekkor ismerkedett meg a marxi *Gazdasági-filozófiai kéziratokkal* – hozzákezdett filozófiai nézeteinek újjászervezéséhez. Több évtizedes munkájának végső összegezése *A társadalmi lét ontológiájáról* című posztumusz mű, amely anélkül jelent meg, hogy szerzője elvégezhetette volna rajta az utolsó simításokat.

<sup>43</sup> Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Jelzett kiad., 474–475. o.



Lukács új, végleges felfogása a munkából mint céltételező tevékenységből indul ki. A tárgyi világban rejlő objektív lehetőségeket a céltételező gyakorlat váltja valóra: neki köszönhető, hogy a kőből szerszám lesz, az emberek sokaságából társadalom. A tárgyi világ – a tapasztalati tények és adottságok ontikus együttese – önmagában még csak lehetőség; egyedül az emberi *tevékenységbe* kapcsolódva, ennek elemeként, azaz a tudati választás és céltételezés révén kap jelentést, és válik potenciális létből aktuálissá, valóságossá. A társadalmi valóság tehát a keletkezés történelmi folyamata, és ebben a folyamatban a *tudat* kezdettől fogva szerves alkotórésze a *létnek* – méghozzá legfontosabb része, hiszen nélküle nincs lét, csak lehetőség. A társadalomfilozófia alapkérdésének ilyen megoldásával Lukács sikeresen kiterjeszti az *egész* történelemre a gondolkodás létszerű, ontológiai státuszát, s vele a dialektikát is – amely továbbra sem kíván elszakadni az aktív, teremtő szubjektivitástól –, leszámolva azzal a korábbi nézetével, hogy a dialektikát a proletariátus viszi az addig mechanikusan determinált történelembé. A dialektika hordozója immár nem egy kitüntetett osztály, hanem maga a céltételező ember, aki túllép azon, „ami van”, és gyakorlati tevékenységével megváltoztatja a világot. A tárgyi szükségszerűség a gyakorlati tevékenység társadalmi jellegéből adódik: az egyéni teleológiai tételezések a társadalom totalitásában az egyének tudatától és akaratától független oksági sorokba rendeződnek, ezek pedig saját immanens törvényeik szerint működnek, ami megindokolja, hogy miért valósul meg a történelemben gyakran pontosan az ellenkezője az egyének eredeti szándékainak. Az oksági sorok objektív törvényei elidegenült törvények; nem is lehetnek mások, mert ha a céltételezés szabadsága kizárja a törvényszerű meghatározottságot, akkor a törvény is óhatatlanul kizárja a szabadságot, és ösztönös, öntudatlan természeti erőként jelenik meg. Minthogy a céltételezés, az alternatív lehetőségek közötti szabad választás mindig ebbe az elidegenült külső szükségszerűségébe torkollik, a természeti ösztönösség és a dialektika, amely a *Történelem és osztálytudat*ban két *egymásutáni* korszakot jellemzett, társadalomontológiai megvilágításban a történelem két *egyidejű* és *állandó* sajátosságává lesz. Az tehát a helyzet, hogy a *szubjektivitáshoz kötött dialektikának az egész történelemre való kiterjesztése nyomán a szabadság feloldhatatlan korrelációba kerül a vak szükségszerűséggel*, és most már egyszerűen lehetetlennek látszik az elidegenülés felszámolása: ehhez vagy a szubjektivistá kiindulóponttól kellene lemondani, vagy a szükségszerűségről. Lukács egyikre sem vállalkozott; tanítványai az utóbbi mellett döntöttek.<sup>44</sup>

A szabadság és a szükségszerűség viszonya leküzdhetetlen zavarokat és logikai ellenmondásokat okozott mind a *Történelem és osztálytudat*ban, mind pedig ennek későbbi fejleményeiben. Az átértékelés, az újrafogalmazás sohasem volt indokolatlan. Talán csak az a mindvégig nyomon követhető előfeltevés maradt meg csorbítatlanul, hogy a szabadság és a szükségszerűség kizárja egymást, s hogy a dialektika az alternatívák közötti választáshoz, a céltételezés tudati aktusához kötődik. Innen ered a természet és a történelem ontológiai és módszertani dualizmusa. A természetben nincs és nem is lehet dialektika; a történelemben van, legalábbis attól kezdve, hogy a proletariátus révén létrejön a szubjektum és az objektum azonossága. A természet a szubjektum közreműködése nélkül ható, determinisztikus összefüggések területe, és ennek megfelelően olyan

<sup>44</sup>A kérdésről részletesebben lásd Rozsnyai Ervin: *Materialista-e a marxi történelemfelfogás?* *MFSZ* 1979/3–4. sz.

tudományok tárgya, amelyek minden szubjektív mozzanat kiiktatására törekedve, dez-antropomorfizáló eljárásokkal rögzítik a tudattól független tárgyiaságot; a történelemben viszont a determinizmus csak addig érvényes, amíg fel nem göngyölyti az öntudatos forradalmi gyakorlat. A természet az értékmentes objektivitás birodalma, a történelem a szubjektivitáshoz kapcsolódó értékeké és értékjellegű választásoké; ott a törvény a mérce, itt az érték. Ezekből a dualizmusokból kitüremlenek az újkantiánus hagyományok, amelyeket még kitapinthatóbbá tesz a *Történelem és osztálytudat*ban a megismerés szubjektív módszerének tulajdonított valóságteremtő erő. Az újkantiánus szellem később a *Történelem és osztálytudat* társadalomontológiai vagy praxisfilozófiai kiágazásaiban elevenedik fel újra, mindenekelőtt a marxista filozófia tárgyáról alkotott elképzelésekben. Meg kell különböztetni – úgy mond – a marxista filozófia „terjedelmi” és „tartalmi” változatát: az első dogmatikusan és felfuvalkodottan a természetre is kiterjeszti hatáskörét, a második kellő mértéktartással a történelemre korlátozódik, kizárva saját alkotóelemei közül a dialektikus materializmust (gúnynevén a „dialmatot”), mert dialektika csak ott lehetséges, ahol *nincsenek törvények*, van ellenben szabad céltételezés. E felfogás szerint a természet a tudományok tárgya, a filozófia azonban nem természettudomány, és nem tudománya a történelemnek sem, hiszen az elidegenült történelemnek hamis filozófiája van, a nem-elidegenültnek pedig nincsenek törvényei. A filozófia egyáltalán nem tudomány, csupán ideológia; a marxista filozófia is az, jogos tehát, ha többféle értelmezést kap, és pluralisztikus formákban létezik.

Az ontológiai és módszertani dualizmus *rangsort* állít fel, amelyben a természet a maga feloldhatatlan objektivitásával és törvényszerűségeivel hátrább kerül a szubjektum és az objektum azonosságáig előnyomuló történelemnél. Talán nem érdektelen megjegyezni, hogy a természetnek ez a leértékelése világnézetileg nagyjából ugyanazt fejezi ki, mint a természet Rousseau-féle felértékelése: a polgári civilizáció romantikus színezetű kritikáját. Az ideológia ugyanis kétféleképpen teheti a természetet ennek a kritikának az eszközévé: egyrészt mint a civilizációtól érintetlen, azt megelőző állapotot, másrészt éppen ellenkezőleg, mint a civilizáció tárgyát és modelljét. Az első esetben a természet az ártatlanság édene – Tahiti és Nakonxipán, a primitívek, a gyermekek, az elmebetegek romlatlan világa, a civilizációs embertelenségtől megcsömörlött lélek búvóhelye. A második esetben a természet az emberi vágyakkal szemben közömbös dologi szükségszerűségek láncolata, az egyént lábbal tipró, fétisjellegű társadalmi viszonyok pontos mása és modellje, amelyben minden racionális, matematikailag levezethető és könyörtelenül alávethető az utilitárius célszerűségnek. A *Történelem és osztálytudat* a természetnek ezt a második ideológiai képét állította a kapitalizmus romantikus kritikájának szolgálatába, csatlakozva a weberi előzményekhez, és hozzájárulva annak a hagyománynak a megteremtéséhez, amely később a frankfurti iskolában folytatódott.

Lukács azt írja önkritikájában, hogy az azonos szubjektum–objektum – a *Történelem és osztálytudat* sarkköve – „hegelebb Hegelnél”.<sup>45</sup> Ezzel azonban nehéz egyetérteni. A Lukács-féle konstrukció ateista világmagyarázatot ad, és ennyiben meghaladja Hegelt, csakhogy istennel együtt az objektivitást és a világ egységét is kiönti, ami már éppenséggel nem Hegelre vall. A német gondolkodó a dialektikát az *egész* valóság egyetemes és elidegeníthetetlen sajátosságaként ábrázolta – ez az a „hamis példa”, amelyet Engels is

<sup>45</sup> Vö. Lukács György, i. m. Jelzett kiad., 715. o.

követett –, Lukács a történelemre, illetve annak is csak egy szakaszára korlátozza; Hegel dialektikája az objektív törvények foglalata, Lukács kizárja az objektív törvényeket. A hegeli Logika-Istent, aki a világ sorsát eleve meghatározza, a *Történelem és osztálytudat*ban felváltja a sorsszerűség ellenkező előjelű ideológiai szimbóluma, a semmit meg nem határozó Véletlen-Isten; és a csere hátrányosnak bizonyul, mert az objektív logika kozmikussá mitizálva is hagy bizonyos teret a dialektikának, de a voluntarizmus semmit. Hegel dialektikájának nagy hibája, hogy lezárul, a *Történelem és osztálytudat* dialektikájának nem kisebb fogyatékosága, hogy el sem kezdődik: a tudat semmilyen objektív szükségszerűsége nem támaszkodó, véletlen döntéseinek sorozatát a szóhasználat túlzottan látszó kötetlensége nélkül lehetetlen dialektikának nevezni. A szubjektivizmus nem hegelebb Hegelnél, inkább Kant felé mutat. Ne felejtjük el azonban, hogy Kant a történelmet még *törvényszerű* folyamatnak tekintette, amelynek eseményei az oksági összefüggések megszakítatlan természeti rendjében következnek egymásból. Az a nézet, hogy a történelem általános törvények alá nem sorolható, megismételhetetlen egyedi eseményekből áll, és emiatt abszolút ellentétben van az általános törvények szerint ismétlődő természettel, az újkantiánusoktól ered. Ők szabadították meg a kanti szubjektivizmust a „magánvalótól” is, következetesebben, mint Fichte. Egyszóval, kantabbak voltak Kantnál.

A *Történelem és osztálytudat* az elméleti szubjektivizmus és a politikai forradalmiság különös keveréke. Nem a kispolgári értelmiség semmire sem kötelező „humanisztikus” rokonszenvét fejezi ki egy elnyomott osztály iránt, hanem félreérthetetlenül kiáll a proletariátus forradalma és diktatúrája mellett, az új típusú lenini párt szükségessége mellett, olyan időkben, amikor az orosz forradalomnak példátlanul súlyos helyzetben, a világimperializmus és a nemzetközi opportunizmus egyesült támadásai közepette kellett gyökeret vernie. Másrészt a mű szubjektivizmusa arról tanúskodik, hogy a szerzőnek minden demokratikus törekvése ellenére sem sikerült leküzdenie a *szellemi és a fizikai munka megosztottságának álláspontját*, azt a látszatot, hogy a tudatnak vezető szerepe van vagy lehet az anyagi termeléssel, a társadalom gazdasági törvényeivel szemben. Ez a *kettős kötöttség* magyarázza a heves bírálatokat egyfelől, a könyv kirobbanó sikerét másfelől, és azzal a fontos tanulsággal szolgál, hogy a *proletár osztályálláspont elfogadásának filozófiailag mindenekelőtt a munkamegosztásos szemlélet meghaladásában, a történelem materialista értelmezésében kell megnyilvánulnia*.

## SUMMARY

### *Ervin Rozsnyai: On the Contradiction of Political and Philosophical Views*

The central matter of „History and Class-consciousness” is the relationship of objective necessity and subjective activity. The posing of this question is directed against positivism which became dominant in the Second International, shifting the responsibility of realizing socialism upon the automatic functioning of laws.

Lukács rejects voluntarism and the mechanical notion of law, respectively: he defines the counterposing of subject and object as the common cause of both and attributes it in philosophy to the reflection-theory. The reflection-theory – emphasizes Lukács – is a characteristic of materialism, which, because of its mythological quality, was rightly called a reversed platonism by Rickert. The inconsistency of materialism is that it constructs partly a rigid contradiction, partly a relation of reflection between being and consciousness. According to Lukács the right viewpoint is accepting thinking and being as the totality of one single process: this and not the primariness of the economy is what distinguishes marxism from bourgeois science. But we can only talk about totality if the spontaneity and alienation of the social process have terminated; the only class that can accomplish it is the proletariat, the duty of which is to gradually restrict and then completely eliminate the objective economic necessity.

To accomplish this duty the proletariat has to read from history its inner dialectics – establishes Lukács. But the dialectical necessity is not an equivalent to the mechanical and causal necessities; without the intense activity of the proletariat the objective developmental aims of society would remain abstract possibilities. Being conscious of dialectics, that is, the adequate knowledge of reality, human beings themselves can decide about evolution. In consequence of their decision, reality will become the product of the dialectical method, which will be represented by the identity of subject and object. Since such identity can not be found in nature, dialectics have to be restricted to history, in contrast to Engels, who, following the false example of Hegel, extended it to nature as well.

The identity of the subject and the object supposes, according to Lukács, to adopt the standpoint of practice instead of contemplative behaviour immobilizing the insolubleness of facticity. The notion of practice is separated by Lukács from its ethical interpretation in the classical German idealism on the one part and the opinion of Engels on the other. It was a misinterpretation – he says – to calssify experiment and industry as practice, as both are connected with the laws of nature which have their effect without the participation of the subject, and their objectivity can not be eliminated. We can only talk about practice – claims Lukács – if the contradictions between consciousness and being, liberty and necessity, subject and object has been abolished in the manner that man moves in a world created by himself.

In the theory of Lukács the heart of practice is the choice between the objective possibilities. It is not a personal choice but the decision of a class, the proletariat; other classes can not choose between the preservation or elimination of the alienation, but the proletariat can and with its decision determines the course of history. The conscious act of choice is equal to the transformation of the being of the proletariat – or, as Lukács writes: „This reform of the consciousness is the revolutionary process itself”. From this aspect the consciousness of the proletariat appears to be an element of the being, and the identity of subject and object means that in the proletariat’s practice being and consciousness are identified as one.

The article analyses the ideas of Lukács in two ways. On the one hand it examines to what real problems of the working-class movement did the author of „History and Class-consciousness” try to find the answer; on the other hand it endeavours to demonstrate why the political positions taken in the book, though mostly acceptable and representing the spirit of Marxism–Leninism, turn into a Kantian philosophical conception which is unacceptable from a Marxist standpoint.

A KÖZLÉSI ZAVAROK ELMÉLETÉNEK  
ALAPKATEGÓRIÁJA:  
AZ „ÁLTALÁNOSVALÓ HELYETTESÍTÉS”

SZENDE TAMÁS

Az újkori filozófia egyértelmű, gyakran érvényesülő tendenciája volt, hogy tárgya alapproblémáinak voluntarista megközelítéseire utilitarisztikus indíttatású magyarázó-elvek megfogalmazásával és azok – legalábbis részlegesen következetes – alkalmazásával válaszoljon. Ma a nyelvészet is némileg hasonló sorsforduló elé került. Míg azonban a filozófiában – közelebbről például az etikában – a pragmatizmus az elméleti teljesség módszertani igényét próbálta követni, ebből a szempontból a nyelvészet soha nem volt nagyra törő: egyszerűen „gyakorolta” a lingvisztika mint tiszta elmélet eredményeit, így járva el a természetes nyelvek leírásában, a nyelvtanításban és így tovább. Vagyis a nyelvtudományban egy szemléleti átcsapás nagyobb erőfeszítéseket kíván meg, és ezeket a nyelvészet szaktudománya még nem produkálta.

Egyvalamivel persze a filozófia is adós, nevezetesen egy legalább viszonylagosan teljes, kidolgozott tevékenységelmélettel, olyasmivel, amit a mindennapiság filozófiájának lehetne nevezni. Elképzelhető, hogy e tekintetben a nyelvészet segítségére lehet a filozófiának. A feltételezést nemcsak a filozófiának a nyelvészethez való közismert „közelítése” indokolja, tehát az, hogy bizonyos típusú alapkérdések tárgyalása ismételten és szükségképpen nyelvi tények elemzésébe torkollik, hanem és főleg az, hogy a nyelvi tények univerzális és „közvetlen valóság” jellege végül is jól megfogható anyaggal szolgál a *homo socialis* működésszabályainak analízisében. Ha nem így volna is azonban, egy általános érvényű pragmatika kísérlete aligha mondhat le arról, hogy a mindennapi nyelvhasználatot figyelembe vegye, s e körülmény mindenképpen filozófiai létjogosultságot ad egy *nyelvészeti pragmatikának*.

Ez a tanulmány – célja, felfogása és eljárás módjai tekintetében – a fenti hipotézis próbájaként is értelmezhető. A kialakulófélben levő nyelvészeti pragmatikán belül tehát olyan „nyelvhasználati tevékenységelmélet” kísérlete ez, amely – szándéka szerint – a mindennapi nyelvhasználat jelenség-halmazának empirikus anyagából indul ki. Ezt az anyagot egy társadalmi érvényű, tevékenységet szabályozó kategória, a konformizmus fogalmának elméleti vonalai mentén rendezi el. Egyfelől azért, hogy jelezze, mit adhat egy pragmatikai nyelvészeti elemzés a társadalomtudományok egyéb ágazatainak, másfelől pedig azért, mert a vizsgálat folyamán már az első elméleti lépések megtétele azonnal és kényszerítő erővel idézte föl az anyagban – a működésszabályok ihletőjeként – a konformizmus ideáját. A dokumentáció és az értelmezés a dolgozat kifejtésében nem zárul le ott, ahol a nyelvészet határai vannak, és nem is rekesztődik ki egyéb társadalomtudományi (rész)diszciplínák territóriumáról. Mindazonáltal a megközelítés nyelvészeti. Nem azért, mert a kérdés más aspektusban nem volna eredményesen tárgyalható, hanem

elsődlegesen a szerző iskolázottságának egyoldalúsága miatt. Ezt az egyközpontúságot jelzi formailag az, hogy a pillérfogalom latinos alakját használom, és mindig a nyelvhasználatbeli konformizmusra gondolok, ott is, ahol csupán *konformitás* áll. (Rövid terminológiai megjegyzésben utalok viszont arra, miért kerülöm a *nyelvi konformitás* megjelölést.) Mint már ezzel röviden jeleztem is, az első – elvi – kérdés a téma helyének meghatározása.

Az elmúlt évtizedek nyelvészeti kutatásainak irányváltásairól szólva Kiefer Ferenc utal rá, hogy míg az ötvenes években és a hatvanas évek elején főleg a szintaxis állt a középpontban, a hatvanas évek közepétől a figyelem inkább a jelentéstanra irányult, a mára vonatkozólag pedig azt mondhatjuk, hogy „többen kötelezték el magukat a pragmatikai stúdiumok mellett, mint ahányan szemantikával foglalkoznak” (Kiefer 1978, 293). A (nyelvészeti) pragmatika voltaképpen a Saussure (1916) által megjelölt, de a megvalósulásra sokáig váró parole-diszciplína programja, amely a nyelvi jelenségek korábbi tudományos megközelítéseit szükségszerűen és szervelesen egészíti ki. Valamely szöveg vagy egy szöveg valamelyik részének vizsgálatában a szintaktikai szerkezet, a jelentés és a jelhasználat durva elkülönítésével ugyanis olyan hármass felosztáshoz jutunk, amelynek két felelős szakterülete, a grammatika és a szemantika a kezdetektől létezik, harmadik társuk feltárása azonban a jelenig váratott magára. Részben nyilván ez a tény ad magyarázatot arra, hogy a pragmatika meghatározása legalább három fő irányban szóródik, s a szemantikától való elhatárolás mindmáig nehézséget okoz (a pragmatika mibenlétének és a nyelvészet részterületeihez való viszonyának áttekintésére, illetőleg a fogalom kialakulására ld. Montague 1972, 142, Lyons 1977, I, 114–9, Posner 1980, különösen 198 és – átfogó, szemléleti tipológia gyanánt – Searle–Kiefer–Bierwisch 1980).

Minden nézetkülönbség ellenére bizonyosan a pragmatika fontos aspektusa, hogy mi a közlő szándéka és az hogyan valósul meg. Stalnaker, aki a pragmatikát a nyelvi aktusok vizsgálatával azonosítja, annak feladatát a közlési aktus „sikeres végrehajtását szolgáló szükséges és elégséges feltételek megtalálásában” látja (vö. Stalnaker 1972, 383–4). Az alapkérdést egyszerűsített formában úgy fogalmazhatjuk meg, hogy minek és hogyan kell alakulnia ahhoz, hogy a közlés „sikeres” legyen. A válaszok keresésében a kiindulás az, hogy a nyelvi kommunikáció szabályai az emberek közötti interakció szabályaiból vezethetők le, s közülük is az úgynevezett együttműködés elve [cooperative principle] a leglényegesebb (vö. Grice 1967/1975, 45). Az egyes együttműködési szabályok főként a kívánt és a lehetséges információk mennyiségére, ezek továbbításának módjára, a kifejezés különböző minőségi jegyeire és mennyiségi mutatóira vonatkoznak. A pragmatika ilyenformán jórészt azt igyekszik kifejteni, hogyan irányítsuk közlési műveleteinket ahhoz, hogy megvalósíthassuk közlési céljainkat. Ez a kérdés azonban meg is fordítható, és akkor az alábbi formát kapja. Mi történik akkor, amikor két ember elkezd beszélni egymással, és a dolog nem sikerül? A válasz olyan témához vezet el, amelyet a nyelv tudomány mindaddig jószerével teljesen mellőzött, nevezetesen a kommunikációs zavarok problémájához.

A kérdés megfordítása nem önkényes logikai játék. Nagyjából a XX. század kezdete óta állandó és erősödő tendenciák észlelhetők a közlésmód és a közléstartalom alakításának megváltozásában. Az első jeleket pszichológusok és pszichiáterek észlelték, de a közelebről nyelvészeti vonatkozásúak közül egyeseket Kainz nagy nyelvlélektana már a

negyvenes-ötvenes években ismertetett (ld. különösen Kainz 1956 és 1965). A háttérben természetesen társadalmi érvényű és nagyságrendű indítóokok szerepelnek, amelyek első-sorban a társadalmi alakulatok nagyobb mértékű integrációs törekvéseit tükrözik. Azok a fő jelenségcsoportok, amelyek a közléstartalom és a közlési technika nagyarányú megváltozásához vezettek, a következők. (1) Az egyén társadalmasodási stratégiájának szűkszerű megváltozása. Ennek háttérében a munkamegosztás és a társadalmi tagozódás elkülönítő erejének növekedése állhat. (2) Az érzelmi élet és az érzelemkifejezés visszaszorulása az emberek közötti viszonyokban. Itt – Vértés O. András (1980) kutatásai szerint – az anya–gyermek kapcsolat lényeges megváltozása: a viszony gyakorlatiassá, mondhatni tárgyiassá válása révén (ennek magyarországi megfigyelésére és adatolására ld. Keményné Gyimes 1980) –, másrészt e viszonyok azzal a jelenséggel való megterhelése nyomán, amelyet a pszichiátria 'double bindnak', azaz körülbelül a viselkedés és a közléstartalmak szétválásának nevez (vö. Hárdi 1980); a szorongás (és ezzel párhuzamosan a neurózis) nagyfokú elterjedése, a nyelvhasználati gátlások megerősödése, mint amely egyszerre előidézője és következménye is ugyanannak a jelenségnek; a túlságosan korai nemi élet, mint amely (a szublimáció kiiktatódása folytán) érzelmi sivárságot von maga után – azok a mozzanatok, amelyek főszerepet játszanak. (3) Az egyén életvezetésének és életcéljainak olyan értelemben való alakulása, hogy az csupán másodrangú szerepet engedélyezhet a közvetlen praxisba fordítható ismeretnek, illetve az ezek alapjául szolgáló megismerési folyamatoknak. Mindhárom hatótényező, habár nem azonos értelemben és nem is azonos tartalmi összetevők vonatkozásában, de elvében azonos nyelvhasználati eljárásban, a közlés tartományának szűkítését vonja maga után. A szűkítés kiterjed a kommunikációs kapcsolatra, a közlési eszközök készletére és a közlés folyamatára. A dolgozat célja az, hogy egy kommunikációelméleti alapfogalom kidolgozásában magyarázatot adjon az említett okok folytán előálló nyelvhasználati zavarok jelenséghalmazának keletkezésére, közelebbről arra a módra, ahogy a nyelvhasználati zavarok hipotetikusán teljes értékű közlési események helyén megjelennek, illetőleg a zavartípusokban közös jelentéstani viszonyokra. Ennek a célvetésnek az alapján a munka akár a 'pragmatikai–jelentéstani tanulmány' alcímet is viselhetné. Úgy gondolom azonban, hogy ez a minősítés félrevezető volna. A vizsgálat fő stratégiai elve ugyanis az volt, hogy a jelzett témát mindig a nyelv, az egyén és a társadalmi vonatkozások kölcsönviszonyában szemléljem. Innen az a furcsaság is, hogy a gondolatmenet egész más pontról indul, mint ahonnan a szemantikai vagy a pragmatikai áttekintések indulni szoktak.

#### I. A KONFORMITÁSRÓL ÁLTALÁBAN. KONFORMITÁS A NYELVHASZNÁLATBAN

Mi köze a címben szereplő általánossal való helyettesítésnek a konformitáshoz? Mi köze van egyáltalán a konformitásnak a nyelvhasználathoz és viszont? Mi tulajdonképpen a konformitás, és leírható-e olyan módon, hogy az okként legyen megjelölhető a nyelvhasználat egy meghatározott sajátosságának magyarázatában?

A konformitásnak, a konformitás megnyilatkozási formáinak a megközelítése eltérő lehet, amint a konformitás változatai és a megvalósulási formái is eltérnek. Magának a konformitásnak mint fogalomnak az értelmezése sem egységes: Riesman (1950/1973, 54)

híres könyvében, *A magányos tömegben* a társadalmilag legitimált „megfelelő alkalmazkodást” érti rajta. Itt viszont az a fajta felfogás áll előtérben, amely ezt a jelentést az egyes szám első személynek a saját hasznára dolgozó viselkedési stratégiájára korlátozza (ld. erre Lewis 1969/1975, 113), és ilyenformán annak a meghatározásnak felel meg, amelyet Oláh (1979, 236) ad: a „konformizmus” olyan alkalmazkodási viselkedésforma, amely a csoportnormákhoz, társadalmi kívánalmakhoz, eljárásokhoz való merev ragaszkodásban megnyilvánuló függőségi viszonyon alapul. E megközelítésekben közös az, hogy a konformitás formái a társadalom szerkezeti és működésszabályai, valamint az ezek között cselekvő egyén viszonyában alakulnak ki, az egyén és az adott társadalmi állapot kölcsönhatásának szabályozása végett (a fogalomra ld. még Karikó 1980). A konformitás mindig szimbolikus magatartást jelent. Természetesen a konformitás nyelvhasználati változatai is szimbolikus viselkedések, akárcsak a nyelvhasználat általában. Közöttük az általánossal való helyettesítés: egy „közös” megerősítése, mégpedig az általánossal helyettesítő egyén közösségi pozíciójának biztosítása érdekében. Az általánossal való helyettesítés a konformitás egyik változata, közelebbről a nyelvhasználatban föllelhető változata. A kettő viszonya ilyenformán az, hogy a konformitás az előidézője az utóbbinak, áttekintésünket tehát a konformitás fogalmának jelzésével kell kezdenünk.

### *1. Konformitás, illetőleg hipotetikus és valóságos eseménysorok összefüggése a társadalmi létben és a közlés folyamatában*

*A konform viselkedés lényege* – ideértve természetesen a konformitás kommunikációs eseteit is – az egyén társadalmi helyzetének biztosítása, rá, tevékenységére, kapcsolataira hatással levő viszonyainak kiszámíthatóvá tétele, tehát közvetett módon legalább részlegesen irányítása alá vonása. Ez az eljárás egyik ágon azon a módon történik, hogy az egyént érintő lehetséges történések sokfélesége, vagyis a *várható eseménysorok* – mondjuk így – *prognózisa egyszerűbbé válik*. Ennek érdekében az egyén célja az, hogy kevesebb lehetséges kimenetele legyen a várható események stratégiai változatainak, mégpedig e változatok számának csökkenése által. Az eljárás és a benne szerepet kapó tényezők összefüggései az alábbiak:

A helyzet meghatározója első fokon az artikulált közlés kiindulópontja, az egyes szám első személy. A közlés indulásakor a közlő kommunikációs eseménnytér távolba táguló, elmosódott láthatárán áll. (Valószínűségszámítási értelemben az eseménnytér olyan modell, amelyben a szerepet játszó tényezők bármely változata [e tényezők bármelyike vagy ezek bármely kombinációja] leírható az eseménnytér egy és csak egy pontjával; esemény pedig az eseménnytér egy vagy több pontjából álló minden összesség, vö. von Mises 1931 és Feller 1978, 28–9.) A közlés kezdőpontjától távolodva bizonyos közlési események (a már elhangzottaké és a várhatóké egyaránt) valószínűségi értéke folyamatosan változik: egyeseké növekszik, másoké rohamosan csökken, majd elenyészik (közelít a 0 érték felé). Minden éppen adott közlési folyamat eseményterében az elemi (nyelvi) eseményeknek feltételes valószínűségük van, vagyis a folyamat részét alkotó esemény valószínűsége nem független a megelőző eseménytől, és ebben az értelemben a közlés úgynevezett Markov-folyamat. A nyelvi tevékenység egészében az  $n$ -edik esemény a megelőző,  $n - 1$ -dik eseményhez képest alacsonyabb vagy magasabb valószínűségi értéket (információközlő



folyamatról lévén szó, a valószínűségi értékkel korreláló hírértéket) vesz föl, illetőleg az eseménytér egészében a határozatlanság kisebb vagy nagyobb.

A nyelvi események, amelyeket  $e$ -vel jelölünk,  $E$  eseménytért alkotnak. Az  $E$  eseménytér elemei nyelvi szempontból maguk is – nem atomisztikus – összetevőket tartalmaznak, például ha  $e_i$  egy mondattal izomorf, akkor ez szintaktikai szerkezete(ke)t, a szintaktikai szerkezetek morféimákat tartalmaznak, és így tovább. Ezekhez – az  $e_i$  nyelvi esemény kategóriahatárain belül – más valószínűségi értékek rendelődnek. Nevezetesen egy olyan  $p(a, b, \dots, y)$  valószínűségi függvény, amelyben  $a, b, \dots, y$  az  $e$  elemi nyelvi eseményt alkotó – szemantikai egységeket megvalósító – morféimák a maguk (szegmentális és szupraszegmentális) fonológiai jegyeivel, s amely függvény szerint  $a$  után  $b$ ,  $b$  után  $c, \dots, x$  után  $y$  bekövetkezése két feltételtől függ. E két feltétel (1) a várható  $b$  előtt  $a$ , a várható  $c$  előtt  $b, \dots, a$  várható  $y$  előtt  $x$  bekövetkezése, illetőleg (2) az  $a$  utáni  $b$ , a  $b$  utáni  $c, \dots, az x utáni y$  összetevőt a kommunikációs környezettel való kölcsönhatás pragmatikai operátorai [= műveleti jelei] lehetővé teszik (az „események” elméletének értelmezésére ld. von Weizsäcker 1973/1980, különösen 157–60). A fentieknek megfelelően a közlés lefolyása kisebb vagy nagyobb mértékben szabályozott. A módosulás a hírértékviszonyokban jut kifejezésre: ha az események, azaz az alkalmazott közléstényezőzők száma magas, a folyamat időben egymást követő szakaszain kevesebb közös eseménypontot találunk, a kommunikációs helyzet rendezetlenebb. Ha a valószínűságon várható tényezőzők száma alacsony, a dolog fordítva van. A közlés eseményterének szűkítésével – a valóságfeltárás mélységélességének rovására – a közlőnek módjában áll a közlési folyamat rendezetlenségét (információelméleti kifejezéssel: a közlési folyamat entrópiáját, vö. Meyer-Eppler 1959/1969, 76 és köv., illetve Cullmann–Denis-Papin–Kaufmann 1970/1973, 149–50) irányítania. Ez a közlemény legszűkebb értelemben vett tartalmi mozzanataira is áll. A közlő akkor érez – megint csak információelméleti értelemben – szilárd talajt a lába alatt, ha gondolatai, köznapián szólva, nem taglózó hatásúak, aminek következtében az aktuális nyelvi végeredmény hírértéke is alacsony. Az irányító szerep lényege tehát az egyént érintő (kommunikációs) események sokféleségének, a várható eseménysorok és szituációváltozatok körének szűkítése. A szabályozási művelet a közlőnek és a szituációhoz tartozó összetevők összességének viszonyában alakul ki, ez a *reguláció* – lényege szerint – a *konformitás*.

A konformitás olyan szabályok sorának alkalmazását jelenti, amelyek csökkentik a közlési eseménytér határozatlanságát. Ugyanis a konformitás-szabályok azoknak az elemi eseményeknek a véges halmazát kurtítják meg, amelyből a közléshez a megfelelő elemi események tényleges választása történik. (Elégséges itt elemi eseményt mondani, mint-hogy bizonyos elemi eseményeknek egyetlen részhalmazban való egyesítése, majd e részhalmaznak egyetlen nyelvi alakzatban való megjelenítése szükségszerűen maga után vonja az összetett események összeghalmazának a csökkenését, ld. lejjebb.) A redukció módja az, hogy bizonyos elemek (az elemek bizonyos csoportjai) egymást „lefedik”. A konformitás-szabályok, amelyek bizonyos elemek egy részhalmazban való egyesítését végzik, voltaképpen helyettesítő szabályok. Ha abból indulunk ki, hogy adott közlési helyzetben egy adott tárgy vonatkozásában meghatározott számú megnyilatkozások (azaz elemi közlési események, illetve ezek meghatározott kombinációi) következhetnek be (vagyis nem minden elvben lehetséges közlésminta várható el), ezzel egyszersmind egy aktuálisan korlátozott véges halmazt tételezünk föl. Míg azonban ez a korlátozás apodik-

tikusan következik abból, hogy minden szituációnak, aktuális voltából adódóan, sajátos közlési koordinátái vannak, a konformitással való korlátozás más természetű. A konformitászabályok eleve ennek az aktuálisan korlátozott véges halmaznak  $e_i$  és  $e_j$  elemeire foglalják magukban azt a megállapítást, hogy ezek valamilyen másik, „közös” elembe esnek egybe.

Az alábbiakban a redukció említett módja, valamint a közléstényező (az elemi események, az egyes nyelvi alakzatok, a közléshelyzet és a közlő) közötti alapösszefüggéseket határozom meg. A fejtegetésben szereplő fogalmak magyarázata a következő:

(1) tényállás = a valóság egy tetszőleges összefüggése. Jele:  $x$ . Például *Az a történet, hogy naprendszerünk központi bolygója sugarakat bocsát ki, és ezt valaki észleli.* (Megjegyzés: a tényállást mindig valamely adott dolognak a közlővel és/vagy a hallgatóval való kölcsönviszonyában tekintjük.)

(2) (elemi) esemény/közlési vagy kommunikációs esemény/nyelvi esemény = valamely  $x$  tényállás képe, amely eltérő nyelvi alakzatok valamelyikében a közlés folyamán megjelenhet. Jele:  $e$ . Például *A nap süt.*

(3) alakzat/nyelvi alakzat = egy tetszőleges nyelvi esemény aktualizált formája. Jele: az aktualizált forma leírt változata. Például *'A nap süt.'* (Megjegyzés: egy tetszőleges nyelvi esemény részlegesen vagy teljesen eltérő nyelvi alakzatokban is megvalósulhat, amelyek ekvivalensek. Például *A porlasztó működésképtelen. ~ A porlasztó nincs abban az állapotban, hogy működjék. ~ Es ist nicht der Fall, dass der Kompressor funktionsfähig ist . .*)

(4) közléshelyzet/közlési vagy kommunikációs helyzet, illetve szituáció = meghatározott számú résztvevő közötti, meghatározott helyen és időpontban zajló, meghatározott időtartamú információcsere nyelvi úton. Jele:  $s$ . Például *A és B háromperces beszélgetése egy telefonfülke és egy magánelőfizetői állomás között  $t_1$  időpontban, magyar nyelven.* (Megjegyzés: sem az érintett tényállások számát, sem az információcsere szakaszainak az időlefutását definíciószerűen nem korlátozzuk.)

Magunk elé idézve  $e$  bevezetés után a közlés választandó modelljét, a dolog a következőképpen fest.

$e_i$  elemi eseményekből  $E$  eseménytér épül fel. Az  $E$  eseménytér véges. Jelöljük az elemi események számát  $n$ -nel. Meghatározott konformitászabályok közbeiktatásával a kommunikáció céljaira aktuálisan igénybe vehető  $e_i$ -k száma  $n$ -nél kisebb lesz. A csökkentés abban a helyzetben, amelyben a közlőt érintő eseménysor lezajlik, a résztvevők nyelvi viselkedési mintáinak mintegy korlátozása révén következik be. A csökkentés eredményeként a feltételezett mennyiségnél kisebb mennyiséghez jutunk. Algebrai alakban ez így ábrázolható:

$$E \subset E'$$

ahol  $E$  az elvben lehetséges események mint a nyelvi változatok teljes köre, azaz egy halmaz,  $E'$  pedig az ennek megfelelő, konformitászabályok felhasználásával képezett elemek halmaza.

Ha

$$E = \{e_1, \dots, e_n\}$$

és

$$E' = \{e'_1, \dots, e'_k\}$$

$$(k < n)$$

akkor  $E'$  származása attól függ, hogy egy konform viselkedésmintát leíró/előidéző szabály hány hipotetikus  $e$  eseményt fog át, illetőleg zár egyetlen típus egységébe.

Minden valós helyzetben tehát az  $e$  elemek, illetőleg a konformitás-szabályokkal csökkentett  $e'$ -k kombinációival számolhatunk. Ha a lehetséges változatok halmaza  $E$ , akkor

$$E = \bigcup_{i=1}^n \{e_i\}$$

$E$ -n belül a konformitás-szabályok működésével részalmazok jönnek létre.  $H_1, \dots, H_k$

$E$ -nek olyan részalmazai, amelyek „egymástól idegenek” – szakszóval – diszjunktak. Vagyis minden  $i$ -re,  $j$ -re, amelyekre igaz, hogy

$$i \neq j$$

vonatkozik az az összefüggés, hogy

$$H_i \cap H_j = \emptyset$$

és továbbá ezek (azaz  $H_1, \dots, H_k$ ) összegalmazása nem azonos az  $E$  halmazzal, hiszen minden valós helyzetben marad konformitás-szabállyal nem korlátozott, „szabad”  $e$  esemény.

Az egyes  $H_j$  részalmazok a következőképpen épülnek föl:

$$H_j = \bigcup_{i=1}^n \{e_{ji}\}$$

Ami ezeknek a  $H_j$  részalmazoknak a valószínűségi értékeit illeti, a következő érvényes.

Az  $e_i$  elemi esemény valószínűségi értékét jelöljük  $p_i$ -vel. A konformitás-szabály működése nyomán bizonyos  $e_i$  események unióját, azaz  $H_j$ -t képeztük. Mivel az  $e_i$  események diszjunktak – mint mondtuk –, ezért  $H_j$  unióhalmaz valószínűségi értéke az unióhalmaz képzésében részt vevő elemi események valószínűségi értékeinek összegeként adódik:

$$p(H_j) = \sum_{i=1}^n p(e_{ji})$$

(Információelméleti értelemben ez azt jelenti, hogy a közlés eseményterében a határozatlanság kisebb lesz.)

Meg kell jegyezni másfelől, hogy adott kommunikációs helyzetben a konformitás a közlésnek nem az egyetlen korlátozó tényezője, hanem számolnunk kell azzal, hogy a résztvevők különböző kulturális előtörténetük, személyiségjegyeik, érdeklődésük folytán az  $s$  helyzetben lehetséges  $E$  eseménytér csak bizonyos részalmazát valósíthatják meg, mint korábban említettük. A konformitás az adott  $s$  kommunikációs helyzetben a fent leírt módon erre a részalmazra mint önálló eseménytérre vonatkozik.

Ami egy  $s_i$  kommunikációs helyzet egészének konformitását illeti, ez összefüggésben van a résztvevők egyedi konformitás-készségével, de nem azonos a résztvevők egyedi konformitási szabályhasználatainak pusztá összegevel. Ezzel kapcsolatban a következőkről van szó.

Az  $s$  helyzetben a valóságos események állománya az  $s_i$  szituációban rejlő lehetőségek  $E$  halmazának és az ezt csökkentő konformitás mértékének a függvénye. A konformitást az  $s_i$  szituációban a konformitás-szabályok hordozzák. A konformitás-szabályok olyan részalmazokat hoznak létre, amelyek diszjunktak – mint mondtuk. Ennek oka az, hogy  $E$ -re vonatkozó érvényességük  $s_i$  helyzetben eltér. Vagyis maga a konformitás különálló

szabályokból tevődik össze, másrészt:  $s_i$  kommunikációs helyzetben különböző konformitás-szabályok adott időtartamú működését jelenti. Jelöljük  $c_j$ -vel a  $H_j$ -hez tartozó konformitás-szabályt, ahol  $j = 1, \dots, k$ . Azt mondjuk, hogy egy  $c_i$  konformitás-szabály erősebb, mint  $c_j$ , ha a  $H_i$ -nek  $p(H_i)$  valószínűségi értéke nagyobb, mint a  $H_j$ -nek megfelelő  $p(H_j)$  valószínűségi érték. Egy személy konformitásra való hajlamát, konformitás-készségét egy  $s_i$  helyzetben jellemezhetjük azzal, hogy hány és milyen erősségű konformitás-szabályt alkalmaz. Minél nagyobb számú és minél nagyobb erejű konformitás-szabályt alkalmaz a közlő, konformitás-készsége annál nagyobb.

A fentiek értelmében lehet  $a$  kommunikációs helyzet konformitásáról beszélni. Legyen  $s_1$  és  $s_2$  olyan két kommunikációs helyzet, amelyekhez ugyanazon elemi események tartoznak, és a megfelelő eseményeknek a valószínűségi értékei megegyeznek. Az adott eseménytér fölött tekintünk szituációkat. A két helyzet ( $s_1$  és  $s_2$ ) közül annak a konformitása nagyobb, amelyben – azonos feltételek mellett, amin azonos eseményteret értünk – nagyobb számú és/vagy erősebb konformitás-szabályok alkalmazására kerül sor.

Valamilyen közlőhelyzet konformitása két – elvileg lehetséges – szélső érték között mozoghat. Az egyik szélső érték akkor következik be, ha mindössze egyetlen esemény lehetséges, amikor is ennek a valószínűségi értéke 1, hírértéke 0 lesz. Ennek az állapotnak a bekövetkezése egy jelentésű azzal, hogy az eseménytér egészére, azaz az elemi események teljes állományára konformitás-szabály vonatkozik, s mindegyikre egyetlen, a legerősebb konformitás-szabály vonatkozik. Ebben az esetben  $s_i$  közlőhelyzetben egyetlen, olyan  $H_j$  megjelenése várható, amelynek  $p(H_j)$  valószínűségi értéke 1. Ez az eset egy társadalom egészének vonatkozásában pusztán fikció, s legfeljebb egyének szűk csoportjaiban, szélsőséges helyzetben és igen korlátozott ideig fennálló állapot lehet (például fogság különösen szigorú körülmények között, fogadalmi szituációk stb.). A másik szélső érték, a legnagyobb határozatlanság esetéről, amelyre tehát azt tételezzük fel, hogy egyetlen konformitás-szabály sem vonatkozik az eseménytérre, ugyanazt mondhatjuk, amit a legnagyobb konformitású változatról is állítottunk. A valószínű közlőhelyzet tényleges konformitásának meghatározására a következő elvi megoldást adjuk.

Az eseménytér – ahogy mondtuk –  $e$ -kből mint elemi eseményekből épül fel. Konformitás-szabályok alkalmazásával bizonyos  $e_i$  események uniója révén új események ( $H_1, \dots, H_k$ ) állnak elő, amelyek maguk is az eseménytérbe tartoznak. Ezekon kívül az eseménytérben természetesen vannak olyan  $e_i$  elemi események, amelyek egyetlen  $H_j$  halmaznak sem elemei. Ez azt jelenti, hogy ezekre az  $e_i$  elemi eseményekre egyetlen  $c_i$  konformitás-szabály sem vonatkozik. Egy  $e_i$  és egy  $H_j$  tényezőt hordozó közlemény alakilag nem különböztethető meg. Ugyanúgy, ahogy az  $e_i$  elemi események meghatározott nyelvi alakzatokban öltenek testet,  $H_j$ -k szintén meghatározott nyelvi alakzatokban realizálódnak, és ez a nyelvi alakzat lexikai–grammatikai megoldásának, felépítésének típusában nem különbözik egy olyan nyelvi alakzattól, amelyben valamely  $e_i$  aktualizálódik. Ennek nyilvánvaló oka az, hogy  $H_j$  az őt alkotó  $e_i$ -ket nem mint nyelvi alakzatokat (generativista terminológiában: felszíni struktúrákat) képviseli, hanem mint tartalmakat foglalja magában, és maga is tartalom. Mivel  $H_j$   $p(H_j)$ -vel jelölt valószínűségi értéke a  $H_j$ -t alkotó  $e_{s_1}, \dots, e_{s_r}$  elemek valószínűségi értékeinek összegéből adódik,  $H_j$  valószínűségi értéke definíciószerűen magasabb, mint az egyes  $e_{s_i}$ -k valószínűségi értéke. (Ennélfogva a  $H_j$ -ket megvalósító nyelvi alakzatok a közlésben várhatóan gyakoribbak, egyszerűsre mind redundánsabb elemei is a közlésnek. Ez azt jelenti, hogy a  $H_j$ -ket meg-

valósító mondatok tartalmilag szűkebbek.) A tartalmi szűkítés – a konformitás hatása – annál nagyobb, minél több  $H_j$  van az eseménytérben, és minél kisebb ehhez viszonyítva a „szabad”  $e_i$  elemi eseményeknek a száma, vagyis azoké, amelyek nem esnek egyetlen konformitás-szabály hatálya alá sem. Ennek a megfontolásnak alapján az  $E$  eseménytérre jellemző konformitás mértékét kifejezhetjük egy hányadossal, amelynek a számlálója a konformitás-szabályok nyomán létrejött  $H_j$  események valószínűségi értékeinek az összege, nevezője pedig a „szabad”  $e_i$  elemi események valószínűségi értékeinek az összege:

$$\frac{\sum_{j=1}^k p(H_j)}{\sum_{j=1}^m p(e_{s_j})}$$

ahol  $m$  a „szabad” elemi események száma. Ezt a hányadost befolyásolják az  $e_i$  elemi események valószínűségi értékei, valamint a konformitás-szabályok száma, illetőleg ezeknek az erőssége. Minél több és/vagy minél nagyobb erejű konformitás-szabályok működnek az eseménytérben, a hányados annál nagyobb értéket vesz föl. Minthogy minden közlési helyzetre eltérő összetételű eseménytereket teszünk fel,  $s_1, \dots, s_z$  szituációk során a hányados értéke is változik. A változás ténye a közlés folyamat jellegével van összefüggésben.

A közlés – folyamat. Valamely  $s_i$  közlési helyzeten belül ez azt jelenti, hogy a feltételes határozatlanság, vagyis az egymást követő kommunikációs események valószínűségének a megelőzőtől, illetőleg a megelőzőktől való függése értelmében a közlésben egy aktualizált esemény bekövetkezése után a már igénybe vett  $e$ -k ismét visszatérhetnek, és ezzel a kommunikáció diszkrét eseménytere a valószínűségi számításból ismert, úgynevezett visszatevéses mintának felel meg (vö. Feller 1978, 42). A közlés folyamat jellegének aspektusából nézve az elemi esemény olyan „egységnyi kommunikációs történet”, amelyet – erre adott definíciónk értelmében – tartalmilag kell meghatározni. Itt a kérdés végső soron az, meddig azonos egy nyelvi esemény önmagával. Ha tartalmi megközelítésről van szó, akkor természetesen kezdőpontjától addig, amíg tartalmi változást nem mutat, ameddig új tartalmi vagy érzelmi impulzus nyomán ennek megfelelő új konstruktív összetevő nem jelenik meg. Az látszik tehát célravezetőnek, hogy  $e$ -n az egy gondolat- vagy érzelmi kör területére eső közlemény(rész)t, pontosabban ebben a szemantikai–szintaktikai komponensek együttesét értsük, függetlenül a bennfoglalt morféimák számától. Szintaktikai ismérvek alapján: olyan közlési eseményt, amelyben egy és csakis egy úgynevezett fókusz található. (A fókusz definíciójára és annak értelmezésére ld. É. Kiss 1978, különösen 263–5, amelynek hagyományos szemléletét itt két ponton módosítjuk: (i) a fókusz terjedelme – több résztvevős nyelvi érintkezésben – egynél több mondathatáron is túlnyúlhat, és (ii) ugyanaz a fókusz egy közlésen belül később topicalizálódhat.)

Másrészt azonban egyetlen közlési folyamat is lehet eltérő közlési helyzetek láncolata. (Új közlési helyzet áll elő új résztvevő belépésével, a közlés tárgykörének radikális megváltozásával stb.) Új közlési helyzet megjelenésekor megváltozott összetételű eseménytérrel van dolgunk. Ennélfogva a közlés folyamatában, amely így eltérő eseményterekkel rendel-

kező  $s_1, \dots, s_2$  szituációk sorozata, a közlész helyzet konformitása is lépésről lépésre változhat.

A lehetőségek és a megvalósulások elvi viszonya révén a fentiekkel általában jellemeztük azt a közlési helyzetet, illetőleg a közlésnek azt a folyamatát, amelyben a konformitás érvényesül. A kép nem lehet teljes, ha nem jelezzük, mi az egyén része abban a helyzetben és abban a folyamatban, amelyet általában írtunk le. Ebben a látószögben a konformitásh szabályok választása döntő faktora az elemzésnek. A törvényszerűség az, hogy minél kisebb számú és/vagy minél kisebb erejű  $c_i$  konformitásh szabályt alkalmaz  $I$  egyén, annál nagyobbá válik annak a közlési folyamatnak az entrópiája, amelynek ő,  $I$  egyén, résztvevője.  $I$  egyén a konformitásh szabályok ilyenfajta szűkítésével egyidejűleg a maga számára is csökkenti a közlés jelenével közvetlen kapcsolatban álló, várható események valószínűségi értékeit, hiszen a kölcsönös elvárások replikációs rendszerében a válaszoknak, a válaszok válaszainak, és így tovább, eseményterét szintén a függő határozatlanság jellemzi, amelyben az összetevők feltételes valószínűségi értékeket vesznek föl.

Ha kevesebb konformitásh szabályt alkalmaz  $I$  egyén, akarva-akaratlan abban az irányban tevékenykedik, hogy a közlésfolyamat adott pontján ez entrópia értékének hirtelen megugrasztásával saját közvetlen „kommunikációs jövője” is kiszámíthatatlanabbá váljék. Ezzel ellentétesen hat a nagyobb számú és/vagy erejű konformitásh szabály alkalmazásának tendenciája, amelynek eredménye az előbbi ellentette, az, hogy „kommunikációs jövője” kevésbé lesz határozatlan. (Ezek az egymással szorosan összefüggő szabályosságok természetsszerűleg több résztvevős kommunikációs helyzetekben is érvényesülnek. Egy ünnepi ceremónia folyamata például jól kiszámítható  $I$  egyén részéről, hiszen a ceremóniákat uraló konformitásh szabályok száma különösen magas, illetve az itt ható konformitásh szabályok különösen szigorúak. Megváltozik a helyzet, ha  $I$  egyén az adott ceremónián érvényes konformitásh szabályok alkalmazásától eltekint.)

Az egyes konformitásh szabályoknak a megjelenése  $s_i$  szituációban a szociálisan szabályozott egyéni magatartásformáktól függ és azokat tükrözi. A konformitásh szabályok alkalmazása azonban vissza is hat a szociális szabályozás menetére. A konformitás redukáló hatása nem merül ki az egyén közlési lehetőségeinek a csonkításában. Egyrészt arról van szó, hogy  $s_i$  szituációban az eseménytér szűkítése a partner közlési kapacitását is csökkenti. Másfelől a korlátozó hatású konformitásh szabályok gyakorlása ezeket érvényükben folyamatosan és következetesen megerősíti. Ebből adódik tárgyunk szempontjából egy további, fontos törvényszerűség. Ez így hangzik: *minden konformitásh szabály követése csak a kommunikációs (és tágabb értelemben a társadalmi) status quo fenntartásához elégséges*. E tézis párhuzamba állítható azzal a – szociológia által feltárt – törvényszerűséggel, amely összefüggést állapít meg az emberek úgynevezett előlegezett szocializációja (azaz beállítottságainak egy jövőbeli célra irányuló tendenciája) és a társadalom mobilitása/merevsége között: az emberek azoknak a társadalmi pozícióknak a megszerzésére törnek, amelyekre objektíve esélyesek, és ez az önkorlátozó beszűkítés áttételesen növeli a társadalom merevségét (vö. Bourdieu 1966/1978, tételszerűen: 142).

## 2. A konformitás-szabályok stratégiai/taktikai helye; a konformitás nyelvhasználati változata

A továbbiakban két dolgot kell megvizsgálnunk a konformitással kapcsolatban. (1) Mi a stratégiai/taktikai helyzete a konformitás-szabályok választásának/végrehajtásának, valamint (2) miért van „nyelvi konformitás”, s milyen általánosan megfogalmazható eljárás-módban ölt testet?

Az első kérdés megválaszolása végett nagyon távoli premisszáig kell visszanyúlnunk. Az egyes ember életének ontológiai rendjében a tudat alatti vagy éppen a tudatelőttés szférájában kimutatható az élet kezdőpontjában megjelenő irányultság, amely meghatározó szereppel bír, mégpedig az egyén biológiai/társadalmi létének szempontjából, az egyén és a környezet dolgainak, ezek jellemzőinek az értékelésében. (Valószínű, hogy az itt említett irányultságnak a személyiség rétegei szerinti összetevői vannak, e kérdés vizsgálatának azonban itt még általános formában sem szentelhetünk teret.) Amennyiben ez az irányultság tudati képviselőre tesz szert, a jelenség az egyén magatartásformáinak és viselkedésmódjainak irányító elvévé válik, s ezzel kialakul az *életvezetés*. Az életvezetés az élet tudatos tendenciája. Szakadatlan kapcsolata a társadalmi környezettel, amelyből jórészt adódik, tőle való függése, visszahatásai rá oda vezetnek, hogy a környezet aktuális jelenségei az életvezetés stratégiájának mindennapi tárgyaivá válnak. Ilyenformán az egyén számára a többi egyén olyan „másikként” értelmeződik, akivel egyszerűen számolnia kell. Számítása akkor valószínű, ha a „másik” benne ugyanolyan szuverén egyénként tételeződik, mint amilyen ő maga. (Meglehet, ennek a viszonynak a jellege és intenzitása történetileg nagymértékben függő kategória, ahogy Riesman [1950/1973, 67] gondolja, de mint kategória – logikai értelemben – konstans, az egyed állandó kerete.) A „másikat” mindamelllett nem vezetheti le saját magából valamiféle bevallatlan szolipszizmus jegyében, hiszen a „másik” benne saját tendenciájával nem megegyezőként tételeződik. Ez a levezetés kizárólag társadalmi környezetéből indulhat el, amint – a tudatosság emelkedettebb fokán – saját magának mint egyénnek a levezetése is. Az egyénnek, miközben e sajátos aspektus látószögében értékkel, azzal is tisztában kell lennie, hogy az elvárások terén ugyanazt találja: az egyén elvárásai – mind a sajátjai, mind a többieké – távolabbról ihletődnek, képviselői jellegűek, legalábbis a személyiség képletének egyik összetevőjében. Életvezetésének kibontakoztatásában éppen ezek a tényezők állnak előtérben, hiszen ezek az általános jellegűek, hogy úgy mondjam, a leghasznavehetőbbek. Még akkor is, ha az egyén élő személyes kapcsolataiban közelebb partnerei részéről olyan, sajátosan egyedi kívánalmakkal találkozik, amelyek rendkívül fontosak lehetnek neki, s alkalmasint feledtetik vele ezeket az általánosan alkalmazható vezérelveket. A részleteket elmosó összképben tehát olyan kölcsönviszonyok teremthetők az egyén és a „másik”, a „többiek” között, amelyek *kölcsönös elvárásokban* jutnak kifejezésre. Ilyen elvárásokkal találkozik azonban a társadalom nagyobb egységei részéről is, amelynek előnyei/következményei természetesen – lévén az egyén maga is folyvást a „másik” szerepében – reá is hármlanak. A dolog eszerint úgy van, hogy az egyén elvárásainak esélyeiben az egyén elvárásokat teljesítő magatartásának is hatása van. Nem téved az olvasó, amikor ebben a kifejtésben a kanti kategorikus imperatívusz gondolatára ismer (vö. Kant 1797/1922, 263). Nem szabad azonban szem elől téveszteni, hogy elvárásokkal az egyén a társadalom mint önálló egység részéről találkozik, s a „másik” felől tapasztalt elvárásokban is jórészt

ilyen *társadalmi elvárásokat* ismerhet föl. Egyedi kapcsolatokban előbukkanó elvárások az érintettek közötti mindenkori megállapodások tárgyai, csak a társadalmi/közösségi elvárások vezetnek konformitás-szabályok létrejöttére. Az állítás megfordítva is igaz: a közösségi elvárások konformitás-szabályokban öltenek testet. Maga a konform magatartás kölcsönösen érvényes, közösségi szabályokba foglalt magatartási elvárásokon alapszik (vö. Shwayder 1965), és mint ilyen, a kölcsönös elvárások „replikációs rendszerén” (azaz a partner elvárásait magukban foglaló viselkedési stratégiák rendszerén) épül fel, s ennyiben a konvencióból vezetődik le (ld. Lewis 1969/1975, 108–20, különösen 113).

Az első kérdésre adott válasz ennek értelmében a következő. Az egyén elvárásai társadalmiasított formában teremődnek és fogalmazódnak meg: a „másik” elvárásait, illetőleg a közösségi elvárásokat annak érdekében teljesíti, annak ismeretében ítéli meg, hogy a válasz visszahat elvárásaira. A nyelvi érintkezés tartalmi szerkezete tökéletesen tükrözi ezt a lépcsőzetes kölcsönösséget. Tiszta formai megfelelése is van, amelyet David Lewis „többedik fokú elvárásnak [higher order expectation]” nevez (ld. Lewis 1969/1975, 28).

Nyelvhasználat és konformitás együvértartozásának állításában az alábbi két kiinduló tételre építünk. (1) A nyelvi tevékenység nem válik külön az ember – egzisztencialista kifejezést használva – életpillanatának egyéb mozzanataitól. Amíg valaki a nyelv „ábrázoló” funkcióját gyakorolva éppen tárgyi környezetétől elvont gondolatsort fejt ki, nem föltétlenül szunnyadnak érzelmei, másrészt manuális ténykedésére hatással lehet például, hogy egyidejűleg milyen beszédmintát/szövegprodukción alkalmaz. Nyelvi viselkedése sok tekintetben egybefonódik szociálisan mértékadó magatartásformáival. Sőt minél kifinomultabb, részletgazdagabb ez a magatartásforma, annál inkább kötődik a nyelvhez is. Továbbá: (2) minthogy a nyelvi tevékenység szociális tendenciák hordozója, az egyén szociális szabályrendszere, valamint nyelvhasználatának szabályrendszere egyazon vezérlő mechanizmus irányítása alatt áll (vö. Hartig–Kurz 1971), ennélfogva a nyelvi folyamatok zavarai jelentős részben a szociális folyamatok zavarainak felelnek meg. A nyelvi tevékenység tehát csak egyike az ember szimbolikus magatartásformáinak. Ugyanakkor közöttük a legbővebb eszköztárral élhet. Emellett sajátos feladatot lát el, amelyben nem helyettesíthető más szimbolikus rendszerek gyakorlásával. Egyéb szimbólumrendszerekkel viszont egyidőben használjuk a nyelvet, s használatát rendszerint kiegészítjük más rendszerek használatával (vö. 1. premissza). A nyelvi és a többi szimbolikus magatartásforma között (azonos szociális tendenciák alapján, ld. 2. premissza) kapcsolat van, s a nyelv szervesen illeszkedik közéjük. Mindebből az következik, hogy *a konformitás általánosan az ember minden szimbolikus tevékenységében megtalálhatja kifejezését*, nyelvileg éppúgy, akár a gesztusokban vagy – divatos hasonlatot említve – a státusszimbólumok rendezgetésében, az öltözködésben és így tovább. Az említettek nyomán azonban az is világosan látszik, hogy e téren nemcsak sajátos, hanem különleges is az a szerep, amelyet a nyelv lehetőségei biztosítanak. *A konformitás összetettebb formái* szükségképpen *nyelvek*. Legfőképpen azért, hogy a nyelvi megnyilatkozások lehetnek a „legegyedibben általánosak”, vagyis eszközhasználatuk etikettje szerint a legválasztékosabbak, tartalmukban pedig a legigénytelenebbek. Amikor ugyanaz történik egy gesztusban, mint egy nyelvi kifejezésben, akkor a nyelvi kifejezés – elemeinek s a mögöttük álló választásoknak a száma szerint – bővebb. Tehát ugyanazon tartalom szerint sajátosabb, ami pedig nem közömbös a konformitás eredményessége szempontjából. Ez azonban mit sem változtat



azon a tényen, hogy a nyelvi megoldásmódok ugyanannak a konformitásnak az esetei, mint amely a bármely más módon és bármely más szimbólumrendszerben megnyilvánuló konformitás. Ilyenformán legfőljebb képletesen lehet nyelvi konformitás-szabályokról, egyáltalán nyelvi konformitásról beszélni. Helyesebb a konformitás nyelvi szabályai, a konformitás nyelvi változata kifejezés.

A nyelvi rendszer differenciált volta önmagában azonban nem elégséges feltétele annak másfelől, hogy a konformitásnak nyelvi változata legyen. *A konformitás nyelvi formája csak azáltal lehetséges, hogy vannak olyan nyelvhasználati szabályrendszerek, amelyek szociális tényezőkhöz kötődnek.*

### *3. A konformitás szerepe az egyén életvezetésében; a konformitás képviselője a nyelvhasználatban az „általánossal való helyettesítés” által*

A konformitás diktálta magatartás végső okát kell még megtalálnunk ahhoz, hogy világosan lássuk a konformitás nyelvi gyakorlatának lényegét is.. *A konformitás* – általánosan – *társadalmilag* nem pusztán külsődlegesség, hanem *lényegalkotó tényező* (szemben mondjuk a divat vagy a státuszszimbólumok rendszerének egyedi konformitásaival). Lényegalkotó volta közvetett, amennyiben a társadalmi mobilitást szabályozza, nem magát a társadalom élettevékenységét. Közelebről, a konformitás tart kapcsolatot *a társadalom flexibilitása és az egyén között*. Minél nagyobb a konformitás mértéke a társadalom egy adott állapotában (azaz minél több és minél nagyobb számú *e* elemi esemény vonódik *s<sub>i</sub>* helyzetben konformitás-szabály alá), annál merevebb a társadalom adott állapotában mozgásformáinak változékonysága tekintetében. (Hozzá kell tennünk mindazonáltal, hogy ez a társadalomban rejlő anticipációknak csupán egyik tényezője, az, amelynek közvetlen leágazása van az egyénhez.) Az egyén és társadalmi történetének a viszonya, amely formában a kérdés Dilthey (1910/1927) izgatta, a társadalom szakosított produkciórendszere, az intézményesített szabályozási formák között fokozatosan egyirányúsodik, „bürokratizálódik” (vö. Merton 1968/1980, 453–6). E viszony mennyiségi nagyságrendje olyan, hogy az a legkisebb egység, amelyet a társadalom a maga institucionális érzékszerveivel mint saját maga alkotóelemét tudomásul venni képes, nem az egyén, hanem a csoport. A társadalom alakulásában való tevéleges részvételhez az egyénnek többé-kevésbé rögzített módon és kijelölt helyekre csatlakozva van reménye eljutni, nem számítva ide most egyébként jelentős kivételeket, mindenképpen egy közösségi egység egyedeiként. A szóban forgó közösségi egységbe – bárhogy határozzuk is meg annak fogalmát és terjedelmét – integrálódnia kell, egyebek mellett nyelvi magatartásának adekvát, helyzethez illő eljárásai révén.

Ha el akarjuk kerülni azt a látszatot – és ez mindenképpen szándékunkban van –, hogy az integrálódás az egyén személyes becsvágyán múlik, célravezető lesz olyan megfogalmazást keresnünk, amely most már a társadalom szükségleteit veszi kiindulásnak. A társadalmi szükségletek rendezett kielégítése a munkamegosztás, jobb kifejezéssel talán a tevékenységi területek elkülönülése nyomán „szektorokban” történik. Az elkülönült formációk között vannak olyanok, amelyek másodlagosak: a feladatkörök elkülönült voltak, illetve az elkülönült funkciók intézményesített elkülönülésének folyamányai. Ezzel rögzült formák jönnek létre, amelyek zárt pályákat jelölnek ki az egyén számára. E

tényállással szöges ellentétben van az egyénnek a flexibilitása és az a tendenciája, hogy létének rétegei organikus egységbe szerveződjenek. Az egyén helyzetében van azonban egy ennél súlyosabb ellentmondás is. *A társadalmi tényezők az egyén szemléletében és érzésvilágában létidegenek*, hiszen szilárd keretekbe foglalva, készen várják az egyént kényszerítő kihívásaikkal, és mivel tőle ilyenformán függetlenek, saját magát érzi közöttük életidegennek. Az innen adódó alkalmazkodási zavarok csökkennek, ha a legfontosabb helyzetekben a választható cselekvésminták száma kicsi. (Ennek az összefüggésnek a felismerése és tárgyalása társadalomelméleti kérdés, és a megfelelő szakterületen – az alapfelismeréseket illetően – főképpen Frankfurtból importált, „lerágott csont”. Kevésbé az, hogy e tényeknek jórészt a kommunikáció a realizációs tere, mint a társadalmi tapasztalat hordozója, vö. Nordenstreng 1975/1978, 132–4.)

Ami mármost mindebből a közlési folyamatot illeti:  $s_i$  helyzetben az  $E$  halmaz számossága – mint láttuk – akkor csökken, ha növekszik a konformitás-szabályok száma vagy ereje.  $E$  részhalmaz számossága akkor közelít  $E$  halmaz számosságához, ha  $I$  egyén minél több „szabad”  $e$  esetet rekeszt ki „lehetőségei” saját  $E(I)$  eseményterének volumenéből. Az eljárás nyomán  $s_i$  situációban objektíve csökken  $e$ -k mennyisége.  $E$  halmaz számosságának csökkenése folytán pedig annak tartalma egybeeshet a normatívák körével, deviancia nincs. (Itt zárójelben meg kell jegyeznünk, hogy a norma és konformitás, normatívák és konform viselkedésmódok korántsem azonos fogalmak. Annak ellenére sem, hogy egy konform viselkedésmód megvalósíthat normatívát. A norma ugyanis a rendszer és a megvalósítások, kánon és valóságos történéis viszonyában van, a konformitás pedig a rendszer és a realizáció alanya közti viszonyban.) Ezzel  $I$  egyén a maga cselekvésmintáját tökéletesen beillesztette egy nagyobb modellbe. A konformitás-szabályok betartása megerősíti a szabályok hatalmát, és ez a végső oka annak, hogy  $I$  egyén stratégiája erősíti a status quo-t. Minél szilárdabbak a status quo elemei, annál kevésbé van módja újraformálni őket. Kénytelen hát büvészmutatványra vállalkozni. A mutatvány lelke *a készen előtalált formációk felszíni szerkezet-szabályainak virtuóz gyakorlása* azzal a lát-szattal, mintha ezen a módon valóságos (azaz szerves és hatékony) folyamatok idéződnek elő. Mintha a sámán dobszávara a természet erői valóban felsorakoznának dolgukat végezni a parancs előírásai szerint. A mágikus szertartásnak, amelyre itt céloztunk nyelvhasználati megfelelője az általánossal való helyettesítés.

A társadalmi elvárások legtetemesebb hányada a személyközi kapcsolatok révén jut el az egyénhez. A személyközi kapcsolatok tágabb terében helyet kereső egyén a „másikkal”, olyan egyének sokaságával találkozik, akik számára ő áll a „másik” pozíciójában, mint említettük. A többiekkel való egyenrangúság azonban nem következik automatikusan abból, hogy alanyi pozícióik azonosak. De minél nagyobb számban hordozza azokat a jegyeket, amelyeket a többi „másikon” meghatározóként ismer föl, integrálódásának esélyei annál jobbak. (Az általános emberi összetevők jelentős hányada hasonlóan épül ki az emberben. Ezek azonban őt magát, az embert „építik ki”, alkotják meg érzelmi/szellemi születésének folyamatában. A szóban forgó összetevők eltanulása és gyakorlása viszont az „ember bőréen kívüli” helyzet tényezőket érinti: viszonylatokba helyeződéssel az egésztől való elkülönülést, mégpedig az egyén személyi elkülönülése nélkül – paradox módon – külsődleges azonosulás által.)

Azok a mozzanatok, amelyeket az egy bizonyos csoportba integrálódni igyekvő személynek a csoport specifikus eljárás módjaiból ki kell szűrnie, majd meg kell tanulnia

alkalmazni – általános jegyek. Ez alkalmazhatóságuk záloga. Az általános jegyek használatban való hitelessé tétele sajátos színezésükkel történik. Ugyanis semmi ellentmondás nincs aközött, hogy valami egyszerre legyen konkrét, egyszeresmind általános, amely általánoshoz másodlagosan egyedi jegyek vannak kapcsolva. És ezzel ott is vagyunk – egy az egyénhez karnyújtásnyira fekvő pontból kiindulva – a nyelvhasználatban megjelenő általánossal való helyettesítésnél.

## II. AZ ÁLTALÁNOS. AZ ÁLTALÁNOS SAJÁTOS ÉRTELME AZ „ÁLTALÁNOSVALÓ HELYETTESÍTÉSÉBEN”

Miután fölvezeltük azokat a társadalmi, illetőleg interperszonális kereteket, közeget és célokat, amelyekben és amelyekért a címben foglalt kommunikációs eljárás mód alkalmazásra talál, itt az ideje, hogy vizsgálatot indítsunk a kifejezés tartalmával, továbbá a vele jelzett eljárás mód alkalmazásával kapcsolatban. A kiindulópont aligha lehet egyéb, mint utánajárni az általános mint szakkifejezés tartalmának.

Az *általános* fogalmi kategóriájának a nyelvi jeleknek és a jelentések vonatkozásában való alkalmazása terminológiai körütekintést kíván. A nyelvészetben a nyelvi jel jelentése általános abban az értelemben, hogy az – egy társadalmi konvenció szerint egy közösség számára – adva van (vö. például Telegdi 1977, 26; ld. még II. 2-ben). Alább következő példánkban, amely arra szolgál, hogy a tárgyal választott jelenséget illusztrálja, ez csupán annyit jelent: a *múlt* szó elhangzásakor minden hallgató számára *általánosan*: egyetemesen, mindenkire kiterjedően ugyanannak a szótári jelentésnek kell felidéződnie. Itt viszont az *általánost* konkrét nyelvi folyamatok, illetve ezek részeinek jelentéstartalmával kapcsolatban tárgyaljuk. De még ebben az értelemben is eltérő dolgokról van szó. (1) A meghatározott jelentéssel bíró kifejezések, azaz terminusok utalhatnak egyedi dolgokra (például *Országház*), és ebben az esetben úgynevezett szinguláris terminusok; utalhatnak emellett tulajdonságokra, és akkor általános terminusok (például *jó*), vö. Quine 1963/1968, 243–4; ez utóbbiak használata a közlésben szükségszerű és helyénvaló. Másfelől (2) egy aktuális nyelvi folyamat meghatározott helyén megjelenő (értelmes) szavak képviselhetnek olyan terminusokat, amelyek ott nem elégítik ki a közlés igényeit, mivel valóságra utalásuk nem eléggé specifikus, „túl általános”, „általánosított” (például *alma* – *gyümölcs* vagy *gyümölcs* – *termés*). Ez utóbbiról van szó, vagyis olyasmiről, amiről a nyelvészet jobbra hallgat.

Az „általános – specifikus” szembenállás a közlemény szemantikai értékelésében nem az egyetlen altér, több másik: az „értelmes – értelmetlen”, a „természetes – zeugmatikus”, távolabbról a „grammatikális – nem grammatikális” azonban vagy nem a közlemény értelmére [= valóságra utalásának tényére és módjára] van vonatkoztatva, vagy ha igen – mint az „értelmes – értelmetlen” –, akkor az az „általános – specifikus” alterének egyik síkjaként fogható fel.

A közlés tartalmának „túláltalánosítással” való szűkítése ép szintaktikai szerkezetekben ugyanúgy lehetséges, mint olyanokban, amelyek rosszul vannak szerkesztve vagy hiányosak. Ha tehát az általánossal való helyettesítés témakörét a nyelvészet hagyományos tárgyalásának szempontjai szerint akarjuk megítélni, akkor azt látjuk, hogy a grammatika csak annyiban volna illetékes, amennyiben egyetlen természetes nyelv formális

szemantikai leírása sem nélkülözheti a szintaxist, minthogy a formális szemantikai magyarázatok mindig csak szintaktikai szerkezetek függvényében történhetnek. Ám a „túláltalánosítás” jelenségkörét a szemantika is legfeljebb csak áttételesen érinti. Így például Leech csak a szelekciós korlátozások egyik aleseteként utal rá, külön megnevezés nélkül (ld. Leech 1974, 141–3), sőt Lyons (1977) *Semantics*-a még csak hasonló címszót sem tartalmaz, és kivételnek számít, hogy a Montague (1972) által kibontakoztatott, az intenzionális logika eszközeivel dolgozó formális szemantika megemlíti mint „a jelentés nélküli kifejezéseknek” azt a változatát, amely – valamilyen érvénytelen előfeltevés folytán – „értelem nélküli [senseless]” (vö. von Kutschera 1975, 157). Az ennek a dolgozatnak tárgyául választott jelenségcsoport – egyéb típusok mellett – ezeket mint szélsőséges eseteket szintén tartalmazza. Jóllehet a logikai megközelítés – figyelmét kizárólag a grammatikailag szabályos [well-formed] alakulatokra korlátozva – feltárja egy kifejezés olyan szemantikai háttérmozzanatait, mint az előfeltevés és az, hogy a benne foglalt kijelentés igazságértéke a kijelentés – Carnap műszavával – „világában” mi lehet, két lényeges körülménnyel nem számol. (1) A valamely kijelentésben használt terminus általánosságának – Frege (1891/1980. 122) műszóhasználatára szerint: a fogalomterjedelmek – optimális volta csak a közlés teljes folyamatának függvényében értékelhető, és csak kivételes esetben hozható döntés úgy, hogy a kijelentést önmagában tekintjük. Például *A gyümölcs érett.* mondatban mint kijelentésben a *gyümölcs* argumentumnak a jeltárgyat jelölő értéke a közlési folyamat egésze alapján lehet optimális és lehet nem optimális, és akkor az utóbbi, ha az argumentum „helyettesítő általános”. Más megfogalmazásban: a közölt tényállások közlési értéküket nem föltétlenül a közlemény elhangzásának pillanatában nyerik el, hanem esetleg egy visszatekintő újraértékelésben (vö. Kiefer 1979, 63). Ez a követelmény ilyenformán jórészt pragmatikai szempontok érvényesítését követeli meg. (2) Másrészt két vagy több szereplős közléshelyzetben a közlemény összetevőinek a pontosság szerinti értékelését a közlőnek és a hallgató(k)nak az ezekhez az összetevőkhöz való viszonyából kell levezetni, az egyértelműség ismerve alapján. Nem tekinthetünk el ugyanis attól, hogy nemcsak a közlés tárgya, hanem a kijelentések értelme is a közlés résztvevőinek interakciójában konstituálódik.

Ez az „együttműködés elve [cooperative principle]” (ld. Grice 1967/1975, 45), amit én itt – persze általános értelemben – a közléshelyzet aktuális információigényének nevezek.

A fenti értelemben vett *általánost* a következő példán mutatom be.

Tegyük fel, hogy egy bizonyos közléshelyzetben a téma a XX. századi képzőművészet fejlődésvonalának egy szakasza, mondjuk Duchamps első ready-made-jének megjelenése egy kiállítócsarnokban. A közléshelyzet éppen esedékes információigénye az az értékelés, amely Picasso művészetét e szakaszban és vonatkozásban jellemzi. Legyen a közlemény ez: *Picasso a múlt.* A proposícióban itt olyan *általános* jelenik meg, amely – az aktuális információigény szempontjából – nem *specifikus*. (A „specifikusság” kritériumainak afirmatív meghatározását ld. a II. 2. pontban.) Annak, hogy nem specifikus, két ismérve van: (1) tetszés szerint helyettesíthető más, hasonlóan alacsony közlési értékű elemmel, és (2) az egész közlemény előfordulhat tetszés szerinti más közléshelyzetben. Valamilyen közelebbről meg nem határozott hipotézis formájában fel kell tennünk, hogy ebben a közelebbről meg nem határozott közléshelyzetben lehetséges valamilyen specifikus állítmány vagy ilyen értékű kifejezés (fókusz) a *múlt* helyén. Ezzel a hipotézissel, amely nem merő

káprázat, hanem a kielégítetlen információigény kézzelfoghatóan valóságos következménye, létrejön az a közlési állapot, ahol a szóban forgó állítmány valamilyen *specifikust helyettesítő általános*. Bármely propozíció csak meghatározott közlés helyzetben tartalmazhat helyettesítő általánost, s az mintegy a közlés helyzet függvényében helyettesítő általános. Célunk most – egy összegző bevezetés után – ennek a helyettesítő általánosnak a megvilágítása.

### 1. Az általános

Az általános – a hagyományos logika szóhasználata szerint – a fogalmak körébe tartozik, és elsődlegesen a logika tárgya annak ellenére, hogy egyéb tudományágak saját módszertanuk szabályainak megfelelően egyedi részdefiníciókkal ruházzák fel, mint például a matematika. Definícióik és felosztásaik közül az alábbiakban röviden néhány vonatkozást emelek ki, azokat, amelyek az okfejtés szempontjából nem nélkülözhetők.

A fogalmak – a hagyományos logika tanítása szerint – ontológiai különbségük alapján konkrét és absztrakt fogalmakra oszthatók fel. Ha ontológiailag önállóak, azaz reálisan [= tárgyilag] elkülöníthetők (például egy ház), akkor *konkrét fogalmak*, ha ontológiailag nem önállóak, tehát valamely ontológiailag önállótól csak gondolatilag különíthetők el, akkor *absztrakt fogalmak* (például a ház tulajdonságai). Ezt a felosztást, amely – mint látjuk – lételemleti ismérvet alkalmaz, egy tisztán logikai kritérium metszi keresztbe: az egyedi és az általános jelleg ismerve. Az *egyedi*, vagyis az individuum önmagával azonos, minden mástól elkülönülő dolog. Ezeknek az egyedi fogalmak felelnek meg. Velük szemben *általános* mindaz, ami az individuumokban vagy individuumok csoportjaiban jellemzően közös. „Individuális fogalmak a csak önmagukkal azonosat mint a többitől elkülönültöt jelentik. Az általános fogalmak az elkülönítőt, s amennyiben ez [több fogalomban] azonos, az elkülönítőben az identikusat jelentik” (von Freytag-Löringhoff 1955/1961, 26). Mind konkrét, mind absztrakt fogalmak lehetnek egyediek és általánosok. (Ezek között a kategóriák között „nincs éles határvonal” – ahogy Vojsvillo [1967/1978, 362] mondja. Meglehet, ez éppen abból adódik, hogy a fogalmak nyelvi megfelelői, a szavak, illetve a kifejezések a nyelvhasználatban kisebb-nagyobb jelentésbeli szóródást mutatnak.)

Az általános fogalmak elkülönítettségük [= diverzitásuk], illetve azonosságuk [= identitásuk] foka szerint egymással lazább vagy szorosabb viszonyban vannak egymásra vonatkozó limitatív tagadásaiak száma szerint. A nagyobb mértékű diverzitást kifejező, tehát több fogalmi jegyből álló általános fogalmak alá kisebb mennyiségű individuális fogalom tartozhat, és megfordítva: a kisebb mértékű diverzitást kifejező, vagyis kevesebb elkülönítő jegyet tartalmazó általánosok alá több individuális fogalom.

Az így képezett individuális fogalmak, amelyek egy általános alá esnek, csoportokat alkotnak. A kisebb diverzitású általános fogalom alá eső individuális fogalmak csoportja a ‚nem’ a nagyobb diverzitású általános alá eső individuálisok csoportja ezen belül a ‚faj’. A fogalmak „általánosságuk” [= diverzitásuk mértéke] szerint piramisnak ábrázolható hierarchiát alkotnak: a nem – faj viszonya fogalmak hierarchikus során ismétlődik (az egyik viszonylatban nem egy másik, magasabb általánosságú fokú viszonylatban faj, és így tovább).

A modern logika a problémakezelésben jelentősen eltér a hagyományostól. A modern logika, amelynek álláspontját Quine (1963/1968) alapján ismertetem röviden, mindenek-

előtt a műszavak alkalmazásában szakít a hagyományossal. A ‚fogalom’ helyett a ‚terminus’ szakszót használja, amely „közneveket jelölő kifejezés” (Quine 1963/1968, 95), és a terminusokra is más felosztást ad, a következők szerint. Vannak ‚abszolút terminusok’, amelyek más dolgok megjelölésétől nem függő terminusok; a ‚relatív terminusok’ ezzel szemben csak olyan további dolgokhoz viszonyítva írnak le dolgokat, amelyeket utólag rögzítünk (például *the father of Isaac*); a relatív terminusok ‚párterminusokat’ alkotnak. Az attributíve használható terminusok ‚általános’ terminusok’, az egy és csak egy dolgot jelölőek ‚szinguláris terminusok’ (például *Szókratész*; ez utóbbi elkülönítéshez meg kell jegyezni, hogy az általánosság itt nem azonos a határozatlan értelműséggel, mivel az olyan határozatlan értelmű terminus, mint az *én* vagy *Mr. Jones* változóan eltérő személyekre utal ugyan, de mindig csak egy valakire. További felosztási szempont szerint a terminusok ‚konkrétak’, ha egyénekre, fizikai objektumokra, eseményekre való vonatkozást tartalmaznak, és ‚absztraktak’, amikor absztrakt objektumokra, például számokra, osztályokra, attributumokra való vonatkozást tartalmaznak (vö. Quine 1963/1968, 95, 153, 243–4).

A közös elem az ‚általános’ mint kategória azonossága, amely az egyik esetben az ‚individuális’, a másik esetben a ‚szinguláris’ ellentettje.

A legeredményesebb, „legtalálób” közlések körében is nagyon eltérő fokozatú általános fogalmak lehetnek. Ezek a különböző fokozatú általánosok azonban lehetnek a közlés tartalmának alkotórészei, lehetnek továbbá a közlés utalásainak eszközei. A közlés utalásainak eszközeiként szereplő általánosok olyan – régi szóval – határozmányok (predikátumok), amelyeket valamire vonatkozólag állítunk vagy tagadunk a kijelentésben – mint már Arisztotelész (i. e. IV. század/1961, 119–20 és 137) a mondatokról/ítéletekről megállapította. Ez utóbbiakról van szó, minket tehát maga a tendencia érdekel. Általánosságuk mértékének [= diverzitásfokuknak] van olyan optimális értéke, amely a közlés igényeinek aktuálisan megfelel, illetőleg amelytől az eltérés közlési zavarhoz vezet. Ez az optimum nem adható meg a diverzitás mértékét meghatározó limitációk, tehát a megkülönböztető jegyek számában, hiszen közlés és közlési igények szituációfüggőek. A szituációfüggőségből fakadó optimum kimunkálásának a limitációk, vagyis az azonosító jegyek – más terminussal: a szükséges elemi kijelentések – számát tekintve nincs elvi határa. Általános szabálya azonban az, hogy a predikátumként optimálisan alkalmazott általános olyan osztályt alkosson, amelynek egyvedeit a közlés tárgyának téridő-koordinátái határolják le. Az *optimálisan alkalmazott általános* ismérvének a közlésben a jel-tárgyak utalásainak pontossága felel meg, azt így is érzékeljük.

Itt, ahol rövid utat megtéve, az általánossal gyorsan utolértük a közlést, rögtön két kérdés merül fel. „Vannak-e” csakugyan ezek az általánosok, s ha „vannak”, vonatkoztathatók-e valóban a közlésre, közlési tényekre.

Az első kérdést illetően, amely az elvont általánosokat érintően tehető fel, a témát nem vezethetjük tovább egy fontos ismeretelméleti ágon, s nem vizsgálhatjuk közelebbről az általánosnak mint olyanak a lételméleti státusát. Az elvont általános kényes lételméleti problémájának taglalása helyett megelégedhetünk itt annak megállapításával, hogy létjellegük – és a fogalmak nyelvi megfelelőinek használata szempontjából ez a lényeges – az érvényesség (vö. Husserl 1947/1972, 93–105). Az érvényesség az, ami nyelvi szerepüket biztosítja, s ennek belátása céljaink szempontjából tökéletesen elégséges.

Nem háríthatjuk el viszont a másik kérdést. Azért nem, mert az általános – fogalom, vagy a mai szóhasználat szerint: terminus a közlés; a közlési tények pedig fogalmak és

ítéletek vagy kijelentések, ha logikai terminusokban gondolkodunk. A látszólagos ellentmondás feloldásában a szimbolikus logika siet segítségünkre.

Minden áltaiánosnak belső története van: a bennfoglaltak absztrahálásának, illetőleg a vele való műveletek alakító hatásának története. Ez a triviális megállapítás azért szükséges, mert a szimbolikus logika, amely tiszta formában jelöli meg összefüggést a független változó és a függvény között, a függvényt adott, tényleges fennállításában jelzi, de nem fejezi ki tartalmának dinamikus jellegét (vö. Frege 1879/1980, 43 és köv.). Mindazonáltal a függvény, amelyet eredeti alakjában az  $F(x)$  formula ír le, s amely a független változó, azaz az  $x$  behelyettesítésével ítéletté („kijelentésfüggvénné”) válik, a fogalomnak („fogalomfüggvénynek”) is mintegy a lényegét adja. A fogalmak ugyanis e képlet szerinti építése folyik a közlésben. Ilyenformán semmiféle ellentmondás nincs abban, hogy a közlés elemi tényei egyszerre fogalmakkal és egyszerre ítéletekkel azonosulnak (vö. G. Havas 1973, 34).

A közlési zavar jellegzetes szerkezeti mutatója – a szimbolikus logika kategóriáit alkalmazva – az, hogy az argumentum – vagy ma gyakoribb terminussal: a függvényváltozó –  $x$  behelyettesítése nem egy  $x_j$  révén történik, hanem egy  $H_j$  részhalmaznak megfelelő terminussal, ahol

$$H_j = \bigcup_{i=1} \{x_{ji}\}$$

(vö. I. 1. pont).

Rövid példán megvilágítva: az alábbi három kijelentésben három, ugyanarra a dologra (argumentumra) vonatkozó megállapítás a megközelítés három fokozatát mutatja.

1. *A poriasztó ócska.*
2. *A poriasztó etromlott.*
3. *A poriasztó eltömődött.*

Tegyük föl azt a tényállást, hogy egy autó poriasztója nem működik megbízhatóan, és ebből az adódik, hogy a közlemény címzettjének valamit tennie kell. A szituáció szempontjából lényeges, hogy a több lehetőség közül melyik valósul meg a közlés nyomán, például 1. hatására semmi sem történik, 2. következtében alkatrészváltás, 3. folyamánként szerviz. Az 1–3. mondatokban közölt tényállások leírásának pontossága az állítmányként használt fogalmak egymáshoz való viszonyának függvényében alakul. 1. A köznapias *ócska* – ugyanarra a tényállásra vonatkoztatva – egyidejűleg utal arra, amit az *etromlott* jelent, valamint arra is, amit a *hibásan szerkesztett konstrukció* szókapcsolat jelölhet, 2. az *etromlott* ezt az utóbbi összetevőt kirekeszti, a maga részéről azonban a műszaki zavar számos más változatára utal egyszerre; 3. az *eltömődött* azonban ezeknek csak az egyikét jelöli meg, s az 1–3. változatok közül ez „találja el” tárgyát a legpontosabban. (A továbbiakban, amikor azt vizsgálom, mi a viszony az  $F(x)$  függvényben az  $F$  alá rendelt függvényváltozó  $x$ -nek  $x_i$ -vel, illetve  $H_j$ -vel való képviselete között, szeretnék a nyelvi példákra egyszerűbben csatlakoztatható, szóbeli kifejezőmódszhoz visszatérni.)

## 2. Az általános sajátos értelme az „általánossal való helyettesítésben”

Mi azonban az általános sajátos értelme az „általánossal való helyettesítésben”? Nyilvánvaló, hogy itt nem a nyelvi rendszer elemeinek „általános” voltára gondolunk.

Mint céloztam rá, a nyelvi rendszer elemeinek, a szimbólumoknak általános mivolta egy közösségen belül azonos a szimbólumok konvencionális voltával, azok megegyezészerűen azonos használatával (vö. például a *-t/-tt* a magyar nyelvközösség számára „általánosan”, azaz konvencionálisan a múlt idő jele; ez az azonosság természetesen olyan esetekre is vonatkozik, amelyekben az illető elem nem önkényesen konvencionális, hanem természeti szubsztrátumokat hordoz magában, mint az indulatszavak, vö. Fónagy 1965). Sokkal inkább arról van szó, amit – helytelenül – a nyelv kifejezési lehetőségeinek korlátozott voltára vonatkozólag említenek, és amelyet Almási Miklós – ugyancsak hibásan – „a köznapi nyelv pontatlansága, „körülbelüliségben” mozgó jelrendszere” terminussal illet, mint amely a félreértés, a célzás, a kétértelműség és egyéb kommunikációs nyavalyák „ontológiai hátteréül” szolgál (vö. Almási 1971, 407). Természetesen a nyelvben semmi-féle ilyen értelemben vett „körülbelüliség” nincs. Az approximatív viszonylagosság jellege nem a nyelvből, annak természetéből fakad, hanem a nyelvhasználat sajátosságaiból (amelyek társadalmi okokra mennek vissza – ezt a kérdést részleteiben itt azonban nem érintjük). E sajátosságok szintén nem a jelentést mint a nyelvi rendszer meghatározott tagjainak összetevőjét relativálják, hanem a nyelvhasználat jelentéssel felruházott egyedi esetének és tényének az *értelmét*, úgy használva a kifejezést, ahogy azt a logikában Frege (1892/1980) megfogalmazta.

Az az általános, amely konkrét nyelvi folyamatokban fogalmi kiindulásul a specializált ellentétéként (ld. lejjebb) itt felbukkan, az – a skolasztika, közelebbről Abélard elkülönítése nyomán – *in sensu composito* általános, és per definitionem nem lehet az *in sensu diviso* általános, amely utóbbi egyáltalán feltételez egy „dividuumot”, egyfajta egyedekülönítést. Tárgyul választott nyelvi folyamatainkban pedig a közös ismérv épp közös jegyek kizárólagossá tételének kísérlete a kommunikációs lánc minden egyes szemének vonatkozásában. Ez azt jelenti, hogy a közlő, aki az általánossal való helyettesítést végre fogja hajtani, a közléshelyzet előzetes értékelésében, – azaz a saját közlése szempontjából relevánsnak tekintett helyzetjellemzők kiszűrésében és stratégiai rendezésében, súlyozásában és a bennük foglalt közlési indítékok erejének fölmérésében – nem a közlés tárgyával foglalkozik, hanem azzal a szituációval, amelyben a közlés meg fog történni, s amelynek a közlemény maga is része, tehát a szituáció bizonyos közösségi elvárások szerinti típus-helyének meghatározásával. Minden ilyen típus – ismét per definitionem – általános.

Esetünkben a *közléstartalom alkotórészének általános* voltáról van szó, amely – mint említettük – logikai predikátumként kerül a közleménybe. Egy közléstartalomnak az *általánossága* a *specifikus* antonimája. Mivel e két jellemző közül történetileg a specifikus közléstartalom az eredeti (ebből ugyanis levezethető az általános [értsd: általánosított] közléstartalom, míg fordítva nem), azt látjuk helyesnek, ha a *specifikus* fogalma felől határozzuk meg az *általános* jelleget.

A jeltárggyal, illetve tágabban a közléstartalommal való azonosíthatósága (tehát „a címzett érdekei”) szempontjából specifikusnak nevezem azt a közléstartalmat, amely az alábbi feltételeknek felel meg. (1) Valóságra utalása magában foglalja mindazokat az attributumokat, amelyek az utalt valóságot minden „egyéb”, akár rokon tényállások kifejezésétől elkülöníteni képesek. Ezekről az attributumoktól nem kell elvárunk, hogy kimerítő mélységben kimondva legyenek a közleményben, amelynek valóságra utalásáról itt beszélünk. De elmaradásuk csak a *specifikus* második feltételével összhangban történhetik, amely az előző pontban említett logikai lehatárolási kritériumnak eleget tesz. Ez a



következő. (2) A jeltárgyaknak és a valóságra utalás egészének a közlő és a jel vevője számára azonosnak kell lenni. Ha a két kritériumot külön-külön alaposabban végső értelmükig vezetjük el, könnyen keletkezhetik az a látszat, hogy valójában egyazon dolognak a megfogalmazását végeztük el – fölösleges körülményességgel. De az első ismérv még nem zár ki olyan perdöntően fontos eseteket, amelyeket csak a második zárhat ki. (A hallgatónak értenie kell azon a nyelven, amelyen a közlemény elhangzott; bírnia kell a tudattartalmak felfogásához szükséges szellemi képességekkel; és így tovább.)

A „specifikus” érték meghatározása fogasabb kérdés, ha azt a közlemény valóságra utalásának mértéke szerint akarjuk megadni. Ezt a következő módon kíséreltem meg. A közlés tartalmazza tárgyát, ami (1) egy hipotetikus vagy (2) a közlésben, a közlés által megteremtett vagy (3) a maga elszigetelt közömbösségéből kiemelkedő, a reáliák világában adott dolog, egyszerűen valami tényleges vagy ténylegesített, az, ami egy információs folyamat, nevezetesen a közlés tárgyává válhat. A „közlés tárgyává válni” kifejezés azt jelenti, hogy „a világ dolgainak” nyelvi alakzatokba foglalt közlési eseményeket feleltünk meg. A világ dolgai természetesen nem függetlenül léteznek a szemlélőtől – esetünkben a közlő és a címzett személyétől –, hanem velük kölcsönhatásban egy valóságmodellben alakulnak ki és rendeződnek el. Bańcerowski megfogalmazása szerint az ember ezt a valóságmodellt akarja „az agyában létező logikai struktúrák alapján” a legmegfelelőbbben leírni (ld. Bańcerowski 1979, 10). A valóságmodell összetevői – Wittgenstein (1921/1969, 11) műszavát használva – a tényállások, s a nyelv – annak egyik központi szerepű funkciója szerint – ezeket a tényállásokat formázza meg a maga eltérő nyelvhasználati alakzataiban. A valóság modellje, mint az ismeretek rendezett halmaza, nyelvi tények véges halmazára képezhető le. Minden tényállás és minden nyelvhasználati alakzat, azaz kifejezés is más, az utóbbiban az előbbi a helyzet adta körülmények és igények szerint sajátosan alakul. Ha így van, a kifejezésre – annak valóságfeltáró és -alakító tartalmára tekintettel – mondjuk rá, hogy specifikus.

A kifejezések specifikus jellegének fokozatai vannak. Az a kérdés, hogy egy kijelentés milyen pontossággal felel meg egy tényállásnak, természetesen igen nehéz, hiszen magában foglalja azt a problémát, hogy hol vannak egy tényállás határai. Ennélfogva csak olyan elméleti megoldás adható, amely élesen körülhatárolt, konkrét egyedi tényállást vesz alapul. Ekkor és csakis ekkor lesz a leképezés – halmazelméleti értelemben – kölcsönösen egyértelmű. Ha a tényállások halmazán értelmezett értékkészlet adott eleme, vagyis egy kijelentés – a szemantikában oly szívesen alkalmazott metaforát használva – nem „találja el” tárgyát pontosan, azaz a leképezés nem egyértelmű, akkor a kijelentés pontosságának mértékét abban adhatjuk meg, hogy hány optimálisan szerkesztett kérdés szükséges a kijelentés olyan módosításához, hogy az a tényállást teljesen „lefedje”. (Ez az általános összefüggés mellesleg igazolja Hullnak a kérdés–válasz viszonylatában kidolgozott tézisé, amely szerint egy válasz közvetlenségének mértékét [degree of directness] az határozza meg, hogy hány további kérdés válik szükségessé a nyomában, ld. Hull 1975.) A valóságban azonban a tényállások határai gyakran nem eléggé élesek. A tényállás önazonosságának kibontakoztatása iterációkban történik, amelyek lépéseinek a számában csupán egy megismerési folyamat pontossága fejlődik ki. Ez akkor is áll, ha az iterációk nyelvi alakzatokban valósulnak meg, és esetleg az iterációk maguk egy közlés-folyamat jól definiálható altereit alkotják. Eszerint a kijelentés pontossága egyaránt függvénye (1) a leképezés egyértelműségének és (2) a kognitív folyamatok (az ezeket

megvalósító iterációk) eredményességének. A közlő is és a hallgató(k) is – azon túl, hogy gyakorolják az eljárást – a leképezést illetően meghatározott stratégia szerint járnak el, amelynek a lényege a közleménynek a nyelvi határain túli továbbinterpretálása. Ez az eljárás arra hivatott, hogy megállapítsa „a verbális struktúra által rögzített világ és a valódi világ [= a tényállások] viszonyát” (Petőfi 1973, 225).

A nyelvi folyamatokban az általános az ennek az általánosnak megfelelő nyelvi alakzatban jelenik meg, olyan nyelvi alakzatban, amely a tényleges közlésben erre az általánosra utal. A nyelvi alakzaton azonban nem ismerhetők fel annak jegyei, hogy az alakzat milyen általánosra utal: például a *pirosság* tulajdonságmegjelölés önmagában nem mutatja meg, hogy egyedi elvontról (egy bizonyos rózsza *pirosságáról*) vagy elvont általánosról van-e szó (tehát egy színbeli tulajdonságról általában). Így a *piros* hol jelző, hol állítmány. Igen gyakran pedig azt sem, hogy valami általánosról van-e szó (ez a helyzet áll elő, ha *almáról* beszélve a közleményben tisztázatlan marad, vajon egy meghatározott gyümölcs-e a tárgy, vagy a gyümölcsfajta). A kérdést „a kontextus” fogja eldönteni. Ismét hangsúlyoznunk kell, hogy amiről szó van, az úgynevezett határozmány (predikatív) szerepű, tehát „helyettesítő általános”. *E helyettesítő általános* kritériuma az *utalt valóság és az utalás viszonyában* van, ahol valóságon a már jelzett, a közlés (vagyis a közlő/címzett[ek], a tárgy és a közléshelyzet) által megformált, aktuális valóság értendő.

A közlésben a helyettesítő általános jelentése voltaképpen „általánosabb, mint . . .”. A fogalomnak ilyen értelemben való pontosabbá tétele azért is szükséges, mert még a legegyszerűsebb, egyszersmind legkonkrétabb tárgyra vonatkozó, legpontosabban megválasztott közlési elem is tartalmaz olyasmit, ami túlesik a közvetlenül utalt tárgyiság *hic et nuncján*. Mégpedig azért, hogy az elem egy kontextus révén saját (más kontextusok által rögzült) terjedelmén kívüli viszonylatokba van bekapcsolva.

Az általános egyenlő „általánosabb, mint . . .” meghatározásunkban az üres hely mindig az éppen esedékes helyettesítéssel töltendő ki. A helyettesített az aktuális nyelvi folyamatban csak abban az értelemben és annyiban jelenik meg, hogy a helyettesítőben egy meghatározott általánost hívhat elő. Már az általánossal való helyettesítés pusztán lehetőségének taglalásakor is említettük, hogy a helyettesítő nem lehet akármilyen, hanem csak egy a helyettesítettnek valamilyen értelemben megfelelő általános. *A helyettesítő általános jellegzetességét* a helyettesítő általános *kialakulásának módjából érthetjük meg*. Mindenképpen abból kell kiindulnunk, hogy a közlésfolyamatban mások számára hozzáférhetővé tett gondolatmenet adott pontján valamilyen formában megjelenik egy helyettesítendő elem, amely a közlés szorosabb értelemben vett nyelvi folyamataiba különböző okok folytán nem kerülhet át. Nem tudom, hogy a helyettesítendőnek a megjelenése pszichológiailag milyen valóságos formákat ölthet, milyen változatoknak felel meg. Valószínűnek látszik, hogy például a testrészneveket jelentő eufemizmusokban – legalább elmosódott retenciók alakjában – akár a képzetek szintjén, míg a hamis ígéretek egy részénél akár a nyelvi folyamatok grammatikailag szabályosan megformált elemeként is mint az úgynevezett belső beszéd artikulált szava vagy grammatikai szerkezete. Hasonlóképpen kevés konkrétumot mondhatunk a helyettesített nyelvi jellegéről. Sem alakosságáról, sem terjedelméről nem számolhatunk be adatokkal, még akkor sem, ha a nyelvi folyamatnak a helyettesített körüli adottságaiból valószínűsíthetőek lehetnek bizonyos nyelvi jellemzők. A pozicionális befolyásoltságban fogant hírmagyarázatok például azt sugallják, hogy a helyettesített többé-kevésbé bonyolult szerkezet, s jobbára meghaladja az egy szónyi

terjedelmet. Ilyesfajta sejtésekkel azonban legfőljebb kommunikációs asztaltáncoltatást kísérelnék meg: megpróbálhatjuk megidézni a nyelvi folyamatban meg sem jelenő helyettesítettet, de az nem fedí föl arcát egészen. Bizonyosan vannak továbbá a helyettesítettnek olyan esetei, ahol a helyettesítendő – szorongás tárgyai, valami, amit nem ismerünk – nemcsak képzetek formájában, de fogalmilag sincs gondolati láncszemmel képviselve. Itt a helyettesített vizsgálata föltételes rekonstrukciókban merül ki.

A helyettesítő általános létrejöttében az általános fogalmak, illetve terminusok képzésének megszokott mechanizmusát látjuk viszont ott, ahol a kiindulás egy ismert, specifikus fogalom, valamilyen individuális. Ehhez sorolhat a közlő olyan további „individualizáló” elemeket, amelyek a helyettesítendővel bizonyos jegyekben osztoznak. Nincs pontos tudomásom róla, hogy a gondolati művelet valóban további, kiemelt tulajdonság szerint megegyező egyesek tényleges elősorolásával dolgozik-e, vagy pedig a helyettesítendőből kiemelt (talán kizárólagosan megjelenő kiemelt) tulajdonság tudati megjelenése közvetlenül gerjeszt-e automatikusan egy általánost. Annyi bizonyos, hogy ha a helyettesítendő a tudatfolyamatban föl sem merül, aligha következhetik be az azonos osztályhoz tartozó rokon individuális fogalmak egyenkénti felsorakoztatása. Tárgyunk szempontjából sokkal fontosabb, hogy ennek a kiemelt tulajdonságnak, illetőleg e kiemelt tulajdonságoknak a megválasztása mi szerint történik.

A közlő meghatározott közlési célt követ. Ez a meghatározottság nem föltétlenül tudatos. A cél ismerete azonban a közlés menetét nem változtatja meg az általánossal való helyettesítés eljárásában. A közlő mindenképpen olyan attributumokat választ le, emel ki a helyettesítendőből, amelyek közléscéljának megfelelőbb konkrét egyedi fogalmakra is alkalmazhatók. Tehát  $T$  közléstárgy  $n$  számú  $A$  tulajdonsággal rendelkezik, amelyek közül  $A_1$ ,  $A_3$  és  $A_6$  a kontextusban meghatározó jelentőségű, ám  $A_3$  és  $A_6$  megléte a közléstárgyban semmiképpen nem áll a közlés céljának szolgálatában.  $A_1$ ,  $A_3$  és  $A_6$  kirekesztése az előtárandó  $T$  közléstárgy törlésével azonos. Helye azonban nem marad üresen, hiszen a megmaradt  $A_2, A_4, A_5, \dots, A_n$  tulajdonsághalmazból kiszűrt lényegesek olyan nagyobb logikai osztály tágabb határait jelölik ki, amelyek között helye van  $T$ -nek is. De ez a nagyobb logikai terep bőven helyet ad  $T$ -vel rokon, nevezetesen a megtartott jegyek tekintetében rokon individuális jelenségek alosztályainak.  $T$  helyén tehát egy a  $T$ -hez viszonyítva általánosabb jelenség tűnik föl. Lehet, hogy itt a helyettesítő általános létrehozásának műveletsora le is zárul, s a közlő rátér az általános beillesztésére a nyelvi folyamatba, vagyis a szükséges grammatikai eljárások lefolytatására. Ez azonban korántsem bizonyos, mert a közlő még egy hitelesítő eljárással is kiegészítheti az általános megformálását. Nevezetesen azoknak az attributumoknak a kiemelt helyen való, kiegészítő szerepeltetése útján a helyettesítő általánosban, esetleg külön – logikai terminussal – logoforon a helyettesítő általános mellett (például jelzőként), amelyek a helyettesítő általánost egvedivé színezik. Magától értődően ez az algoritmus nem használhat fel lényegalkotó jegyeket, hiszen ezzel egy  $T$  közléstárgyhoz jutnánk el.  $T$  nem azonos  $T$ -vel, és nem is utal rá, mint a helyettesítő általános, így a közlési cél eléréséhez nem alkalmas eszköz.

Az eljárás lelke tehát a *tulajdonságok* mint elkülönítő jegyek *állományának redukciója*, nem közömbös azonban, hogy hány jegyet törölünk, s azok az  $A_1, A_2, A_3, \dots, A_n$  jegyek, amelyeket törölünk, milyen fokú absztrakciós színtelemzést jelentenek, más szóval: milyen lényegesek  $T$  azonosítása szempontjából. Eszerint a helyettesítő általánosnak az

absztrakciós szint tekintetében eltérő változatai lehetnek. A változatok absztrakciós fokozatait az általánossal való helyettesítés egyes eseteiben nem tudom jellemezni. Az ok ugyanaz, mint korábban: a helyettesítendő csak valószínűsíthető a közlésfolyamatban, így idevágó fogalmi szintmérések megbocsáthatatlanul kódbevezetők volnának. Ennek ellenére az alapösszefüggés egzakt formában megfogalmazható az alábbiak szerint.

Az általánossal való helyettesítés a közlésben *tartalmi redukció*, amely szemantikai redukció alakját ölti. A *helyettesítő általánosról* azt állapítottuk meg, hogy „általánosabb, mint . . .” ami a fentiek szerint egyszerűen a következőt jelenti. Tegyük föl, hogy a *specifikus* nem egyéb, mint jellemzők együttese. Tegyük föl továbbá, hogy minden egyes jellemző – amit jegynek nevezünk – egy-egy elemi kijelentésben mondható ki a specifikusra. A specifikus jegyállományát ekkor meghatározott számú elemi kijelentés reprezentálja. Minél több tehát ezeknek a szükséges és lehetséges elemi kijelentéseknek a száma az adott kontextusban, annál nagyobb mértékben specifikus a predikátum. Másfelől: az e specifikus helyére tett helyettesítő általános kevesebb jellemzőt foglal magában. Ez azt jelenti, hogy a helyettesítő általánosra kisebb számú elemi kijelentés, azaz kevesebb jellemző érvényes. Jelöljük a lehetséges elemi kijelentéseket  $u$ -val, és akkor a specifikus predikátumban érvényes elemi kijelentések, azaz a jegyállomány:

$$\bigcup_{i=1}^n \{u(S)_i\}$$

és a helyettesítő általánosban ebből az aktuálisan érvényesített elemi kijelentések, azaz a jegyállomány

$$\bigcup_{i=1}^k \{u(H\hat{A})_i\}$$

ahol  $k < n$  és  $\{u(H\hat{A})\} \subset \{u(S)\}$ . Ez az utóbbi összefüggés pedig azt jelzi, hogy a specifikust leíró elemi kijelentések valamely  $k$  számosságú részhalmaza ( $H_u$ ) a helyettesítő általánost ( $H\hat{A}$ ) leíró kijelentések valamelyikével egybeesik, azzal ekvivalens:

$$H_u \sim \{u(H\hat{A})_i\} \text{ ahol } 1 < k < n \text{ és } H_u = \bigcup_{i=1}^k \{u(S)_i\}, \text{ és } \{u(H\hat{A})_i\} \text{ egyelemű halmaz.}$$

Emlékezzünk vissza arra, hogy amikor a közlési folyamat konformitásának információelméleti tartalmát kerestük, a döntő tényezőt az  $e_i$  és  $H_j$  megfeleltetésében találtuk meg (I. I. 1. pont). Egyfelől ennek a tételnek, másfelől pedig a jegyállományok most említett ekvivalenciájának az azonossága tiszta evidencia. Ennek alapján kimondható, hogy *a közlési folyamatnak és a közlésben felhasznált nyelvi jeleknek a redukciója egy és ugyanaz az eljárás*. Szakszerűbben: a redukció formái egységes és homogén csoportot alkotnak egy olyan téridő-kontinuumban, amelynek egyik síkjában az idő, másik síkjában a tér adott értékei egyeznek zérussal.

Az *általános viszonylagosságát* kell átgondolnunk még, hogy helyesen közelíthessük meg az általánossal való helyettesítésnek a legegyszerűbb, konstruált, modellszerű esetét is. Az általános viszonylagos volta a közléstartalommal való összefüggésében van. Eredeti kiindulásunk is az volt, hogy a helyettesítő általános eleve „általánosabb, mint . . .”. Félreértések elkerülése végett ismét megemlítjük, hogy a predikatív szerepűek között is

vannak olyan általánosok, amelyek meghatározott szövegkörnyezetben föltétlenül megfelelnek a közlés kívánalmainak, például olyan meghatározásokban, amelyekben a definiálandó fogalmat egy általános teszi specifikussá, olyan általános, amely részleteket nem tár föl, hanem a jelenséget, a *genus proximum* megadásával, mintegy elhelyezi. Ilyesfajta általánosok semmi esetre sem helyettesítő általánosok, hanem olyan elvont elemek, amelyek az adott helyen éppen a közléstartalom specializáltságát teszik. Ezek tehát *mint fogalmak esnek az általános kategóriájába, nem pedig mint közléstartalmak, s ez a különbségtevés* – Frege (1892/1980) nyomán – alapvető.

Miképpen döntsük azonban el, hogy ezek a „helyénvaló” általánosok-e, meddig tekinthetők valóban helyénvalóknak, illetőleg mikor és mitől változnak át helyettesítő általánosokká? A helyettesítő általános létrejöttének leírásából adódó konzekvencia megoldja a rejtélyt. A helyettesítő általános nem „a gondolat közvetlen valósága”, hanem a közlésfolyamat adott helyén esedékes gondolatelemet vagy gondolatsort kiiktató (tudat alatti, tudatelőttés vagy éppen tudati) folyamatoknak a „közvetlen valósága”.

A helyettesítő általános olyan közléstényező, amely az adott helyen nem rendelkezik a ténylegesség indexével. Az a kapcsolat, amely kontextusának elemeivel összefűzi, csak ahhoz elégséges, hogy a kapcsolat (mind szintaktikai, mind szemantikai téren) formai előírásának megfelelően. A ‚ténylegesség’, amely – szakszói értelemben – az aktualizáció végpontja a *potentia–actus* viszonylatban, az általánossal való helyettesítéssel elmarad, s ez az elmaradás éppen a gondolati/nyelvi folyamatban való szerves illeszkedésének elmaradását jelenti. A „szerves illeszkedés” nem üres metafora. Kontextusának közlési elemeivel szemben a helyettesítő általános a valóságfeltárás kérdéses pontján lényegesen eltér a tényállások megjelölésének pontosságában, a közlés szempontjából lényeges fogalmi alkotórészek és attributumok hiányában mindig csak közelebbre hord, tárgyát nem „találja el”, míg kontextusa hibátlan részeinek valóságra utalása abban a zónában csapódik be, amelyet megcélzott. A megállapítás tartalma az, hogy míg a szóban forgó nyelvi folyamat a maga valóságra való utalásában mint egész egyfelől egy adott valóságdarab teljességét a megismerés azonos mélységelességével fogja be, másfelől ez a valóságra utalás olyan jelentésviszonyok komplexumait zárja magában, amelyek egymás között azonos nagyságrendűek. Fogalmi területeik szintjükben és terjedelmükben megfelelnek egymásnak, illetve fölérendelt állításaik – ha ilyenek vannak benne – közvetlenül épülnek át egymásba, addig a helyettesítő általános közöttük rendszeridegen. Az eljárás formális logikai lényege igen egyszerű: a jegyek számának a csökkentése. (Így például az *alma* – *gyümölcs* – *termés* sorban egymás után álló főnevek között a megkülönböztető jegyek száma a különbség, s az *alma* felől előrehaladva mindig néhány jegy törlésével juthatunk tovább a *termés* fogalmáig.) Az eredmény az, hogy a helyettesítő általános szemantikai környezetének elemeivel szemben a valóság megközelítésének módja szempontjából más, eltérő felbontóképességű jelentéstani elemtárból merít. Ezt a nagyságrend-különbséget fejezhetjük ki a „szervetlen” jelzővel.

A ‚helyettesítő általános’ viszonylagos voltának a feltárása mindig összevetésben történik. Ez az összevetés a közlésben részt vevők számára nemigen adódik magától, sem a hallgatónak, de gyakorta magának a beszélőnek sem. Annál is kevésbé, mert a szövegkörnyezet – hogy ezt a triviális megjegyzést tegyük – néha nyelvi alakban nem is jelenik meg, mintegy kívül marad a közleményen.

### III. AZ 'ÁLTALÁNOSSAL VALÓ HELYETTESÍTÉS' MINT KOMMUNIKÁCIÓS ELJÁRÁSMÓD

Az általánossal való helyettesítés dinamikus szemléletű tárgyalásában az általános fogalmának tisztázása, sajátos jelentésének felfejtése csak kiindulópont. Ahhoz, hogy ezt az alapvető jelentőségű kommunikációs eljárást működésében ismerjük meg, jeleznünk kell, milyen feltételektől függ a fentiekben bemutatott helyettesítő általános alkalmazása, illetőleg hogy a közlésfolyamat mely törvényszerűségei adnak helyt egyáltalán ennek az alkalmazásnak. Meg kell vizsgálnunk továbbá, hogyan viszonylik az általánosnak egyedi jelentéstani szerepe azokhoz a hipotetikus jelentéstani egységekhez, amelyeket helyettesít, továbbá, hogy mi a viszonya a helyettesítő általánosnak a közleményen belül környezetének szemantikai összetevőihöz. Föl kell kutatnunk, milyen értelmezés szerint magyarázható az általánossal való helyettesítés a közlő kommunikációs tevékenységében, valamint hogy a közlő által alkalmazott eljárás miképpen függ össze a konformitással.

#### 1. Az 'általánossal való helyettesítés' fogalma

Az általánossal való helyettesítés mint kommunikációs eljárás két alapjelenségből épül össze. (Az összeépülés módja természetesen külön kérdés.) Ezek az *általános* egyfelől és a *helyettesítés* másfelől. A kettő szembeszökő s minden egyebet elhomályosító különbségét, nevezetesen az általánosnak elvonatkoztatott/elvont voltával szemben a helyettesítésnek egy konkrét fogalomra, az aktuális folyamatra való utalását, valamint ezen túl abban a folyamatban, tehát egy – arisztotelészi értelemben vett – aktualizációban való megjelenését nem hagyhatjuk figyelmen kívül. Ez általában a nyelvi jel és a nyelvi tevékenység egyedi tényeinek – Saussure (1916) által megfogalmazott és az előző alfejezetben már említett – viszonya. A helyettesítő általánosban e viszony sajátosan alakul. Mindenesetre az elkülönítés nélkül aligha jutnánk el annak bizonyításához, hogy az általánossal való helyettesítés szükségszerű nyelvi eljárás társadalmi–kommunikációs viszonyaink között. Eltérésük lényege, hogy az itt szereplő (az általánossal való helyettesítésben foglalt) általános – hogy összegezzük az előzőekben elhangzottakat – olyan aktualizált általános, amely a konkrét nyelvi folyamat jelentéstani tartományában nem rendelkezik a *hic et nunc* indexével. Ez azt jelenti, hogy a nyelvi folyamatba iktatott *helyettesítő általános* a közlés jelentésbeli környezetének, a *közlés tárgyiséga egészének nem immanens része*, köznapián szólva, nem szerves alkotóeleme.

Az általánost az általánossal való helyettesítésben egy viszonylat részeként fogtuk föl, a nyelvi folyamat adott helyének háttéréből vettük szemügyre. Magát a helyettesítést is természetesen ugyane szerint kell kezelnünk, vagyis az érintett kontextus összefüggéseiből emelve ki. Helyettesítésen az általánosnak a nyelvi folyamatba való olyan beépítését értjük, ami egyszersmind más lehetőségek kirekesztését jelenti. A beépítés révén a *helyettesítés ténye az általánosnak az aktualizációja*, úgy is mondhatjuk, a (predikatív szerepű) általánosnak az állítása. Tévedés volna azonban azt hinni, hogy ez a „ténylegesítés” az eleve adott nyelvi folyamat valóságfeltárásába való tartalmilag szerves beépítést jelent. Az általánosan csupán formális igazítás történik, s máris elfoglalja helyét a folyamat elem-sorában. A beillesztés úgyszólván csak grammatikai szinten zajlik, a nyelvi folyamat tartalmi, összjelentésének szintjén azonban nem. Elégséges-e viszont grammatikai/szintak-

tikai ismérveket felhasználni a jelenség magyarázatára? Ezen az alapon ugyanis a helyettesítésben akármely értelmetlenség (elvbén például akár halandzsaszó) megtenné. Márpedig az általánossal való helyettesítésnek konkrét beszédfolyamatbeli helyi igényeihez hozzátartozik, hogy az általánosnak mindenképpen tárgyi kapcsolata legyen a közlemény egészével. Ez a kapcsolat a közlemény egészének teljes valóságra utalásában üresen álló helyvel, egy vagy több hipotetikus tartalommegjelöléssel van meg (ez az, ami az általánossal való helyettesítés képletében, a „valami helyett”-ben a „valami”). *Az általános mögött egy bővebb, esetleg több bővebb (azaz közvetlenül utaló és hipotetikusán teljességében kifejtett), „elfojtott” valóságra utalás áll.* Ez a helyettesítés lehetőségének második kritériuma.

Még mindig nem magyaráztuk azonban meg, mi az alapja annak, hogy a két kritérium érvényesülhessen. Az általános mégiscsak általános marad, akármilyen kézzelfogható rokon konkrétummal hozható is spekulatív összefüggésbe. *A helyettesítettnek, valamint a helyettesítőnek* a közlés adott szemantikai szakaszán valamilyen közös elemmel vagy tulajdonsággal kell rendelkeznie ahhoz, hogy a helyettesítő egyáltalán közölhető legyen. Ez pedig nem egyéb, mint az, *hogy mindkettő szinguláris.* Az általános felbukkanása a tudat folyamatában éppen úgy egyetlen mozzanat, mint bármely konkrét egyedinek a fölmerülése. Mindenesetre ez az, amiért egy általános egyáltalán mint megjelölés konkrét szöveggörnyezetben megjelenhet. Az általános szingularitása lényege szerint azonos értelmű az általánosnak a többi általánosok közötti fenomenológiai különállóságával. Az általános szingularitásán keresztül jut a helyettesítő általános a nyelvi folyamat szemantikailag tényleges valóságértékű elemei közé.

Mint látható, az a mód, ahogy az általános megjelenik a nyelvi folyamat valamelyik helyén, nem teremt tartalmi (jelentéstani, közvetlen valóságra utaló) szerves kapcsolatot a kontextusban a többi alkotóelemmel, hiszen pusztá megjelenésének lehetősége nem ilyen, azonosságot föltételező kritériumhoz van kötve. Az általánosnak a kontextusban való kapcsolatai a beillesztéssel – a beillesztés itt a helyettesítés formáját ölti és a mechanizmus szempontjából képletesen értendő – csak az általános megjelenésének a módjára korlátozódnak. E módusz semmiféle befolyással nincs a közlés részét alkotó általánosnak a valóságra utalására (amiben magát a közlést definiálhatjuk). Tehát a két dolog, a helyettesített és az általános közös tulajdonsága, a szingularitás nem hitelesíti a „közlés része” értelemben vett általánosnak a közlési értékét.

Hasonlóképpen nem valorizál semmit a helyettesítés mikéntje sem, a helyettesítés maga nincs is benne a közleményben, hanem csak abban a folyamatban, amelynek eredményeként a közlemény létrejön. A helyettesítés csak ebben az utóbbi értelemben eleme a közlési folyamatnak, s így az, hogy sor kerül rá, valamint modalitásai is a tágabb értelemben vett közlés – főként pragmatikai – koordinátáitól függenek.

## *2. Az „általánossal való helyettesítés” a személyiség dinamikájának aspektusában*

Az „általánossal való helyettesítés” a személyiségpszichológia oldaláról nézve lényeges tanulsággal jár.

A gyermek személyiségfejlődésének útja közismerten az *egyénné válás, az „individualizáció”* felé halad azzal, hogy a gyermek mintegy leválasztja saját énjét környező világról, amelyből a maga számára még nem különült el. A gyermek a folyamatot énszerűségének

élményében éli meg, amelynek lényege „saját ittlétének [Dasein] leválása a környező világról” (Lersch 1938/1954, 121) önfenntartása érdekvédelmének jegyében. A tudat tekintetében is elkülönülő lény e „második megszületése” az érzékelés (és az önérzékelés) szintjén hozzávetőleg már az első életév végén bekövetkezik (vö. Beilin 1975, 340). A későbbiekben itt olyan differenciáló folyamatról van szó, amelynek egyik eleme, a fogalmi gondolkodás magasabb szintje a gyermek fejlődésében a többi tényezőhöz viszonyítva késői. (E folyamatnak nyomon követhető nyelvi, közelebbiről jelentéstani megfelelője, illetőleg medre van. Ez a következő, jól ismert példán mutatható be. A *mama* szó az emberi nyelvekben úgyszólván lexémikus univerzálé, ld. Jakobson 1960. A szó fonetikai elemei és elemeinek együttese a csecsemő anatómiai adottságainak felelnek meg, és fiziológiai funkciókból vezetődnek le, főként a szopás motoros mechanizmusából. Ennélfogva már fonetikai értelemben is spontánok. De jelentése szintén spontán, amennyiben első megjelenésekor utalásának osztatlan tárgya a kellemetlenségérzés [discomfort] vagy a kellemesség érzése [comfort], l. Lewis 1963/1971, 37–8. „A szituációk e tág tartományából adódik azután a szó [egy bizonyos értelemben való] használata”, ld. Lewis 1963/1971, 38. E szó és általában az elemi megnyilatkozások differenciálatlan, azaz kevés fogalmi jeggyel elkülönített „durva” jelentésegészei – a fogalmi jegyek számának növelésével – lépcsőzetesen vagy esetleg egyetlen ugrással specifikussá válnak azon a módon, ahogy egy „általános” megjelölés általánossága mértékének csökkentése által, azaz a fogalmi jegyek számának növelésével utalásának tárgyát élesebben körvonalazza, pontosabban fogja be (a kérdésre l. de Villiers–de Villiers 1978/1979, különösen 126). A „mindent jelentő” *mama* jelentésfejlődésének végpontja – ‚az én anyám’ jelentés közbeiktatódásával – így lesz az ‚olyan nő, akinek gyermeke van’ denotatív jelentés.)

A fogalmi gondolkodás egyedi struktúrájának fejlődése abban teljesedik ki, hogy kedvező esetben – egyébként tartalmakkal és tárgyakkal való érintkezésben – kialakul a fogalmak teljes konzisztenciája: a viszonylatrendszerek minden oldalról egymásba kapcsolódnak, a rendszer mindenütt jól zár, és elvben alkalmassá válik az én tudati igényeinek kiszolgálására. Az így kialakult rendszer azonban csak a maga tartományában gyakorolhatja közvetlenül szuverén jogait, s nem old meg mindent. Ha a személyiség vertikális struktúrájában zavarok keletkeznek, amelyeket az egyensúly megteremtése érdekében fel kell számolni, akkor úgynevezett elhárító vagy védekező mechanizmusok alkalmazására kerül sor. (Az ‚elhárító mechanizmus’ [Abwehrmechanismus] ma általánosan elismert fogalma a pszichoanalitikusoktól származik, s azoknak az eljárásoknak a gyűjtőneve, amelyek a pszichés egyensúly fenntartása, illetve visszaállítása érdekében hatnak az én és az ösztönök konfliktusa esetén, vö. Freud 1924/1940–53; Anna Freud 1936; osztályozásukra l. még Collette 1964.) Minthogy az elhárító mechanizmusok kettős közegben működnek, hatásuk jelenléte a tudatban megalapozottá teszi a sejtést, hogy a nyelvhasználat sztereotípiáiban, általában a zavartípusokban a védekező mechanizmusok tetten érhetők. Mi több, hajlok annak föltevésére, hogy bizonyos jellemző nyelvhasználati alakzatok alkalmazása maga az elhárító mechanizmus működése, legalábbis ennek a működésnek egyik részfolyamata. Az elhárító mechanizmusokkal kapcsolatban a kérdést itt – az általánossal való helyettesítés principiális jellegének megfelelően – általános formában kell feltennünk.

Mielőtt a személyiség vertikális struktúrája körül megkíséreljük kiépíteni az általánossal való helyettesítés és az elhárító mechanizmusok között fennálló analógia értelmét, egy a



későbbi konklúzióhoz alapul szolgáló, a horizontális síkot érintő megjegyzést kell tennünk. A személyközi kapcsolatok terén az általánossal való helyettesítés egy aktuális kommunikációs kapcsolatban az aktuális személyközi viszonyt a személyiség pereme felé szorítja azáltal, hogy – a fent tárgyalt fogalmi megoldással – a közlő számára a közlés tárgyának pregnanciáját [= adekvát, személyközeli voltát] radikálisan csökkenti. Ezzel drámai ellentmondás keletkezhet. Míg a tárgy önmagában esetleg mélyen érinti a közlőt, a közlésben éppen maga tolja távol magától – és éppen azért, mert mélyen érinti –, hogy sebezhetetlenségét biztosítson magának.

A *személyiség* rétegszerkezetében: az általánossal való helyettesítés az én védekező mechanizmusainak, illetőleg ezek közül egynek vagy egyszerre többnek felel meg. A megfelelés kifejezés nem egyszerűen kimondható kauzális viszonyt jelöl meg. Néha csak annyit jelent, hogy egy elhárító mechanizmusfajta az általánossal való helyettesítéssel együtt jelenik meg, s maga is abban az irányban hat, hogy – a védekező mechanizmusok általános, definíciószerű értelmezése szerint (vö. Collette 1964) – a pszichés egyensúly megőrződjék. Mögötte mint ok, előtte mint megelőzendő leggyakrabban frusztráció, a vágyak kielégíthetlensége, szorongás áll.

Az *általánossal való helyettesítésnek* mint elvi kategóriának a megvalósulási formái látszatra áttekinthetetlen sokféleségben alkotják a közlési zavartípusok összetevőit. Az általánossal való helyettesítés, mindig más konstituensként, a *védekező mechanizmusok eltérő változatait* képviseli, tartózkodóbb megfogalmazásban: más alternáns elhárító mechanizmussal áll párhuzamban. Így a fatikus funkció kizárólagossá tevésében a fixáció, a dimenzióeltolásban a projekció, az (el)hallgatásban az izoláció, a szűkebb értelemben vett általánossal való helyettesítésben a regresszió és így tovább. Egy zavartípusban egyszerre esetleg több elhárító mechanizmusváltozat ismerhető fel, és egy elhárító mechanizmushoz több zavartípus is hozzárendelődik. Kölcsönös kapcsolataik szövevényében az elhárító mechanizmusoknak és a helyettesítő általánosoknak az a közös mozzanata bontakozik ki, amelyet a visszafelé mutató irányulásban, a „visszanyúlásban” ragadhatunk meg. Az általánossal való helyettesítésben – a fogalomredukáló törlések nyomán – a specifikusabb felől a differenciálatlanabb felé való „visszairányítás”, másrészt az elhárító mechanizmusok fontos formáinak egy korábbi állapothoz való „visszalépés” jellege szorosan korrelál. E korrelációnak a tartalma egyfelől egy tiszta funkcionális egybeesés, másfelől a párhuzamba vont jelenségek mozgásirányainak konvergenciája. Bizonyosnak látszik, hogy – habár valószínűleg megszorításokkal – mindkettő keletkezésében a redukció jelen van. Egészen bizonyos azonban, hogy ezen a ponton egy elsődlegesen nyelvészeti indíttatású fejtegetésnek – abban a meggyőződésben, hogy az általánossal való helyettesítés tárgyalásával megtette a magáét – meg kell állnia, s a további vonatkozások vizsgálatát arra hivatott szaktárgyakra kell bíznia.

Ha a jelenségcsoportok itt vázolt kapcsolatának kérdését az *egyedfejlődés idődimenziójára* is kinyitjuk, úgy tetszik, az egyedfejlődés történeti szférájában az összefüggés nem kevésbé élesen körvonalazható. Az általánossal való helyettesítés a differenciálatlanság irányában hat. (Amint azt az I. pontban bemutatam, a közlő kommunikációs esélyei, virtuálisan vagy valóságosan is, ezáltal javulnak, ami az eljárás végső értelme.) A mechanizmusnak ezt a tartalmi (valóságfeltáró és valóságalkító) következményét értelmezve a jelenséget illetően Darwin (1859) evolúciós tézisét („gradual development from lower to higher orders”) látjuk érvényesíthetőnek: az általánossal való

helyettesítés útján létrehozott tartalmi egység „koraibb”; az általánossal való helyettesítés eljárása a közlő mint személyiség genetikai trendjében „visszafelé mutat”, körülbelül úgy, amint a *mama* szó jelentésfejlődésének alakulásában jeleztük. A nemkívánatos esélyvariációk körének szűkítése révén előálló tartalmi korlátozás egy olyan megelőző ponthoz viszi vissza vagy igyekszik visszavinni a kommunikációt, amelyben minden esetlegesebben jelenik meg, éppen a differenciálatlanság által. A tartalmi és személyközi következmény: a megnyilatkozás nem téma- és szociocentrikus, hanem – a közlő közvetlen céljainak, a kedvezőtlen esélyek elhárítása igényének következtében – hamisan énközpontú, egocentrikus. Ebben az általánossal való helyettesítés olyan, az elhárítás változatát képező pszichoanalitikus fogalommal esik egybe, amelyet Freud a kényszerneurozisos kialakulásának feltárásakor fejtett ki, a regresszióval. A regresszió, vagyis „visszalépés egy korábbi állapothoz” itt – Freud eredeti intenciójának megfelelően – mint az elementárisan elsődleges pszichikai funkciók, az ösztönök alapvető célja értendő.

E jelenségnek – és általában a közlésbeli készségek szűkítésének – további, messze-mező következményei is vannak. Vértes O. András (1979) részben a II. világháború utáni orvosi irodalomra támaszkodva, amelyben a hisztériás jelenségek csökkenését s az úgynevezett intimszférának (mélyebben gyökerező funkciózavaroknak) a szaporodását az „Ausdrucksarmut” növekedésével is magyarázták, az alábbi következtetésre jut. Az utóbbi évtizedekben a nyelveknek legalább egy részében – így a magyar nyelvben is – csökkent az érzelmkifejezés gazdagsága, s ugyanebben az időben a statisztika a pszichoszomatikus betegségek számának jelentős emelkedéséről tudósít. Mivel a szakirodalomban megállapították, hogy a pszichoszomatikus betegségben szenvedők nehezebben számolnak be lelki tartalmaikról, föltehető, hogy a nyelvnek, illetőleg a nyelvhasználatnak említett változását a pszichoszomatikus betegségek egyik okaként kell számon tartani. S mivel a nyelvhasználatban az „Ausdruck” szegényebbé vált, valószínű, hogy ez befolyásolja a pszichoanalízis gyógyító tevékenységét is.

Ami az *egyedfejlődés nyelvi történetiségét* illeti, a következőket mondhatjuk. A gyermek korai nyelvi megnyilvánulásainak, az egyszavas nyilatkozatoknak a lényege a nagymértékű tagolatlanság. A Piaget által „holofrázisoknak” nevezett megnyilatkozások komplex tartalmi elkülönítés nélkül utalnak tárgyakra és tulajdonságokra, valamint eseményekre (l. főként Grace de Laguna 1927; Piaget–Inhelder 1966/1971; Brown 1973). Az általánossal való helyettesítés esetei éppen e felé a teljes határozatlanság felé mutatnak. Összefoglalva: az általánossal való helyettesítés jelenségének pszichológiai oldalán a tendencia egy az egyén szellemi ontogenezisének egyenesen a kiindulópontjáiig tekint vissza. Az én és a környező világ közötti regulációs kábelek átvágásával elmosódnak a határok az „én” és a „nem én”, „én” és a „mások”, „én” és „a környező világ” között. Így minden „énszerűvé” válik, ami egy differenciáltabb fejlődési szakaszban a személyiség egészéről már leválasztódott. A helyettesítő általános e redukcióban „énspecifikussá” torzít, miközben a személyiség átváltozik a helyettesítő általános pusztá képviselővé, s a helyettesítő általános a maga hatályának kiterjesztéséért cserében átnyújtja az egyénnek a redukció okaként szolgáló ellentmondás feloldásának kulcsát. Az általánossal való helyettesítés ilyenformán és ebben az értelemben a „rossz” védekező mechanizmusok közlésbeli formája. Minthogy az elhárító mechanizmusok nem is állnak az akarat közvetlen irányítása alatt, tökéletesen érthető, hogy a közlő az általánossal való helyettesítés alkalmazásáról a közlés pillanatában esetleg nem tud. A közlő tudatában a művelet nem jelzi ön-

magát, hanem csak belátással vagy rávezetéssel deríthető fel. (A közlő persze alkalmasint tudja, hogy hazudik, azt azonban nem, hogy ezt milyen jelentéstani manőverek felhasználásával teszi; a közhelyről természetesen tudja, hogy „ismert tétel”, de azt az adott helyen találóan érvényesíthetőnek tekinti stb.)

A fenti gondolatmenet, amely egy a közlési zavarok elméletének szentelt dolgozat része, arra kényszerített, hogy a kifejezésmódot – legalábbis a lényeges pontokon – az egzaktan mondott tudományzakok eljárásaiban, illetve szimbólumrendszerében válasszam meg. Az ebből adódó nehézségeken egy rendkívül szigorú fiatal matematikus, Nádai Éva (München) türelmes alapossága és ötletgazdagsága, valamint Ruzsa Imre professzor (Budapest), a matematikai logika páratlan precizitású mesterének figyelmeztetései segítettek át. Nem tudom, nem több érdemük van-e a tanulmány létrejöttében, mint nekem. Köszönettel tartozom továbbá Tarnóczy Tamás igazgató úrnak, a fizikai tudományok doktorának, Balogh Istvánnak és Nyíri J. Kristófnak, a Filozófiai Szemle szerkesztőinek, akik az alapgondolat megformálásában és érvényesítésében hathatósan támogattak.

#### IRODALOM

- Almási M.: A látszat valósága. Budapest 1971.
- Arisztotelész: Hermeneutika: Organon. Szerk. Szalai Sándor. Ford.: Rónafalvi Ödön–Szabó Miklós. Budapest 1961.
- Bañcerowski J.: A nyelvi kommunikáció és az információ néhány kérdése. NytudÉrt 99. Budapest 1979.
- Beilin, H.: The cognitive basis in language development. In: Studies in the Cognitive Basis of Language Development. Szerk. Beilin H. New York–San Francisco 1975, 338–74.
- Brown, R.: Development of the first language in the human species. American Psychologist XXVIII, 1973, 97–106. (Beilin 1975. alapján idézem.)
- Bourdieu, P.: Különbségek és megkülönböztetések. In: A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése. Szerk. Ferge Zsuzsa–Léderer Pál. Budapest 1978, 136–50. (Eredetije: Differences et Distinctions 1966-ban jelent meg Párizsban.)
- Collette, A.: Introduction à la psychologie dynamique. Bruxelles 1964.
- Cullmann, G.–Denis-Papin, M.–Kaufmann, A.: A hír tudománya. Budapest 1973. (Eredetije 1970-ben jelent meg Párizsban.)
- Darwin, Ch.: On the origin of species. London 1859.
- Dilthey, W.: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Leipzig–Berlin 1927. (Gesammelte Schriften VII. Eredetije 1910-ben jelent meg.)
- Fáy Gy.–Tőrös R.: Kvantumlogika. Budapest 1978.
- Feller, W.: Bevezetés a valószínűségszámításba és alkalmazásaiba. Budapest 1978. (Eredetije: An introduction to probability theory and its applications. I.)
- Fónagy I.: Contribution to the physei–thesei debate. In: Omagiu Al. Rosetti. București 1965, 251–7.
- Frege, G.: Fogalomírás, a tiszta gondolkodás formanyelve, az aritmetika nyelvének mintája szerint. In: Frege, G.: Logika, szemantika, matematika. Szerk. Ruzsa Imre. Budapest 1980, 17–79. (Eredetije: Begriffsschrift. Eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens. Halle 1879.)
- Frege, G.: Jelentés és jelöllet. In: Frege, G.: Logika, szemantika, matematika. Szerk. Ruzsa Imre. Budapest 1980, 156–90. (Eredetije: Über Sinn und Bedeutung. Zf. f. Philosophie u. philosophische Kritik. NF C, 1892, 25–50.)
- Freud, A.: Das Ich und die Abwehrmechanismen. Wien 1936.
- Freud, S.: Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose. Gesammelte Werke XIII. London–Frankfurt 1940–53. (Először 1924-ben jelent meg.)

- Freytag-Löringhoff, B. von: *Logik. Ihr System und ihr Verhältnis zur Logistik*. Stuttgart 1961. (Első kiadás: 1955.)
- Grice, P.: *Logic and conversation*. In: *Syntax and Semantics 3.: Speech Acts*. Szerk. Cole, P.–Morgan, J. New York–London 1975, 41–58. (Eredetileg a Williams James Lectures egy része 1967-ből.)
- Hárdi I.: *A kommunikációs zavarok néhány pszichiátriai vonatkozása*. (Előadás a „Korunk kommunikációs zavarai” c. konferencián 1980. április 15-én.)
- Hartig, M.–Kurz, U.: *Sprache als soziale Kontrolle. Neue Ansätze zur Soziolinguistik*. Frankfurt 1971.
- G. Havas K.: *Formális logika*. Budapest 1973.
- Hull, R.: *A semantics for superficial and embedded questions in natural language*. In: *Formal Semantics of Natural Language*. Szerk. Keenan, E. Cambridge, Mass. 1975, 35–45.
- Husserl, E.: *A fenomenológia ideája*. In: *Edmund Husserl válogatott tanulmányai*. Szerk. Vajda Mihály. Ford.: Baránszky Jób László. Budapest 1972, 27–110. (Husserl 1907-ben tartott előadásainak első kiadása *Die Idee der Phänomenologie – Fünf Vorlesungen* címen 1947-ben jelent meg.)
- Jakobson, R.: *Why 'mama' and 'papa'*. In: *Perspectives in Psychological Theory*. New York 1960, 124–34.
- Kainz, F.: *Psychologie der Sprache. IV. Spezielle Sprachpsychologie*. Stuttgart 1956.
- Kainz, F.: *Psychologie der Sprache. V/1. Psychologie der Einzelsprachen*. Stuttgart 1965.
- Kalmár L.: *A matematika alapjai. I–II*. Budapest 1977–78.
- Kant, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Berlin 1922. (Eredetije 1797-ben jelent meg.)
- Karikó S.: *„Konformista társadalom” vagy konformizmus a társadalomban*. Adalékok a konformizmus–nonkonformizmus problémájához. *Magyar Filozófiai Szemle XXIV*, 1980, 326–44.
- Kemény Gyimes E.: *„Korunk kommunikációs zavarai” – Tézisek*. (Előadás a „Korunk kommunikációs zavarai” c. konferencián 1980. április 15-én.)
- Kiefer F.: *Jens Allwood, Linguistic communication as action and cooperation*. *Journal of Pragmatics II*, 1978, 293–304.
- Kiefer F.: *What do conversational maxims explain?* *Linguisticae Investigationes III*, 1979, 57–74.
- É. Kiss K.: *A magyar mondatok egy szintaktikai modellje*. *NyK LXXX*, 1978, 261–86.
- Kutschera, F. von: *Partial interpretation*. In: *Formal Semantics of Natural Language*. Szerk. Keenan, E. Cambridge–London–New York–Melbourne 1975, 156–74.
- Laguna, G. de: *Speech: its function and development*. New Haven, Connecticut 1927.
- Leech, G.: *Semantics*. Aylesbury/Brucks 1974.
- Lersch, P.: *Aufbau der Person*. München 1954. (Első kiadása *Der Aufbau des Charakters* címen jelent meg 1938-ban.)
- Lewis, D.: *Konventionen. Eine sprachphilosophische Abhandlung*. Berlin–New York 1975. (Eredetije: *Convention: A philosophical study*. Cambridge, Massachusetts 1969.)
- Lewis, M.: *Sprache, Denken und Persönlichkeit im Kindesalter*. Düsseldorf 1971. (Eredetije: *Language, thought, and personality in infancy and childhood*. London–Toronto–Wellington–Sidney 1963.)
- Lyons, J.: *Semantics, I–II*. Oxford 1977.
- Merton, R.: *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra*. Budapest 1980. (Eredetije: *Social theory and social structure* 1968-ban jelent meg.)
- Meyer-Eppler, W.: *Grundlagen und Anwendungen der Informationstheorie*. Berlin–Heidelberg–New York 1969. (Első kiadás: 1959.)
- Mises, R. von: *Wahrscheinlichkeitsrechnung*. 1931. (Idézi: Feller 1978, 21.)
- Montague, R.: *Pragmatics and intensional logic*. In: *Semantics of Natural Language*. Szerk. Davidson, D.–Harman, G. Dordrecht–Boston 1972, 142–68.
- Nordenstreng, K.: *Közlélelmélet*. Budapest 1978. (A finn nyelvű eredeti 1975-ben jelent meg Helsinkiben.)
- Oláh A.: *Konformizmus, kreativitás és személyiségváltozók*. In: *Pszichológiai Tanulmányok XV*. Szerk. Hunyadi György. Budapest 1979, 233–56.
- Petőfi, J.: *Towards a grammatical theory of verbal texts*. In: *Studies in Text Grammar*. Szerk. Petőfi, J.–Rieser, H. Dordrecht–Boston 1973, 205–75.
- Piaget, J.–Inhelder, B.: *Mental imagery in the child*. London 1971.

- Posner, R.: Semantics and pragmatics of sentence connectives in natural language. In: Speech Act Theory and Pragmatics. Szerk. Searle, J.–Kiefer, F.–Bierwisch, M. Dordrecht–Boston–London 1980, 169–203.
- Quine, W. V. O.: A logika módszerei. Szerk. Ruzsa Imre. Ford. Urbán János. Budapest 1968. (Eredeti: Methods of logic. New York–Chicago–San Francisco–Toronto 1963.)
- Riesman, D. (Glazer, N. és Denney, R. közreműködésével): A magányos tömeg. Budapest 1973. (Eredeti: The lonely crowd 1950-ben jelent meg először.)
- Saussure, F. de: Cours de linguistique générale. Lausanne–Paris 1916.
- Searle, J.–Kiefer, F.–Bierwisch, M.: Introduction. In: Speech Act Theory and Pragmatics. Szerk. Searle, J.–Kiefer, F.–Bierwisch, M. Dordrecht–Boston–London 1980, VII–XII.
- Shwayder, D.: The stratification of behavior. New York 1965.
- Stalnaker, R.: Pragmatics. In: Semantics of Natural Language. Szerk. Davidson, D.–Harman, G. Dordrecht–Boston 1972, 380–97.
- Telegdi Zs.: Bevezetés az általános nyelvészetbe. Budapest 1977.
- Vértes O. A.: írásbeli közlése 1979-ben.
- Vértes O. A.: Nyelvtörténet, történeti lélektan, pszichoszomatikus betegségek. (Előadás a Nyelvtudományi Társaság és a Pszichológiai Társaság együttes ülésén 1980. február 12-én.)
- Villiers, J. de–Villiers, P. de: Language acquisition. Cambridge, Mass.–London 1979. (Először 1978.)
- Vojsvillo, J. K.: A fogalom. Budapest 1978. (Eredeti 1967-ben jelent meg Ponjatyije címen.)
- Weizsäcker, C. F. von: A klasszikus és kvantumelméleti leírások. In: Válogatott tanulmányok. Szerk. Csermák Kálmán. Budapest 1980, 99–168. (Eredeti: Classical and quantum descriptions. In: The Physicist's Conception of Nature. Szerk. Mera, J. Dordrecht 1973, 635–67.)
- Wittgenstein, L.: Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung. Frankfurt 1969. (Először 1921-ben jelent meg.)

#### SUMMARY

*Tamás Szende: The Basic Category of the Theory of Communication Disturbances: „Substitution by a Universal”*

One way the control of content in a communicative situation functions is topic selection on grounds of what is referred to as presupposition in linguistics, i.e. a series of hypotheses concerning the knowledge and interests of the addressee(s). A second one, which is discussed here in some detail, is that of reducing of (i) the set of the semantic elements theoretically available in the process of communication and (ii) the semantic field of the various elements applied in the process. While presuppositions are directly related to a given communicative situation in the sense that they hold and prescribe *specific conditions* for a particular speech act, restrictions in (i) and (ii) are not. Restrictions of the set of semantic elements and limitations in the semantic field are bound to psychosocial mechanisms controlling the interrelations among speaker, addressee(s), and the attitudinal requirements of social background. With respect to their status in the communicative process, the latter are thus *extrinsic factors* and may be viewed roughly as operating rules of conformity. In what follows, an attempt will be made to describe briefly the seman-

tic restrictions in terms of information processing. We can give, first, the following general definitions.

D1 In communication we have to do, in the first place, with a model of the real world built up of a finite set of states of affairs, as meant by Wittgenstein with the term 'Tatsache'. It can be given, then, below as

$$R = \bigcup_{i=1}^n \{r_i\}$$

Note that  $R$  stands for a set of states of affairs in which the speaker and/or the addressee(s) may be interested. In addition,  $R$  is a well-ordered bounded set.

D2 Suppose there are no states of affairs ( $r$ ) which could not be expressed by a shorter or longer sequence of linguistic units. And if so, there is a finite set of linguistic events, referred to as utterances. This set may be written as

$$E = \bigcup_{i=1}^n \{e_i\}$$

In respect of the utterances ( $e$ ), the following criteria hold true: (i)  $e$  is characterized by one and only one focus, and (ii)  $e$  may be expressed by (a) well-formed sentence(s) or by (a) fragmentary one(s) in a communicative event.

D3 There is a one-one correspondence between  $r$ 's and the set of the utterances in the sense that the set of the states of affairs ( $R$ ) is transformed into the set of the utterances ( $E$ ).

In terms what is taken for granted in the definitions (D1-3), some conclusions may be drawn concerning the course of communication, and especially that of conformity governed communication.

C1 In order to confirm or strengthen his position, the speaker may be compelled to exclude some facts, labelled above as states of affairs, from his communicative strategy. In other words:  $R$  will be reduced by an  $R'$  where  $R'$  stands for a subset  $r_1, r_2, r_3, \dots, r_m$  eliminated from the set  $R$ . By reducing the set  $R$ , and as a result, also the set  $E$  (see D3), the space of events of the communicative situation will be restricted. At the same time, the probabilistic value of  $e$ 's increases. (Limitations of the entropy in the space of events implies that identification procedures applied by the addressee(s) become simpler.)

C2 Since  $r_1, r_2, r_3, \dots, r_m$  i.e. the single elements in  $R$ , build a string to the effect that some states of affairs may be derived from another and that some subsets of  $r$ 's are built up in lattices,  $R'$  should not be regarded as having disappeared from the model. It is represented by subset with no members marked with  $r'$ , which is transformed into an 'empty utterance unit' marked with  $e'$ . In language usage the latter are mostly represented by overgeneralized constructions, such as commonplaces, clichés, "sweet nothings", and so on.

C3 The volume of  $R'$  is directly proportional to the quantity and extent of psychosocially determined constraints valid for the given situations. On the other hand, the volume of  $R$  varies as a function of the attitudes of the speaker towards these constraints, i.e. to what extent the speaker takes them into account. (On the basis of

the variance in the attitudes towards the above mentioned constraints in a given situation, there may be estimated an index of conformity characterizing the course of communication.)

The second question which has been left open is how the semantic field will be reduced in an utterance. We begin with some definitions again, mostly expressed in terms of formal and symbolic logic.

D4 All utterance units include propositions, at least one each. A proposition has the form of a function  $F(x)$  where  $F$  stands for what is called, both in logic and in linguistics, a predicate and  $x$ , i.e.  $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$  stand for arguments.

D5 Predicates as well as arguments correspond to concepts, as traditionally defined in logic. Concepts differ from each other with respect to the measure of abstractness in the sense that some of them are more abstract than others. As for the measure of the abstractness of concepts, the following holds true: the higher the number of distinctive features inherent in a concept, the more abstract the concept in question is.

D6 The predicates in utterance units may be represented either by a concept with an optimum measure of abstractness, or by an overgeneralized concept. The term 'overgeneralized' used here to mean "more abstract than proper", and is an antonym of 'specific'.

D7 An utterance unit with an optimally specific concept as predicate is one which fits only one state of affairs. In other words: an utterance  $e_j$  is related to one and only one  $r_j$ . D7 leads us to C4.

C4 The higher the number of utterances with overgeneralized concepts in a communicative situation, i.e. the lower the number of distinctive features in the semantic fields of the utterance units, the narrower the semantic space in a communicative situation will be. C4 leads us back to the conclusion drawn in C1.

As it is easy to see, in communication both restrictions in the space of events and limitations in the field of the semantic entities may be traced back to the same mechanism of reducing.

# A PSZICHONEURÁLIS AZONOSSÁG ELMÉLETE

MARIO BUNGE

*Tekintettel a tudat természetével, dialektikus materialista értelmezésével kapcsolatban megújuló érdeklődésre, Szerkesztőségünk felkérte Mario Bungét, a montreáli McGill egyetem professzorát és több más kutatót, hogy ismertesse álláspontját. Bunge eleget tett kérésünknek és megküldte „The Mind-Body Problem. A Psychobiological Approach” c. könyvének (Oxford, Pergamon Press 1980) összefoglalóját, amely a The Brain’s Mind c. tanulmánykötetben jelent meg, szintén 1980-ban (New York, Gardner Press). Reméljük, hogy az olvasó nem hagyja magát túlzottan zavartatni a cikk hipotetiko-deduktív formájától. Bunge határozott dualista-ellenes álláspontja és ugyanakkor a saját dialektikus szintelméletének, az ún. „emergentista materializmusnak” több tekintetben ellentmondó monizmusa figyelmet érdemel, hiszen a mai természet-tudományos materializmusnak egy jellemző sávját képviseli. A Szerkesztőségnek írt levelében olvasható kritikai megjegyzései talán érthetőbbé teszik törekvését: „Mivel a test–lélek problémája olyannyira fontos, és tekintettel arra, hogy az ún. dialektikus materialisták többsége inkább dialektikus, mint materialista, talán érdemes lenne lefordíttatni The Mind-Body Problem c. könyvet a maga egészében, hiszen az több vonatkozásban bírálja a dualizmust és részletesen kifejti a tudatnak egy materialista (biológiai) elméletét.”*

*A Szerkesztőség*

A tudat természetének problémájára a megoldásoknak két fő csoportja létezik: a pszichoneurális monizmus és a pszichoneurális dualizmus. Míg az előbbi szerint a tudat és az agy bizonyos értelemben egyek, a dualizmus szerint ezek különböző, önálló entitások. Mindamellet a test–lélek probléma mindkétfajta megoldás–halmazán belül is jelentős különbségek vannak. Így a pszichoneurális monizmus a következő alternatív doktrínákat foglalja magában: a pán-pszichizmust („Minden szellemi”), a semleges monizmust („A fizikai és a szellemi csupán ugyanannak az egyetlen entitásnak a megnyilvánulásai”), az eliminatív materializmust („Semmi sem szellemi”), a redukív materializmust („A tudat fizikai”) és az emergentista\* materializmust („A tudat az emergens agyi funkciók vagy tevékenységek egy rendszere”). Hasonlóképpen a dualista tábor is öt szektára oszlik: autonomizmus („A test és a lélek kölcsönösen függetlenek”), paralelizmus („A test és a lélek kölcsönösen függetlenek”), paralelizmus („A test és a lélek párhuzamosak vagy szinkronban levők egymással”), epifenomenalizmus („A tudat befolyásolja a testet, okilag

\*A Bunge által használt „emergens”, „emergentista” jelző alapvető szerepet kap felfogásában. Azonos annak kiemelésével, ami a dialektikus materializmus szemléletében is alapvető, hogy a valóság minőségileg eltérő szerveződési szinteket mutat, amelyek egymásra épülnek és egymásra nem redukálhatók. [Az angol „emergent” szó szerint annyi mint: kiemelkedő, létrejövő, hirtelen megjelenő, kilépő, kiálló, függetlenné vagy önállóvá váló stb.] Ebben az értelemben – mint látni fogjuk – a tudat az agyi működések kiemelkedő és önállóvá váló rendszere.

hat rá, mozgatja vagy irányítja a testet”) és interakcionizmus („A test és a tudat kölcsönhatnak”).

Egyik álláspont sem túl világos: egyik sem valódi elmélet, azaz nem egy hipotetiko-deduktív rendszer, amely világosan rögzített feltevésekkel, definíciókkal és logikai következményekkel rendelkezne. A tudat természetéről alkotott fenti vélemények mindegyikét csak verbálisan fogalmazták meg, és több közülük van adott ideológiákhoz, mint a neurológusok és pszichológusok által szolgáltatott adatokhoz és modellekhez. Ezen belül is, bár sok érv létezik az úgynevezett *azonosság-elmélet* avagy a pszichofizikai monizmus mellett és ellen, úgy tűnik, hogy senki sem produkált még egy olyan átfogó elméletet, amely az „elmélet” kifejezést a szó legszigorúbb értelmében megérdemelné. Néhány speciális szellemi funkció pszichofiziológiai modelljén kívül mindaz, ami rendelkezésünkre áll csupán egy programadó hipotézis – nevezetesen, hogy a tudat az agy-funkcióknak egy halmaza. Meg kell hagyni, hogy ennek a hipotézisnek óriási heurisztikus ereje van. Mégis elégtelen, hiszen a tudósoknak szükségük van annak a tézisnek az explicitebb megfogalmazására, hogy miképpen „tudat” az agy, és a filozófusok is könnyebben tudnák értékelni a pszichoneurális azonosság-elmélet követeléseit, ha az némi pontossággal és részletességgel lenne megfogalmazva.

Ez az írás éppen ezt próbálja megvalósítani a pszichoneurális azonosság-elmélet egyik fajtájának tekintetében: az emergentista materializmusról van szó (Bunge, 1977a), vagyis arról a nézetről, amely szerint a tudati állapotok és folyamatok, bár agytevékenységek, nem csupán fizikai vagy kémiai vagy akár sejt szintű folyamatok, hanem egyes magasabbrendű gerincesek által kialakított, lokalizált (Hebb, 1949) vagy vándorló (Craig, 1966; Bindra, 1976) komplex neuron együttesek specifikus tevékenységei. A jelen írás átfogóbb és rendszeresebb munkán (Bunge, 1979) alapszik, amely viszont máshol (Bunge, 1977b) értelmezett kulcsfogalmakat használ – ilyen a rendszer, a biorendszer és a biofunkció. Itt csak az elmélet vázát mutatjuk be, nem-matematikai formában. Megkérjük azonban az olvasót, hogy ne elégedjen meg ennyivel, hanem nézzen utána máshol (Bunge, 1979) – vagy gyakoroljon bírálatot felette.

## EMERGENTISTA MATERIALIZMUS

### *Alapfogalmak*

Elméletünk egyik alapfogalma egy olyan konkrét vagy anyagi rendszer fogalma, mint amelyet egy neuronhálózat, egy neuronális minioszlop, illetve valamely állat egész központi idegrendszere (KIR) képvisel. Egy konkrét rendszer jellemezhető összetételével, környezetével és szerkezetével. Egy rendszer összetételét alkotórészeinek halmaza adja; a környezet azoknak a dolgoknak a halmaza, amelyekkel a rendszer kölcsönhatásban áll, de amelyek nem alkotórészei; a szerkezet pedig az alkotórészek közötti, továbbá az alkotórészek és a környezet részei közötti viszonyok (kapcsolatok vagy csatolások) halmaza. Természetesen bennünket különösen az idegrendszerek és ezek alrendszerei érdekelnek, így a következő javaslatokkal indulunk:

1. DEFINÍCIÓ: Egy rendszer *idegrendszer* akkor és csak akkor, ha olyan információs biorendszer, amely

- (i) (élő) sejtekből áll;
- (ii) egy soksejtű állat tulajdon része, vagy az volt;



(iii) szerkezete magában foglalja (a) az állat bizonyos biofunkcióinak szabályzását vagy irányítását és (b) a belső és a környezeti események detektálását, valamint az ilyen események által kiváltott jelek továbbítását.

2. DEFINÍCIÓ: Egy biorendszer *neurális* (vagy *neuronális*) rendszer akkor és csak akkor, ha

(i) egy idegrendszer alrendszere, és

(ii) sejtekből (mégpedig neuronokból) áll.

3. DEFINÍCIÓ: Egy neurális rendszer *konnektivitása* összes sejtközi kapcsolatainak halmaza.

4. DEFINÍCIÓ: Egy konnektivitás *állandó* akkor és csak akkor, ha az egyszer már kialakult konnektivitás nem változik (azaz ha idő-független). Egyébként *változó*.

5. DEFINÍCIÓ: Egy neuronális rendszer *plasztikus* (vagy *nem kötött*, vagy *módosítható*, vagy *önszerveződésre képes*) akkor és csak akkor, ha konnektivitása változó az állat egész életében. Egyébként (azaz, ha konnektivitása állandó az állat születésétől vagy fejlődésének bizonyos pontjától kezdve) a rendszer *kötött* (vagy *bedrótozott*, vagy *előre-huzalozott*, vagy *beprogramozott*).

6. DEFINÍCIÓ: Valamennyi plasztikus neurális rendszert *pszichon*nak nevezünk.

### *Alapfeltevések*

Kiinduló feltevéseink (hipotéziseink, posztulátumaink) a következők:

1. POSZTULÁTUM: Minden idegrendszerrel rendelkező állatnak vannak kötött neuronális rendszerei, és néhány állatnak vannak plasztikus (nem kötött, önszerveződésre képes) neuronális rendszerei is.

2. POSZTULÁTUM: Azok a neuronális rendszerek, amelyek a belső környezetet, valamint az újszülött állat biofunkcióit szabályozzák (irányítják), kötöttek (bedrótozottak).

3. POSZTULÁTUM: Egy állat plasztikus (nem kötött) neuronális rendszerei (azaz pszichonjai) egy szuperrendszerre kapcsolódnak össze, nevezetesen az állat plasztikus neurális szuperrendszerévé.

4. POSZTULÁTUM: Minden pszichonokkal (plasztikus neuronális rendszerekkel) felruházott állat képes új biofunkciókat felvenni élete során.

7. DEFINÍCIÓ: Minden neurális funkciót, amely egy szabályos (azaz állandó vagy szabályosan változó) konnektivitású pszichonnal (plasztikus neuronális rendszerrel) kapcsolatos, *tanult*nak nevezünk.

Megjegyezzük, hogy ez a tanulás-definíció nem viselkedési, hanem neurofiziológiai jellegű, és azonkívül összhangban van a használás–nem-használás hipotézissel (Hebb, 1949). Azért részesítjük előnyben a neurofiziológiai definíciót, mert mindenre – akár élő, akár élettelen – áll az, hogy megváltozott körülmények között kénytelen másképpen viselkedni; így a viselkedésbeli módosulás, bár (bizonytalan) jele a tanulásnak, nem azonos azzal.

Következő fogalmunk: egy neurális rendszer specifikus funkciója vagy aktivitása. Ennek megvilágításához igénybe vesszük az állapotfüggvény rendszerelméleti fogalmát. Egy rendszer állapotfüggvénye olyan függvényeknek a sora, amelyek mindegyike a rendszer egy-egy tulajdonságát reprezentálja. Általában az állapotfüggvények tér- és idő-

függők, értékeik pedig valós szám- $n$ -esek. Egy rendszer állapotfüggvénye lehetséges értékeinek összessége valós szám- $n$ -eseknek egy halmaza, amelyet a rendszer *állapotterének* nevezünk. Ebben az absztrakt térben minden pont a rendszer egy lehetséges állapotát képviseli. Ahogyan a rendszer átmegegy az egyik állapotból a másikba, az őt reprezentáló pont az állapotterben egy pályát ír le – a rendszer történetét az adott állapotok között.

Egy rendszer állapotfüggvénye additíven felbontható egy állandó (vagy közel állandó) és egy változó részre. Nyilvánvalóan közülük bármelyik lehet nulla a bennünket érdeklő időszak folyamán. Azonban, míg az állandó rész változásának értéke mindenkor eltűnik, a változó részé nem. Ebből következik, hogy az utóbbit úgy vehetjük, mint ami képviseli a rendszer tevékenységét vagy funkcióját, azaz azt, amit a rendszer csinál. Emiatt:

8. DEFINÍCIÓ: Tekintsünk egy neurális rendszert egy alkalmas állapotfüggvénnyel, amely feloszlik egy állandó és egy változó részre:

(i) a rendszer egy adott időpontban akkor és csak akkor *aktív*, ha állapotfüggvénye változó komponensének értéke ekkor nem tűnik el;

(ii) egy adott időpontban a rendszer *aktivitási állapota* egyenlő változó állapotfüggvényének akkori értékével;

(iii) a rendszer egy adott időintervallumra kiterjedő teljes folyamata vagy *funkciója* egyenlő a rendszer aktivitási állapotainak halmazával.

9. DEFINÍCIÓ: Tekintsük egy adott állapot neuronális rendszerének teljes folyamatát vagy funkcióját egy bizonyos időtartam folyamán. A rendszer megfelelő *specifikus funkciója* (aktivitása, folyamata) az adott időintervallumban az, amit a rendszer – de nem az állapot többi alrendszere – tesz az adott időköz folyamán.

Most bevezetjük azt a hipotézist, hogy a KIR és minden neuronális alrendszere állandóan aktív, még külső ingerek hiányában is:

5. POSZTULÁTUM: Egy neurális rendszer pillanatnyi aktivitási állapota additíven feloszlik egy részre, amely mindvégig nem tűnik el, és egy másik részre, amely az állapot egyéb alrendszerei által az adott neurális rendszerre gyakorolt hatásoktól függ.

10. DEFINÍCIÓ: Az aktivitási állapotnak azt a részét, amely mindvégig nem tűnik el, a *spontán aktivitás állapotának* nevezzük, míg a másik rész az *indukált (vagy stimulált) aktivitás* állapota.

### *Szellemi (mentális) állapotok és folyamatok*

Minden szellemiként (mentálisként) tapasztalt tényről feltesszük, hogy azonos valamilyen agytevékenységgel: dióhéjban ez a tudat pszichobiológiai szemlélete. A látás például a látórendszerben (amely természetesen magában foglal kérgi területeket is) levő neurális rendszerek aktivitásában áll; a tanulás új neurális kapcsolatok kialakulása; a szándék az előagy bizonyos pszichonjainak aktivitása stb. De nem minden agytevékenység szellemi (mentális): feltesszük, hogy a mentális tevékenység bizonyos *plasztikus* neurális rendszerek *specifikus* funkciója, amelyek ugyanakkor mind bizonyos, az élő organizmus általános háztartását biztosító funkciókat is ellátnak, mint pl. a fehérjeszintézis. Feltevésünk a következő formába önthető:

11. DEFINÍCIÓ: Tekintsünk egy plasztikus neurális rendszerrel felruházott állatot:

(i) az állat egy *mentális folyamaton* megegy át (teljesít egy mentális funkciót) egy bizonyos időintervallum folyamán akkor és csak akkor, ha plasztikus neurális rend-

szerének van olyan alrendszere, amely egy specifikus folyamatot végez az adott időköz folyamán;

(ii) egy állapotban egy mentális folyamat minden állapota (vagy stádiuma) az állapot *mentális állapota*.

*Példa:* Az akarati aktusok feltételezhetően a homloklebenyek pszichonjainak specifikus aktivitása. *Ellenpélda:* Az éhség, szomjúság, félelem, harag, nemi vágy – a kéreg alatti rendszerekben lezajló, főleg hipotalamikus és limbikus folyamatok, így feltételezhetően nem mentálisak. Ami mentális folyamat, az bármely ilyen állapot tudata (figyelése), ez pedig az állapot plasztikus neurális szuperrendszerének bizonyos alrendszereiben végbemenő folyamat.

1. KÖVETKEZMÉNY: Mindazok és csakis azok az állatok képesek mentális állapotokat felvenni (vagy mentális folyamatokon átmenni), amelyek plasztikus idegrendszerrel rendelkeznek.

2. KÖVETKEZMÉNY: Minden mentális rendellenesség (hibás működés) idegi rendellenesség (hibás működés).

Ez az állítás szemben áll a mentális rendellenességek szokásos felosztásával organikus vagy funkcionális, illetve pszichológiai vagy viselkedési rendellenességekre (ez a felosztás különítette el a pszichiátriát, ill. klinikai pszichológiát a neurológiától).

3. KÖVETKEZMÉNY: A mentális funkciók (folyamatok) megszűnnek a megfelelő neurális rendszerek halálával.

4. KÖVETKEZMÉNY: A mentális funkciók (folyamatok) nem vihetők át közvetlenül (azaz valamilyen fizikai csatorna nélkül) az egyik állatról a másikra.

12. DEFINÍCIÓ: Tekintsünk egy plasztikus idegrendszerrel ellátott állatot:

(i) az állapot *tudata* egy adott időtartam folyamán azoknak a mentális folyamatoknak (funkcióknak) az egyesülése, amelyeket az állapot plasztikus idegrendszerének összetevői beindítanak ezen időtartam folyamán;

(ii) *egy állatfaj tudata* egy bizonyos időtartam folyamán egyenlő tagjai tudatának egyesülésével azon időköz folyamán.

1. TÉTEL: Egy állat plasztikus neurális szuperrendszerének mentális funkciói (folyamatok) összekapcsolódnak egymással; azaz egy funkcionális rendszert alkotnak (a tudat egységének elve).

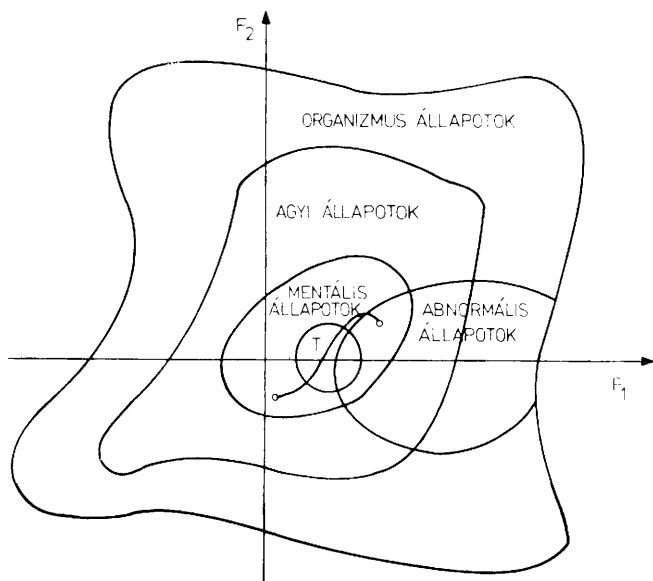
*Bizonyítás:* A 3. posztulátum szerint a plasztikus neurális szuperrendszer összetevői – mivel szorosan összefüggenek egymással – egy rendszert alkotnak.

5. KÖVETKEZMÉNY: Tekintsünk egy állatot, amelynek plasztikus neurális rendszere két elkülönített részre hasított. Ekkor az állapot tudata a kettéhasítás utáni bármely időszakban két külön funkcionális rendszerre oszlik (azaz az állatnak két tudata van).

2. TÉTEL: Mentális események ugyanabban a testben nem-mentális eseményeket okozhatnak, és fordítva.

*Bizonyítás:* A mentális események idegi események, és a kauzális összefüggés csupán konkrét dolgokban előforduló eseménypárokra van értelmezve. Azonkívül nincsen esemény valamilyen következmény (okozat) nélkül.

A 7–1-es ábra összegzi az általános elméletet.



7–1. ábra: Egy főemlős állapotterének nagyon leegyszerűsített vázlata. T a tudatos mentális állapotok részhalmaza. A görbe íve egy mentális folyamatot reprezentál, amely részben tudatos, illetve abnormális. A tengelyek funkciókat (funkciók sorozatait) képviselnek, ezek pedig meghatározott fiziológiai tulajdonságokat.

Folytassuk a részletekkel.

### Érzékelés és észlelés

Elfogadjuk és tovább finomítjuk a hagyományos megkülönböztetést az érzékelés és az észlelés között, s a következőkkel kezdjük:

13. DEFINÍCIÓ: Egy detektor *idegi érzékelő* (vagy *neuroreceptor*) akkor és csak akkor, ha ez egy neurális rendszer vagy közvetlenül kapcsolódik egy neurális rendszerhez.

14. DEFINÍCIÓ: Egy állat *érezékelőrendszere* idegrendszerének egy alrendszere, amely idegi érzékelőkből és ezekhez csatolt neurális rendszerekből áll.

15. DEFINÍCIÓ: Egy *érzet* (vagy *érezékelési folyamat*) egy érzékelőrendszer specifikus aktivitási állapota (vagy funkciója vagy folyamata).

16. DEFINÍCIÓ:

(i) Egy *észlelet* (vagy *észlelési folyamat*) egy érzékelőrendszer és a hozzá közvetlenül csatolt plasztikus neurális rendszer(ek) specifikus funkciója (aktivitása, folyamata);

(ii) egy *észlelőrendszer* egy olyan idegi rendszer, amely észlelési folyamatokat képes produkálni.

Most feltesszük, hogy egy külső tárgy észlelése az a torzulás, amelyet az egy észlelőrendszer folyamatos tevékenységében okoz.

6. POSZTULÁTUM: Tekintsük egy állat egy észlelőrendszerét és benne két speciális folyamatot: azt, amelyet a rendszer egy külső tárgy jelenlétében indít el, és azt, amely az

utóbbi hiányában megy végbe. Az állat a külső tárgyat úgy észleli mint a két folyamat közötti szimmetrikus különbséget, azaz mint a nem közös vonások összességét.

Inkább eseményeket – azaz állapotváltozásokat – észlelünk, mint dolgokat; és nem éppen bármilyen eseményt, hanem azokat, amelyek valamelyik idegi érzékelőben keletkeznek, illetve arra hatnak, és mindenesetre, amelyek a mi saját eseményterünkbe (vagyis az egész életünkön át bennünk történő változások halmazába) tartoznak. Továbbá: észleléseink olyan események, amelyek érzékelő kérgünk plasztikus részében mennek végbe. Normálisan – azaz az utóképek, hallucinációk stb. kivételével – ezek nem teljesen autonóm események, hanem olyanok, amelyek a test más részeiben vagy a környezetben végbemenő eseményeket képezik le vagy reprezentálják. Meg kell hagyni, ez a leképezés minden, csak nem egyszerű és pontos, mégis matematikai értelemben vett leképezés, azaz függvény. Így feltesszük:

7. POSZTULÁTUM: Tekintsünk egy észlelőrendszerrel ellátott állatot. Ebben az esetben előttünk van a leképezéseknek (függvényeknek) egy halmaza a testi események halmazáról az észlelési események halmazára. (Pontosabban minden egyes ilyen leképezés – amelyet egy *test-sémának* nevezünk – függ a testi események fajtájától, valamint az állat állapotától.)

8. POSZTULÁTUM: Tekintsünk egy észlelőrendszerrel ellátott állatot. Ebben az esetben létezik egyfelől parciális leképezéseknek egy halmaza a külső események halmazairól rendezett párokra (az állat állapota, a testi események halmaza az állatban); másfelől parciális leképezések egy másik halmaza az utóbbi halmazról az észlelési események halmazaira. Azonkívül a két halmaz egyenlő számosságú és minden első fajta leképezés összeáll egy második fajtából valóval és az állat *külső világképét* alkotja.

17. DEFINÍCIÓ: Tekintsük egy állathoz képest külső események egy halmazát. Az állat egy adott állapotban akkor és csak akkor *észleli* az ilyen eseményeket, ha ezek testi eseményeket okoznak, amelyek a maguk részéről kivetítődnek az érzékelő kéregre. Másként az események *észlelhetetlenek* az állat számára az adott állapotban. (Tehát az észlelhetetlen események vagy nem okoznak semmilyen testi eseményt, vagy az észlelőrendszerre való kivetítődés nélkül okozzák azokat.)

### *Viselkedés*

Most nekilátunk a testi kimeneteknek (outputoknak), kezdve a

18. DEFINÍCIÓ-val:

(i) Egy állat *viselkedési állapota* egy adott időpontban az ő kimenete (outputja) az adott időpontban;

(ii) egy állat *viselkedése* egy időintervallum folyamán az összes viselkedési állapotainak halmaza azon intervallum folyamán;

(iii) a *viselkedési minta* az adott állat visszatérő, ismétlődő viselkedése.

19. DEFINÍCIÓ:

(i) egy állat *i típusú lehetséges viselkedése* az állat összes, az *i*-edik biofunkciójával (különösképpen neurális biofunkciójával) összekapcsolt lehetséges viselkedéseinek halmaza;

(ii) egy állat *viselkedési repertoárja* összes lehetséges viselkedési típusának uniója (együttese);

(iii) *egy adott állatfaj i típusú lehetséges viselkedése* a faj tagjai összes *i* típusú lehetséges viselkedéseinek uniója;

(iv) *egy adott állatfaj viselkedési repertoárja* a faj összes lehetséges viselkedési típusának uniója;

(v) *egy állatfaj specifikus viselkedési repertoárja* a kizárólag a faj tagjaira jellemző viselkedési repertoár;

(vi) *az állati viselkedés az összes állatfaj viselkedési repertoárjainak uniója.*

Feltesszük, hogy a viselkedés, egyáltalán nem lévén elsődleges, leszármaztatott:

9. POSZTULÁTUM: Minden idegrendszerrel felruházott állat viselkedése az idegrendszer által irányított. Ez azt jelenti, hogy egy idegrendszerrel ellátott állat minden viselkedési típusa számára az idegrendszer tartalmaz egy neurális alrendszert, amely „közvetíti” vagy „elősegíti” az adott típusú mozgásokat.

6. KÖVETKEZMÉNY: Bármely változást a (nem-redundáns) idegi rendszerekben valamilyen viselkedési változás követ.

3. TÉTEL: Nincs két állat, amely pontosan ugyanolyan módon viselkedik.

*Bizonyítás:* A 9. posztulátum és azon általános ontológiai elv segítségével, amely szerint nincs két pontosan azonos dolog.

4. TÉTEL: Egy plasztikus neurális rendszerekkel felruházott állat viselkedési repertoárja két részre hasad, egyfelől arra, amelyet az idegrendszer kötött (előre-huzalozott) része irányít, és másfelől a komplementjére, azaz a plasztikus összetevők által irányított viselkedésre.

*Bizonyítás:* Az 1. és 4. posztulátumokkal és a 19. definícióval.

20. DEFINÍCIÓ: Egy állat viselkedési repertoárjának azt a részét, amelyet idegrendszerének kötött része irányít *öröklött* (vagy *ösztönös*, *sztereotipizált*, *modális* vagy *merev*) repertoárjának nevezzük, míg az idegrendszerének plasztikus része által irányított a *tanult* repertoár.

7. KÖVETKEZMÉNY: Egy plasztikus neurális rendszerektől megfosztott állat viselkedése teljesen sztereotipizált.

10. POSZTULÁTUM: Feltéve, hogy a környezet nem változik meg gyökeresen egy állat élettartama folyamán, az állat öröklött viselkedési repertoárjának nagy része pozitív bioértékkel rendelkezik számára.

11. POSZTULÁTUM: Egy plasztikus neurális rendszerekkel felruházott állat bizonyos öröklött képességei tanulással módosíthatók.

Ennyit általános viselkedési elveinkről, amelyek túlmennek a behaviorizmuson.

## *Motiváció*

Bizonyos viselkedéseket a késztetések (drive-ok) segítségével hívásával lehet megmagyarázni, feltéve, hogy ezeket neurofiziológiai jellegű hipotetikus konstrukciókként fogjuk fel és nem mint egyszerű, a folyamatokban szerepet játszó változókat. Így értelmezzük őket:

21. DEFINÍCIÓ: Egy *X* fajtájú *késztetés* (vagy *motiváció*) valamilyen egyensúlyhiány detektálása az állat állapotfüggvényének *X* komponensében (vagy komponenseiben).

12. POSZTULÁTUM: Egy állat minden késztetéséhez van az állatnak egy viselkedéstípusa, amely mérsékli az adott késztetést (azaz csökkenti a kiegyensúlyozatlanságot a

megfelelő tulajdonságban és így az állat normális állapotába való visszatérésére tendál).

Úgy látszik, az állatok értékelik mindazt, ami csökkentheti késztetéseiket. Ez értékeléssel kapcsolatos koncepciónk a következő:

22. DEFINÍCIÓ: Egy *értékrendszer* valamely állat számára egy adott időpontban nem más, mint egy adathalmaz egy rajta levő parciális rendezéssel, úgy hogy

(i) az állat képes detektálni a halmaz bármely tagját és megkülönböztetni a halmazban levő összes többi adattól;

(ii) bármely két halmazbeli adat esetén az állat vagy előnyben részesíti ezek egyikét vagy közömbös különbségük iránt.

13. POSZTULÁTUM: Minden állat rendelkezik egy értékrendszerrel, és azok, amelyek tanulásra képesek, módosítani tudják értékrendszerüket.

23. DEFINÍCIÓ: Tekintsünk egy az állat viselkedési repertoárjához tartozó alternatívahalmazt egy adott időpontban. Az állat egy adott lehetőséget *választ* (vagy *szelektál*) akkor és csak akkor, ha

(i) az állat számára bármely alternatíva kiválasztása (azaz megtevése) lehetséges az adott halmazból (azaz ha szabad a választásban);

(ii) az állat előnyben részesíti az adott választást minden más választással szemben az adott halmazban;

(iii) az állat ténylegesen kiválasztja (azaz megteszi) az adott alternatívát.

Jegyezzük meg a különbséget az előnyben részesítés és a választás között, amelyet a pszichológusok körében oly népszerű operacionalista doktrína elhomályosított. Az előnyben részesítés alapját képezi a választásnak és motiválja azt, a választás viszont értékelés a cselekvésben és ezért az előnyben részesítés indikátora.

### *Emlékezet és szándék*

Az állatokon kívül is sok rendszernek van memóriája, így a következő definíció széles körűen érvényes:

24. DEFINÍCIÓ: Egy rendszernek múltbeli állapotairól *emlékei* vannak (vagyis *visszaemlékszik*) akkor és csak akkor, ha a rendszer adott időbeli állapota függvénye (vagy inkább funkcionálja) a múltbeli állapotoknak.

14. POSZTULÁTUM: Minden állatnak van emléke bizonyos múltbeli állapotairól és egynek sincs emléke mindegyikről.

25. DEFINÍCIÓ: Tekintsünk egy plasztikus neurális rendszerrel felruházott állatot és (külső vagy belső) stimulusok egy halmazát, amelyeket az állat detektálni képes. Az állat *megtanult* egy folyamatot létrehozni valamely plasztikus neurális rendszerében egy adott típusú stimulus jelenlétében egy adott időintervallumban akkor és csak akkor, ha

(i) a folyamat nem megy végbe az állatban az adott stimulus jelenlétében az adott időköz kezdete előtt, és

(ii) az adott időszak után a folyamat végbemegy az állatban, amikor azonos típusú stimulust érzékel.

Mivel minden viselkedést valamilyen idegi rendszer irányít (9. posztulátum), az előző definíció magában foglalja a viselkedéses tanulásnak – azaz az új környezeti szituációkra adott válaszképpen kialakuló új viselkedési minták megszerzésének – a fogalmát.

26. DEFINÍCIÓ: Egy állat *tapasztalata* egy adott időpontban az összes addig megtanultak halmaza.

Eddig csak nem-előrelátó rendszerekkel foglalkoztunk. Most bevezetjük az előrelátás (anticipáció) tulajdonságát, azt a képességet, amellyel csak néhány faj rendelkezik:

27. DEFINÍCIÓ: Egy állat *vár* (vagy *előrelát* vagy *előrehall* vagy *előreszagol* vagy *előreizlel*) valamilyen jövőbeli eseményt egy (külső vagy belső) stimulusnak egy adott állapotban való érzékelése kapcsán akkor és csak akkor, ha megtanulta párosítani a stimulus és az állapotot egy ilyenfajta eseménnyel.

Az előrelátó (anticipáló) viselkedésre képes állatok célszerűen cselekedhetnek:

28. DEFINÍCIÓ: Egy állat egy cselekedetének van egy bizonyos *szándéka* vagy *célja* akkor és csak akkor, ha

(i) az állat választhatja azt, hogy *nem* hajtja végre a cselekvést;

(ii) az állat megtanulta, hogy a cselekedet végrehajtása létrehozza vagy megnöveli az adott cél elérésének esélyét;

(iii) az állat várja a cél lehetséges bekövetkezését az adott cselekedet végrehajtása nyomán;

(iv) az állat értékeli a célt.

A célszerűség feltétele tehát a szabadság, a tanulás, az előrelátás és az értékelés. Mivel a gépek nem tudják teljesíteni mind a négy feltételt, nem lehetnek cél-keresők – hacsak természetesen nem megbízásból.

## Gondolkodás

Térjünk át a fogalom- és ítéletalkotásra. Feltesszük, hogy egy „konkrét” jellegű fogalomnak – azaz valós dolgok vagy események egy osztályának – megalkotása az adott osztály bármely tagjára és csakis azokra való azonos válaszban áll:

15. POSZTULÁTUM: Legyen  $C$  (egyidejű vagy egymást követő) dolgok vagy események egy halmaza. Vannak állatok olyan pszichonokkal ellátva, amelyek aktivitását, közvetlenül vagy közvetve,  $C$  bármely tagja hívja elő, és amely aktivitás független attól, hogy melyik különös tag indította el.

29. DEFINÍCIÓ: Legyen  $C$  dolgok vagy események egy osztálya, és tekintsünk egy a 15. posztulátumot kielégítő állatot – azaz olyan állatot, amely rendelkezik egy a  $C$  bármely tagja által, és csakis azok által aktiválható pszichonnal. Az állat *eléri*  $C$  egy fogalmát (vagy *felfogja*  $C$ -t, vagy *elgondolja*  $C$ -t) akkor és csak akkor, ha a  $C$  által a pszichonban kiváltott aktivitás (folyamat, funkció) egyenlő azzal a fogalommal.

Most feltételezzük, hogy az ítéletalkotás az ítéletben előforduló fogalmakat elgondoló pszichonok (talán kérgi oszlopok) párosítása:

16. POSZTULÁTUM: Egy ítélet kigondolása (azonos) azoknak a pszichonoknak az egymás utáni aktivitása(val), amelyek aktivitása az ítéletben előforduló fogalmak az adott sorrendben.

17. POSZTULÁTUM: Egy ítéletekkel kapcsolatos gondolat sor azoknak a pszichonoknak az egymás utáni aktiválása(val egyenlő), amelyeknek aktivitása maguk a sorban egymás után következő ítéletek.

Most már jellemezhetjük a megismerés, a tudás különböző módjait.



### 30. DEFINÍCIÓ:

- (i) Ha  $\nu$  egy tanult viselkedési minta, akkor az állat *tudja hogyan csinálja* (vagy *hajtsa végre*)  $\nu$ -t, ha  $\nu$  benne van az állat tényleges viselkedési repertoárjában;
- (ii) ha  $k$  egy konstrukció (fogalom, ítélet vagy valamelyikük halmaza), akkor az állat *ismeri k-t*, ha kigondolja (vagy megfogalmazza)  $k$ -t;
- (iii) ha  $e$  egy esemény, akkor az állatnak *tudomása van e-ről*, ha érzi vagy észleli  $e$ -t, vagy gondol  $e$ -re.

### Döntés és kreativitás

A tudás, tudomás (knowledge) fogalmát használjuk a döntés fogalmának tisztázásához.

31. DEFINÍCIÓ: Tekintsük egy adott értékrendszerrel rendelkező állat számára hozzáférhető alternatívák egy halmazának egyik tetszőleges tagját. Az állat *eldönti, hogy kiválasztja* a lehetőségek egyikét, ha

- (i) az állatnak tudomása van az alternatívák halmazának minden tagjáról;
- (ii) az állat előnyben részesíti az alternatívák halmazának egyes tagjait másokkal szemben;
- (iii) az állat ténylegesen kiválasztja az adott lehetőséget.

A döntéshozatal képessége ily módon a megismerőképességgel felruházott állatokra korlátozódik. És a racionális döntés természetesen még inkább korlátozott.

32. DEFINÍCIÓ: Egy állat döntése *racionális* akkor és csak akkor, ha megelőzik

- (i) adekvát ismeretek és helyes értékelések; és
- (ii) a megfelelő cselekvés lehetséges következményeinek előrelátása.

33. DEFINÍCIÓ: Egy *racionális állat* olyan lény, amely bizonyos racionális döntésekre képes.

Végül néhány szót az összes magasabbrendű gerinces egy sajátosságáról:

34. DEFINÍCIÓ: Tekintsünk egy állatot adott viselkedési repertoárral egy bizonyos időpontban.

(i) Az állat *kitalálja a  $\nu$  viselkedési típust* (vagy mintát) egy adott időpontban akkor és csak akkor, ha az állat először teszi meg  $\nu$ -t, és  $\nu$  addig nem tartozott tényleges viselkedési repertoárjába;

(ii) az állat *kitalálja k konstrukciót* (fogalmat, ítéletet vagy valamelyikük halmazát) egy adott időpontban akkor és csak akkor, ha az állat először tudja  $k$ -t és ugyanannak a fajnak más állatai ezelőtt nem ismerték  $k$ -t;

(iii) az állat *felfedezi e* eseményt egy adott időpontban akkor és csak akkor, ha először szerez tudomást  $e$ -ről, és ugyanannak a fajnak más állatai ezelőtt nem rendelkeztek ilyen ismerettel;

(iv) az állat *kreatív* akkor és csak akkor, ha kitalál egy viselkedési típust vagy egy konstrukciót, vagy felfedez egy eseményt fajának bármely más tagja előtt;

(v) az állat *abszolút kreatív* akkor és csak akkor, ha valamit alkot bármely faj bármely más egyede előtt.

18. POSZTULÁTUM: Minden kreatív cselekedet újonnan kialakult pszichonok tevékenysége, vagy tevékenységének következménye.

19. POSZTULÁTUM: Minden plasztikus neurális rendszerekkel felruházott állat kreatív.

Éles különbséget teszünk tudás (awareness) és tudatosság (consciousness) között.

35. DEFINÍCIÓ: Egy állat

(i) *tudomást vesz* egy (belső vagy külső) stimulusról (vagy észrevesz egy stimulust) akkor és csak akkor, ha érzi vagy észleli a stimulust – egyébként nincs tudomása róla;

(ii) *tudatában van* egy benne végbemenő agyi folyamatnak akkor és csak akkor, ha gondol ilyen folyamatra – egyébként nincs tudatában.

20. POSZTULÁTUM: Minden állatnak tudomása van egyes stimulusokról és néhány ezenfelül tudatában is van néhány saját agyi folyamatának.

36. DEFINÍCIÓ: Egy állat *tudatossága* azon összes idegrendszeri állapotainak halmaza, amelyben az állat tudatában van egyes benne végbemenő neurális vagy más folyamatnak.

21. POSZTULÁTUM: Legyen  $m$  egy mentális folyamat valamely állat KIR-é-nek egy  $M$  alrendszerében. Ekkor az állat KIR-e tartalmaz egy  $N$  neurális rendszert, amely más mint  $M$  és kapcsolatban van  $M$ -mel, és amelynek  $n$  tevékenysége egyenlő azzal, hogy az állat tudatában van  $m$ -nek (gondolkodik róla).

37. DEFINÍCIÓ: Egy állat

(i) rendelkezik *önmaga tudásával* (vagy az önmagáról való tudomás állapotában van) akkor és csak akkor, ha tud önmagáról (azaz a testében végbemenő eseményekről) mint minden más entitástól különbözőről;

(ii) rendelkezik *öntudatossággal* (vagy az öntudatosság állapotában van) akkor és csak akkor, ha tudatában van bizonyos saját múltbeli tudatos állapotainak;

(iii) rendelkezik *énnel* egy adott időpontban akkor és csak akkor, ha öntudó vagy öntudatos abban az időpontban.

22. POSZTULÁTUM: Egy tanulásra képes állat élete folyamán a tanult viselkedés, ha az kezdetben tudatos, fokozatosan tudattalanná válik.

38. DEFINÍCIÓ: Egy állati cselekedet *akaratlagos* (vagy *szándékos*), ha az egy cél-tudatos cselekedet – egyébként akaratlan.

39. DEFINÍCIÓ: Egy állat saját *szabad akaratából* cselekszik akkor és csak akkor, ha

(i) cselekedete akaratlagos és

(ii) célját (vagy céljait) szabadon választja (azaz nincs programozott vagy külső kényszer a választott cél elérésére).

5. TÉTEL: Minden állat, amely felvehet tudatos állapotokat, képes végrehajtani szabad, akaratlagos cselekedeteket.

*Bizonyítás:* 20. posztulátum és 38., 39. definíció.

Ez teljessé teszi a pszichoneurális azonosság-elméletre vonatkozó saját megformulálásunk bemutatását. Részleteket lásd Bunge (1980)-ban.

#### BEFEJEZŐ MEGJEGYZÉSEK

Két lehetőség van a mentális folyamatok vizsgálatát illetően. Vagy feltesszük, hogy ezek tudományosan vizsgálhatók, vagy tagadjuk ezt a lehetőséget, és állítjuk, hogy a tudat misztikus, sőt természetfeletti jelenség (Eccles, 1978). A pszichoneurális azonosság elméletének legnagyobb érdeme, hogy magától értetődőnek veszi, hogy a tudat tudományosan vizsgálható, míg a pszichoneurális dualizmus legnagyobb bűne, hogy ezt tagadja,

vagy legalábbis megnehezíti a pszichobiológus dolgát, aki azért vizsgálja az agyat, hogy megérthesse specifikus funkcióit: a mentális tevékenységet és a viselkedés irányítását.

Bárki, aki tudományosan közelít egy problémához, természetesnek veszi, hogy valamiféle konkrét, reális (vagy legalábbis feltehetően valós) dologgal áll szemben, ami törvényszerű összefüggésben levő tulajdonságokkal rendelkezik. Így a fizikus nem a mozgást tanulmányozza önmagában, hanem – ahogy Arisztotelész régóta tanítja – mozgó dolgokat; a vegyész nem kémiai reakciókkal foglalkozik, hanem reagáló anyagokkal; a biológus inkább funkcionáló organizmusokat vizsgál, mint organizmusok felett lebegő biofunkciókat; a szociológus nem önmagában a társadalmi struktúrákat, hanem a strukturált társadalmakat kutatja; és a történész nem a történeti eseményeket vizsgálja önmagukban, hanem az emberi közösségek és alkotórészeik változásait tanulmányozza. Ami az összes ilyen esetben közös, az a *törvényszerűen változó konkrét dolgoknak* egy ontológiája. Ez az ontológia minden tulajdonságot valamilyen konkrét dolog tulajdonságaként, minden eseményt valamilyen dolog tulajdonságának törvényszerű változásaként fog fel.

Ha ezt a tudományos megközelítést ki akarjuk terjeszteni a tudat tanulmányozására, akkor először is azonosítanunk kell a bennünket érdeklő konkrét rendszert. A fiziológiai pszichológia, a pszichoendokrinológia, a pszichofarmakológia és a neurológia azt mondja nekünk, hogy a szóban forgó dolog – az, ami a gondolkodást végzi és a viselkedést irányítja – a KIR, és közelebről az agy. Ebben a biológiai megközelítésben a tudat nem egy az agytól különálló entitás, amely párhuzamos lenne azzal, vagy kölcsönhatna vele. A pszichobiológiai megközelítésben a tudat az agy, illetve sok millió neurális alrendszere tevékenységének összessége.

Mindezt elméletileg feltárhatjuk az állapotér-formalizmus segítségével, amely nem egyszerűen egy *ad hoc* kitalált formális fogás valamilyen metafizikai álláspont alátámasztására, hanem minden ténytudományban használatos vagy használható módszer, pontosan azért, mert összhangban van a törvényszerűen változó konkrét dolgok ontológiájával. A dualista nem vette és nem veheti át ezt a módszert, mert nem lehetséges egyesíteni az agy tulajdonságait egy anyagtalan szubsztancia tulajdonságaival és így egy egységes állapotteret kifizető egyetlen állapotfüggvényt megalkotni. Ha a dualista megpróbálna matematikai nyelven beszélni, ahelyett hogy a közönséges nyelv kényelmes árny és fény játékában maradna, akkor arra kényszerülne, hogy egy adott személy állapotterét két különböző, szeparált részre hasítsa, amelyek közül az egyik rosszul meghatározott lenne, mivel azt tisztán verbális és nem-fiziológiai terminusokkal jellemezhetné.

A pszichoneurális dualizmus elvetése nem kényszerít bennünket az eliminatív materializmus (fizikalizmus) elfogadására. A pszichobiológia nemcsak a pszichoneurális monizmust, azt az álláspontot sugalmazza, miszerint a mentális (szellemi) események a szó szoros értelmében azonosak bizonyos fajta agyi eseményekkel: az emergentizmust is kínálja, azt a tézist, miszerint a szellemi egy emergens tulajdonság, amellyel csak a nagyon komplex, plasztikus idegrendszerrel ellátott állatok rendelkeznek. Ily módon az emergentista (vagy rendszerelvű) materializmus, szemben a fizikalizmussal, összeegyeztethetőnek látszik egy átfogó pluralizmussal, a valóság minőségi sokoldalúságát és változékonyságát hirdető ontológiával.

Az a tény, hogy magunkénak valljuk az emergentista (vagy rendszerelvű) materializmust és egy általános keretet javasolunk a test-lélek probléma kezelésére, nem jár együtt azzal az állítással, hogy ezzel ez utóbbi meg lenne oldva. Nincs és nem is lesz megoldva,

legfeljebb ha nagy általánosságban nem, hiszen ez egyike azoknak a roppant filozófiai-tudományos problémáknak, amelyek – reméljük – mindig foglalkoztatni fogják az emberiséget. Ezenkívül a mi javaslatunk csak egy rendkívül általános állványzat, és mint ilyen, alkalmatlan bármilyen igazolható előrejelzés kibocsátására. A neurológusokra és pszichológusokra vár hozzálátni egyenként a „test-lélek probléma” c. rubrikába sorolt nagyszámú sajátos kérdés megfejtésének; ezt is mint tudósoknak kell elvégezniök, és nem amatőr filozófusokként, még kevésbé teológusokként. De nem fogják megtenni, ha azt mondjuk nekik, hogy a tudat egy misztikus, immateriális entitás, amit jobb a filozófusok és a vallás buzgó rajongói kezében hagyni. Megteszik, ha osztoznak abban a hitben, amit oly kifejezően fogalmazott meg Bullock (1958), megállapítván, hogy „fel kell még fedezni a neuron tömegek közti fiziológiai kapcsolatok új és emergens szintjeit, amelyek meg fogják magyarázni a viselkedési jelenségek megértésében jelentkező réseket, és azt is, hogy a tudat egyszerűen egy elnevezés egyes ilyen jellegű kapcsolatok, illetve következményeik számára”.

(Fordította Szegedi Péter)

#### IRODALOM

- Bindra, Dalbir (1976) *A Theory of Intelligent Behavior*. New York: John Wiley and Sons.
- Bullock, Theodore (1958) Evolution of neurophysiological mechanisms. In Anne Roe and George Gaylord Simpson, Eds., *Behavior and Evolution*. New Haven: Yale University Press.
- Bunge, Mario (1977a) Emergence and the Mind. *Neuroscience* 2: 501–509.
- Bunge, Mario (1977b) *The Furniture of the World*. Dordrecht–Boston: Reidel Publishing Co.
- Bunge, Mario (1979) *A World of Systems*. Dordrecht–Boston–London: Reidel Publishing Co.
- Bunge, Mario (1980) *The Mind-Body Problem*. Oxford–New York: Pergamon Press Ltd.
- Craik, Kenneth J. W. (1966) *The Nature of Psychology*. Stephen L. Sherwood ed. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Eccles, John C. (1978) Programbeszéd az ICUS 4. évi ülésén. In *What ICUS is*. New York: International Cultural Foundation.
- Hebb, Donald O. (1949) *The Organization of Behavior*. New York: John Wiley and Sons.

NÉHÁNY MEGJEGYZÉS  
MARIO BUNGE „A PSZICHONEURÁLIS AZONOSSÁG ELMÉLETE”  
CÍMŰ PROGRAMATIKUS VÁZLATÁHOZ

SZENTÁGOTHAJÁNOS

Az illusztris szerző által a *Filozófiai Szemle* szerkesztőségének felkérésére kiválasztott rövid összefoglaló inkább gondolkozási program, semmint valami elmélet kifejtése. Szerencsésebb lett volna, ha helyett vagy emellett a psychoneurális identitás elméletnek általa javasolt új változatát összefoglaló valamelyik korábbi cikkét kaphatta volna kézhez a magyar olvasó (pl. M. Bunge: *Emergence and the Mind, Neuroscience*, 2, 501–509, 1977).

De nézzük meg közelebbről Bunge-nak saját ítélete szerint (hiszen különben nem a közleményét küldte volna el lefordítás céljából a *Filozófiai Szemle* Szerkesztőségének) lényegesnek vélt vázlatát. Bevezetője szerint Bunge – valószínűleg teljes joggal – abban látja a *psychoneurális identitás*, habár számos változatban, ma mégis eléggé általánosan elfogadott elméletének fő hibáját, hogy az sohasem nyert megfogalmazást szigorú filozófiai kritériumok szerint kidolgozott „elmélet” alakjában. Ezt a hiányt kívánja itt pótolni az egyéb helyen részletesebben kifejtett „*emergentista-materialista*” elmélete – a psychoneurális identitás egyik változata – vonatkozásában. Persze lehet, hogy a filozófia „szigorú játékszabályai” értelmében valóban szükség van (1) DEFINÍCIÓK, (2) POSZTULÁTUMOK, (3) ezekből adódó KÖVETKEZMÉNYEK („*corollary*”-k) és (4) THEORÉMÁK ilyen rendszeres felsorolására és értelmezésére. Definíciói közül az első öt kézenfekvő, tudomásom szerint szigorúan tudományos alapon gondolkozók közül senki sem képzelte a dolgot másként, legalábbis az idegtudományoknak az elmúlt évtizedekben kialakult alapvető ismeretanyaga birtokában. (Explicit dualista álláspontot képviselők persze nem fogják ezeket a definíciókat elfogadni oly értelemben, hogy azok tartalmazhatnák a psycho-neurális rendszer egészét magukba foglaló alapképzeteket, de ez az eltérés ezen az alapszinten még nem jelentős.) A 6-os számú definíció tisztán nomenklaturai javaslat: persze a plaszticitással rendelkező neurális rendszerek, vagy annak plaszticitással rendelkező részét el lehet nevezni „*psychon*”-nak. Csupán azt nem látom, hogy ennek mi lenne a haszna: egy egyszerű szavakkal jól körülírható, alapjában sem kellőképpen tisztázott, lényegében csak fenomenológiai oldalról ismert komplex jelenség műszóval való helyettesítésének. A „műszógyártás” veszélyei viszont elég jól ismertek: gondoljunk a Goethe *Faust*-jából vett (elcsépelet) idézetre: „. . . Denn eben wo Begriffe fehlen, Da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein . . .” Magyar kiad.: Európa, 1964, 72. o.

Bunge elméletének alapvető feltételezései (hipotézisek, posztulátumok) közül az 1–5. számúak világosak, jól átgondoltak; közülük a 30-as számú a „szuperrendszerek” fogalmával kapcsolatban szerintem alapvető kérdést érint, de utána hiába keressük a részletesebb kifejtést. A 7. sz. definíció hosszadalmasan fejt ki nyilvánvaló és általánosan elfogadott dolgokat, míg készségesen elismerem, hogy a 8, 9 és 10-es definíció és az 5. sz. posztulá-

tum szükséges megfogalmazása olyan tényeknek, illetve következtetéseknek, amelyeket az idegtudományok művelői ritkán gondolnak végig. A magam részéről velük egyet tudok érteni, lényegében mindig így is gondoltam, de „filozófiai naivitásom” mellett sohasem véltem, hogy ezt ki is kellene fejteni.

A mentális állapotok és folyamatok című alfejezet Definíciói közül a 11. sz. állításai eléggé értelmetlenné tűnnek, mégis a példaként említettek közt az a megállapítás, hogy éhség, szomjúság, félelem, düh, szexuális „vágyak” – lévén limbikus, hypothalamikus lokalizációjúak, azaz subcortikálisak – „nem mentálisak”, több mint vitatható. Az illusztris szerző nyilván maga is érzi, hogy itt veszedelmes területre téved, amire az a megjegyzése is utal, hogy eme „nem mentális” működéseknek a tudatban való tükröződése (monitorozása) bizonyára valami külön mechanizmust igényel. A megállapítás maga az idegműködésekről az 1940-es és 50-es évek során kialakult, ma már korszerűtlen elképzelések maradványa. A limbikus-hypothalamikus agyrészek kapcsolata a kérgiakkal mind szerkezeti, mind működési tekintetben lényegesen sokoldalúbb, mint ezt annak idején hitték, ezért a mai modern neurobiológiai és neuropsychológiai szemlélet ma már ilyen elválasztást nem enged meg. – A 11. sz. definícióhoz kapcsolt első következmény (corollary) helyes, habár szerintem nyilvánvaló; a második, a neurális zavarokkal való azonosításuk – legalábbis szerintem – kétséges és nem is szükséges, bár elismerem, pillanatnyilag növekvően népszerű feltételezés. Ez persze intuíció kérdése, de szerény véleményem szerint belátható időn belül a tisztán funkciós, azaz a neurálisnál magasabb szinten létrejött mentális zavarok képzete a tudományos fejlődés jelenlegi trendjének lecsengése után újra előtérbe fog kerülni. A 3. sz. következtetés evidens és valószínűleg talán a modernebb teológusok többsége sem vitatná. – Elég sajnálatos, de a 20. század végének „tudományos” köztudatában is szívósan megmaradó obszkurantizmusra jellemző, hogy komoly filozófiai igényű munkában a 4. sz. következtetést (corollary-t) is külön hangsúlyozni kell. De Bungénak itt igazat kell adnunk, főleg ha arra gondolunk, hogy fejlett tudományossággal bíró szocialista országokban is komolyan szóba kerülnek (sőt kísérletileg is vizsgáltattak) olyan nyilvánvaló obszkurantista képzetek, mint az „extraszenzorális percepció”, „telepáthia” és „psychokinézis”, stb. ráadásul páratlan módszertani naivitással (az ilyen kísérleteket végzők még arra sem gondoltak, hogy az e téren „szakértő” illuzionisták segítségét kérjék).

E rész 12. sz. Definíciójának első állítása (i) tautológia; a második (ii) állítás számos alacsonyabb fajra biztosan érvényes, de némi kételyem van abban, vajon ez ennyire leegyszerűsíthető-e magasabbrendű fajokra, amelyekben a tömegpsychológiai jelenségek és történelmi-társadalmi mozgások vonatkozásában ilyen definíció gyakorlatilag semmitmondó. E Definíció keretében megfogalmazott két főállítás (theorem 1 és 2) elfogadható, de az 5-ös számú következtetés (corollary 5) túllép azon, ami az R. W. Sperry-féle „elválasztott agy” (split brain) kísérletből joggal következtethető. D. és V. MacKay (XXVIII. Nemzetközi Élettani Kongresszus Sorozat 30. kötet, Akadémiai Kiadó – Pergamon Press, 1981) Sperry anyagán és segítségével újrazivsgálták az ilyen operáltak „két-tudatú” voltát és ennek meggyőző bizonyítékát nem találták; igaz, ellenbizonyítékát sem. (Szerény véleményem szerint a legtökéletesebb – csak állatban elvégezhető – elválasztott agyban is bőségesen elég kapcsolat marad az alsó agytörzsben, hogy ez a kérdés a gyakorlatban ne is legyen eldönthető; elméletben az állítás igaz lehet; de ha feltételeznénk is az idegrendszer teljes felezését, az ekkor minden bizonnyal jelentkező két „elme” ugyan mit bizonyítana?).

Az „érzékelés és percepció”, valamint a „magatartás” című alfejezetek definíciói és posztulátumai lényegében nómenklaturális javaslatok a kérdések konkrét elemeire való rendszeres felbontására. Nem érzem magam kellően felkészültnek a számomra logikusnak tűnő gondolatsor kritikájára.

Az egész mű leglényegesebb és gondolkozásunkat valóban megsegíteni alkalmas része a „motiváció”, „emlékezés és célirányosság”, „gondolkodás”, „határozatképesség és kreativitás”, valamint a „tudat” című alfejezetek. Habár szerző itt valóban példamutató rendszerességgel és világossággal vezeti végig gondolatmenetét, ez fokozódóan olyan általánosságokba megy át, hogy kapcsolatukat a neurobiológia konkrét tényeivel és képzetanyagával hovatovább nehéz átlátni. Mi értelme van pl. bármilyen definíció- és posztulátumrendszerrel operálni anélkül, hogy az emlékezés mechanizmusainak legalább lehetséges formáit: dinamikus vagy anyagi (kémiai) szerkezetben rögzített; elosztott vagy helyileg lokalizált rögzítés; rögzítés és visszaidézés fiziológiai (vagy egyéb) mechanizmusait stb. legalább említenénk? Természetesen nem várja senki sem filozófustól, hogy a neurobiológia által sem megoldott kérdésekre válaszoljon. Még fontosabbnak vélném a 27. sz. definíciót, legalábbis a magasabbrendű állatokban előforduló *anticipatív* működésekről és a 28. sz. definíciót az élőlény általános (purpose) és speciális (goal) célképzeteiről. Lehet, hogy az absztrakt pszichológia számára a gondolkodásra vonatkozó 15–17. posztulátum és a 29–30. definíciók kielégítőek, de a neuro- vagy pszichobiológus számára ezek nem – sőt még Bunge egyéb helyen közölt (l. alább) erre vonatkozó állításai sem – mondanak túl sokat. Az *elhatározás és kreativitás* alfejezetben a 31–34. definíciók és hozzájuk tartozó 18–19-es posztulátumok mindinkább deskriptívekké ill. fenomenológikákká válnak, minden bizonnyal létező konkrét biológiai (illetőleg, hogy itt már pontosabban legyünk, információ jellegű) tartalmuktól teljesen elszakadnak. Ráadásul a 19. posztulátum arról, hogy minden plasztikus neurális rendszerrel rendelkező állat egyben kreatív is, ezt a fontos fogalmat parttalanná teszi. Természetesen a mi sajátos anthropolomorf szemszögünkéből a madarak – legalábbis sok faj – fészeképítése, a hódok vízvárai stb. „kreatív” jelenségek; de ennek analógiájára az aligha nagyon plasztikus idegrendszerű rovarok populációi – méhek, darazsak, hangyák (főleg termeszek) – csodálatosan „kreatív”-ak, de e tevékenységük tisztán ösztönszerű és mereven sztereotipizált. Az illusztris szerző itt ráadásul szöges ellentétbe kerül 11. sz. definíciójának általam fentebb már kritizált állításával és az azokból levont következtetésekkel; logikusan ugyanis arra kellene következtetnünk, hogy a „kreativitás” nem mentális. Végül a *tudat* c. alfejezetben nyilvánvalóvá válik, hogy az nem más, mint a problémának – bár készségesen elismerjük – igen szellemes körülírása más szavakkal és – megint elismerjük – logikus szétbontása néhány alkotóelemére.

No de ha a filozófia csak ennyiben képes – és ez a mű elleni fő kifogásom – az e problémakörben nehézségekbe jutott pszichológia és neurobiológia segítségére lenni, akkor ez bizony édeskeves: igényünk sokkal több lenne.

A közlemény záró megjegyzése a dualista szemléletek elleni általános kirohanáson és a monista szemlélet feldicsérésén túl sajnos kevésbé informatív. Szerző itt hivatkozik egyéb munkáira, amelyekben a psycho-neurális identitáselmélet saját változatát, az „*emergentista*, vagy rendszer(elmélet)i *materialista elméletét*” részletesebben kifejti, de ennek a valóban figyelemreméltó elméletnek még elemi alapfogolatait sem vázolja. Így félő, hogy a szerző munkáit nem ismerő olvasó nem képes az elmélet egészét megérteni. E

hozzászólás kereteit messze meghaladná, ha az elmélet lényegét itt vázolni akarnánk úgy, ahogy ezt legtömörebben és legjobban az általam már említett közleményben sikerült megfogalmaznia (M. Bunge: „Emergence and the Mind”, *Neuroscience*, (1977) 2, 501–509). A magyar olvasóknak leginkább azt javasolnám, hogy a Magyar Tudomány 1979-es évfolyama 8–9. számában a 602–603. oldalon erről adott kritikámat olvassa el. Bunge elmélete annyiban áll (magasan) felette a psychoneurális identitás egyéb monista elméleteinek, hogy nem mechanisztikus, hanem dialektikus materialista elmélet. Nyilván a lap olvasói nem fognak csodálkozni azon, hogy egy legalább impliciten dialektikus materialista elmélet nagy fölényben van a mechanikus materialista (redukcionista) elmélettel szemben.

Sajnos attól, hogy az elmélet dialektikus materialista, még nem lesz jó – legfeljebb jobb, mint az előző mechanikus materialista elméletek. Ide kívánczok azért lényegi kifogásom – e cikken túl – Bunge elméletével szemben. Úgy látszik, nem tudja, vagy nem akarja tudomásul venni, hogy 1948 óta (Shannon) van olyasmi is, mint információelmélet. Miután pedig az idegrendszer *információfeldolgozó* (kódoló, dekódoló, átkódoló és ezek alapján magartartási folyamatokat *vezérlő*) olyan „gépezet”, melynek működésében „*megtestesül*” (MacKay és Dubrovskij szó szerint azonos fogalmazása szerint) minden magasabb pszichikus funkció; bizarr képtelenségnek érzem információelméleti és információ-szemléleti megközelítés nélkül bármilyen psychoneurális elmélettel próbálkozni. Ezt próbáltam szerény, nagyon limitált eszközeimmel vázolni a Magyar Tudomány-ból fentebb idézett cikkemben. A psycho-neurális problematikát – nem gondolva még nagyon távoli megoldására – csak valamelyest is sikeresen megközelítő elméletnek információelméleti megalapozottsága elengedhetetlen feltétel. Ezt az utat választotta már 1952-től kezdve D. M. MacKay munkássága (*Magyar Tudomány*-beli cikkemben részletesen idézve), igen újszerű gondolatokkal újabban a filozófiai indíttatású D. I. Dubrovskij (l. utalásomat a *Magyar Tudomány* idézett cikkében.)

E két szerző eljutott az információ-információhordozó (agy-elme) dualitásból eredő kategóriazavar felismeréséhez. Ez a belátás Bunge-ból hiányzik, ezért részéről aligha jogosultak vagy meggyőzők Eccles és Popper kétségtelenül expliciten dualista elképzeléseit fölényesen ledorongoló kirohanásai. Eccles még leggyengébb pontjain is több konkrét neurobiológiai alappal bíró fogalommal operál, mint Bunge.

Ezért nem fogadhatja el az igényes neuro- és psychobiológus Bunge emergentista-materialista elméletét annak néhány kétségtelenül figyelemreméltó vonása ellenére sem. Itt közölt programatikus műve – hiszen lényegében nem több mint program a magasabb idegműködések szigorú filozófiai kritériumok alapján való mérlegeléséhez – ezért hagyja az olvasót kielégítetlenül. Számos kétségtelen pozitív vonása mellett az agy-elme (a psychoneurális) probléma szemléletének egy mintegy 10–15 évvel ezelőtti állapotában megreked: egyébként hasonlóan az általa – a tudományos életben elfogadhatatlan „övon aluli” ütésekkel – támadott fő ellenlábasához, Eccleshez (akinek neurobiológiai szemlélete, bármennyire is vitatható filozófiája mellett, nagyságrendekkel jobb Bungeénál. Egy ma a korszerűség igényével fellépő agyelméletnek a filozófiai aspektusok gondos tisztázása mellett figyelemmel kell lennie az idegrendszer modern természettudományos képére. Az „önszervezés” képességével bíró ideghálózatok főbb problematikájának belülről való ismerete és ezek információhordozó voltának felismerése szerény nézetem szerint ennek előfeltétele lenne. A probléma veleje pedig a magasabb idegműködések (elme) információ-elméleti oldalról való megközelítése. Ezek nélkül bármilyen jó filozófiai alapvetés sem vezethet tovább.



SZEMPONTOK A MEGISMERÉS ELMÉLETÉNEK  
TERMÉSZETTUDOMÁNYOS MEGFOGALMAZÁSÁHOZ

CSÁNYI VILMOS

Az ismeretelmélet hagyományosan filozófiai területnek számít, azonban a természettudományok fejlődése és az egyes tudományágak gyors integrálódása számos olyan, a tudományos gyakorlatot közvetlenül érintő ismeretelméleti kérdést vetett fel, amelyekre, jobb híján, a természettudományoknak maguknak kell válaszolniuk. A legégetőbbek ezek a problémák a genetika (Campbell 1960) és a pszichológia területén (Piaget 1967), valamint az állati magatartás vizsgálatában (Lorenz 1973).

Az egyes kérdések elkülönített tárgyalása helyett, egy ismeretelméletet vázolunk, amelynek célja főként néhány természettudományos szempont bemutatása, egyfajta modell keresése ismeretelméleti problémákra.

A MEGISMERÉS ÉS AZ ISMERET DEFINÍCIÓJA

Előjáróban néhány gyakrabban használható fogalmat tisztázunk. A továbbiakban mindig atomokból felépülő *rendszerekkel* fogunk foglalkozni, amelyek környezetüktől fizikai paramétereik alapján határolhatók el. A rendszerekben *struktúrák* találhatók, amelyek atomok közötti kapcsolataikkal egyértelműen leírhatók. A struktúrák között kölcsönhatások jöhetnek létre, amelyek struktúra- és energiaváltozásokkal járnak és amelyeket *funkciónak* nevezünk. Triviális példaként, rendszernek tekintjük a sejtet, amely molekulastruktúrákat tartalmaz, e struktúrákkal és kölcsönhatásaikkal leírható, a kölcsönhatások speciális funkcióként jellemezhetők, lásd pl.: enzimfunkció. Ha a „rendszer” magasabb szinten, pl. a szervezet szintjén különítjük el, akkor a sejt maga is struktúrának tekintendő. A továbbiakban rendszerként jellemezve fogjuk említeni pl. az emberi agyat, egy populáció génekészletét, a társadalmat, a földi bioszférát.

A megismerést és az ismeretet a következőképpen definiáljuk:

- (1) A *megismerés* funkció, olyan kölcsönhatás, amely egy adott struktúrának, a megismerőnek, az adott rendszerben való átlagos fennmaradási valószínűségét növeli.
- (2) Az *ismeret* a megismerőt magában foglaló rendszer egyéb részeivel, struktúráival, paramétereivel kialakított, a megismerő fennmaradási valószínűségét növelő funkcionális kapcsolat hordozója, amely a megismerés során keletkezett.

A két definícióból egyértelműen következik, hogy a *megismerési folyamat* az az eseménysorozat, amelyben az ismeret létrejön. Nyilvánvaló, hogy már az első két meghatározásunk is sokakat polémiára készített, ezért sietünk leszögezni, hogy a megismerési elméletünket kizárólag a definíciók érvényességi területére értelmezzük és úgy véljük,

hogy a definíciókban rejlő korlátokért bőségesen kárpótol az az előny, hogy segítségükkel olyan általános elvekhez juthatunk, amelyekkel egységesen értelmezhetők az ember megismerési folyamatai és ezek evolúciója, az alacsonyabbrendű „biológiai” megismerési folyamatok, valamint — ma már ez sem lényegtelen kérdés — a technikai konstrukciók lehetséges megismerési folyamatai is.

### A MEGISMERÉS SZINTJEI

Az (1) és (2) definíciók individuális struktúrák, részrendszerek megismerési folyamataira vonatkoznak, de némi kiegészítéssel könnyen értelmezhetők a *rendszer szintjére* is. Az individuális megismerési folyamatok az adott rendszeren belül zajlanak, az ismeret szerzése a megismerő struktúrákat, legalábbis ezek részeit megváltoztatja. Ennek következtében azonban maga a rendszer is megváltozik. Ha ez a változás a rendszer adott paramétereinek fennmaradási (megmaradási) valószínűségeit növeli, akkor a rendszer szintjén is megismerési folyamat zajlott le és az ennek eredményeként létrejött „ismeret” a (2) szerint a rendszer számára is értelmezhető. Ez egyébként a rendszer és a struktúra meghatározásaiból is következik, egy-egy meghatározott rendszer struktúráként kezelhető egy magasabb szinten.

### A MEGISMERÉS MÓDJA ÉS AZ ISMERET TARTALMA

A megismerés és az ismeret definíciójában [(1), (2)] csak a leglényegesebb vonását határoztuk meg ezeknek a fogalmaknak. Válaszolnunk kell azonban az ismeret tartalmát, jelentését, megszerzésének módját firtató kérdésekre is. Ha a különböző reális folyamatokat vizsgáljuk, azt találjuk, hogy az ismeretnek megfelelő struktúra mindig olyan konstrukció, amely a megismerés tárgyát képező környezet valamely tulajdonságát, relációját tükrözi leegyszerűsítve. Az ismeret tehát lényegében mindig egy modell (Mesarovic 1964). A megismerés módja tehát egy olyan modell konstrukciója a megismerő rendelkezésére álló strukturális elemekből, amely a környezet egy vagy néhány aspektusát, többé kevésbé hűen, tükrözni képes. Intuitíve is könnyen belátható ennek a meghatározásnak a jogosultsága, hiszen az ismeret egyfajta tájékozódást, előrelátási képességet is jelent. Ez a tulajdonság pontosan abban nyilvánul meg, hogy az ismerettel rendelkező képes egy működő modell konstrukciójára és a modell működése alapján nyert adatokat használni fel a predikcióra.

### A SOKSZOROS VISSZATÜKRÖZŐDÉS ELMÉLETE

Az ismeretnek mint modellnek a felfogása széles körben elterjedt és a marxi visszatükröződési elméletnek is ez az alapja.\* Egy lényeges logikai lépéssel azonban érdemes tovább fejleszteni. Ha egy struktúra megismerésre képes és ismeretszerzése során a környezete modellként benne visszatükröződik, ez a megismerőt magában foglaló rend-

\*A visszatükrözés problémájának marxista tárgyalását a szovjet pszichológiai iskolák több neves szerzőjének művében megtalálhatjuk. Pl.: Sz. L. Rubinstein 1962: Lét és Tudat, Kossuth; A. Szpirkin 1963: A tudat eredete, Gondolat; A. Ny. Leontyev 1979: Tevékenység, tudat, Gondolat.

szer szempontjából sem lesz hatástalan. Hiszen (1) értelmében a megismerő fennmaradási valószínűsége növekedni fog, éppen a visszatükröződés következtében, és emiatt maga a rendszer is megváltozik. A megismerési folyamat által megváltoztatott rendszer a megismerő számára új környezetet jelent, amely ismét ismeretet hoz létre, de ebben már mintegy bennfoglaltatik az előző lépés. Vagyis időben hosszabb távon, iteráció jellegű ismeretszerzési ciklusok követik egymást. Lényegében a környezet *sokszorosán tükröződik* vissza a megismerőben. Tételszerűen:

(3) Az ismeret keletkezése a rendszert megváltoztatja, a megváltozott rendszer a megismerőben újból, sokszorosán visszatükröződik. Ennek során a megismerő ismeretei akkumulálódnak

Ennek a jelenségnek alapvető szerepe van a rendszerek történetében és sorsában, ezért erre a kérdésre még visszatérünk.

### MEGISMERÉS REÁLIS RENDSZEREK BEN

Mielőtt a megismerési folyamatok néhány, az eddig elmondottakból logikusan következő tulajdonságára rámutatnánk, érdemes a legalapvetőbb reális rendszereket áttekinteni.

#### a) *Genetikai struktúrák megismerési folyamatai, a biológiai evolúció*

Az élővilág evolúciójának alapját a különböző fajok génekészlete képezi. A gének pontosan meghatározott molekulastruktúrák, amelyeknek egymással és környezetük egyéb struktúráival kialakított funkcionális kapcsolata a genetika és a molekuláris biológia tárgya. Az említett tudományok bőséges bizonyítékkal rendelkeznek erre vonatkozóan, ezért ezt itt nem részletezzük. Vegyük inkább szemügyre a genetikai „rendszer” egy, talán kevésbé feltűnő tulajdonságát, azt, hogy megismerő rendszer lévén környezetének paramétereit modellezi.

A Föld forgása következtében a megvilágítási viszonyok periodikusan változnak felszínén és ez évmilliárdok óta jellemző paramétere a földi bioszférának. Ennek megfelelően a fajok többségének anyagcseréje a genomban kódolt, öröklődő belső ritmust mutat. Egy részük a sötét, más részük a világos periódusban aktív, de mindegyikük öröklött „ismerete” az, hogy a külső környezetnek ilyen periodicitása van. A belső ritmus genetikai szabályozását már elég jól ismerjük (Csányi 1977). A napszakos ritmushoz hasonló ismeret bizonyos fajokban a Hold mozgásával kapcsolatos periodicitás, valamint az évszakok változásával kapcsolatos belső ritmusok kialakítása. Közös ezekben, hogy az éppen adott külső tényezők a belső ritmust bizonyos mértékben megváltoztathatják, „felülvezérelhetik”, de a ritmus alapja genetikailag kódolt és szigorú szabályok szerint öröklődik. A nappal és éjszaka változása az ember számára is öröklött ismeret és éppen ezért a köznapi gondolkodás talán nem is tekinti ezt valódi ismeretnek. Vegyünk ezért még egy példát. A költöző madarak útvonal-kiválasztását az utóbbi években eléggé részletesen tanulmányozták. A gólyákról kimutatták, hogy költözésük útvonalának főbb irányparamétereit öröklötten „tudják”. Az európai gólyák két útvonalat használnak: a keleti területek madarai a Boszporuszon keresztül repülnek Afrikába, a „nyugati” gólyák pedig a Gibraltári szoroson keresztül. A kísérletek során kitűnt, hogy ha fiatal, az útvonalat

személyes tapasztalatból még nem ismerő, keleti gólyákat összefognak és nyugatra szállítanak és ott engedik őket szabadon, akkor olyan irányban kezdik meg vonulásukat, amely az eredeti élőhelyük földrajzi körülményeinek megfelelő, vagyis keleti irányban kezdenek repülni. A nyugati gólyák keletre szállítva szintén a saját élőhelyüknek megfelelően, nyugati irányba kezdenek vonulni. Vagyis a gólyák útvonal-ismerete elég merev, nem a közvetlen környezeti tényezők hatása alatt áll, hanem genetikusan rögzített. A gólyák vonulásának térképe, az útvonal sajátos modellje, a genomban található, más madarak pl. a nyári lúd esetében ilyen modellt a genomban nincsen, hanem tanulás útján a központi idegrendszerben alakul ki (Eibl-Eibesfeldt 1970).

Nemcsak ciklikus paraméterváltozásokat és útvonalakat találunk a genetikai anyagba rejtve, hanem sokszor bonyolult „szakismereteket”. A yucca növény parazitája egy aprócska moly. Nösténye a yucca virágjába rakja petéit és a kikelő lárvák a yucca termés kezdeményeinek egy részét fogyasztják el fejlődésük során. Csak akkor maradnak életben, ha a yucca virága termést is hoz, vagyis megtermékenyül. A megtermékenyítést a petéket lerakó nöstény maga végzi el. A virág porzóiról pollent gyűjt, abból kicsi gombócot gyúr és azt a bibére helyezi. A virág megtermékenyítésének művelete bonyolult „technológia”, amelyet a moly öröklött tudása alapján végez el. Ismerete a genomban van kódolva (Morgan 1896). A genetikai struktúrák ismeretszerző tevékenységének mechanizmusát is ismerjük. A struktúra véletlen változásai, a mutációk szerkezet-variációkat hoznak létre, amelyekből a környezet hatására azok a változatok rögzülnek, amelyek a már meglévő rendszer funkcionális hálózatába a legtökéletesebben képesek illeszkedni. A genetikai megismerés relatíve lassú folyamat, néha generációk milliói szükségesek új, lényeges ismeretek megszerzéséhez. Jellemző az ismeretek genetikai akkumulációjára, hogy a fejlődés során az ismeretek egyre nagyobb részét teszik ki a megismerő saját magára vonatkozó ismeretek. Az élőlények populációinak genetikai rendszere az evolúció során egyre nagyobb mértékben hordoz olyan ismereteket, amelyek a vele funkcionális kapcsolatban álló más populációkra vonatkoznak. Ha a teljes bioszféra génkészletét tekintjük rendszernek és az egész rendszer megismerési folyamatait vesszük szemügyre, megállapíthatjuk, hogy ebben a rendszerben, mint minden fizikai struktúrákból álló rendszerben, kimutatható az egyensúlyi állapotra való törekvés, de éppen a rendszerben zajló megismerési folyamatok következtében a rendszer egyensúlya állandóan megbomlik. Az éppen megközelített egyensúlyi állapotnak megfelelő ismeretek rögzülése a rendszert kibillentli állapotából. Az ismeretszerzés tehát a folyamatos változás hajtóerejévé válik. Az evolúció mechanizmusával korábban egy általános evolúciós elmélet keretében foglalkoztunk, részletekre itt nem térünk ki (Csányi 1978).

#### b) *Neurális megismerő rendszerek, a tudat*

Az evolúció során hosszú korszakok alatt a megismerésnek egyedül a genetikai szintje alakult ki. Az állati idegrendszer kifejlődésével jelent meg a megismerés elvileg új módja. Minden organizmusra jellemző az a mód, ahogyan a környezet hatásaira reagál, a környezet ingereire válaszolni képes. A legrövidebb válasz az azonnali válasz (Lorenz 1973). Egysejtűek számos válaszreakciója ilyen. Az organizmus és környezete csak egyidejűleg képes egymásra hatni. A többsejtűeknél jelenik meg a válaszreakciók új típusa, a

*szenzitiváció.* A szenzitiváció során a receptorsejtek által felvett és továbbított ingerület nem csupán pillanatnyi múló reakciót hoz létre az idegrendszerben, hanem tartós izgalmi állapotot. Az inger újbóli jelentkezése esetén az organizmus válaszreakciója gyorsabb, közvetlenebb, hatásosabb. Lényegében hasonló a mechanizmusa a *habituációnak* (hozzászokásnak). Tengeri puhatestűekben végzett kísérletekből tudjuk, hogy az érintésre történő habituáció alapja a receptorsejtek után kapcsolt interneuronok kifáradása. A habituációs képesség teszi lehetővé az ismételten jelentkező inger „kikapcsolását”, a tartózkodást, inaktivitást. Ez a két, egymást kölcsönösen kiegészítő folyamat az alapja a magasabbrendű idegtevékenységnek is. A *receptorsejtek* – szenzitivációra, habituációra képes *interneuron* – *motorosneuron* hármastulajdonképpen egy primitív környezeti modell. A motoros struktúrák nem közvetlenül az ingerek hatására jönnek működésbe. Az inger információtartalma először az interneuronokból álló belső modellbe táplálódik és a modell működésének eredménye vezérli a motoros struktúrákat. Amíg az interneuron hálózat alacsony komplexitású, a külső világ modellezése is rendkívül primitív. A modell szerkezete mindössze néhány „gerjesztett” pontból áll. A magasabbrendűekben már a külső világ egészen pontos leképezésére találunk bizonyítékokat. Az idegrendszeri modell nemcsak egyszerű leképezése a környezetnek, hanem képes a külső folyamatok dinamikáját, belső összefüggéseit is visszatükrözni, a külső világ ingereinek reprezentációja mellett tartalmazza az organizmus lehetséges viselkedési instrukcióit is (MacKay 1951). Az állat tevékenységét nem egyszerűen a környezeti reakciókra adott válaszok szabályozzák, hanem az idegrendszerben kialakult modell belső analiziséből fakadó elvárások, helyzetelemzések. A modell az állat környezetének, a környezetben előforduló eseményeknek centrális reprezentációja, amelyet az agy mint belső referenciát használ a legkülönbözőbb magatartásformák szabályozásában (Sokoloff 1960, Archer 1976).

A vezető neurobiológusok szerint az idegrendszer modellező tevékenysége maga a tudati folyamat. Etológiai adatok gondos elemzése azt mutatja, hogy a tudati funkciókat az állatoknál is ki lehet mutatni (Griffin 1976). Ezt a nézetet erősen alátámasztja az a tény, hogy a gerincesek, ezen belül különösen az emlősök agya, szerkezetét tekintve, alig különbözik. Minden amellet szól, hogy a tudat nem ugrásszerűen alakult ki, hanem fokozatosan, és az egyes állatfajok közötti eltérések csupán kvantitatív természetűek. Nem ismerjük még az idegrendszeri modelleket konkrétan hordozó fizikai struktúrákat, lehet, hogy ezek neuron-szintűek, de elképzelhető, hogy sejt alatti struktúrák játszanak meghatározó szerepet. Ennek ellenére nem kétséges, hogy az idegrendszer modellező tevékenysége olyan strukturális változásokkal jár, amelyek pontosan megfelelnek a megismerésre vonatkozó definícióinknak [(1), (2), (3)]. Az állatok ismeretszerzésének biológiai célja az egyed fennmaradási valószínűségének növelése. Az idegrendszeri modell kialakításában lényeges szerepe van a memória-nyomok keletkezésének. A *tanulás*, amelynek során a memória létrejön, az a mechanizmus, amely szelektál a környezet hatására az agyban létrejött modellváltozatok között és az állat fennmaradása szempontjából a legmegfelelőbbet – bizonyos genetikai korlátok között – kiválasztja. A kiválasztott modell, az *ismeret*, funkcionális kölcsönhatásban van a környezet egyéb struktúráival. Éppen a modell funkcionális kapcsolatai teszik lehetővé a modellek szelekcióját.

A tudati megismerés esetében is érvényesül a sokszoros visszatükröződés elve (3). A legfejlettebb idegrendszerű állatok – az emberszabású majmok és az ember – agya képes önmaga modellezésére és megjelenik az éntudat (Gallup 1970). Az idegrendszer felépítése

genetikailag determinált, bármilyen állatról legyen is szó, tehát a megismerés „neurális” módja a genetikai struktúrák szintjén kifejlesztett alrendszer, amelynek a funkciója is gyors, de a genetikai rendszerhez képest. tranzienst megismerés. Az állat ismeretei, még ha öntudattal rendelkező állatról is van szó, általában veszendőbe mennek az egyed pusztulásával. Az ismeretek mint struktúrák tehát nem épülnek be az adott rendszerbe véglegesen. Hatásuk csupán annyi, hogy szolgálják az egyre tökéletesebb ismeretszerző mechanizmusra történő szelekciót. Hiszen azon egyedek utódai szaporodnak el, amelyek ismeretszerző apparátusa az adott környezetben tökéletesebben működik. Ennek a szelekciós nyomásnak az eredménye az egyre gyorsuló fejlődés, amelynek következtében mind tökéletesebb környezeti modelleket készítő agyak jelentek meg az evolúció színpadán. A fejlődés csúcsa az ember, amelynek agya, jelenlegi ismereteink szerint, nemcsak a leg-tökéletesebb modellkészítő apparátus, hanem egyben az az új szisztéma is, amely képes volt önmagát is meghaladni és a megismerés teljesen új szintjét elindítani.

### c) *A megismerés (egyéni) tudat feletti szintje*

Számos lényeges biológiai tényezője van az emberi társadalom kialakulásának: a nyelvi kompetencia, az eszközhasználat megjelenése, a magasan fejlett szocialitás és kooperációs készség, hogy csak a legfontosabbakat említsük. Valamennyi visszavezethető egyetlen lényeges tulajdonságra: *az ember struktúraépítő, konstruktív lény*. A nyelv és a nyelv segítségével kifejezhető ideák struktúrák. Az eszközök, a tárgyak struktúrák. A szociális kapcsolatokon alapuló társadalmi intézmények ugyancsak. Az ember tehát biológiai tulajdonságai révén „generál” egy új szisztémát, amely a fentieknek megfelelő struktúrákat tartalmazza és amelyet úgy hívunk: társadalom. Állítjuk, hogy az ember eme konstrukciói tulajdonképpen modellek, ismereteket tartalmazó struktúrák. További állításunk, hogy az ember által létrehozott új rendszer a maga szintjén is képes megismerésre, érvényesek rá az (1), (2) és (3) definíciók. Vagyis az ember által létrehozott konstrukciók, legyenek azok ideák, tárgyak vagy intézmények, maguk is *megismerő* struktúrák, képesek a környezetükkel megismerési folyamaton keresztül funkcionális kapcsolatba lépni és megszerzett ismereteiket architektúrájukban rögzíteni. Míg általában a tárgyak ismeretszerző folyamatai elég lassúak, van egy speciális kivétel: a számítógépek. Ezek ismeretszerző sebessége elérheti és meghaladhatja az emberi agy ismeretszerző sebességét és a jövőben egyre fokozottabban vesznek majd részt az emberi tudattól független ismeretek gyűjtésében. Ha a jelenlegi konstrukciók még nem is, de a jövőbeliek feltétlenül képesek lesznek új, „nem beléjük táplált” ismeretek szerzésére. Komplexitásuk egy bizonyos fokán az éntudat megjelenése csak konstrukciós kérdés. A Föld felszínén jelenleg mind kapacitását, mind működési sebességét tekintve a legnagyobb megismerő rendszer az emberi társadalom, amely biológiai, mentális és tárgyi-materiális, valamint szociális struktúrákat tartalmaz. Struktúrái közül az utóbbi három rendkívüli sebességgel kapcsolódik össze funkcionálisan, gyűjti struktúraváltozásokban kifejeződő ismereteit, környezetéről és önmagáról. Az akkumulálódó ismeretek hatására a rendszer paraméterei egyre jobban stabilizálódnak, a társadalom egyre inkább önmaga függvénye.

Az előzőekben figyelmünket elsősorban a megismerési folyamatra és a megismerő struktúrákra fordítottuk. Foglalkozzunk röviden a megismerésnek az egész rendszerre gyakorolt hatásával. A reális megismerési folyamatoknak bármely esetét vizsgáljuk, bármely megismerési szintet veszünk szemügyre, kimutatható, hogy:

(4) A megismerés megváltoztatja a megismert rendszert.

Ennek az állításnak a logikája nyilvánvaló, hiszen ha a megismerési folyamatok következtében a megismerő fennmaradási valószínűsége növekszik az ismeretszerzés előtti állapothoz képest, akkor a rendszer nyilvánvalóan megváltozik, nemcsak azért, mert a megismerőben ismeret keletkezett, hanem azért, mert a megismerőnek a rendszerbeni stabilitása növekedett. Genetikai szinten ezek a változások vezettek a rendszer evolúciójához. A megismerés neurális szintjén is nyilvánvalóak a megismerés következményei. Akár állat, akár ember a megismerő, a megismert környezetet saját fennmaradása érdekében előbb vagy utóbb megváltoztatja. Társadalmi szinten ugyancsak triviális ez az állítás. Minden új technika, minden tudományos felfedezés a rendszer – a világ – megváltoztatásához vezetett. Nincsen olyan része az emberi ismereteknek, amely kizárólag elvont „esztétikai” gyönyör forrásaként és ne a világ megváltoztatására szolgálna. Lényeges megvizsgálnunk ennek a változásnak az irányát is. Különösen élesen vetődik fel ez a kérdés napjainkban, amikor a társadalmi megismerés alapvetően megváltoztatja a közvetlen környezetét, a bioszférát.

A változás iránya levezethető (1), (2) és (3)-ból. A megismerés következtében a megismert rendszernek vagy részletének modellje beépül a megismerő struktúráiba. A sokszoros visszatükröződés (3) során a rendszer egyre pontosabb és egyre komplexebb modellje épül ki a megismerőben, egyre kisebb lesz a különbség a valódi rendszer és a modell működése között. Ennek következtében az eredeti rendszer egyre nagyobb része válik a megismerő részévé. Miután a komplexitás bizonyos szintjén a megismerő önmagát is modellezi sokszoros visszatükröződéssel, idővel az ismeretek egyre nagyobb része vonatkozik önmagára. E két folyamat együttes hatása a rendszer és a megismerő egyre fokozottabb funkcionális összehangolódásában nyilvánul meg, amelyben a komplexebb és egyre komplexebbé váló megismerő a domináns, ezért kijelenthetjük, hogy:

(5) A megismerő asszimilálja a megismert rendszert.

Önmagává teszi, megkülönböztethetlenné. Az előbb említett bioszféra-problémára gondolva, semmi alapja nincs egy olyan elképzelésnek, amely a bioszférát az emberi beavatkozástól megvédeni, az asszimilációt megakadályozni igyekszik. A társadalom szükségszerűen magába fogja olvasztani a bioszférát, új működési feltételeket teremtve számára. Más megfogalmazásban az (5) azt jelenti, hogy az ismeretszerzés során a megismerő struktúráinak fizikai mennyisége és komplexitása mindaddig növekszik a rendszer rovására, amíg a teljes rendszer a megismerő részét nem képezi.

## A MEGISMERÉS HATÁRAI

Az eddigi definíciókból, de különösen (5)-ből következik, hogy a megismerési folyamat egy adott rendszer szintjén nem lehet végtelen, a sokszoros visszatükröződés és az asszimiláció következtében a rendszer egyre jobban stabilizálódik, egyre kevesebb ismeretet nyújt a megismerő – lényegében önmaga – számára. Ha a rendszer határai adottak és a megismerő a rendszerből valamilyen oknál fogva kilépni képtelen, ha a rendszeren kívüli tényezők a rendszer paramétereit erőszakosan nem változtatják meg, akkor a megismerés aszimptotikusan egy határérték felé tart. A megismerő által asszimilált rendszer egyfajta egyensúlyi állapotba kerül, struktúrái képtelenek lesznek további változásokra. Tétel-szerűen megfogalmazva:

(6) A megismerés szempontjából zárt rendszerben az ismeretek akkumulálódnak, a megismerési folyamat konvergál, a rendszer minden struktúrája funkcionálisan összehangolódik, egységes egészet képez, a rendszer stabilizálódik és egyensúlyba kerül.

## A MEGISMERÉS ÉS AZ UNIVERZUM

A különböző reális rendszerek számos speciális tulajdonságot mutatnak, de úgy tűnik, hogy valamennyire érvényes az itt levezetett hat tétel. A megismerés jelensége tehát nem kötődik semmiféle speciális organizációhoz vagy struktúrához. Az az érzésünk, hogy megfogalmazható egy zárótétel is:

(7) A megismerés az anyag alapvető megnyilvánulási formája.

Legalábbis ami az atomos szerkezetű anyagot illeti. A megismerés egyfajta önszervező tulajdonsága az anyagnak, amely ha a megfelelő fizikai körülmények kialakulnak, automatikusan minden egyéb feltétel nélkül megnyilvánul és a helyi körülményekre jellemző konkrét struktúraváltozások sorozatán keresztül, egy konvergens folyamat révén, egyensúlyi állapot felé tart. Ezzel a tétellel igyekszünk megteremteni a kapcsolatot az anyag alapvető attribútumai és a strukturált anyag szerkezeteit leíró törvényszerűségek között. A tétel általános formában azt mondja ki, hogy az anyagban „benne van” a struktúrateremtés minden képessége, bármilyen fejlett szintről, mozgásformáról legyen is szó.

## AZ EMBERI MEGISMERÉS HELYE AZ UNIVERZUMBAN

Az ember mindig kereste helyét az Univerzumban, sokszor képzelte magát egyetlen „teremtménynek”, magányos vándornak, sokszor tartotta képességeit, tudatát egészen különleges, egyedülálló és megismételhetetlen jelenségnek. A megismerés törvényszerűségeinek felismerése inkább annak a nézetnek kedvez, hogy az ember inherens része a világegyetemnek, tevékenységében az anyag legáltalánosabb törvényei nyilvánulnak meg. Ha megismerésének földi korlátait képes lesz áthágni, nyitva áll előtte a világegyetem és zérusnál nagyobb a valószínűsége annak, hogy azt is a saját képére formálja.



## IRODALOM

- ARCHER, R. J., 1976: The Organization of Agression and Fear in Vertebrates, in: "Perspectives in Ethology". Eds. P. P. G. Bateson and P. H. Klopfer, Vol. 2., pp. 231–299, Plenum, New York
- CAMPBELL, D. T., 1960: Blind Variation and Selective Survival as a General Strategy in Knowledge-processes in: "Self-Organizing Systems", Eds. M. C. Jovits, S. Cameron, Pergamon, New York
- CSÁNYI, V., 1977: Magatartásgenetika. Akadémiai Kiadó, Budapest
- CSÁNYI, V., 1978: Az evolúció általános elmélete. Fizikai Szemle 28 11, 12 szám
- EIBL-EIBESFELDT, I. 1970: Ethology: the biology of behavior Holt, Rinehart and Winston, New York
- GALLUP, G. G., 1970: Chimpanzees. Self-recognition. Science 167, 86–87
- GRIFFIN, D. R., 1976: The Question of Animal Awareness. The Rockefeller University Press, New York
- LORENZ, K., 1973: Die Rückseite des Spiegels. R. Piper et Co. Verlag, München
- MacKAY, D. M., 1951: Mindlike Behavior of Artefacts. Brit. J. Phil. Sci. 2, 105–121
- MESAROVIC, M. D. (ed.) 1964: Views on General Systems Theory. John Wiley, New York p. 5
- MORGAN, C. L., 1896: Habit and Instinct. Edward Arnold, London
- PIAGET, J., 1967: Biologie et connaissance. Gallimard, Paris
- SOKOLOFF, E. N., 1960: Neuronal Models and the Orienting Reflex, in: "Central Nervous System and Behavior", ed. M. A. B. Brasier, Macy Foundations, New York

## TERMÉSZETTUDOMÁNYOS PROBLÉMA-E A MEGISMERÉS?\*

KELEMEN JÁNOS

Csányi Vilmos cikkének címe problematikus, de önmagában véve szerény célkitűzésre utal. „A megismerés elméletének természettudományos megfogalmazására” való törekvés arra az előfeltevésre támaszkodik, hogy létezik a megismerésnek valamiféle elmélete, s ezt meg lehet fogalmazni, vagy bizonyos okoknál fogva jó lenne megfogalmazni természettudományos eszközökkel. Arra kell gondolnunk, hogy a szerző valamilyen fordítást javasol: a filozófiai állításoknak a természettudomány nyelvére való lefordítását.

Ha csak ezt javasolná, már ezt is problematikusnak kellene tekintenünk, hiszen a filozófiai állítások jórészt fogalmi-logikai elemzés eredményeként születnek meg, míg a természettudomány állításai – amennyiben tudományosak – empirikus igényűek. A két állítás-típus másról szól és másként épül fel, így érvényességi feltételeik is meglehetősen különböznek. Így igencsak kétséges, hogy a fordítás lehetséges. Nem azt vitatom, hogy minden tekintetben haszontalan lefordítani a filozófiai állításokat. Mindazt, ami a filozófiai könyvekben olvasható, bizonyára meg lehet fogalmazni és érdemes megfogalmazni pl. egyszerűbben, a természettudósok és a köznapi halandók számára is elfogadhatóbb módon. Ám az ilyen értelemben vett fordítás, ha hű, nem eredményezhet mást, mint filozófiai állítást.

Csányi cikke azonban túlmegy a címben sugallt célkitűzésen. Mondjárt a bevezetőben azt olvashatjuk, hogy az újonnan fölvetődött számos ismeretelméleti kérdésre, „jobb híján”, „a természettudományoknak maguknak kell válaszolniuk”. (558. o.) Most már tehát nem egyszerűen „természettudományos megfogalmazásról”, nem fordításról van szó, hanem arról, hogy az ismeretelméleti problémákra a természettudományoknak kell válaszolniuk, vagyis ismeretelméleti problémákra természettudományos válaszokat kell adni. Igaz, „jobb híján”.

Nem állítom, hogy a természettudományok, ezen belül a genetika rohamos fejlődése által fölvetett ismeretelméleti problémákra a filozófia kidolgozta volna a megfelelő válaszokat. (A Csányi említette pszichológiáról itt hallgatok, mert a pszichológiában nem a rohamos fejlődésből, hanem az egy helyben topogásból származnak a filozófiai problémák. Emellett túlzás a pszichológiát a természettudományok közé sorolni.) Az alábbiakban magam sem hozakodom elő semmiféle válasszal. Csak azt kérdőjelezem meg, hogy a természettudomány *mint* természettudomány képes a szóban forgó kérdéseket megválaszolni. Ugyanakkor hangsúlyozom, hogy ezzel korántsem a természettudósok

\*Megjegyzések Csányi Vilmos Szempontok a megismerés elméletének természettudományos megfogalmazásához c. cikkéhez.

kompetenciáját vitatom. Égetően szükséges, hogy a természettudósok érdeklődést mutassanak filozófiai problémák iránt, s részt vállaljanak megvitatásukban. A múltban számtalan kitűnő természettudós járult hozzá a filozófiai gondolkodás fejlődéséhez, ahogyan néhány nagy filozófus vagy néhány filozófiai gondolat a természettudományok fejlődését is ösztönözte. A filozófia java része mindig a világról való tudásunk racionális rekonstrukciójára törekedett. Az Újkortól kezdve pedig e rekonstrukcióra nem egy nagy filozófiai rendszer már a természettudományoktól nyert tudás fényében tehetett kísérletet. (Descartes, Kant, Russell!) Egy dolog azonban az empirikus tudás bővítése, ami a természettudomány (illetve egyáltalán a tudomány) dolga, s más dolog a tudás elemzése és rekonstrukciója, ami a filozófia dolga. Akkor is így van ez, ha az igazán komoly tudósok és az igazán komoly filozófusok esetében valóban mindegy, hogy az akadémiák melyik osztályán nyernek besorolást.

Csányi nem érzékeli e különbséget; nem érzékeli, hogy filozófiai problémák – még a természettudományok által felvetett filozófiai problémák is – filozófiai elemzést és filozófiai választ követelnek. Különösen így van ez, ha „egy ismeretelméletet” kíván fölvázolni, vagy ha „egyfajta modellt” keres „ismeretelméleti problémákra”. (558. o.) Úgy érzem, emiatt a cikkében alkalmazott megközelítési mód elhibázott, s ebből számos további probléma adódik.

Ez jól látható a következőkből. Miután – igen helyesen – arra hivatkozik, hogy „a természettudományok fejlődése és az egyes tudományágak gyors integrálódása” „számos” „ismeretelméleti kérdést vetett fel” (558. o.), kíváncsian várjuk, melyek lennének ezek. Ehelyett azzal kell beérnünk, hogy a szerző „az egyes kérdések elkülönített tárgyalása helyett” fölváolja a maga ismeretelméletét. Sajnos, ez a nagyvonalúság sem lohasztja le kíváncsiságunkat. Ugyanis ismeretelméletének fölvázolása után sem tudjuk meg, milyen kérdések is készítették arra, hogy elvégezze ezt a munkát. Nem tudjuk meg, milyen kérdések megválaszolása érdekében kell *egyáltalán* új ismeretelméletet, pl. egy Csányi-féle ismeretelméletet alkotni. Talán a természettudományok fejlődése következtében újra kell definiálnunk olyan ismeretelméleti alapfogalmakat, mint az igazság, az igazolás, a bizonyosság, a tudás stb. fogalmait? Új álláspontot kell elfogadnunk a szkeptikusok és a megismerhetőséget vallók vitájában? Felül kell vizsgálnunk a megismerés fundamentumáról, a tapasztalatról, a gyakorlatról stb. alkotott nézeteinket? Egy ilyen eshetőséget nem lehet eleve kizárni, s pontosan az említett és hasonló kérdések motiválják általában az új ismeretelméleti koncepciók fölvázolását vagy kidolgozását. Nagy horderejű kérdésekről van szó, így egy új ismeretelméletnek még a fölvázolása is igencsak nagy horderejű vállalkozás. Csányi egyetlen kivétellel egy ilyen kérdést sem említ. A kivétel azonban fontos: úgy véli, újra kell definiálni a „megismerés” és az „ismeret” fogalmát.

Következő észrevételem éppen a „megismerés” és az „ismeret” definíciójával kapcsolatban.

A *megismerés* az (1) meghatározás értelmében olyan „funkció”, „olyan kölcsönhatás, amely egy adott struktúrának, a megismerőnek, az adott rendszerben való átlagos fennmaradási valószínűségét növeli”. Az *ismeret* pedig (2) szerint a megismerő struktúra olyan része, amely „a megismerőt magában foglaló rendszer egyéb részeivel, struktúráival, paramétereivel kialakított, a megismerő fennmaradási valószínűségét növelő funkcionális kapcsolat hordozója, amely a megismerés során keletkezett”.

E meghatározások egyszerre túl tágak és túl szűkek.

A megismerés definíciója túl tág, mert nem ismeret-jellegű pszichikus funkciókat is megenged. Így az érzékelésre – ideértve az interoceptív érzetek minden fajtáját, a fájdalomérzést stb. – szintén illik, de az érzékelést legfölbbe a megismerő folyamat egyik összetevőjének tekinthetjük, s nem megismerésnek. (Hogy miért, arra még egy mondat erejéig visszatérek.) Tág a definíció azért is, mert nem specifikálja az adott struktúrát, amely a megismerési funkciót hordozza. Más szempontból viszont túl szűk, mert a fennmaradási valószínűség növelése a szó szigorú értelmében a megismerő tevékenység *genezisé*t magyarázza, így kizárólagos formájában csak evolúciós szempontból érvényes. Igen nagy találékonyság kell ahhoz, hogy az actiumi csata leírása, a reneszánsz költészet megismerése, a relativitás-elméletben és a magasabb matematikában való elmélyedés, valamint a fennmaradási valószínűség között kapcsolatot teremtsünk. Bármennyire fontos Csányi cikke, a benne foglaltak megismerése nem nagyon növelte fennmaradásom valószínűségét, ha csak nem gondolok arra a szerény honoráriumra, melyet még szerényebb megjegyzéseimért fölvenni remélek. A fölsorolt példák minden bizonnyal a megismerés esetei, s egy mégoly vázlatos ismeretelméletnek is abból kell kiindulnia, hogy számba vegye a megismerés tipikus eseteit vagy instanciáit: az empirikus ismeretszerzés különböző módozatait, a matematikai tudást stb. A matematika, a fizika, a történelem nem hiábavaló dolog, de hogy miért van szükség matematikára, fizikára, történelemre, vagy hogy milyen a matematikai, a fizikai vagy a történelmi megismerés természete, annak magyarázatához a fennmaradási elv nemhogy a szükséges és elégséges föltételeket, de még a szükséges föltételeket sem adja meg.

Baj van az *ismeret* meghatározásával is. Az előző megjegyzések – mutatis mutandis – erre is állnak, így csak a következő kérdést teszem föl: mit jelent, hogy az ismeret a megismerő struktúra része? Talán nem tévedek (bár a specifikáció említett hiánya miatt kockázatos föltennem), hogy Csányi az agyat megismerő struktúrának tekinti. Ha így van, akkor nem nagyon értelmes az az állítás, hogy az ismeret a (megismerő) struktúra része. Nem látom, milyen értelemben lehetne azt mondani, hogy ismereteink (a Goldbach-féle sejtés, a termodinamikai törvények, a modern genetika hipotézisei és törvénykijelentései) az *agy* részei. Kicsit értelmesebb állításokhoz jutunk, ha azt mondjuk, hogy az agy a megismerő tevékenység fiziológiai *alapja*, s így az agy állapotváltozásai – a neurofiziológia által föltárandó módon – az ismeretek tárolásának is *fiziológiai alapját* alkotják. Más szóval: az agy *részeinek* azok a struktúrák tekintendők, melyek a megismerő tevékenység és az ennek eredményeként kapott ismeretek fiziológiai *alapatát* és *szüükséges feltételét* jelentik.

A megismerés és az ismeret szóban forgó definíciói nem kompatibilisek. Míg (1) szerint a *megismerés* „funkció”, illetve „kölcsonhatás”, addig (2) értelmében az *ismeret* egy funkcionális kapcsolat, egy funkció *hordozója*. A megismerést és az ismeretet jó lenne homogén kategoriális keretben értelmezni. A két kifejezés referenciája azonos szinten helyezkedik el: a megismerés meghatározott típusú tevékenység vagy folyamat, az ismeret pedig *ennek* a tevékenységnek vagy folyamatnak az eredménye. Ugyanarra a jelenség-csoportra utalnak tehát, az egyik a *folyamat*, a másik az *eredmény* oldaláról. Ezért nem lehet olyan kategoriális különbség közöttük, hogy az egyiket funkciónak, a másikat pedig a funkció hordozójának tekintsük. Értelmesebb azt mondani, hogy a megismerés funkció, az ismeret a funkcióteljesítés eredménye, s (individuális szinten) mindkettőnek az agy, az egész szervezet, s nem utolsósorban a személyiség a hordozója.

A túl tág meghatározásokból következik, hogy Csányi nem habozik a „genetikai struktúrák megismerési folyamatairól” (560. o.), illetve a „genetikai rendszerekről” mint „megismerő rendszerekről” beszélni. Végül odáig is eljut, hogy a „tárgyak ismeretszerző folyamatairól” (563. o.) beszéljen, ami már teljes képtelenség. („míg általában a tárgyak ismeretszerző folyamatai elég lassúak, van egy speciális kivétel: a számítógépek.” – Mi tagadás, írásztalom valóban lassú észjárású.) Mindebben bizonyára szerepet játszik az, hogy egymásba csúsztatja (explicite) a *modellezés* és a *megismerés*, illetve (implicite) az *információs rendszer* és a *megismerő rendszer* fogalmát. Nyilván, a genetikai rendszereket minden további nélkül föl lehet fogni információs rendszereknek, s azzal szemben sem lehet kifogást emelni, hogy „a genetikai rendszer” „környezetének paramétereit modellezi”. (560. o.) Ezt a genetikus amúgy is jobban tudja. Csakhogy a megismerés specifikusabb fogalom.

Először is: legnyilvánvalóbb esetét a tudomány példázza, a „modellezésnek”, az információ-szerzésnek és -tárolásnak az a formája, melyet nehéz mind az állati pszichikus tevékenységekbe, mind a genetikai struktúrákba visszavetíteni.

Másodszor: a megismerésnek és az ismeretnek (a köznapi tudatban, a filozófiában és a tudományban rögzült konceptuális keretek között) van néhány olyan jellemzője, melyet szintén bajos a genetikai kódra alkalmazni. Semmilyen ismeret sem inkorrigibilis. Minden ismeretet alá kell vetni az igazolás vagy a cáfolás próbájának. Vagy a környezet változásának, vagy a megismerés igazolásokon és cáfolatokon keresztül történő inherens fejlődésének következtében ismereteinket állandóan felülbíráljuk, a hamisnak bizonyulókat elvetjük stb. Többek közt épp Csányitól, tudományának elismert művelőjétől tudhatjuk meg, hogy ez a genetikai kódra nem áll, hiszen a környezet és a genetikai információ változásai között nincs korreláció, főleg nincs kauzális összefüggés. A szelekció csak utólag méltányolja azokat a változásokat, melyek egy faj genetikai állományában bizonyos valószínűségi eloszlásoknak megfelelően bekövetkeztek, és még nem minden tekintetben föltárt kauzális összefüggéseknek engedelmessé válnak. Mellesleg, röviden érintve egy korábbi kérdést, éppen inkorrigibilis voltuk miatt nem nevezhetjük önmagukban véve az érzékelést és az észlelést sem megismerésnek. Érzékleteinket és észleleteinket (ideértve az illúziókat és hallucinációkat) nem az észlelés, hanem az ítéletalkotás szintjén tudjuk felülbírálni vagy korrigálni, míg egy ítélet mindig felülbírálnak az ítéletalkotás szintjén (elvégezhető rajta a tagadás művelete stb.).

Az ismeret további jellemzője, hogy publikus, hogy kommunikálható, hogy szinkrón és diakrón szinten korlátlanul átadható, hogy tényállásokat tükröz vissza, hogy mindig nyelvi-logikai struktúrákban ölt testet, s hogy épp a nyelvi-logikai struktúrák révén logikai értékekkel rendelkezik (lehet igaz vagy téves). Ismereteink általában kijelentő mondatokban nyernek kifejezést, melyek segítségével *állításokat* teszünk. Mármost (annak ellenére, hogy a nyelv bizonyos rész-rendszerei és a genetikai kód között vannak analógiák) furcsa lenne azt mondani, hogy a genetikai struktúrák „állítanak” vagy (negatív megfogalmazásban) „tagadnak” valamit.

Az ismeret fogalma – az imént jelzett módon – része tehát egy elég jól működő konceptuális sémának. A genetikai struktúrákra, illetve a szubhumán szférára történő alkalmazása olyan metaforikus kitágítást, olyan antropomorfizációt jelent, mely ellentétes a tudomány dezantropologizáló attitűdjével, s felborítja e konceptuális sémát. Csányi ezen a ponton úgy védekezhetne, hogy kijelenti: valamilyen oknál fogva elveti az el-

fogadott konceptuális sémát, és a fogalmat úgy használja, ahogy neki tetszik, olyan értelemben tehát, amelybe beleférnek pl. a genetikai rendszerek. Ehhez joga van, de látni kell, hogy a tudományos vitákban ez a fajta kibúvó a leggyakoribb. Olyan kibúvó ez, mely legtöbbször öndestruktív következményekkel jár, hiszen a szemantikai manipulációk eredményeként a védelmezett állítások tautologikussá válnak, s elvesztik empirikus tartalmukat. (Ha az „ismeretet” úgy definiálom, hogy illik a genetikai rendszerekre, akkor semmitmondóvá válik az az empirikusnak szánt kijelentés, hogy a genetikai rendszerek megismerő rendszerek.) Mindettől eltekintve, a konceptuális sémánk megváltoztatására irányuló javaslatok esetében mindig elvárjuk az erős érvekre támaszkodó indoklást.

A legkevésbé, amit mondani lehet, az, hogy Csányi tolla alatt az „ismeret” fogalma a metaforikus kitágítás miatt elvesztette határait, elvesztette azt az egzaktsgot, amely nélkül nem lehet a tudomány számára oly szükséges distinkciókat megtenni. Az egzaktsgának ez a hiánya legtöbb állítását jellemzi. Ezt maga is érzi, hiszen az „ismeret”, illetve a „tudják” kifejezést több helyen idézőjelbe teszi, pl. amikor öröklött „ismeretekről” beszél. (560. o. – Ehhez csak annyit, hogy abból, ahogyan az „ismeret” fogalma konceptuális sémánkban működik, nyilvánvaló: az öröklött „ismeretet” a köznapi tudat joggal nem tekinti ismeretnek, bár öröklött információról természetesen joggal lehet beszélni.)

Mindez fölöslegessé teszi a pontatlan fogalom-használat további példáinak sorolgatását, hiszen az alap-fogalmak használatában kimutatott hibák a vállalkozás egészét aláássák. Ezért csak egy kérdésre térek még ki részletesebben.

A legfejlettebb idegrendszerű állatoknál – olvashatjuk – „megjelenik az éntudat”. Néhány sorral lejjebb „öntudattal rendelkező állatokról” (562., 563. o.) olvashatunk. Nos, az az állítás, hogy bizonyos állatfajoknak van „éntudatuk” vagy „öntudatuk”, formája szerint empirikus állítás. Így igazolása vagy cáfolata kizárólag a szaktudomány illetékességi körébe tartozna, ha tudnánk, mik az „éntudat” és az „öntudat” predikátumok használati szabályai, vagyis ha tudnánk, mi a szóban forgó állítás jelentése. (Nem tudni, Csányi a két predikátumot extenzionálisan és intenzionálisan ekvivalensnek tekinti-e, vagy sem.) Itt megismétlődik az előbbieken látott szemantikai probléma. Hogy egy állatnak „én-” vagy „öntudatot” tulajdonítok, az *eo ipso* visszahat a predikátum jelentésére. Az állítás csak *formája* szerint lesz empirikus, hiszen pusztán az szólhat mellette, hogy semmi sem tiltja olyan szemantikai konvenció bevezetését, melynek alapján az „én-” vagy „öntudat” predikátum extenziójába belefoglaljuk az állati pszichikumot. (Ez vonatkozik magára a „tudatra” is, de maradjunk az „éntudatnál”). Az új szemantikai konvenció viszont megváltoztatja az „én-” vagy „öntudat” predikátum jelentését, s ismét csak annak a konceptuális sémának érvelés nélküli felülbírálatát vonja maga után, amelyen belül pszichológiai és filozófiai elméleteink elhelyezkednek. E lépéssel egyben elvész az a jelentés, melynek alapján emberi lényeknek tulajdonítunk én- vagy öntudatot.

Öntudaton általában reflektált tudatot értünk, melyben egyrészt az egyén és a társadalmi környezet viszonya, másrészt nem egyszerűen a tudat, hanem maga a személyiség tükröződik. Csodálatos az az állati képesség, melyről Csányi és az idézett szakirodalom beszámol, az nevezetesen, hogy „a legfejlettebb [...] állatok [...] agya képes önmaga modellezésére”. (562. o. – Úgy látszik, Csányi az éntudatot ezzel a képességgel kapcsolja össze.) A „modellezés” valamilyen igen tág értelmében ez talán elfogadható, ám – az előbbi megjegyzésnek megfelelően – amikor belső állapotaink tudatosítása érdekében introspekciót végzünk, akkor öntudatunk nem agyunkra irányul, hanem élményeinkre,

érzelmeinkre, elvárásainkra, emlékképeinkre, intencióinkra stb., stb. Egyszóval: pszichikus állapotainkra, személyiségünk változó vagy állandó jegyeire. Nem hallgathatom el: azzal hízelgek magamnak, hogy rendelkezem éntudattal, sőt öntudattal is, ám még a tudatosságnak ezen a szintjén sincs képem az agyamról. Ezen még az sem segítene, ha kitanulnám az összes anatómiai, neurológiai és fiziológiai tankönyvet, hiszen – mint Csányi maga is mondja – „nem ismerjük még az idegrendszeri modelleket konkrétan hordozó fizikai struktúrákat”. (562. o. – Agyam öntudatlan ön-modellezése tehát a tudomány előtt jár, talán Lem Solarisát is megelőzve.) Amikor az agy önmagát modellezi, akkor ezek szerint olyasmit modellez, amit mi magunk nem ismerünk. Lehet, hogy bizonyos fiziológiai állapotok tekinthetők az agy önmagáról alkotott modelljének is, de ezt nem tudjuk bizonyítani, mert nem ismervén eléggé az agyat, nem tudjuk összehasonlítani saját modelljével (melyet – mivel benne van – szintén nem ismerünk). Mindezzel nem empirikus ellenvetést kívántam tenni, hanem ismét csak a fogalmi tisztázatlanságokra szerettem volna rámutatni. Adódnak azonban empirikus ellenvetések is. A történeti, a kultúrtörténeti és a kultúranropológiai kutatások fényében föl lehet tenni, hogy az öntudat még az ember esetében is viszonylag késői termék, a humanizáció magas fokán jelenik meg. Termelésen alapuló és heterogén módon strukturált társadalmi alakulatot tételez föl, melyben az egyénnek a csoporton belüli helyét nem biológiai, hanem szociális kritériumok jelölik ki (a nem genetikai programon alapuló munkamegosztás, a társadalmi hierarchia stb.). Olyan helyzetről van szó, melyben az egyén a többiekétől elkülönült érdekekkel, sajátos társadalmi szerepekkel, megkülönböztethető személyiségjegyekkel; röviden: a csoporttal szembeni viszonylagos autonómiával rendelkezik.

Valamit még magáról a tudatról: nem tagadható, hogy a tudati folyamatok analogonjai megtalálhatók a főemlősöknél. Ám a tudat fogalmába belefoglaljuk a társadalmi tudatot, az erkölcsi elveket, az esztétikai érzéket, a tudományos megismerést stb. Minden evidencia mellett szól, hogy az ebben az értelemben, tehát a szokásos értelemben vett tudat elválaszthatatlan egy kreatív módon használható és nyitott, vagyis nem genetikusan rögzített jelrendszerből: a nyelvtől. Ezért azt az állítást is óvatosan kell kezelni, hogy „a tudati funkciókat az állatoknál is ki lehet mutatni”. (562. o. – Igaz, az etológusok kénytelenek olyan mentális kifejezéseket használni, hogy az állat „tudta ezt” stb. De tudatában vannak annak, hogy ez szótárunk fogyatékosága, s ilyenkor idézőjelet használnak.) (Jó lenne egyszer az állatok tudati állapotaikról, vagyis gondolataikról, erkölcsi fölfogásukról, esztétikai ízlésükéről, életcéljukról, komplexusaikról, szándékaikról, az étellel kapcsolatos elképzeléseikről kifaggatni. Úgy, ahogyan ezt Aesopus megtette, ahogyan ezt az emberek egymás közt gyakorta megteszik, s ahogyan ezt a pszichológusok pácienseikkel megtenni igyekeznek. Mindenesetre nem egyszerű ügy, hogy tudati állapotot tulajdonítsunk egy lénynek. Erre nincs is más közvetlen eszközünk, mint a közös nyelvhasználat, és az ezáltal elérni remélt megértés.)

Nem szóltam arról, ami a szerző föltételezhető elképzelése szerint az ismeretelméleti vázlat legfontosabb eleme: a sokszoros visszatükrözés elméletéről. Az elv önmagában helyes, és különféle megfogalmazásaiban jól ismert. Abban a fogalmi keretben azonban, melynek át nem gondoltságát talán sikerült érzékeltetni, elveszti minden erejét.

Nem szóltam arról sem, s nem is méltányoltam, hogy Csányi kétségtelenül materialista ismeretelméletet kíván nyújtani. Ebben száz százalékosan egyetértek vele. Remélem, tovább fog lépni ezen az úton, melyről kritikámmal egyáltalán nem kívánom letéríteni. A

materializmus azonban nem követeli meg jól működő fogalmaink cseppfolyósítását, s nem kötelez arra sem, hogy ilyen állításokat tegyünk: „A megismerő asszimilálja a megismert rendszert. Önmagává teszi, megkülönböztethetlenné.” (564. o.) Ez – bármennyire is hegelien csengjen – nyilvánvaló abszurdum. Ahol nincs megkülönböztetés, ahol minden egy, ott nincs megismerés. Nincs egyszerűen értelme, hogy megismerésről beszéljünk, sőt beszélni sem lehet. Ha szabad egy jól ismert materialista tételt idézni, az anyag és a tudat között *ismeretelméletileg* abszolút az ellentét. Igaza van Csányinak abban, hogy hangsúlyozza az anyagi világ alacsonyabb rendű struktúrái és a megismerésre képes struktúrák közötti ontológiai egységet és evolúciós folytonosságot. Ennek elismerése azonban nem kötelez arra, hogy elfogadjuk azt a tételt, melynek értelmében a megismerés, legalábbis az atomos szerkezetű anyagot illetően, „az anyag alapvető megnyilvánulási formája”. (565. o.)

A filozófusok sokszor könnyelműen, úgyszólván hobbyból ragasztgatnak címkéket. Nem ezért ódzkodom attól, hogy elővegyem gyűjteményemből a vulgármaterializmus címkéjét. Inkább azért, mert a vulgármaterializmus is filozófia, ami mellett nem lehetetlen jól megfogalmazott érveket fölhozni.

Nem biztos, hogy megjegyzéseimmel jól eleget tettem a filozófiai érvelés követelményeinek. Egyben talán igen. Szerény bírálatom máris csaknem olyan hosszúra nyúlt, mint a Csányi-féle ismeretelmélet kifejtése.



## KÖSZÖNTJÜK SZAVVA GANOVSZKI AKADÉMIKUST

Szavva Ganovszki, a kiváló filozófus, a bolgár szocialista kultúra és tudomány kiemelkedő szervezője idén, 1982-ben töltötte be 85. életévét. Szavva Ganovszki egészen fiatalon kapcsolódott be a forradalmi mozgalomba, 1917 végén egyike az illegálisan megjelenő bolgár *Pravda* szerkesztőinek. Filozófiai tanulmányai és munkássága szervesen összefonódott mozgalmi tevékenységével. 1923-ban a berlini emigrációban folytatta tanulmányait, 1928 és 1931 között a moszkvai vörös egyetemen tart előadásokat, 1931-től ismét Bulgáriában tevékenykedik, számos filozófiai, pedagógiai, pszichológiai, történelmi és irodalomkritikai írást publikál, a többi közt egy összefoglaló munkát a tudományos filozófia alapvető törvényeiről és egy rövid filozófiatörténetet, részt vesz egy sor haladó lap szerkesztésében és kiadásában. Többszöri letartóztatás és internálás után Szavva Ganovszki maga is fegyverrel harcolt a bolgár partizánok oldalán a fasiszta rendszer megdöntéséért. Az 1944. szeptember 9-i győzelem után Ganovszki vezető tevékenységet folytatott a sajtóban és a bolgár tudományos és kulturális életben, fontos külügyi, diplomáciai feladatokat is teljesített. Vezetője volt a Bolgár Filozófiai Társaságnak, a Bolgár Pszichológusok Egyesületének, jelenleg a Filozófiai Intézet igazgatója. 1954 óta tagja a BKP KB-ának és a nemzetgyűlésnek. A népi hatalom éveitől jelentősen hozzájárult a marxista filozófia sok kérdésének alkotó kidolgozásához, a filozófia történetének kritikai elemzéséhez, a pedagógia, az esztétika, az etika, az irodalomkritika több fontos metodológiai problémájának kimunkálásához. Szavva Ganovszki különös figyelmet fordított tudományos munkássága során a visszatükrözési elmélet és az ismeretelmélet kérdéseinek és egyik legjelentősebb teoretikusává vált hazájában a pedagógiai munkának. Szavva Ganovszki akadémikus a filozófiai társaságok nemzetközi szervezetének elnöke volt, jelenleg tiszteletbeli elnöke, a SZUTA, az NDK és a Román Tudományos Akadémia tiszteletbeli tagja. Nemzetközi tevékenységével jelentősen hozzájárult a szocialista közösség és a haladás nemzetközi hívei egységének megszilárdításához. Köszöntjük őt a magyar filozófiai élet munkásai nevében 85. születésnapján és jó egészséget, további hasznos tevékenységet kívánunk neki.

*A Szerkesztőség*

## LUKÁCS GYÖRGY ÉS A JOG\*

KARÁCSONY ANDRÁS

Noha még nem született Lukács György műveinek hatástörténetét feltáró magyar nyelvű munka, de hat évvel az *Ontológia* teljes szövegének megjelenése után különösebb elemzés nélkül is megállapítható, hogy hazánkban Lukács utolsó alkotói periódusára a jogi gondolkodás felől érkezett a leggyorsabb reflexió. Furcsa, és majd elemzés tárgyává kell azt is tenni, hogy miért nem az etika, a társadalomfilozófia vagy éppen a történetfilozófia részéről történt ugyanez. Ennek a leendő elemzésnek az *Ontológiában* rejlő elméleti lehetőségek és a mai magyar filozófiai élet valóságos helyzete, pozíciója közti viszonyt kell majd megvizsgálnia.

De most maradjunk a tényeknél, a jogelméleti recepciónál. És ez egy újabb furcsaságot rejt magában, mert amennyire meghökkenítő a filozófiai visszhangtalanság, legalább annyira az a jogelmélet élénk reakciója is. Úgy tűnik, a lukácsi „dinamit” nem robbant ott, ahol várható volt. De kérdés az is, hogy *úgy* robbantott-e, ahogy az intenciókból következhet? Erre majd a recenzió második felében térnek ki. Aki figyelemmel kísérte az elmúlt évek jogi irodalmát, annak feltehetően, hogy Varga Csaba mennyit tett a fent említett recepcióért. A lukácsi oeuvre fontosabb periódusainak jogi vonatkozásait vizsgáló tanulmányait fűzte egybe *A jog helye Lukács György világképében* című kötetében. De lehet-e *külön* – nem filológiai, hanem teoretikusan – elemzés tárgyává tenni a lukácsi életmű jogi relevanciáját? Varga Csaba könyvével igent mond erre, habár megemlíti, hogy Lukács nem érdeklődött különösebben a jog iránt; Lukács és a jog esetleges találkozása „nem tudatos, nem keresett” (14. o.) volt, de ennek dacára ezek a találkozások olyan eredményeket produkáltak, amelyek a jogi gondolkodás számára hajtóerőt jelenthetnek, felbreszthetik szendergéséből. A teljes lukácsi élet-

művet áttekintve megállapítja, hogy „a fejtegetések többségében a jog pusztán illusztratív szerepű” (16. o.), ez alól csak az *Ontológia* jelent kivételt, amelyben Lukács a jogot már nemcsak az etikának, a politikumnak, a gazdaságnak való funkcionális alárendeltségben vizsgálja, hanem mint a társadalmi lét közvetítőrendszereinek egy viszonylagosan önálló, sajátserűen működő lét-komplexumát.

Nézzük sorjában a kérdéseket. Varga Csaba arra az érdekes szituációra igyekszik magyarázatot találni, hogy honnét eredhet az *Ontológiában* található jogi fejtegetések „rendkívüli jogász érzékenysége” (21. o.), amikor Lukács közel négy évtizeden keresztül nem folytatott jogi stúdiumokat, s a húszas évektől még a baráti körében sem található joggal foglalkozó ember. Varga figyelme a forrásvidék, az ifjúkor felé fordul, amelynek hatásai – szerinte – az *Ontológiában* szerveződtek az életmű benső összetevőivé. Az elsődleges válasz kézenfekvőnek tűnik. Lukács 1902-től a Királyi Magyar Pázmány Péter Tudományegyetem Jog- és Államtudományi Karán kezdte tanulmányait, és 1906-ban a kolozsvári jogi karon az államtudományok doktorává avatták. Azonban ez a tény veszt jelentőségéből és Lukácsnak jogi tanulmányok iránti érdektelenségét jelzi, amikor áttekintjük az akkori színházzal foglalkozó publikációit, cikkeit, s amikor feljegyzéseiben Schlegelt és Novalist említi ezen időszak nagy könyvélményeiként. Varga továbbkeresve Lukács jogász érzékenységének gyökereit, biográfikusi feladatokra vállalkozik és levelekkel, naplórészletekkel dokumentálja Lukács viszonyát a kortárs jogi gondolkodókhoz, konkrétan Somló Bódoghöz és Gustav Radbruchhoz. Habár ezen vonulatok felvillantása rendkívül hasznos, hiszen az életmű fehér foltjainak tisztázására irányul

\*Varga Csaba: *A jog helye Lukács György világképében*. Magvető Kiadó, Bp. 1981.

(közbevetőlegesen meg kell említenem, hogy hiányosak is, mert kimarad a heidelbergi Max Weber-kör tárgyalása, vagy gondoljunk csak Emil Laskra, akinek a hatását fél oldalon nem lehet elintézni egy *ilyen* koncepciójú elemzésnek), de kétségeim maradtak, hogy *ebből, így* magyarázható Lukács viszonyulása a jog problematikájához.

A biográfiai kiterő után nézzük a konkrét elméleti kérdéseket. Lukács-kutatók már kimutatták, hogy egészen korán, 1911–12-ben absztrakt szinten megfogalmazódtak azok a perspektívák, amelyeket Lukács 1918 végén választott végérvényesen. De nemcsak a szocialista perspektíva absztrakt megfogalmazása előlegeződött, hanem meghatározott magatartásforma, beállítódottság, etika is. Hiszen *A lélek és a formák* műre koncentrált alkotói magatartása éppúgy eszközre redukálja a másik embert, mint ahogy a *Taktika és etika* világtörténelmi messianizmusa, csak éppen más az abszolutizált cél, de mindkettőben közös a kanti etika feladása. Ebből viszont nem következhet, hogy egy elméleti analízis egyenes vonalat húzzon e két időszak közé. Helyesen emeli ki Varga Csaba ebből a korszakból az *intézményellenesség* motívumát, ezt azonban differenciáltabban kellett volna feltárnia, nem lehet az egészet a franciskánizmusra leszűkíteni, mint ahogy Varga teszi, hiszen Lukácsot olyan lényeges elméleti és konkrét politikai hatások érték 1912 és 1918 között, amelyek módosítottak koncepcióján.

Nézzük röviden a fontosabb csomópontokat. *A lélek és a formák* időszakának konvencióellenessége az egész polgári társadalom (*civil szféra*) intézmény- és szokásrendszerét utasította el, mint inautentikusát.<sup>1</sup> Ez a konvencióellenesség és következménye, a kommunikációprobléma

megmarad a *Heidelbergi művészetfilozófia és esztétika* írásakor is, amelynek *így szükségképp* centrális kategóriája a félreértés. Lukács 1962-ben *Előszót* írt *A regény elmélete* új kiadásához, amelyben megemlíti, hogy a mű megírásakor „a társadalmi valósággal kapcsolatos akkori fel fogását lényegében Sorel befolyásolta”,<sup>2</sup> akinek a hatása Mészáros István szerint egészen a *Történelem és osztálytudat*ig érezhető.<sup>3</sup> És ami itt még lényeges – mivel intézményellenességét át karakterizálja – mindez Szabó Ervin közvetítésével történt.<sup>4</sup> Sorel és Szabó közti eltérést a számunkra releváns vonatkozásban úgy foglalhatnánk össze, hogy az előző a parlamentáris demokrácia és az antidemokratikus pozíció kritikáját adta, míg az utóbbinál a kapitalizmus kritikája mellett a munkásosztály szociáldemokrata bürokratizálódásának kritikája is megtalálható.<sup>5</sup> A franciskánus alapú bürokrácia- és intézményellenesség mint látjuk – habár az etika homlokterében maradván – a civil szférától egyre inkább a politikai szféra felé tolódott el. Ez nem véletlen, mert Lukács szenvedélyes antikapitalizmusa, elidegenedés-ellenessége, 1914-től a világháborúhoz való viszonya és az erre reagáló szociáldemokrata állásfoglalás elutasítása következtében egyre jobban kívánta a politikai aktualizálódást. De mielőtt rövidre zárnánk ezt a pozíciót az 1918 végén bekövetkezettel, szükséges még egy vonatkozást figyelembe vennünk – amelynek hiánya talán a legfájóbb Varga Csaba elemzésében –, és ez a *Fichte* által inspirált utópia és a jelennek mint „a tökéletes bűnösség korszakának” elutasítása.<sup>6</sup>

A jog a polgári társadalomban minden egyes egyedet *korlátoz* a másikkal szemben, de ugyanakkor ez a korlátozás az egyed *elismerését* is jelenti. Kantnál a jog és az erkölcs nem tartalmában, hanem formájában különbözik egymástól,

<sup>1</sup> Erről lásd: Heller Ágnes: Lukács György és Seidler Irma. In: *Portrétvázlatok az etika történetéből*. Gondolat, Bp. 1976, 392–398. o.

<sup>2</sup> Lukács Gy.: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika*. A regény elmélete. Magvető Kiadó, Bp. 1975, 485. o.

<sup>3</sup> Mészáros István a *Kontingentes und notwendiges Klassenbewußtsein* című tanulmányában a weberi tipológia és a soreli voluntarizmus befolyását negatívumként jegyzi meg a *Történelem és osztálytudat* kapcsán. In: *Aspekte von Geschichte und Klassenbewußtsein*. List Verlag, München 1972, 146. o.

<sup>4</sup> Grunenberg: *Bürger und Revolutionär*. Europäische Verlaganstalt, 1976. 30. o.; J. Kammler: *Politische Theorie von Georg Lukács*. Luchterhand, 1974, 60–65. o. R. Dutschke: *Versuch, Lenin auf die Füße zu stellen*, Klaus Wagenbach Verlag, Berlin 1974, 144–153. o.

<sup>5</sup> Dutschke, i. m. 149–150. o.

<sup>6</sup> A fichtei gondolat és annak lukácsi recepciója felvázolásánál Vajda Mihály: *A dialektika nyomában* (kézirat) és *A szabadság és erkölcs antinómiái*. In: *Fichte: Az erkölcsstan rendszere*. Gondolat, Bp. 1976. Utószó. tanulmányaira támaszkodtam.

de ő még nem azonosította a kikényszerített erkölcsöt a joggal. Fichténél a jogi szabályozás: az önmegevalósítási törekvések *ésszerű korlátozása*. Nála az erkölcsnek semmi köze a joghoz, ez utóbbit a kényszer világának tartja, de mégis azzal, hogy mereven elválasztja a jogot és az erkölcsöt, egybe is mossa a kettőt, „az erkölcsöt úgy fogja fel, mint az individuumok szabad elhatározásából megalósuló jogot, a jogot pedig, mint kikényszerített erkölcsöt”.<sup>7</sup> A kikényszerített erkölcsi világrend, az erény terrorja viszont ellentétbe kerül az etikai alapelvvel, az ember eszköz voltának tagadásával. Ebből az elméleti kiindulásból következő antinomikus konzekvencia racionálisan (tudományos belátás alapján) feloldhatatlan, csak etikai (ha úgy tetszik, irracionális, nem-tudományos belátás alapján álló) döntés lehetséges. Max Weber 1919-es előadászövegére utalva, az egyik *érzületi etikát* egy másik *érzületi etika* váltja fel.<sup>8</sup> A szituáció ismerős. A *bolsevizmus mint erkölcsi probléma* és a *Taktika és etika* alternatívájáról van szó. Nem feladatunk ebben a recenzióban Lukács etikai döntéseinek rekonstruálása, ezt megtették már többen,<sup>9</sup> csak arra próbáltunk utalni, hogy itt Fichtének milyen lényeges szerepe lehetett.

Az intézményellenesség átalakulásának utolsó fázisát érzékeltetve *A konzervatív és progresszív idealizmus vitá*hoz való hozzászólást kell felelevenítenünk, amelyben Lukács – Fichte nyomdokain haladva – egy transzcendens normát, az eszmét kívánta a lét meghatározó elemévé tenni, de még nem a politikai cselekvés útján, amely szerinte csak „intézmények megalkotását, fenntartását vagy megváltoztatását szándékolja, amely intézményeknek lényegükben rejlik, hogy egy a belső intenciótól független, kényszerítő érvényességük van”,<sup>10</sup> vagyis etika-ellenesek; pontosabban ezek *csak eszközei* lehetnek az etikai célok megalósulási folyamatának, nincs autonómiájuk. Érdeemes megfigyelni, hogy Lukács ekkor már az intézményeket a politikum szférájához köti, intézményellenessége a politika-

ellenességével esik egybe. Az 1918–19-es politikai küzdelmek során Lukács két joggal kapcsolatos problémakört vetett fel. Az egyik, hogy a jog erőszakon alapszik, tehát erőszakkal megdönthető, a forradalom győzelmével pedig az új jogrend intézményeivel helyettesíthető; a másik – a már említett –, hogy a jog mint intézmény nem autonóm, eszköz jellegű, amelynek lényege a kalkulálhatósága. És ez – mint Varga Csaba jól látja – már a *Történelem és osztálytudat* és a weberi racionalitás-gondolat kapcsolódási pontjai felé mutat.

Varga Csaba könyvének talán a legélvezetesebb részeit olvashatjuk a *Történelem és osztálytudat* racionalitás-problémájának elemzésekor. Helyesen nemcsak az ideológiai konklúzió túlfeszítettségét és egyoldalúságát érzékelteti, mely szerint a racionális kalkulálhatóság az eldologiasulás és az elidegenedés (hiszen ez akkor Lukácsnál egybeesett) oka, hanem magának a lukácsi racionalitás-elemzésnek a pozitív momentumait is kiemeli. Amely szerint a racionalizálódás a korábbi *természeti-szerves egységű* folyamatokat a specializálódás során elemi összetevőire bontja, és ennek következtében az egység már csak a racionalizált részrendszerek kalkulációs úton létrehozott *összefoglalása* lehet. Így az ember tevékenysége nem mint a folyamatok hordozója, hanem mint a tőle függetlenül funkcionáló rendszer mozgásába illeszkedő racionálisan kalkulálható teljesítmény jelenik meg. A lukácsi elemzés pontos, csak túlhajtja illetékességi körén, mikor egy módszertani ideáltípust valósággal létezőként kezel, s így – mint a már valóságosat – normatív élitéli. Ez a túlfeszítés megátolja abban, hogy a racionalizálást pozitív tendenciákkal is rendelkező, meghatározott *történelmi eredményként* kezelje. Ennek az alapállásnak többek között módszertani problematikuságát abban találhatjuk, hogy Lukács figyelmen kívül hagyja a weberi koncepció uralkodó elvét – mely az ideáltípus *történelmi szituálásának* alapja –, a racionális *tőkeelszámolást*.<sup>11</sup> Weber eltorzított interpretálásának másik előidézője a

<sup>7</sup> Vajda Mihály: A szabadság és erkölcs antinómiái. Jelzett kiad., 754. o.

<sup>8</sup> Weber: Politik als Beruf. In: *Gesammelte politische Schriften*. Tübingen 1958. Max Weber megjegyzi, hogy az etikai döntés nem jelenti azt, hogy a döntés előtt álló személy nem racionalizál, ellenkezőleg, a világ etikai irracionálisát igyekszik racionalizálni.

<sup>9</sup> Mesterházi Miklós: Lukács György „pálfordulása”. *Világosság* 1981/5. Vajda Mihály: *A dialektika nyomában*.

<sup>10</sup> Lukács Gy.: *Utam Marxhoz*. I. k. Magvető, Bp. 1971, 181. o.

<sup>11</sup> Grunnenberg, i. m. 225. o.

hegeli hatás, melynek következtében Lukácsnál összekeveredik a *domináns tényezőt megjelölő* hegeli totalitás a *domináns tényezőt nélkülöző* weberi funkcionális totalitással, mely utóbbinál olyan egyensúlyrendszeréről van szó, amelyben a társadalomban létrejött szociális értékek *formális* keretet adnak a különböző, de egyenlő értékű egyedi struktúrák integrációja számára.<sup>12</sup> Talán ezeket a módszertani problémákat emelhetnénk ki a Varga Csaba által is jelzettek kiegészítésére, amelyekből – a félreértelmezett Marxon és Weberen keresztül – következhetett Lukács ideológiai konklúziója, hogy a racionális kalkulálhatóság az eldologiasulás oka, amely „csaknem egy a tőkés kizsákmányolás és intézményi berendezkedés minden elembertelenítő negatívumával”. (64. o.)<sup>13</sup> Ezek mellett Varga Csaba kitér még a Lukács által vizsgált forradalmi és konzervatív természetjog kérdésére, és ezeknek a formális érvényességhez való viszonyára, és az előzőkhöz hasonló állapot meg. Lukács érzékeny elemzése a megengedhetetlen abszolutizálások miatt csak az ideológiakritika szintjére juthatnak el.

A kötet érzékelhető hiányossága, hogy Varga a tízes évek központi problémáját, az intézmény kérdését a *Történelem és osztálytudat*nál nem vizsgálja meg, pedig ennek koncepcionális összefüggése van a jogfelfogással. Így szükségesnek látszik pár megjegyzés tétele Lukács intézmény – pontosabban a húszas években aktuálisan megjelenő – szervezetelméletéről. A kiindulópontot a politikai szituációban találhatjuk. Amikor a világforradalom elmaradását, a mozgalom „csődjét” a III. Internacionálé kongresszusán szervezeti kérdéssé redukálták, Lukács is ennek elemzését állította a középpontba. Szervezetelméletének két szintjét kell elkülönítenünk. Az egyik az

*ismeretelméleti szint*, amikor a szervezet az elmélet és a gyakorlat közti közvetítés formája. Itt ahistorikusság vethető Lukács szemére, mivel tiszta elméletet és tisztán nem-szervezett gyakorlatot tételezve arra a konklúzióra jut, hogy csak helyes szervezet létezik, vagy nincs semmiféle szervezet. Mint látjuk, a tízes évek intézményellenessége átcsap ellentétébe, az intézmény abszolutizálásába, és megszületik a tökéletes, a helyes intézmény lehetőségének teóriája. Hogy mi ez a tökéletes intézmény, ahhoz meg kell néznünk Lukács szervezetelméletének *történet-filozófiai szintjét* is. Ebben az összefüggésben a szervezet. Mint látjuk, a tízes évek intézmény- a szabadság birodalmának anticipációja. Itt a következő ahistorikusságot találhatjuk: Lukács az Októberi Forradalommal való azonosulása következtében a lenini párttípust, annak osztály-specifikus identitáskategóriáit: a centralizációt, a feltétlen fegyelmet elvonatkoztatja történelmi meghatározottságától, *általánosítja a szervezetre mint olyanra*, s így a centralizációt és a feltétlen fegyelmet történelmietlenül a szabadság birodalma anticipációjaként kell igazolnia. Holott Leninnek ezekre az identitáskategóriákra a *konkrét* mozgalom illegálitásban való szervezése miatt, a kapitalizmus és ennek következtében a proletariátus oroszországi felemás fejlettségére alapozva a gyár technikai-szervezeti formára orientálódva volt szüksége. Lukácsnál viszont a lenini szervezet az egyetlen igaz, *általánosan érvényes* szervezetenként szerepel. Ezzel a gondolattal akkor nem állt egyedül, majd minden marxistát jellemzett, és ez nem véletlen, hiszen a lenini pártszervezet volt az egyetlen, amely igazolta a forradalmi eredményt, győzött, és így a lehetséges forradalmi párt modelljévé válhatott.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> A hegeli és a weberi totalitás összekeveréséről Lásd: N. Poulantzas: *Politische Macht und gesellschaftliche Klassen*. Athenum Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1975, 195–198. o.

<sup>13</sup> A tőkés társadalom problémáinak a racionális kalkulációra való lukácsi redukciónról lásd: Autorenkollektiv: *Georg Lukács. Verdinglichung und Klassenbewußtsein*. VSA Westberlin 1975. 98., 106. o. A Weber–Lukács viszonyról: N. Feo: *Weber e Lukács*. Bari 1971. Ursula Apitzsch: *Gesellschaftstheorie und Ästhetik bei Georg Lukács bis 1933*. Stuttgart – Bad Cannstatt Frommann-Holzboog 1977. című könyvében a 33–37. oldalakon ígéri ebből a szemszögből a formális és a materiális racionalitás elemzését, de ezzel adós marad; e könyv módszertani és értékszemponitú végig gondolatlanságát bizonyította Mesterházi Miklós terjedelmes recenziója in: *Filozófiai Figyelő* 1979/1, 152–164. o. Csak megjegyezzük, hogy furcsa, amikor éppen Apitzschot tartja Varga a *Történelem és osztálytudat* „szakavatott tanulmányozójának” (68. o.), mikor ennél alaposabb munkákat is találhatunk pl. J. Kammler fent idézett könyve.

<sup>14</sup> Lukács szervezetelméletének felvázolásakor Cerutti–Claussen–Krahl–Negt–Schmidt vitájára, beszélgetésére támaszkodtam. In: *Geschichte und Klassenbewußtsein heute*. Discussion und Dokumentation. Amsterdam 1971.

Ezek után Varga Csaba a húszas évektől két rövid leágazással a hatvanas évekig, az *Ontológiáig* ugrik előre, amelynek taglalása a könyv terjedelmének kétharmadnyi részében történik. A leágazások: *Az ész trónfosztása* és *Az esztétikum sajátossága*. Az előbbiből a fasiszta jogfilozófia kritikáját, az utóbbiból pedig az *Ontológia* felé mutató tendenciákat eleveníti fel. Elérkezett az ideje, hogy a recenzens a könyvvel kapcsolatos koncepcionális ellenvéleményét explikálja. Mégpedig azt, hogy járható-e az út, ahogy Varga Csaba az *Ontológiát* és a jogot kapcsolatba hozza. Ez az ellenvetés eddig azért váratott, mert – habár a „jogászai érzékenység” forrásait kereste Varga, de – a lukácsi gondolatvilág meghatározott időszakainak *valóban központi elemeit* állította vizsgálódásának centrumába (az intézményellenességet, a racionalitás-problémát), még ha – mint igyekeztem jelezni – hiányosan is tárgyalva. Így nem véletlen, hogy könyve ezen részében Varga a *jogot mint olyant* nem tárgyalhatta szisztematikusan, mivel az akkori lukácsi koncepciókból ez nem is következhetett. De kérdés, hogy ezt meg lehet-e tenni az *Ontológia* kapcsán? És itt visszatálnék a bevezető megjegyzésekre, vajon a lukácsi „dinamit” ott és úgy robbantott-e, ahogy az a filozófiái intenciókból következhet?

Amennyiben a jogelméleti gondolkodás úgy nyúl az *Ontológiához*, hogy az abban korántsem szisztematikusan, de annál erőteljesebben megfogalmazott közvetítő mechanizmusokra, objektívációs rendszerekre kívánja *filozófiailag* alapozni önmagát, akkor ezt, részfenntartásokkal bár, de az *Ontológia egésze* szellemében akceptálhatóan teszi. De amikor ki akarja hasítani a maga részét az *Ontológia egészéből*, és a jogról konkrétan mondottakat terjedelmileg hiányosnak elismerve, de koncepcionálisan zártnak tételezve, arra – mint lukácsi teóriára – építkezik, akkor véleményem szerint problematikus a hozzáállása, mert redukálja és eltorzítja az *Ontológia* „üzene-tét”. Varga Csaba könyvének második részét a következő kettősség jellemzi. Az egyik szál, amikor – az első megközelítésként említett alapállásból – a „szocialista normatívizmus” le-

küzdésében az *Ontológia módszertanára* támaszkodik; a másik vonulat pedig az, amikor – a másodikként jelzett hozzáállás alapján – a jogi szféra lukácsi leírását interpretálja. És ezen utóbbi válik dominánssá a könyv kiinduló értékelése következtében, miszerint az *Ontológia* Lukácsát „rendkívüli jogászai érzékenység” jellemzi. Véleményem szerint, ha már érzékenységet keresünk Lukácsnál, azt inkább a *tertium datur* alapállású *filozófiai* koncepcióban találhatjuk,<sup>15</sup> amely a marxista társadalomfilozófiában a novum erejével ragadta meg és hangsúlyozta a társadalmi lét specifikumaként a *közvetítettséget*. Varga interpretálásában bizonytalanra válik az *Ontológia* alapcélkitűzése: az, hogy a marxi történetfilozófia alapján elméleti bázist teremtsen „a munkásmozgalom új, a történelmi helyzetnek megfelelő stratégiája számára”;<sup>16</sup> hogy megmutassa, lehetséges a kor problémáit a marxi módszerrel elemezni.

Az *Ontológia* felvetette a társadalmasodás folyamatában, a társadalmi lét reprodukciójában keletkező objektívációk funkcionálásának kérdését, azonban a *konkrét* objektívációk történeti-genetikus vizsgálatát Lukács programszerűen fogalmazta meg, de nem végezte el. Így a társadalmi lét komplexumainak elemzése legtöbb esetben egyoldalú marad, pl.: helyesen utal az ideológiai funkcionális jellegére,<sup>17</sup> de nem vizsgálja meg az *elleplező* jelleg történeti alakváltozásait, aminek eredményeként a kapitalizmusban a jogi és ideológiai struktúrák *elszigetelő* hatásával a politikai állam „eltüntet” a termelés résztvevői elől a polgári társadalom osztályviszonyait.<sup>18</sup> És ehhez kapcsolhatnánk az állam problémájának felvetését, amely során Lukács karakterisztikusan nem foglalkozik azzal a különbséggel, hogy államról mint *társadalmi viszonyról* csak a polgári társadalom és a politikai állam elválása óta beszélhetünk, de mint *szervezetileg elkülönült kényszerapparat*, a prekapitalista formációkban is megtalálható, de ott még „a tulajdonosi helyzet s a politikai-személyi függőségi viszonyokon belüli helyzet egybeesik”.<sup>19</sup> Ezzel a két konkrét példával arra akartuk felhívni a figyelmet, hogy Lukácsnál korántsem teljes a

<sup>15</sup> Erről az alapállásról lásd: Hauser Arnold: *Találkozásaim Lukács Györggyel*. Akadémiai Kiadó, Bp. 1978. Mészáros István: *Die Philosophie des 'tertium datur'*. In: *Festschrift zum 80. Geburtstag von Georg Lukács*. Neuwied und Berlin 1965.

<sup>16</sup> Vajda Mihály: Az ontológia aktualitása. *Kritika* 1968/7, 30. o.

<sup>17</sup> Lukács Gy.: *A társadalmi lét ontológiájáról*. II. k. Magvető, Bp. 1976, 448–453. o.

<sup>18</sup> Lásd: Poulantzas, i. m. 209–220. o. Papp Zsolt: Ki csapja be az árutermelőt? *MFSZ* 1976/2.

<sup>19</sup> Görgényi Ferenc: Termelési viszony és politika. *Világosság* 1973/1, 13. o.

konkrét objektivációk történeti-genetikus elemzése. Vagy említsük meg a bürokrácia felfogását, amelynél egyértelműen kiderül, hogy a lukácsi megközelítési szint nem esik egybe (és így közvetlenül transzponálva operacionalizálhatatlan) a jogelmélettel, jogszociológiával. Lukács bürokráciafelfogása mentes minden szociológiai leíró-értelmező jellegtől, egyértelműen bizonyos korszak politikáját átfogó negatív *értéktartalmú* kategóriaként, *történetfilozófiai* és ebből következően *ideológiai* szinten használatos.<sup>20</sup>

Ezzel a negatív elhatárolásokkal talán sikerült érzékeltetni, hogy ha vannak erősségei az *Ontológiának*, azok a *filozófiai-módszertani* fejtegetésekben találhatóak (amelyek kifejtését egy recenzió terjedelme nem teszi lehetővé, de jelzése mindenképp szükséges Varga koncepciójával szemben), s nem pedig azokban a passzusokban, amelyek a társadalmi lét konkrét komplexumairól, a nyelv és a jog esetén kifejezetten példalódzó jelleggel szólnak. Erre Lukács a jog kapcsán konkrétan is utal: „Ezek a fejtegetések itt sem vállalkozhatnak arra a feladatra, hogy akár *csak kísérletképpen is* felvázolják a jogi szféra rendszeres társadalmi ontológiáját. Ehelyett azonban már ezekből a *gyér és töredékes jelzésekből is fontos következtetést vonhatunk le a társadalmi részkomplexusok működésére és reprodukciójára vonatkozólag.*”<sup>21</sup> Tehát Lukács számára a példára csak egy következtetés illusztrálása miatt volt szüksége.

Varga Csaba legkonstruktívabb megjegyzései éppen ott találhatóak, amikor nem a lukácsi interpretáció kötöttségében mozog, hanem amikor a totalitásszemlélet, a társadalom-ontológiai *módszer* segítségével konkrét jogi mechanizmusokat elemez, mint például a jogalkotás és a jogalkalmazás dialektikájának ontológiai megközelítése, értelmezése (154–155. o.), vagy mint *A kodifikáció mint társadalmi történelmi jelenség* című monográfiájában a lukácsi módszer figyelembevételével végzett történeti-genetikus kutatása. A recenzált könyv egyoldalúsága ott szembetűnő, ahol a lukácsi funkcionális, a jog *működésére* utaló megjegyzésekhez nyúl, amelyekben – sem Lukácsnál, sem Vargánál – nem csillan föl a jognak mint intézményhez kötött magatartásszabálynak a normák történelmi differenciálódásának folyamatába beágyazott vizsgálata.

Befejezésül annak a reménynek kell hangot adni, hogy a *filozófiai* gondolkodásunk várhatóan szembenéz a lukácsi életmű kihívásával, nem elégzik meg részproblémák kihasításával, az azokhoz való pozitív vagy negatív viszony megfogalmazásával, hanem e gondolkodói teljesítmény *filozófiai* elemzését nyújtja. Recenziómmal egy ilyen jellegű vizsgálat *szempontjaihoz* kívántam – lehetőségek szerint korlátozottan – adalékokat nyújtani.

## FILOZÓFIA ÉS SZAKTUDOMÁNYOK\*

S Z A B Ó G Á B O R

Korunk egyik jellemzője a szaktudományok, közöttük a természettudományok intenzív, gyors fejlődése, az újabb és újabb tudományos ismeretek szaporodása. E fejlődési folyamat számos világnézeti, filozófiai kérdést is felvet, amelyek választ, megoldást követelnek. Az egyes tudo-

mányterületek nem térhetnek ki a filozófia elől, lépten-nyomon felmerülnek lényeges szemléleti-metodológiai problémák, annak szükségessége, hogy a tudományok újabb eredményei megfelelő általános szintű elméleti értelmezést kapjanak. Ahhoz, hogy a felmerülő kérdésekre helyes, tar-

<sup>20</sup> Véleményem szerint ebből a szempontból az 1939-es *Néptribun vagy bürokrata* című tanulmányának alapkonceptiójától a hatvanas években sem tér el lényegesen; lásd: Lukács György: Szolzsenyicin: Ivan Gyenyiszovics egy napja: In: *Művészet és társadalom*. Gondolat, Bp. 1968; Yvon Bourdet: Entretien avec Georg Lukács – Critique de la bureaucratie socialiste, questions de méthode. *L'Homme et la Société* 1971/20.

<sup>21</sup> Lukács Gy.: *A társadalmi lét ontológiájáról*. II. k. 227–228. o. – kiemelés – K. A.

\*Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Természettudományi Kara Filozófia Tanszékének gondozásában megjelent tanulmánykötetről. Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1981, 428 oldal.

talmas, használható válaszok szülessenek, jól kell ismerni az adott tudományterületet, és egyúttal a modern materializmus korszerű eredményeit, valamint a mai polgári filozófiai irányzatokkal folytatott sokrétű harcát.

A szaktudományok fejlődésével a marxista filozófiának is lépést kell tartania s be kell hoznia azt a lemaradást, ami korábban tapasztalható volt, és bizonyos fokig ma is megvan. Ezért üdvözölhető minden olyan erőfeszítés, törekvés, amely a tudományok fejlődéséhez kapcsolódó világnézeti, metodológiai problémák vizsgálatára vállalkozik.

Az ELTE Természettudományi Karának Filozófia Tanszéke immár több éve foglalkozik az egyes szaktudományok filozófiai kérdéseinek kutatásával. A tanszék kollektívája és azok a természettudósok és matematikusok, akik szakterületük filozófiai kérdéseire is tudatosan figyelmet fordítanak, nemrég „Filozófia és szaktudományok” című tanulmánykötetükkel léptek a nyilvánosság elé s mutatták be eredményeiket. A Horváth József szerkesztésében készült kötet 22 tanulmánya több általános filozófiai és számos, az alapvető természettudományi ágakban és a matematikában felmerülő világnézeti-módszertani probléma elemzéséről számol be.

A tanulmánykötet öt – Filozófia, Fizika, Kozmológia, Biológia, Matematika – részből áll. Az általános filozófiai kérdésekket foglalkozó első rész elméleti és történeti bevezetésnek tekinthető, mely általános koncepcionális alapozást ad, markánsan érzékeltetve a többi közt az egész kötet antipozitivistá jellegét. Horváth József írása a tudományfejlődés XX. századi sajátosságai neopozitivistá, szcientista és marxista értelmezésének konfrontációján keresztül mutatja be a filozófia és a szaktudományok kölcsönhatásának különböző vonatkozásait, valamint alapvető tendenciáját, törvényét: a materialista filozófia és a szaktudományok eredményeinek konvergenciáját. „A természettudományok filozófiai problémái” kutatási területet a marxista filozófia nem-diszciplinárisan elkülönülő részeként értelmezi, mely a szaktudományok és a filozófia érintkezési pontján helyezkedik el, és az általánoshoz (a dialektikus materializmushoz), ill. a különöshöz (a természet dialektikájához vagy természetfilozófiához) viszonyítva az egyes szintjén elhelyezkedő kutatási konglomerátumként egzisztál. A szerző ezen belül a „tudomány tudományát” komplex szakdiszciplínaként értelmezi. Szigeti József akadémikus tanulmánya a marxista filozófia és a szaktudományok viszonyáról ad átfogó elemzést,

majd a tudományos elmélet és magartatás fogalmának lényegi tartalmát vizsgálja. A filozófiai és a szaktudományos megismerés viszonyának elemzése alapján bemutatja a tudományosság olyan lényeges kritériumait, mint az objektivitás és az immanens magyarázat, az elméletalkotás belső történetisége, az arra a következtetésre jut, hogy a marxizmusnak el kell vetnie a szcientizmus és antiszcientizmus hamis alternatíváját. A tudomány és az erkölcs közötti ellentét kialakulásában a kizsákmányoláson alapuló társadalmi viszonyok játszották a fő szerepet, és hogy megszűnjön az ellentét, a társadalmi viszonyokat kell szocialistává tenni, ezekben, ezek között valósulhat meg „a tudomány társadalmisítása, valamint a társadalom tudományossá válása”.

A kötet következő részében a fizikához kapcsolódó írások kapnak helyet. Természetesen nem tárgyalhatja ez a rész (és a többi sem) az adott tudományágban felmerülő összes mai világnézeti, szemléleti problémakört, de kitér néhány érdekes és ma időszerű, a fizika fejlődéséhez kapcsolódó kérdésre. Kiemelt helyet kap a tanulmánykötetben, és ebben a részben is, a valóság tudományos elsajátításának alapvető világnézeti kérdése: ismereteink és az objektív valóság viszonyának a kérdése (mit értünk fizikai realitáson, mit fejez ki a Világegyetem fogalma, hogyan lehet értelmezni a matematika és az objektív valóság viszonyát? stb.). A realitás általános struktúráját felvázolva állapítja meg Horváth József, hogy a fizikai realitás az objektív anyagi realitás különös típusa, a természeti realitás egyik alapformája, és mint ilyen az emberi gyakorlati és megismerő tevékenység objektuma. Figyelmet érdemlő ismeretelméleti-tudományelméleti fejtegetéseket találunk a fizika problémakörében a mérés szerepéről (Rédei Miklós), a részecskefizika interpretációs problémáiról (Szabó László), a fizikai-kémiai jelenségek folyamatjellegéről, a folyamat fogalmának szaktudományos és filozófiai értelmezéséről (Ropolyi László), valamint a kvantum-mechanikában jelentkező, a többi közt de Broglie elméleti rendszeréhez kapcsolódó determinisztikus törekvésekről (Szegedi Péter).

A kozmológiát érintő írások között fontos megállapításokat találunk a Világegyetem fogal-



mának csillagásztörténeti és filozófiai háttéréről. *Balázs Béla* csillagász e fogalom jelenkori tartalmának fizikai, kozmológiai és filozófiai aspektusait, ezek egymáshoz való viszonyát mutatja be. *Tihanyi László* a kozmológiában szerepet játszó modellezés és mérés elvi és módszertani problémáiról ír a kötetben, míg *Soós Gyula* matematikus professzor a kozmológia és a matematika kapcsolatát elemzi, és e két diszciplína összekapcsolódásával bemutatja, milyen nélkülözhetetlen szerepet játszik a matematika a természettudományos elméletek kidolgozásában.

Több lényeges filozófiai-metodológiai természetű problémát érintenek a *biológiával* összefüggő vizsgálódások. *Géczy Barnabás* paleontológus professzor az evolúciós szemlélet történeti alakulását vázolja fel írásában. *Láng Ferenc* és *Lásztity Demeter* biológusok az élet lényegének értelmezésével foglalkoznak a biokémiai evolúció tükrében, és áttekintik ebben a vonatkozásban a molekuláris biológia és a genetika szakeredményeit. *Nánási Irén* az élő rendszerek tér-idő viszonyainak specifikus vonásait elemzi tanulmányában. A tudományos megismerés eszközeinek, módszereinek, általános metodológiai alapjainak kutatásához – amely nagy teret kap a tanulmánykötetben – csatlakozik *Szigetvári Sándor* írása, amely részletesen elemzi a biológiai modellezés elveit és típusait, valamint az életfolyamatok feltárásában betöltött szerepüket. Az interdiszciplináris megközelítés jelentőségét érzékelteti *Sipos János* tanulmánya, amely a pszichikus folyamatok „eszmei” jellegének materialista értelmezéséhez a többi között kritikailag felhasználja az információ-elmélet mai eredményeit. Külön figyelmet érdemel *Ádám György* akadémikus, fiziológus dolgozata a belső környezet érzékelésének ismeretelméleti vonatkozásairól, valamint *H. Varró Rózsa* írása a környezetvédelem főbb elméleti és filozófiai kérdéseiről.

A tanulmánykötet befejező része a *matematika* néhány filozófiai problémáját tárgyalja. A matematikai létezés fogalmának interpretációs problémáit elemzi *Héthelyi László* a filozófiatörténet tükrében. *Farkas Miklós* matematikus pro-

fesszor részletesen elemzi a matematikai fogalmak, elméletek viszonyát az objektív valósághoz, és ezzel összefüggésben a matematikai visszatükrözés sajátosságait; kitér a matematika helyére a tudományok rendszerében, érinti az alkalmazott és a tiszta matematika viszonyának kérdéskörét. Igen fontos az a következtetése, amely szerint a matematika szerepét csak a többi tudománnyal, a valóság különböző területeivel való kölcsönhatásában érthetjük meg igazán. A matematikai elméletek és modellek valóságalapjának feltárására tesz kísérletet *Bárd András* írása, *Kis-Tóth Gyula* pedig a formalizáció fogalmát és a matematikai formalizáció sajátosságait elemzi tudománytörténeti anyag alapján.

A kötet tematikája igen gazdag és változatos, a különböző tanulmányokat azonban egységes keretbe foglalja a szerzők egységes marxista-leninista világnézeti alapállása: az objektív valóság elsődleges és meghatározó szerepének elismerése, az objektív valóság és a tudomány viszonyának materialista felfogása, a dialektikus szemléletmód, az összefüggés, fejlődés, történetiség elvének alkalmazása és gazdagítása, több ismeretelméleti kérdésnek (a modellek, az információk stb.) a lenini visszatükrözési elmélet alapján történő tárgyalása, a társadalmi viszonyok döntő szerepének elfogadása a tudomány fejlődésében, a környezet megőrzésében. A kérdéseket a szerzők többoldalúan, ontológiai, gnoszeológiai, logikai és metodológiai aspektusból közelítik meg, így az egész tanulmánykötet a filozófia igen sok problémakörét érinti. A tanulmányok készítői alaposan ismerik a hazai és a nemzetközi irodalmat, azt kritikusan feldolgozva jól hasznosítják fejtegetéseikben, szakirodalmi utalásaik is gazdagítják írásaikat. A kötet, ahogyan a kiadó előszavában olvashatjuk, „egyszerre három funkciót kíván teljesíteni: az alkotó filozófiai továbbfejlesztésre való törekvést, a természettudományok művelőinek a szak- és az interdiszciplináris kutatások eredményeiről való tényszerű tájékoztatását, és a felső szintű oktató-nevelő munka segítését”. Úgy gondoljuk, a tanulmánykötet teljesíti ezeket a funkciókat.

A SZOCIALISTA ORSZÁGOK FILOZÓFIAI  
ÉS SZOCIOLÓGIAI FOLYÓIRATAI  
XVI. NEMZETKÖZI ÉRTEKEZLETÉRŐL

(Berlin, 1982. ápr. 12–17.)  
(Az értekezéslet jegyzőkönyve)

A szocialista országok akadémiai közötti többoldalú tudományos együttműködésnek megfelelően 1982. április 12. és 17. között Berlinben, az NDK fővárosában ülésezett a szocialista országok filozófiai és szociológiai folyóiratainak XVI. nemzetközi ülészaka. Az ülészak munkájában a következő küldöttségek vettek részt:

- a Bolgár Népköztársaság,
- a Magyar Népköztársaság,
- a Német Demokratikus Köztársaság,
- a Lengyel Népköztársaság,
- a Román Szocialista Köztársaság,
- a Szovjet Szocialista Köztársaságok Szövetsége,
- a Csehszlovák Szocialista Köztársaság.

Az ülészak résztvevőit üdvözölte dr. Manfred Buhr professzor, az NDK Tudományos Akadémiájának tagja. Az ülészakon előadást tartott Erich Hahn professzor, az NSZEP KB tagja. Az előadó aláhúzta, hogy a fejlett szocializmus építésének folyamata országainkban, és ugyanakkor a nemzetközi ideológiai harc rendkívüli kiéleződése újabb jelentős társadalmi feladatokat rónak a marxista-leninista filozófiára. Ezzel kapcsolatban Erich Hahn két fontos filozófiai-világnézeti témára mutatott rá, amelyek további elméleti kimunkálást igényelnek:

1. A békéért folytatott harc, amelyet a reális szocializmus fejlődésével és a jelenlegi osztályharc sajátosságaival kell összekapcsolni.

2. A szocializmus dialektikájának elméleti problémái, amelyek az utóbbi időben egyre bonyolultabbá váltak és ezért közös erőfeszítéssel kell velük foglalkozni. Hahn professzor fontosnak tartotta a szocializmus eredményei gyakorlati-szellemi elsajátításának kérdését, különös tekintettel a felnövekvő nemzedékre, valamint az ebből következő filozófiai-elméleti és propagandisztikus feladatokat a szocialista országokban.

A konferencia egész munkája a „filozófia, társadalomtudományok és szocializmus” téma köré összpontosult. A „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” szerkesztő bizottsága által ajánlott munkaanyag a vita számára igen szolidnak és hasznosnak bizonyult. A vita, amelyben az értekezéslet minden résztvevője felszólalt, igen alkotó kritikai és konstruktív volt. Az egész vita megmutatta, hogy a szocialista országokban végbemenő valóságos folyamatok új kérdéseket vetnek fel, amelyek energikus és alkotó megoldást követelnek. A szocializmus dialektikájának vizsgálata, annak minden aspektusában – az új történelmi eredmények és a válságszituációk tapasztalatai általánosításában – a folyóiratok további munkájának fontos feladata.

A filozófiai kutatás és a társadalmi-gyakorlati munka közötti kapcsolat javítása új lehetőségeket nyit a filozófiai és szociológiai folyóiratok társadalmi tevékenységének emelésében. Az ülészak aláhúzta az elméleti problémák következetes kidolgozásának jelentőségét és azok gyakorlati realizálását, a folyóiratok és a vezetői szervek tevékenységében. Az ülészak minden résztvevőjének véleménye szerint a következő ülészakon erre a mozzanatra nagyobb figyelmet kell fordítani.

Az ülészakon megvitatták és elfogadták azokat a javaslatokat, amelyek elősegítik a szocialista országok filozófiai és szociológiai folyóiratainak további együttműködését:

1. Az ülészakon a megvitattott marxi-lenini filozófia elméleti kérdéseinek hatékonyabb elemzése érdekében szükséges kidolgozni a konkrét témákkal kapcsolatos javaslatokat, szoros összefüggésben a folyóiratok gyakorlati tevékenységével. A szerkesztőségnek – amely lefolytatta a tanácskozást – ajánljuk, hogy a témák megjelölésével küldjön szét munkaanyagokat a résztvevők számára, hogy azok felkészüljenek a vitára.

2. A résztvevők hasznosnak tartják, hogy a filozófiai és szociológiai folyóiratok minden évben ülészakot tartsanak. A bolgár, a magyar és a szovjet delegáció hazatérve megvizsgálja annak lehetőségét, hogy 1983-ban országukban megtartsák az ülést. Az összejelent témájául a „Szocializmus fejlődésének dialektikáját” ajánljuk. 1984-ben a pozsonyi *Filozófia* című folyóirat szervezi meg az ülészakot.

3. Ahhoz, hogy a közös munkát hatékonyabbá tegyék, fontosnak tartják tematikus folyóiratok, illetve számok kiadását; a tanácskozáson részt vevő országok megszervezik ezen tanulmányok kiadását. A Deutsche Zeitschrift für Philosophie hozzájárult ahhoz, hogy 1983-ban kiad egy folyóiratszámot, „A szocializmus mozgatóerői és dialektikus ellentmondásai” címmel, 1984-ben pedig a „Tudományos technikai, társadalmi és kulturális haladás közötti kapcsolat” címmel. A Studia Filosoficzne, a Dialectics and Humanism 1983-ban Marx és a filozófiatörténet, valamint a Filozófia és a világ címmel szervez folyóiratszámot. A Voproszi Filozofii szerkesztősége 1982-ben és 1983-ban tematikus számokat bocsát ki „Filozófia és kultúra” és „Az ember aktuális problémái” címmel. A folyóiratok többoldalú tematikus számai és blokkjai részére a tanulmányok a főszerkesztőnek, illetve a szerkesztői bizottságoknak mutatandók be.

4. A szerkesztőségek a kölcsönös információ javítása céljából a filozófiai jellegű, viszonylag új könyvekről recenziót, irodalomismertetést, annotációt és a megjelent könyvek jegyzékét jelentetik meg. Ugyanakkor szükséges az információ cseréje a legfontosabb elméleti viták vázlatos ismertetésében, azon vitáké, amelyek az országok folyóiratainak hasábjain folynak, valamint a vita eredményeiről szóló tájékoztatást.

5. Évente a szerkesztőségek rövid írásos információt adnak egymásnak legfontosabb kutatási irányokról, feladataikról, amelyek a szerkesztőségek figyelmének a középpontjában állanak.

A szociológiai folyóiratok értekezletén a közös munka megjavítása érdekében a következő javaslatokat fogadták el:

1. A leginkább érdekes tanulmányos és más publikációk állandó információja a fordítás és a recenzió szemszögéből. Ezzel kapcsolatban az értekezlet résztvevői szerint a következő problémák állnak a középpontban:

- a) a marxista-leninista szociológia mint tudományos diszciplína elméleti-metodológiai problémái;
- b) a legfontosabb szociológiai kutatások összegző analitikus eredményei;

- c) a társadalmi folyamatok tervezéséről és irányításáról szóló kutatások és azok elméleti problémái;
- d) a szociológus kérdés tapasztalataival való kölcsönös megismerkedés;
- e) a kutatás módszerének eredményei és tapasztalatai.

2. A folyóiratokban állandóan áttekintést kell adni a többi szocialista országban tevékenykedő szociológusok munkáiról, az elért kutatási eredményekről, a leginkább érdeklődésre számot tartó publikációkról, valamint a nemzeti és nemzetközi szociológiai értekezletek munkájának összegzéséről.

3. Állandóan fel kell használni a filozófiai és szociológiai folyóiratok képviselőinek értekezletét, a szocialista országok szociológusainak a nemzetközi szervezetekben való munkájának kölcsönös informálása érdekében, hogy az itt szerzett tapasztalatokat minél jobban lehessen hasznosítani.

Az értekezleten számos delegáció beszámolt a folyóiratok tevékenységéről, a X. Szociológiai Világkongresszus (Mexikó, 1982) előkészítéséről, a XVII. Filozófiai Világkongresszus (Montreal 1983), a VII. Logikai Metodológiai és Tudománytörténeti Nemzetközi Kongresszus (Salzburg 1983) és a XI. Politológiai Kongresszus (Brazília 1983) előkészületeiről.

Az értekezlet minden résztvevője kifejezte köszönetét a „DZ f Ph” szerkesztőségének, az NDK Tudományos Akadémiájának, az NSZEP Központi Bizottságának a kiváló szervezésért, amely nagymértékben hozzájárult a sikeres munkához.

## A KÜLFÖLDI FOLYÓIRATOKBÓL

### VOPROSI FILOSZOFII

1981/10

- N. P. Fedorenko:* Az SZKP XXVI. kongresszusa és a szocialista gazdálkodás intenzifikálása.
- J. A. Tyihomirov:* A politikai intézmények fejlődése a szocialista társadalomban.
- I. P. Merkulov–E. L. Csertkova:* Ellentmondások az elméleti ismeretek fejlődésében.
- R. I. Pavilionisz:* Nyelvfilozófia: a vélekedést kifejező mondatok analízisének problémája. – A vélekedést kifejező mondatok jelentésének magyarázatához meg kell érteni a természetes nyelven beszélő gondolkodását, a nyelv és a világ kapcsolatrendszerét. A helyes magyarázathoz nem juthatunk el az ún. nyelvi szemantika abszolutizálásával; sem a Katz-féle „tisztá” jelentés, sem a Kripke–Montague féle interpretáció szintjén. Hintikka nyomán a szerző egy új megközelítést javasol.
- I. Sz. Kon:* A tudományok érintkezési pontján. Az elméleti szexológia – mint interdiszciplináris tudomány – problémáiról.
- A. D. Urszul:* A világ egysége és sokfélesége, a tudomány differenciálódása és integrálódása.
- A. G. Kutlunyin–M. A. Malisev:* A „tragikus életérzés” Unamuno filozófiájában.
- N. A. Cirkun:* L. Wittgenstein filozófiájának esztétikai aspektusai.
- E. M. Ahmedov:* Felvilágosító mozgalom Azerbajdzsánban a XIX. és a XX. század fordulóján: társadalmi orientációjának elemzése.
- A. A. Husszejnov:* A kötelesség és a hajlamok. A morális motivációk ellentmondásossága a premarxista etikában.
- K. Berka:* B. Bolzano: a logikus, a matematikus, a humanista.
- S. Toulmin:* Mozart a pszichológiában. – L. Sz. Vigotszkij tevékenysége újabban vált ismertté a nyugati országokban, különösen az USA-ban. Nagy hatást kiváltó tevékenységére jellemző, hogy keresik a helyét a világ pszichológiatörténetében is. E munka egyik eredménye a neves amerikai filozófus cikke, amely eredetileg a New York Review 1978. szeptemberi számában jelent meg.
- T. A. Andrejeva:* A „nyelv és morál” problémáinak néhány aspektusa. – Condorcet tanainak példáján.
- B. L. Gubman:* Tudomány és kultúra J. Ladrière neotomista filozófiájában.
- V. G. Gorohov–V. M. Rozin:* A technikai tudományok filozófiai-metodológiai tanulmányozása. – Az utóbbi évek szovjet irodalmának áttekintése, mintegy 70 irodalmi hivatkozással.

#### *Könyvismertetések a következőkről:*

- V. P. Kuzmin:* Princip szisztemnosztyi v tyeorii i metodologi K. Marksza (A rendszerszerűség elve Marx elméletében és metodológiájában) (2. bővített kiadás). Moszkva 1980.
- K. I. Zaradov:* Ekonomika i politika v revolucii. Nyekatorije szovremennije problemi v szvete isztoricseszkoj praktiki (Gazdaság és politika a forradalomban. Néhány mai probléma a történelmi gyakorlat fényében). Moszkva 1980.
- V. A. Csulanov:* Szovremennije szovjetszkije rabocsije. Peredovije cserti i szocialnaja aktivnoszty (A mai szovjet munkások. A vezető jelleg és a társadalmi aktivitás). Moszkva 1980.
- V. Z. Rogovin:* Szocialnaja politika v razvitom szocialiszticseszkom obszctve (Szociálpolitika a fejlett szocialista társadalomban). Moszkva 1980.
- G. V. Tevzadze:* I. Kant. Problemi tyeoreticseszkoj filoszofii (Kant. Az elméleti filozófia problémái). Tbiliszi 1979.

- N. I. Drjahlov–V. I. Razin–E. Lasszov–G. Stiler* (szerk.): *Kategorii isztoriceszkovo matyerializma* (A történelmi materializmus kategóriái). Moszkva 1980.
- I. T. Frolov–L. I. Grekov* (szerk.): *Filoszofija, jesztyesztovoznanyije, szovremennosztyi. Itogi i perspektivi isszedovanyij. 1970–1980 gg.* (Filozófia, természettudomány, jelenkor. A kutatás eredményei és perspektívái. 1970–1980). Moszkva 1981.
- I. V. Martinicsov*: *Mirovozzrenyije jesztyesztovoisztatjelja* (A természetbúvár világnézete). Moszkva 1980.
- A. D. Szuhov*: *Ateizm peredovih russzkih miszlitylej. Ragyiscsev. Dekabriszti. Revoljuconnije demokracii. Jesztyesztovoisztatjelji-matyerialiszti. Revoljuconnije narodnyiki* (A haladó orosz gondolkodók ateizmusa. Ragyiscsev. Dekabristák. Forradalmi demokraták. Természetbúvár materialisták. Forradalmi národnyikok). Moszkva 1980.
- G. W. F. Hegel*: *Gesammelte Werke. Bd. 9. Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1980; Bd. 11. Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812–1813), Hamburg 1978; Bd. 12. Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816), Hamburg 1981* (Összes művei. 9. k. A szellem fenomenológiája; 11. k. A logika tudománya. 1. k. Az objektív logika, 1812–1813; 12. k. A logika tudománya. 2. k. A szubjektív logika, 1816).

### *Beszámolók:*

- A SZUTA Filozófiai és Jogi osztálya által szervezett, „Az SZKP XXVI. kongresszusa és az érett szocializmus társadalmi fejlődésének törvényszerűségei” c. konferenciáról (Moszkva 1981 április).  
A Voproszi Filozofii olvasói ankétjéről (Kijev, 1981 május; Karaganda 1981 március).

## VOPROSI FILOSZOFII 1981/11

- M. A. Szuszlov*: *Magasztos hivatás és felelősség.* – Az 1981 október 14–16 között Moszkvában ülésező társadalomtudományi tanszékvezetők össz-szövetségi tanácskozásán elhangzott beszéd.
- V. A. Lektorszkij, V. Sz. Svirjov*: *A gyakorlat és elmélet dialektikája.*
- N. G. Komlev*: *Szó, denotáció és világkép.*
- I. N. Szmirnov*: *A tudás integrálódásának problémája a modern biológiában.*
- I. T. Levikin–T. M. Dridze–E. A. Orlova–J. V. Rejzema*: *A szocialista életforma komplex vizsgálatának elméleti-metodológiai alapjai.*
- J. M. Szolomencev–G. I. Semenjoy*: *A tervezői-tervezési tevékenység vizsgálatának metodológiai problémái a technikai tudományokban.*
- N. M. Mamedov*: *Ökológiai kölcsönhatások globális aspektusai.*
- K. M. Kantor*: *Egy kísérlet a „design” betervezett lehetőségeinek társadalmi-filozófiai magyarázatára.* – A design szokásos magyarázatain túllépve, a szerző megpróbálja azt egy szélesebb összefüggésbe ágyazni és kultúrák kölcsönhatásának globális modelljéből származtatni.
- I. I. Antonovics*: *Civilizáció és kultúra: a definíció problémája és az ideológiai harc.* – Néhány burzsoá filozófus és szociológus (Childe, Redfield, Febvre, de Jouvenel, McLver, Caseneuve stb.) civilizáció és kultúra meghatározásának bírálata.
- T. I. Ojzerman*: *A megismerés aktivitásának problémája Kant filozófiájában.* – 200 éve jelent meg „A tiszta ész kritikája”. Ebből az alkalomból 1981 október 27–28-án Rigában nemzetközi szimpóziumot rendeztek, mintegy 120 filozófus részvételével. Ezen a szimpóziumon hangzott el Ojzermannak ez az előadása is.
- A. A. Jakovlev*: *F. Copleston filozófiatörténeti koncepciója.*
- T. D. Gorszkaja*: *A megismerés dialektikus ellentmondásainak tipológiájáról.*
- V. V. Borodkin*: *A dialektikus ellentmondások és meghatározó funkcióik.*
- A. Turszunov*: *Csilágászat, filozófia és józan ész.* – Dialógus az olvasókkal a legújabb tudományos felfedezések gnoszeológiai interpretációja kapcsán.
- V. V. Podoroga*: *A kultúra filozófiájának témái W. Benjamin munkásságában.*

Recenziók az alábbi könyvekről:

- V. G. Afanaszjev: Szisztémnoszty i obszctva (Rendszerszerűség és társadalom). Moszkva 1980.  
V. G. Afanaszjev: Obszctva: szisztémnoszty, poznyanyije i upravlenyje (Társadalom: rendszerszerűség, megismerés és irányítás). Moszkva 1981.  
R. G. Janovszkij (szerk.): Szocialno-politicseszkije tyeorii szovremennoj burzsuaznoj ideologii. Kriticeszkij analiz (A mai burzsoá ideológia társadalmi-politikai elméletei. Kritikai elemzés). Moszkva 1981.  
R. Sz. Karpinszkaja (szerk.): Biologija i szovremennoje naucsnoje poznyanyije (A biológia és a modern tudományos megismerés). Moszkva 1980.  
D. I. Dubrovskij: Informacija, szoznyanyije, mozg (Információ, tudat, agy). Moszkva.  
V. G. Burov: Szovremennaja kitajszkaja filozofija (Mai kínai filozófia). Moszkva 1980.  
D. A. Volkogonov: Metodologija idejnovo vozspityanyija. Voproszi tyeorii idejnovozspityatelnoj raboti v szovjetszkih vooruzsennih szilah (Az ideológiai nevelés metodológiája. Az ideológiai nevelőmunka elméleti kérdései a szovjet fegyveres erőknél). Moszkva 1980.

Tájékoztatók:

- A Voproszi Filozofii olvasói ankétjáról (1981. március, Tallin; 1981. május Kjaerika, Tartu mellett).  
A társadalom-, a természet- és a műszaki tudományok kölcsönös kapcsolataival foglalkozó tudományos konferenciáról (Minszk, 1981. április).  
Az ember problémája a modern filozófiában címmel megrendezett konferenciáról (Vilnius, 1981. április).  
A szovjet életforma előnyeinek propagálásának metodikájával és metodológiai kutatásaival foglalkozó elméleti konferenciáról (Minszk, 1981. május).  
A fiatal társadalomtudósok szövetségi versenyének eredményei és a következő fordulóra vonatkozó versenyfelhívás.  
Nekrológ az 1981. áprilisában elhunyt örmény filozófusról, H. G. Gabrieljanról.

#### FILOSZOFISZKIE NAUKI 1981/6

- N. A. Trofimov: Az erkölcsi-jogi nevelés aktuális kérdései.  
T. M. Dridze, E. A. Orlova, D. D. Rajkova: Az érintkezés és elkülönülés életmód-struktúrában betöltött szerepe vizsgálatának elméleti-metodológiai aspektusa. – A szovjet irodalom nagy figyelmet fordít az életmód kérdésének. A vizsgálatás különböző szempontjai: az életmód fogalma; a szocialista életmód jellemzői a városi munkásság körében; a szovjet társadalom életmódjának szociális mutatói stb. Az érintkezés és elkülönülés mint az emberi élettevékenység két oldalának kölcsönviszonya; az érintkezés és elkülönülés dialektikájának központi kérdése kölcsönviszonyuk feltárása konkrét történelmi szituációkban, ill. hatásmechanizmusaik elemzése. Az érintkezés mint kommunikációs-megismerő tevékenység. Hogyan befolyásolja az érintkezés és elkülönülés az emberek életmódját.  
L. N. Kogan: Az ember társadalmi erői.  
V. N. Sevcsenko: Századunk dialektikájának jellemzői. II. rész.  
F. F. Vjakkerev–Sz. V. Orlov: Az anyagfoglalom meghatározásának történeti és logikai aspektusa.  
A. N. Averjanov: Rendszerképző faktorok.  
K. H. Gyelokarov: A 30-as évek fizikája metodológiai problémái kialakulásának történetéből. – Sz. F. Vasziljeva azon munkáit elemzi, amelyek a fizika metodológiai problémáinak témakörét ölelik fel.  
J. A. Gobozov: A filozófia története az „új filozófia” interpretációjában. – J.-M. Benoist, M. Guérin, B.-H. Lévy álláspontjának elemzése.  
T. I. Ojzerman: Az azonosság fogalma és a személyiség problémája Hegel filozófiájában. – Hegel halálának 150. évfordulójára.  
E. V. Volkova: A művészet és a közönség problémája Hegel esztétikájában.  
V. N. Serdakov: Az erkölcsi alapelvek kérdése Dosztojevszkijnél. – Dosztojevszkij születésének 160. évfordulójára.

- N. V. Kasina:* Az ideál problémája Dosztojevszkij alkotásaiban.
- B. V. Šešić (Jugoszlávia):* A dialektika kétféle értelmezése korunkban. – Napjainkban a dialektikát a logika és az episztemológia területéről egyaránt kritika éri. E. M. Barth és Mario Bunge dialektika-kritikája.
- V. N. Szemenovker:* A tudományos-ateista tevékenység módszertani aspektusai.
- J. F. Vegyin:* A fogalmak tartalma objektivitásának és szubjektivitásának néhány vonatkozása.
- V. J. Rabinovics:* A 18. sz. orosz felvilágosítója, F. V. Karzsavin a társadalom harmadik rendjéről.
- A. F. Grjaznov–B. V. Mejerovszkij:* Adam Smith mint filozófus.

#### *Beszámolók:*

- A természettudósok és filozófusok 1981 áprilisi moszkvai találkozójáról, amelynek témája: Az anyag evolúciója és szerveződési szintjei volt. Előadást tartott: Ambarcumjan, Kazjutyinszkij, Logunov, V. L. Ginzburg, J. A. Zsdánov, Ovsinnikov, M. Sz. Giljarov, N. P. Dubinyin, Aszratyan, P. V. Szimonov, Singarov, V. V. Davidov, Zincsenko stb. További témák: A világ egysége és sokfélesége, a tudományok integrációja és differenciációja. Az ember, a társadalom és a természet a TTF századában.
- Az egyetemi hallgatók dialektikus materialista világnézete formálásának metodikája a társadalom- és szaktudományok oktatásában a műszaki főiskolákon c. konferenciáról. Moszkva, 1981. január.
- A tevékenységet determináló tényezők összefüggésének dialektikája címmel tartott konferenciáról (Krasznojarszk, 1980. június).

#### *Könyvismertetések az alábbiakról:*

- W. Müller–D. Uhlig (szerk):* Gesellschaft und Bewußtsein (Társadalom és tudat). Berlin 1980.
- V. E. Davidovics, J. A. Zsdánov:* Szussnoszty kulturi (A kultúra lényege). Rosztov-na-Donu 1979.
- V. I. Dobrinyina–J. M. Szmolencev:* Beszedi o markszisztzsko–leninszkjoj etike (Beszélgetések a marxista-leninista etikáról). Moszkva 1980.
- V. A. Stoff (szerk):* Metodologicseskije problemi izucsenya cseloveka v markszisztzskoj filozófii (Az ember tanulmányozásának módszertani problémái a marxista filozófiában). Leningrád 1979.
- M. Sz. Kagan (szerk):* Lekcii po isztorii esztetiki (Előadások az esztétika történetéből) 4 kötet, Leningrád 1973–1980.
- M. A. Parnyuk (szerk):* Szubjekt i objekt kak filozofszkaja problema (A szubjektum és az objektum mint filozófiai probléma). Kijev 1979.
- Problemi matyerialiszticseskjoj dialektiki kak tyeorii poznyania (A materialista dialektika mint ismeretelmélet problémái). Moszkva 1979.
- O. V. Maszljjeva:* Sztanovlenie kategorii pricsinnosztyi (Az okság kategóriájának létrejötte). Leningrád 1980.
- K. E. Taraszov–E. K. Csernyenko:* Leninszkoje ucenyie o gnoszeclogicseskkih kornyah idealizma (Lenin tanítása az idealizmus ismeretelméleti gyökereiről). Moszkva 1980.
- M. P. Gapocska:* Materializm protiv fideizma. Leninszkje principi kritiki fideizma i szovremenosztyi (A materializmus a fideizmus ellen. A fideizmus kritikájának lenini elvei és a jelenkor). Moszkva 1980.
- P. Sz. Skurinov:* Pozitivizm v Rosszii XIX veka (A pozitivizmus a 19. sz.-i Oroszországban). Moszkva 1980.
- V. I. Podmarkov (szerk):* Szocialnie problemi proizvodstva (A termelés társadalmi problémái). Moszkva 1979.
- A. I. Orehovszkij:* Otvetszvenosztyi i jejo szocialnaja priroda (A felelősség és társadalmi természete). Tomszk 1978.
- V. I. Siskina–Sz. N. Siskin:* Tyeorija i praktika szovremennoj szkandinavszkjoj szocial-demokratii (Elmélet és gyakorlat napjaink skandináv szociáldemokráciájában). Moszkva 1980.
- A. Sz. Kolesznyikov:* Szvobodomiszljje B. Russelja (B. Russel szabadelvűsége). Moszkva 1978.



## FILOZOFICKÝ ČASOPIS

1981/5

- L. Hrzal–M. Matous:* A CSKP XVI. kongresszusa – a marxizmus–leninizmus alkotó alkalmazása.  
*P. N. Fedoszejev:* A filozófia és a megismerés integrációja.  
*J. Zeman:* A dialektikus és materialista monizmus, és a tudományos ismeretek integrációja.  
*H. Hörz:* A filozófia és az ismeretek szintézise.  
*A. D. Urszul:* A filozófia integratív funkciója és a kutatás új általános formái és eszközei.  
*L. Magulová:* A társadalomfilozófia lehetőségei és aspektusai a természettudományos megismerés fejlődése problémáinak megközelítésében.  
*G. I. Ruzavin–I. Zapletal:* Az integrációs folyamatok és a matematika.  
*V. S. Tyuhtin:* A tudományos ismeretek szintézise és a kibernetika.  
*L. G. Antyipenko:* A fizika szintetizáló és integráló funkciója a mai megismerésben.  
*Sz. N. Szmírnov:* Az interdiszciplinaritás fejlődésének főbb formái a mai tudományban.  
*V. Zátka:* A tudomány fejlődésének problémája a mai burzsoá filozófiában.  
*N. M. Amosszov:* Az intellektus algoritmusai és reprodukciójának lehetőségei.

### Recenzió:

- M. Huláková:* Životni způsob a problém hodnot (Az életmód és az értékek problémája). Prága 1980.  
*Beszámoló* a CSKP 60. évfordulója alkalmából rendezett ideológiai konferenciáról.

## FILOZOFICKÝ ČASOPIS

1981/6

Az egész szám *Bernard Bolzano* születésének 200. évfordulója jegyében készült. A lap közli J. Cerny, J. Zeleny, J. Zeman, P. Horák, V. Hála, M. Bayerová, K. Berka, J. Popelová, J. Louzil, J. Houska, J. Beran tanulmányait.

*Bibliográfia* B. Bolzano műveiből.

*Beszámoló* a B. Bolzano életművéről rendezett konferenciáról (Prága 1981).

## FILOZOFIA

1981/5

- V. Cirbes:* A CSKP XVI. kongresszusa és a filozófiai front alapvető feladatai.  
*V. V. Denisov:* A társadalmi megismerés sajátosságairól.  
*F. Chorvát:* A marxista–leninista filozófia mint a nevelés filozófiai kutatásának alapja.  
*V. Kusin:* A gyakorlat aspektusa az ember emancipációjában és integrációjában.  
*E. Bodnárová:* Gnoszeológiai kiindulópontok a kulturális szükségletek kutatásában.  
*V. Seiler:* A szocialista társadalom komplex igazgatásának filozófiai aspektusai.  
*V. Timura:* Az esztétika filozófiai kiindulópontjai.  
*J. Oborny:* A mai technikai haladás és az ember elidegenedésének problémái a kapitalista társadalomban.  
*Beszámoló* a szlovák filozófusok konferenciájáról (1981 május) és a konferencia dokumentumairól.

### Recenzió:

- E. M. Csudinov:* Povaha vedeckej pravdy (A tudományos igazság természete) (fordítás). Bratislava 1981.

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE  
1981/9

- M. Grunwald:* Célképzés a tudományos megismerésben.  
*R. Schubert:* A nyilvános vélemény elméleti aspektusa.  
*H. J. Sandkühler:* A filozófia a béke feladata előtt.  
*G. Redlow:* Materializmus és dialektika.  
*J. Recknagel–R. Rochhausen:* A dialektika tudományon belüli és kívüli meghatározói, és metodológiai jelentősége a világmodellek fejlődése szempontjából.  
*S. Kätzel:* A szubjektum kritikai elmélete. – A pszichoanalízis lényege és a marxizmus–leninizmus kritikája közti kapcsolat néhány momentuma.  
*E. G. Schmidt:* K. Marx Arisztotelész-fordításai.  
*H. Schröpfer:* A polgári filozófiatörténetírás metodológiai problémái a kialakulás időszakában.  
*G. Blankenstein–E. Wirkner:* Az információk minőségének és a visszatükrözés és információ kapcsolatának áttekintése.

*Recenziók az alábbi könyvekről:*

- Siegfried Paul:* Objektive Gesetz (Objektív törvény). Berlin 1979.  
*H. Wussing:* Vorlesungen zur Geschichte der Mathematik (Előadások a matematika történetéből) Berlin 1979.  
*Siegfried Kracauer:* Die Angestellten (Az alkalmazottak. Kultúrkritikai esszé). Lipcse 1981.

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE  
1981/10

- P. N. Fedoszejev:* A hegeli dialektika jelentősége.  
*M. Buhr:* Hegel napjainkban. – A Hegel utáni filozófiai rendszerek viszonya Hegelhez. A polgári filozófia egyik vonulata Hegel-ellenes, egy másik vonulata viszont Hegelhez kapcsolódik; egy harmadik Marxtól igyekszik Hegellel helyettesíteni, ill. Hegelt Marx helyére állítani. A marxista és hegeli filozófia különbsége.  
*F. Kumpf:* Lenin és Hegel. – Leninnek a konkrét társadalmi, politikai elképzeléseihez, vitáihoz volt szüksége a hegeli dialektika végiggondolására. A hegeli dialektikában nem egyszerűen a marxizmus történelmi elődjét látta, hanem az első olyan filozófiát, amely a dialektikát mint filozófiai elméletet értelmezi.  
*A. Sz. Bogomolov:* Hegel és a fejlődés dialektikus koncepciója.  
*G. Stiehler:* A hegeli és marxista dialektika-felfogás különbségei. – Az alapvető különbség az, hogy Hegel a fogalmak szintjén értelmezi, míg Marx a valóság dialektikáját tárja fel. A dialektika kategóriáinak eltérő értelmezése a két rendszerben.  
*I. Bauer–A. Liepert:* A politikai állam és a polgári társadalom kapcsolatának felfogása Marx: A hegeli jogfilozófia kritikája c. munkájában, 1843-ban.  
*G. Biedermann:* A logikai módszer struktúrája Marx Tőkésében.  
*H.-C. Rauth:* A hegeli ideológiakritika és ismeretelmélet egysége.  
*G. Stier:* Hegel a matematikai fogalmak valóságáról. Adalékok a kutatáshoz.

*Ismertetések, beszámolók:*

A SZUTA és az NDK Tudományos Akadémiája Filozófiai Intézeteinek rendezésében tartott A hegeli filozófia és a marxizmus–leninizmus c. szimpóziumról (1981. április). Ezen Ojzerman tartott előadást a marxista és a hegeli filozófiatörténetről; H. Holz a hegeli filozófia „talpára állításáról”; H. J. Sandkühler a háború és béke kérdéséről, ennek jelentkezéséről a német klasszikus filozófiában Kanttól Clausewitzig. Az előadások sokoldalúan foglalkoztak Hegel valóságértelmezésével és emberfelfogásával.

A jéni F. Schiller Egyetem III. klasszikus szemináriumáról (1981. február), amely elsősorban a klasszikus német filozófia társadalomfelfogását elemzte.  
Az NDK-ban megjelent Hegel-irodalomról (1949–1979).

*Recenzió:* A. V. Pechmann: Die Kategorie des Masses in Hegels Wissenschaft der Logik (A tömeg kategóriája Hegel A logika tudománya c. művében). Köln 1980.

## REVISTA DE FILOZOFIE 1981/5

*A Bazac:* Az RKP a demokrácia előrevívője társadalmunkban.  
*V. Roman:* A mai társadalmi fejlődés általános problémái.  
*S. Nastasescu:* A román külpolitika egyénisége és saját stílusa.  
*I. Ianoși:* Athanase Joja és az „intelligibilis szépség”.  
*T. Dinorel Stanciulescu:* A hagyomány és innováció dialektikája és a társadalmi alkotás specifikus fejlődése.  
*Gh. Vladutescu:* A mítosztól a filozófiáig. – A görög filozófia történetéhez.  
*J. Guranowski* (Lengyelország): A „keresztény ideológia megújulásának” problémája a mai világban.  
*J. Magne* (Franciaország): A szegénység és a cölibátus az Evangéliumban..  
Tanulmányok a román filozófia köréből (P. Russindilar, C. Schifirnet, V. Andrei, D. Opreșcu, V. Morar, P. Vaida cikkei).

*Recenziók az alábbi munkákról:*

*Andrei Marga:* Herbert Marcuse. Studiu critic (H. Marcuse. Kritikai tanulmány). Cluj-Napoca 1980.  
*Gheorghe Vladutescu:* Introducere in istoria filozofiei orientului antic (Bevezetés az antikvitás keleti filozófiájának történetébe). Bukarest 1980.  
*Virgil Stancovici:* Filozofia integrarii (Az integráció filozófiája). Bukarest 1980.  
*Adela Becleanu–Iancu:* Spiritualitatea românească. Permanenta devenire (A román szellemiség. Permanens átalakulás). Bukarest 1980.

## LA PENSÉE No. 223 1981 szept.–okt.

A szám nagyobb része a *biológiával* kapcsolatos.

*J.-M. Goux:* A biológia a gazdasági válság körülményei között.  
*R. C. Lewontin:* Az evolúció.  
*P. Roubaud:* A szaporodás – az élő organizmus specifikuma.  
*J. Ninio:* A molekuláris biológia előrehaladásai és hátrálásai.  
*L. Salsac:* Mezőgazdaság és biológia.  
*G. Bereziat–J. Chambaz–M. Klapiscz-Wolikow:* A tudományos orvostan: a tegnap álmai és a holnap valósága között.  
*Guy Besse:* Megemlékezés Auguste Cornuról (1888–1981).  
*J. Couland:* Arabológiai és iszlám kutatások ma.  
*M. Amin El-Alem:* Az arab kulturális örökség három mai arab gondolkodó szerint. – Materialista tendenciák az arab muzulmán gondolkodásban.  
*A. Tosel:* A marxista filozófia és a nyelvek s praxisok lefordíthatósága. – Marx és Hegel olvasása Gramscinál. A praxis körei Gramsci szerint. A gazdasági, politikai, filozófiai körök nyelve.  
*J. Bidet:* Az érték Marx szerint: absztrakció, kiadás, kényszer, hatalom.

*Recenzió.* Paul Scheurer: Révolutions de la science et permanence du réel (A tudomány forradalmi és a valóság állandósága). Paris 1979.

Tematikus szám: *Automatizálás, kapitalizmus, öngazgatás.*

- F. Lazard:* A marxizmus ma. Az emberi jövő elgondolása.  
*A. Casanova:* Tőke, munka, öngazgatás – II. János Pál szerint.  
*B. Michaux:* Öngazgatni a népszuverenitást – a kormány garanciája nélkül.  
*P. Boccara:* A kapitalista állam alapvető formái és ellentmondásai kifejlődése.  
*J.-P. Kahane:* Kutatás és tudomány Franciaországban 1982-ben.  
*D. Dacunha-Castelle–B. Prum:* A kutatás szervezése az alkalmazott matematikában.  
*Y. Gilli:* Franz Kafka: az olvasás új útjai felé? – A mai németországi elméleti kutatásokról.  
*Marie Lavigne:* Az európai szocialista országok 1981–1985. évi tervei.  
*E. Jalley:* Jean Piaget és a dialektika.  
*G. Giralt:* A robotika lehetőségei és jövője.  
*Y. Lucas:* Automatizálás, munka, személyiség.  
*Y. Bouchut–H. Jacot:* Az automatizálás formái, a kapitalizmus válsága, az ellentmondások kifejlődése.  
*E. Chauny–J. Lojkine:* Az automatizálás öngazgatási követelményei Franciaországban.

*Ismertetések az alábbi könyvekről:*

- Jean-Paul Jouary:* Comprendre les illusions. Essai philosophique (Megérteni az illúziókat. Filozófiai esszé). Párizs 1981.  
*Danielle Bleitrach–Jean Lojkine stb.:* Classe ouvrière et Socialdémocratie. Lille et Marseille (Munkásosztály és szociáldemokrácia: Lille és Marseille). Páris 1981.  
*C. Bruaire* (szerk.): La morale, sagesse et salut (Az erkölcs, bölcsesség és üdvösség). Páris 1981.

LES TEMPS MODERNES  
No. 424 1981 november

- P. Vidonne:* Az árutermelő társadalom genézisétől válságáig.  
*A. Granou:* A modernség a totalitáriánus tény tükrében. – A társadalomról alkotott örökölt nézetek totalitáriánus jellege, mint a szocializmus ideáljának forrása.

TELOS  
No. 47 1981 tavasz

- Az egész különszám témája: *Lengyelország és a szocializmus jövője:* A többi közt A. Arato, Z. Bauman, Adam Michnik, K. Pomian, T. Mazowiecki, K. Wojcicki, Ivan Švitak, A. Świdlicki cikkeivel, Jacek Kuron és Hegedüs András interjújával.

PHILOSOPHY OF SCIENCE  
Vol. 48. No. 2. 1980. június

- P. S. Churchland:* A tapasztalatok állítólagos visszafelé sorolásáról és ennek jelentőségéről a test-lélek probléma szempontjából. – Libet – Eccles által is támogatott – új hipotézise, hogy a tudati tapasztalatok szokásosan időben visszafelé sorolódnak, és ez alkotja annak empirikus evidenciáját, hogy az agyi és lelki állapotok nem azonosíthatók. Libet neurofiziológiai adatainak vizsgálata nem támasztja alá ezt a hipotézist.  
*B. Libet:* Az érzéki tapasztalatok időbeli szubjektív visszatorolásának kísérleti evidenciája: Válasz P. S. Churchlandnek. – Churchlandnek téves elképzelései vannak és rosszul értelmezi a tényeket és az

elméletet. Az időbeli szubjektív visszacsorolás nem ellentétes a neurofiziológiai elvekkel vagy adatokkal, és összefér a „jelki” és „fizikai” korrespondenciájának elméletével.

- A. *E. Falk*: Cél, visszacsatolás és evolúció. – A szerző kifejti a természetes jelek egy elméletét, annak érdekében, hogy bemutassa, hogyan önt az evolúciós elmélet új életet a teleológiába. Maga az evolúció nem teleologikus folyamat és nem is negatívan visszacsatolt rendszer.
- F. *Christensen*: A tehetetlenség problémája. – Gyakori az a vélemény, hogy a tehetetlenség nem jelent problémát, hiszen vagy (a) ilyen jelenségeket nem szükséges magyarázni, vagy (b) a magyarázat már rendelkezésünkre áll. A szerző szerint valós és még megoldatlan problémáról van szó, melyet a következő kérdésekben fogalmaz meg: Miért van az, hogy bizonyos objektumokhoz képest a tehetetlenségi törvény fennáll, míg másokhoz képest nem? Miért derül ki bizonyos objektumokról, hogy inerciálisak, míg mások nem?
- Ch. *Cherniak*: Valószínű következtetések.
- D. *G. Mayo*: A bizonyossági intervallumok Neyman–Person elméletének védelmében. – Vita Seidenfelddel a statisztikus következtetésekről.
- T. *Seidenfeld*: A legjobb Neyman–Person-féle bizonyossági intervallumok próba utáni tulajdonságai.
- A. *Edidin*: Glymour a megerősítésről. – Glymour kialakított egy elképzelést a tudományos hipotézisek megerősítéséről, amit ő a hipotetikus-deduktív és a bayesiánus megközelítés alternatívájának tart. A szerző szerint ezt egy ellenpélda kapcsán kissé módosítani kellene, a módosítás némi kiterjesztésével pedig egy olyan megközelítést kapunk, amely – akárcsak a hipotetikus-deduktív elmélet – a bayesiánus elmélet speciális eseteként fogható fel.
- D. *Partridge*: Információelmélet és redundancia. – Az információelméleti redundancia összetett fogalom, amelyet állandóan félreértelmeznek. Fel kell bontani valódi és parciális redundanciára.
- H. *Leblanc*: Mi az ára a helyettesítésnek? Megjegyzés a valószínűségelmülethez. – Seidenfeld szerint Kolmogorov valószínűségelmélete megsérti a helyettesítési törvényt. A szerző ezt az állítást kívánja aláhúzni.
- R. *N. McCauley*: Hipotetikus azonosság és ontológiai gazdaságosság: megjegyzések Causey tudományegyesítési programjához.
- R. *L. Causey*: Redukció és ontológiai egyesítés: válasz McCauley-nek.
- J. *Lennox*: E. Harveyről és a következmény etiológiáról.
- R. *M. Cooke*: Egy paradoxon Hempel maximális sajátlagossági kritériumában.

*Recenzió*: B. *Skyrms*: Causal Necessity (Oksági szükségszerűség). New Haven 1980.

## SYNTHESE

Vol. 49. No. 2. 1981 november

(Bizonyító és indexikus referencia, II. rész)

- C. *McGinn*: A referencia mechanizmusa. – A leíró és az oksági referencia-elméletről.
- P. *Peacocke*: Bizonyító gondolkodás és pszichológiai magyarázat. – A bizonyító, vagy általánosabban az indexikus gondolkodás és a cselekvés magyarázatának kapcsolatai.
- K. *Bach*: Referenciális és jelzői. – A Donnellan által bevezetett referenciális/jelzői megkülönböztetés elemzése.
- L. *R. Baker*: A bizonyító referenciákat készítjük és másoknak tulajdonítjuk.
- H.-N. *Castañeda*: Az indexikus (tapasztalati) referencia szemiotikai profilja. – A fenomenológiai lingvisztika tárgykörébe sorolható cikk a történeti nyelvekben (főleg az angolban) fellelhető indexikus referencia jelenségeket próbálja megérteni.

SYNTHESE  
Vol. 49. No. 3. 1981 december

- J. C. Maloney:* Új út az empirikus alapoktól felfelé. – Egy új észlelési modell bemutatása, amelynek alapja az észlelés és az olvasás közötti analógia.
- M. Bradie:* Adekvátsági feltételek és esemény-azonosság.
- H.-C. Hung:* Elméletek, katalógusok és nyelvek. – A tudományos elméletek katalógus- és nyelv-szemlélete. A tudomány célja egy bizonyos értelemben a gondolkodás ökonómiaja.
- T. Horgan:* Látszólagos fizikalizmus, rákövetkezés és a fizika általánossága.
- D. S. Packard:* Plauzibilitási elrendezések és csoportkiválasztások.
- J. Wettersten:* Két nem-igazolástan-hívő lépésről.
- E. Stenius:* Halmazok II. – A szerző hat éve publikált a folyóiratban egy Halmazok c. cikket. Erről 1979-ben bírálat jelent meg, Stenius most ezt kommentálja.
- P. Slezak:* Nyelv és pszichológiai realitás: R. Botha tanulmányának diszkussziója. – Chomsky generatív elméletéről.

SOCIAL STUDIES OF SCIENCE  
Vol. 11. No. 3. 1981 augusztus

- J. Lankford:* Amatőrök és asztrofizika: egy tudományos szakterület fejlődésének elhanyagolt aspektusa. – Az írás hét jelentős brit és amerikai csillagász tevékenységét vizsgálja a XIX. sz. közepétől a XX. sz. elejéig, beleértve a hivatásokkal való konfliktusokat is.
- M. Rothenberg:* Szervezés és irányítás: hivatások és amatőrök az amerikai csillagászatban, 1899–1918. – A téma folytatása az intézményesítés időszakában.
- L. Mulligan–G. Mulligan:* A (Stuart) restauráció tudományának rekonstruálása: a korai Royal Society vezetési stílusa és szociális összetétele. – A XVII. sz.-i Királyi Társaság története.
- S. Woolgar:* Érdekek és magyarázat a tudomány szociális tanulmányozásában. – Vita S. B. Barnes-szal.
- E. L. Mills:* A szedimentológia egy másik fragmentációja. – Vita Lawval.
- J. Law:* A benthikus ökológiáról, a szociológiai determinizmusról és más dolgokról.

THE BRITISH JOURNAL FOR THE PHILOSOPHY OF SCIENCE  
Vo. 32. No. 3. 1981 szeptember

- H.-C. Hung:* A nomikus szükségszerűség az elméletek kereszteződésében jelentkezik. – A szerző a Braithwaite által 1953-ban bevezetett „nomikus szükségszerűség”-et vizsgálja, és arra a következtetésre jut, hogy egy bizonyos fogalmi kerethez tartozó szintetikus ítélet csak akkor nomikusan szükséges, ha egy másik fogalmi kereten át szemléljük.
- G. Oddie:* A valószínűség felülvizsgálata. – A szerző témája a „közelebb lenni az igazsághoz” jelentése egy elmélet számára. Saját nézetein kívül ismerteti Miller, Popper, Niiniluoto, Tuomela és Tichy megoldási javaslatait és azok kritikáját.
- E. Zahar:* Újabb gondolatok a machi pozitívizmusról: válasz Feyerabendnek.

*Kritikák és ismertetések az alábbi könyvekről:*

- A. Hermann, K. V. Meyenn, V. F. Weisskopf* (szerk.): Wolfgang Pauli. Wissenschaftlicher Briefwechsel mit Einstein, Bohr, Heisenberg u.a. Band I.: 1919–29 (Wolfgang Pauli. Tudományos levelezés Einsteinnel, Bohrral, Heisenberggel és másokkal. I. rész: 1919–29). New York, Berlin és Heidelberg, 1979.
- Mario Bunge:* The Mind-Body Problem. A Psychobiological Approach. Epilogue by D. O. Hebb (A test-lélek probléma. Pszichobiológiai megközelítés. D. O. Hebb utószavával). Oxford–New York 1980.

- S. Haack*: Philosophy of Logics (A logika filozófiája). Cambridge 1978.  
*D. Bohm*: Wholeness and the Implicite Order (Az egész és a benne lévő rend). London 1980.  
*Szabó Á.*: The Beginnings of Greek Mathematics (A görög matematika kezdetei). Dordrecht, Boston 1980.  
*R. Peierls*: Surprises in Theoretical Physics (Meglépetések az elméleti fizikában). Princeton 1979.  
*J. M. Ziman*: Reliable Knowledge: An Exploration of the Grounds for Belief in Science (M megbízható tudás: a tudományba vetett hit alapjainak feltárása). Cambridge 1978.  
*C. Glymour*: Theory and Evidence (Elmélet és evidencia). Princeton 1980.  
*S. Gaukroger*: Explanatory Structure (Magyarázó struktúrák). Brighton 1981.

## NOŰS

Vol. XV. No. 3. 1981 szept.

- G. Doppelt*: Rawl igazságosság-rendszere: egy baloldali kritika. – John Rawl felfogásának kritikája. Lásd Theory of Justice c. könyvét, Cambridge 1971.  
*M. McKimsey*: Az éhezők iránti kötelességeink. – Az egyén kötelességei; az emberiség kötelességei; a csoport és egyéni kötelességek összefüggése.  
*B. Ellis*: Az utilitarizmus múltja és jövője.  
*P. Gardenfors*: Jogok, játékok és társadalmi választás.  
*J. E. Tomberlin*: A kötelességgel szembenálló imperatívuszok és a feltételes kötelesség.

### Kritikák és ismertetések:

- Anthony Kenny*: The Aristotelian Ethics (Az arisztotelészi etika). New York 1978.  
*Frithjof Bergmann*: On Being Free (Szabadnak lenni). Notre Dame, London 1977.  
*Edo Pivčević* (szerk.): Phenomenology and Philosophical Understanding (Fenomenológia és filozófiai megértés). New York 1975.  
*Edna Ullmann-Margolit*: The Emergence of Norms (A normák kialakulása). Oxford 1978.  
*Charles Fried*: Right and Wrong (Helyes és hamis). Cambridge MA 78.  
*Nicholas Rescher*: Scientific Progress: A Philosophical Essay on the Economics of Research in Natural Science (A tudományos haladás: filozófiai esszé a természettudományos kutatás ökonómiájáról). Pittsburgh 1978.  
*Thomas McCarthy*: The Critical Theory of Jürgen Habermas (Habermas kritikai elmélete). Cambridge MA 1978.  
*Stefen Amsterdamski*: Between Experience and Metaphysics (Tapasztalat és metafizika között) Boston Studies in the Philosophy of Science Vol. XXXV, Dordrecht 1975.  
*Ernest W. Adams*: The Logic of Conditionals: An Application of Probability to Deductive Logic (A feltételes logikája: A valószínűség alkalmazása a deduktív logikára). Dordrecht 1975.

## MIND

Vol. XC. No. 360. 1981. október

- T. Honderich*: A „jól lenni” kérdése és az egyenlőség elve.  
*P. Ziff*: Művészet és szociobiológia.  
*S. H. Olsen*: Irodalomesztétika és irodalmi gyakorlat.  
*C. A. J. Coady*: Matematikai megismerés és megbízható tekintély.  
*G. McFee*: Wittgenstein értelmezéseiről. – Vita P. Hacker és G. Baker koncepciójával.  
*J. N. Williams*: Inkonzisztencia és ellentmondás. – A két fogalom összekeverése ellen.

*Recenziók a következő könyvekről:*

- David Wiggins: Sameness and Substance (Azonosság és szubsztancia). Oxford 1980.*  
*A. D. Woozley: Law and Obedience. The Arguments of Plato's Crito (Törvény és engedelmesség. Platón Kritónjának érvei). London 1979.*  
*J. P. Stern: A Study of Nietzsche (Tanulmány Nietzschéről). Cambridge 1979.*  
*N. M. L. Nathan: Evidence and Assurance (Evidencia és bizonyosság). Cambridge 1980.*  
*A. Margalit: Meaning and Use (Jelentés és használat). Dordrecht 1979.*  
*John Wilson: Preface to the Philosophy of Education (Előszó a nevelés filozófiájához). London 1979.*  
*Rem. B. Edwards: Pleasures and Pains: a theory of Qualitative Hedonism (Gyönyör és kín: a kvalitatív hedonizmus elmélete). Ithaca 1979.*  
*Peter A. French: The Scope of Morality (A moralitás terjedelme). Minneapolis 1979.*  
*K. E. Goodpaster, K. M. Sayre (szerk.): Ethic and Problems of Twentyfirst Century (A XXI. század etikája és problémái). Indiana 1979.*  
*Karl-Otto Apel: Towards a Transformation of Philosophy (A filozófia átalakulása felé) (németből). London 1980.*  
*C. F. Delaney (szerk.): Rationality and Religious Belief (Racionalitás és vallásos hit). Indiana 1979.*  
*H. Hochberg: Thought, Fact and Reference: The Origins and Ontology of Logical Atomism (Gondolat, tény és hivatkozás: A logikai atomizmus eredete és ontológiája). Minneapolis 1978.*

#### JOURNAL OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY

Vol. XIX. No. 1. 1981. jan.

- O. N. Guariglia: A kategóriák eredetisége Arisztotelész Topikájában.*  
*J. W. Wippel: Védelmelte-e Aquinói Tamás egy örökké teremtett világ lehetőségét? A De Aeternitate Mundi újabb vizsgálata.*  
*J. J. Waldron: Locke az öröklésről és hagyatékáról.*  
*K. Ameriks: Kant dedukciója a szabadságról és moralitásról.*  
*J. S. Clegg: Nietzsche és az ember felemelkedése egy ciklusos kozmoszban.*

*Ismertetések az alábbi munkákról:*

- Terence Irwin: Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues (Platón erkölcselmélete: a korai és középső dialógusok). Oxford 1977.*  
*J. S. Clegg: The Structure of Plato's Philosophy (A platóni filozófia struktúrája). Lewisburg 1977.*  
*J. D. G. Evans: Aristotle's Concept of Dialectic (Arisztotelész felfogása a dialektikáról). New York 1977.*  
*R. Guerlac (szerk.): Juan Vives Against the Pseudodialecticians: A Humanist Attack on Medieval Logic (Juan Vives a pszeudodialektikusok ellen: humanista támadás a középkori logika ellen). Dordrecht 1979.*  
*Gustavo Costa: Le antichità germaniche nella cultura italiana da Machiavelli a Vico (A germán antikvitás az olasz kultúrában Machiavellitől Vicóig). Nápoly 1977.*  
*Jerome Neu: Emotion, Thought, and Therapy (Emóció, gondolat és terápia). Berkeley 1977. – Hume és Spinoza koncepciója.*  
*Henry J. Steffens: The Development of Newtonian Optics in England (A newtoni optika fejlődése Angliában). New York 1977.*



- Laurence L. Bongie*: Diderot's femme savante (Diderot tudós nője). Oxford 1977.
- Douglas G. Long*: Bentham on Liberty: Jeremy Bentham's Idea of Liberty in Relation to his Utilitarianism (Bentham a szabadságról: J. Bentham szabadság-eszméje utilitarizmusával való összefüggésében). Toronto 1977.
- George J. Stack*: Kierkegaard's Existential Ethics (Kierkegaard egzisztenciális etikája). Alabama 1977.
- Leonard Kreiger*: Ranke: The Meaning of History (Ranke: a történelem jelentése). Chicago 1977.
- Charles F. Howlett*: Troubled Philosopher: John Dewey and the Struggle for World Peace (Egy megzavart filozófus: John Dewey és a világbékéért folyó küzdelem). New York 1977.
- Richard A. Aquila*: Intentionality: A Study of Mental Acts (Intentionáltság: tanulmány a mentális cselekvésekről). Pennsylvania 1977.

## REVUE PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

1981/3 július–szept.

- H. Vergnolle de Chantal*: Egy kevésbé ismert fichtei mű: a Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.
- M. Blondel-Mégrélis*: A modell és az elmélet: Haüy krisztállográfiája.
- G. Stahl*: A de dicto modalitások és a propozíciós modalitások.
- E. Diet*: A gyermek és a társadalmi képzeletbeli. – C. Bellan és M. J. Chombart de Lauwe: Enfants de l'image (A képek gyermekei) c. tanulmányához, In: Enfants personnages de médias, enfants réels (A tömegkommunikációs eszközök gyerekei – a valóságos gyerekek). Páris 1979.
- E. Diet*: Mai filozófia és pedagógia. – M. Debesse és G. Mialaret: Traité des sciences pédagogiques. T. 5. Psychologie pédagogique (A pedagógiai tudományok kézikönyve, 5. köt. Pedagógiai pszichológia) c. művéhez.
- Igen sok *ismertetést* közöl a filozófiatörténet köréből az antikvitástól a XIX. sz.-i filozófiáig, valamint angol, francia, olasz, spanyol, portugál nyelvű folyóiratok rövid tartalomjegyzékét.

## STUDIES IN SOVIET THOUGHT

Vol. 22. No. 4. 1981. nov.

- A. Kozulin*: A tudós személyiségének befolyása elméleti munkájára: I. P. Pavlov és az emberi jelzőrendszerek koncepciója.
- G. Havas Katalin*: Néhány megjegyzés a dialektikus logika formalizálásának egy kísérletével kapcsolatosan. – R. Routley és R. K. Meyer: Dialectical Logic, Classical Logic and the Consistency of the World (Dialektikus logika, klasszikus logika és a világ konzisztenciája) c. cikkéhez, In: S.S.T. 1976. No. 16.
- H. Dahm*: A szocialista életmód.

*Recenziók* az alábbi munkákról:

- Kostas Alexos*: Alienation, Praxis and Techne in the Thought of Karl Marx (Elidegenedés, praxis és techné Marx gondolatvilágában). Austin 1976.
- C. W. Cassinelli*: Total Revolution: A comparative Study of Germany under Hitler, The Soviet Union under Stalin, and China under Mao (Totális forradalom: összehasonlító tanulmány a Hitler alatti Németországról, a Sztálin alatti Szovjetunióról és a Mao alatti Kínáról). Studies in International and Comparative Politics No. 10.
- L. N. Velikovics*: Religija i cerkov v SzSA (Vallás és egyházak az USA-ban). Moszkva 1978.
- Chantal Mouffe* (szerk.): Gramsci and Marxist Theory (Gramsci és a marxista elmélet). London és Boston.
- Angus Walker*: Marx: His Theory and Its Context (Marx: elmélete és annak kontextusa). London, New York 1978.
- Samir Amin*: The Law of Value and Historical Materialism (Az értéktörvény és a történelmi materializmus). New York 1978.

- Leszek Kolakowski*: Main Currents of Marxism. Vol. 1. The Founders, Vol. 2. The Golden Age, Vol. 3. The Breakdown (A marxizmus főbb áramlatai. 1. k. Az alapítók, 2. k. Az aranykor, 3. k. Az összeomlás). Oxford 1978.
- Mao Ce-tung*: A Critique of Soviet Economics (A szovjet közgazdaság kritikája). New York 1977.
- Carol C. Gould*: Marx's Social Ontology: Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality (Marx társadalmi ontológiája: egyén és közösség a társadalmi valóság marxi elméletében). Cambridge 1978.
- G. H. R. Parkinson*: Georg Lukács, London 1977.

### J. Zeman: A dialektikus materialista monizmus és a tudományos megismerés integrációja

A tudományos megismerés integrációjának kérdése összefügg a materialista monizmus problematikájával és annak értelmezésével. Ehhez a problematikához a mai természettudományok és egzakt tudományok, különösen a matematika és a fizika igen sok új és értékes adalékkal, sok új mozzanattal járulnak hozzá. Azoknak a fogalmaknak és megközelítési módoknak a segítségével, amelyeket a matematikában, logikában, kibernetikában stb. használnak, valamint a dialektikával összefüggésben világosabbá válik a világ egységének és a tudomány egységének a viszonya is. Így a többi közt roppant fontos ösztönzéseket kapunk az egyszerűség elvéből, vagy a világ rendszerszerűségének elvéből stb. A világ elméleti képeket az építésében annak egységét és ellentmondásosságát a dialektikus ellentmondás természetének az értelmezésével tudjuk kifejteni. Ezt újból mélyebben megérthettük a sokaságok komplementaritása, bizonytalansága stb. tanulmányozása alapján, a tartalmi-minőségi mozzanatok és a formális, mennyiségi és strukturális mozzanatok irreducibilis komplementaritásának a megértése alapján. A világ anyagi egységének kérdései közvetlenül érintik a tudományos megismerés integrációjának problémáját, és közvetlenül összefüggnek a valóság objektív ellentmondásossága és annak gnoszeológiai leképezése természetének kérdésével. Ezek megoldása a materialista dialektika elmélete további fejlődésének fontos feladata.

*(Filozoficky Časopis 1981/5)*

### G. Bereziat, J. Chambaz, M. Klapisz-Wolikow: A tudományos orvostan – a tegnapi álma és a holnap realitása között

A biológia alapvető haladása egy évszázad alatt egyre gyorsabban átalakította az orvostant, amely a maga praxisát egyre inkább a fiziológiai és pszichikai jelenségek tudományos ismeretére alapozza. A szerzők kiemelik: a biológia és az orvostan kapcsolata történelmileg változó. A kísérleti fiziológia fellendülése vezetett el néhány évtized alatt a biokémia és a biofizika, a genetika, a mikrobiológia, a szerves szintézis kialakulásához. Ez az a korszak, amelyben a biológia emancipálódik az orvostantól, és ez nagyobb operativitást biztosít számára az orvostanban. A lassan tudománnyá váló orvostan egyre nagyobb követelményeket támaszt a biológiának. Hasonlóan alapvető a humán tudományokkal való kapcsolat, de ez egyelőre az empiria szintjén marad, az ezen a területen fennálló elméleti lemaradás gátolja az egészséges vagy beteg ember komplex megközelítését, a biologizmus ill. szociologizmus, az igazi vagy álbetegek, a szervi vagy funkcionális betegek hamis alternatívájának meghaladását. Az orvosi gyakorlat mély változásokon ment át a mi századunkban. A fizikai eszközök átalakították a diagnosztikát és a terápiát, és nem kevésbé az anatómiát. Megjelent a megelőzés, a korai feltárás technikája. Az orvostan mai helyzete ellentmondásos, de ez semmiképp sem igazolja az orvoslás elembertelenedéséről, hipertechnicizálódásáról szóló mítoszokat. Ellenkezőleg, az orvostan most kezd valóban emberivé lenni, abban a mértékben, ahogyan fokozatosan megszabadul az empirizmustól. Mindenesetre az orvostan ma elértett fejlődésének egy kritikus fázisába, és ennek meghaladása nem megy végbe automatikusan. A megelőzés teljes kibontakozása például a demokrácia, az öngazgatás sokoldalú fejlődését, és egyúttal az általános műveltségi szint emelkedését feltételezi, hiszen az üzemek dolgozói, ill. egy-egy terület lakói képesek leginkább a munkahelyi vagy környezeti ártalmakat észlelni. Ez a

fejlődési irány fogja mindenekelőtt megváltoztatni az állampolgárok és az orvosok viszonyát a betegséghez; ez kell, hogy korszerűsítse az egészségügyi szolgálat struktúráit, amelyben alapvető szerepet kell, hogy kapjon az általános orvos munkája és a kórház. Ez ki kell, hogy kényszerítse az orvostani stúdiumok alapvető reformját, megszabadításukat a kapitalizmus érdekeitől. Az orvos-egészségügyi szolgálat függetlenségét a tőke, a profit logikája veszélyezteti, ez a felelős az iparilag fejlett országok és a fejletlen világ fokozódó kiegyensúlyozatlanságáért, a kiharcolt társadalombiztosítási rendszer visszaszorítására irányuló törekvésekért. A profit logikája befolyásolja a gyógyszeripar fejlődését is, kedvez a kevésbé hatékony de divatos gyógyszerek gyártásának, és gátolja pl. egyes tömeges trópusi betegségek leküzdését szolgáló szerek kifejlesztését. Ez az orientáció határozza meg a francia távlati kutatási terveket is, a biológiában mindenekelőtt az ipari alkalmazásoknak ad prioritást, mégpedig nem egészségügyi és nem mezőgazdasági irányban. Ezzel állandósítja a biológia válságát és korlátozza az orvostan fejlődését.

(*La Pensée* No. 223, 1981 szept.–okt.)

S. J.

### I. Sz. Kon: A tudományok érintkezési pontján

Korunkban egyre több interdiszciplináris kutatás folyik. Ezek közé sorolhatók a szexológiai kutatások is. Kon az elméleti szexológiát tanulmányozza, mint a szexuális különbségek és a szexuális viselkedés tudományát. A szex problémája interdiszciplinaritást követel: az ember- és társadalomtudományok egész rendszerére szükség van. Bármilyen esetben – az emberi test, a személyiség, egy pár stb. – a szexuális reakció és a megfigyelhető viselkedés elválaszthatatlanul kapcsolódik az egészhez és csak ebben az összefüggésben érthető meg. A szerző vizsgálja az ember szexuális viselkedése kvantitatív (szexuális szerkezet) és kvalitatív (szexuális forogatókönyv) jellemzőinek kapcsolatát. Ugyancsak foglalkozik a szexuális ingerlés pszichológiai és kognitív faktorainak dialektikájával, az egyéni szexuális nevelés, a szexuális szocializáció, a szexuális szimbolizmus szemantikájának problémáival. Tanulmányozza a szexuális viselkedés és szexuális sztandardok történeti aspektusait, egészen az ún. „szexuális forradalomig”. Hangsúlyozza a kvantitatív-analitikus módszerek elégtelenségét és a tudományos szexológiát a vizsgált problémáknak szélesebb filozófiai, kulturológiai összefüggésekbe való ágyazásával véli megközelíthetőnek.

(*Voproszi Filozofii* 1981/10)

R. L.

### A. N. Averjanov: Rendszerképző faktorok

A kutatók több szempontból elemzik a rendszerképző tényezők problémáját. A cikk két kutatási iránnyal foglalkozik. Az egyik a természettudósok által képviselt irány, amely arra a következtetésre jut, hogy minden analizálandó rendszerben a rendszerképző faktorok specifikumait kell vizsgálni. Pl. a magfizika azt elemzi, hogy a nukleonok az atommagban rendszerré erős kölcsönhatások által szerveződnek; a kémikus kiemeli a kovalens, a hidrogén és más kötéstípusok szerepét; a biokémikus pedig az anhidrid, a peptid, a glükózid, foszfát kötések vizsgálatát mint rendszerképző faktorokat. A másik kutatási irány kísérletet tesz arra, hogy a specifikus rendszerképző faktorokban megkeresse a közös törvényszerűségeket, szem előtt tartva, hogy a rendszerek különböző szerveződési szinteket képviselnek. A társadalomfilozófiában a rendszerképző faktorokkal V. G. Afanaszjev foglalkozik (*Rendszer és társadalom*. Moszkva 1980). P. K. Anohin pedig a funkcionális rendszerek problémáinak szentel különös figyelmet. Felveti azt a problémát, lehet-e a funkcionális rendszereknél az *eredmény* a fő rendező faktor? Különbséget tesz a rendszereknek komponensekből való tényleges létrejötte és egy már meglévő rendszer szerveződésének tökéletesedése között. Az első esetben az eredmény nem lehet rendszerképző faktor, a második esetben bizonyos típusú rendszereknél igen, azoknál a rendszereknél, melyeknek lényegét a munka adja, ahol a végeredmény a célban megjelenik. Averjanov a továbbiakban különbséget tesz a külső és a belső rendszerképző faktorok között. Az előbbiekhöz a mechanikai, fizikai, kémiai faktorokat sorolja, melyek az anyagfejlődés minden szintjén szerepet játszanak. A belső rendszerképző faktorok tudományos osztályozása napjainkig még nem történt meg. A szerző ilyen rendszerképző faktornak látja az elemek természeti minőségének közösségét, a kölcsönös kiegészítést, a rendszerfelépítő képességet, a stabilizáló tényezőket, a funkcionális összefüggéseket.

(*Filozofszkie Nauki* 1981/6)

N. I.

Feyerabend kritikáját Zahar nézetei felett a MFSZ 1981/2 számában röviden ismertettük (305. o.). Zahar válaszával kezd, hogy Feyerabend állítása, miszerint „a tény, hogy Einstein megsértette Mach filozófiájának néhány elvét, nem azt mutatja, hogy ezek a gondolatok függetlenek voltak a filozófia más elveitől” azonos azzal, amit ő is ki akart fejezni. Ő ugyanis megkülönböztette a machizmust, mint a Mach által explicite kialakított pozitivizmust, és azt az intuitív filozófiát, amelyet pl. a Mechanika bizonyos fejezeteiben implicite használt. Zahar azt állította (és ezt most kissé módosítja), hogy a machizmus nem hatott Einsteinre, de Einsteinnek lényegében igaza volt, amikor az általános relativitás eredetét Mach *intuitív* módszertani szemléletéig vezette vissza. Feyerabend erős kritikájának hatására Zahar újra áttekintette a problémakört, de következtetése ellentétes az övével. A machizmus szerinte nemcsak a pozitivizmus erős változata, de bizonyos szempontból ez a pozitivizmus *negatív* módon *segített* Einsteinnek. Zahar a pozitivizmus két téziséit különbözteti meg: (i) a machi operacionalizmusban a tudományos fogalmak elmélet-független módon empirikusan eldönthetők és meghatározhatók; és (ii) a tudományos hipotézisek végső elemzésben pusztán a fenomenológiai szintről szóló kijelentések. Ezekből szerinte Einstein elfogadta (i)-t (Mach mechanikájából kiszűrve), de (ii) elfogadását csak színlelte. Konkrétan, amikor Einstein szembekerült a következő három elvvel: (a) a relativitási posztulátum, (b) a Maxwell-egyenletek (azaz  $c$  állandósága) és (c) a Galilei-transzformáció inkompatibilitásával, akkor Mach tanításából már tudta, hogy módosíthatja (c)-t, azaz az idő abszolút mivoltát, anélkül, hogy szükségszerűen összeütközésbe kerülne a tapasztalattal, a probléma megoldását azonban már máshonnan nyerte. Más szóval Mach *negatívan* segített Einsteinnek, megmutatva, hogy az abszolút időtől el lehet tekinteni, *de pozitív módon nem segédkezett* az új transzformáció tényleges megalkotásában. Cikke második felében Zahar Feyerabend egyes kifogásaira válaszol.

*(The British Journal for the Philosophy of Science 1981. szept)*

Sz. P.

## V. Zatká: A tudományok fejlődésének problémája a mai polgári filozófiában.

A tanulmány marxista kritikáját kívánja adni a tudományra vonatkozó mai ún. „posztpozitivisták” polgári filozófiai-metodológiai felfogások és megközelítések néhány aspektusának, amelyek jelenleg igen erőteljes tendenciát mutatnak a filozófia „szcientista” értelmezése irányában. Szemben a neopozitivizmussal, amely a tudományos nyelv formális logikai analízisével foglalkozott, e tendencia legfőbb képviselőinek – így Th. Kunnak, P. Feyerabendnek, Lakatos Imrének, S. Toulminnak és másoknak – központi témája a tudomány fejlődésének kérdése, amelyet összekapcsolnak az új tudományos ismeretek keletkezésének problémájával. A szerző nagy figyelmet fordít két olyan koncepció elemzésére és bírálatára, amely nagyon markánsan vett részt a „posztpozitivizmus” filozófiai alapjainak megfogalmazásában, nevezetesen K. P. Popper és Th. Kun felfogására. Ez áramlat más hívei – Lakatos I., P. Feyerabend, S. Toulmin – koncepcióinak elemzését a szerző tudatosan leszűkíti legfőbb jellegzetességeikre, hiszen ezek csak kisebb módosulásait adják az irányzat nagy modelljeinek. Összefoglalóan értékelve a burzsoá tudományfilozófia vitáját a tudomány fejlődéséről, a szerző rámutat arra, hogy ennek az áramlatnak sikerült elérnie egyik legfontosabb filozófiai célját: meghaladta – legalábbis részben – a neopozitivisták objektívizmust, de azon az áron, hogy beleesett a történelmi és gnoszeológiai relativizmusba. Ez a relativizmus annak a következménye, hogy ez az áramlat a tudományfejlődés folyamatának egyes aspektusait antidialektikus módon emelte ki és megalapozatlanul abszolutizálta. Ami a tudomány fejlődésének marxista megközelítését illeti, az az elemzett polgári felfogással ellentétben abból indul ki, hogy abban a logikai és a történelmi egysége valósul meg. Ennek következtében a tudományt úgy fogja fel, mint egy történelmi formációt, amely konkrét történelmi körülmények között fejlődik, és amely ugyanakkor egy racionális rendszert alkot, amelynek fejlődése a dialektikus materialista logika alapján megy végbe.

*(Filozoficky Casopis 1981/5)*

Y. Bouchut, H. Jacot: Az automatizáció formái, a kapitalizmus válsága,  
az ellentmondások kifejlődése

Az automatizáció központi szerepet játszik a mai tudományos-technikai változásokban. Az automatizáció nem egyszerűen egy új technológia bevezetését jelenti: specifikumait meghatározza az a társadalmi formáció, amelynek kereteiben megvalósul. A tanulmány először az automatizáció természetével kapcsolatos eltérő felfogásokat elemzi: elveti a technológiai, ill. a szervezési koncepciót, és alapvetőnek tartja a funkcionális felfogást (Richta, Tovmasszian), amely a munkafolyamat és az ember szerepének alapvető megváltozását, a vezérlő és ellenőrző funkciók tárgyiasulását helyezi előtérbe. A szerzők 4 szakaszt különböztetnek meg az automatizáció fejlődésében: (1) egy primitív vagy átmeneti első formához részleges ill. mellékes munkafolyamatok automatizálása tartozik, ami a gépesítés tökéletesítését, az emberi folyamatvezérlés segédeszközökkel való ellátását jelenti csak; (2) az igazi automatizáció ott kezdődik, amikor a vezérlés-ellenőrzés már részben tárgyiasul, mint pl. a numerikus vezérlésű szerszámgépeknél; a (3) szakasz további átmenetet jelent egy kiszélesített és elmélyített automatizált rendszerrel. A (4) az automatizáció valódi szakasza, amely az automatizálás elvének teljes megvalósítását hozza, úgy a vezérlést, az ellenőrzést, mint az előkészítést illetően is. A legfejlettebb forma az automatizáció kiterjesztése az improduktív munkára is. Ezzel teljesen átalakulnak az ember produktív funkciói. De a kapitalizmus körülményei között egy olyan munkafolyamat átalakulásáról van szó, amelynek kizsákmányolása a rendszer célja. Az automatizáció fejlődését csak a kapitalizmus termelékenységének válságával összefüggésben lehet helyesen értelmezni: hiszen az új technológiák bevezetésével a tőke mindenekelőtt a nagyobb termelékenységet akarja elérni, és a tőkés kizsákmányolás, értékesítés és újratermelés új feltételeit akarja kialakítani. A szerzők a továbbiakban elemzik a tőkés automatizáció hatását a munkanélküliség fokozódására, a munka intenzifikálására, dekválifikálására, a munkaidő meghosszabbodására, a munkabér leszorítására. Különösen fontos következmény az időleges behelyettesítő vagy bedolgozó munka súlyának növekedése. Az automatikus berendezések egyfelől állandó vagy időszakos magasan kvalifikált dolgozók igénybevételét ösztönzi a folyamatok beállításánál ill. előkészítésénél; másfelől azonban kevésbé kvalifikált időleges helyettesítő munkaerő kialakulását is eredményezi. Lényeges következmény továbbá a munka intenzitásának növekedése, ami az automatizáció sajátos idegbetegségeit hozza magával. A tanulmány kitér a tőke értékesítési problémáira, aminek eredményeképpen az automatizáció egymást követő hullámokban terjed és sajátos formát ad a tőkés rendszer újratermelésének, a fogyasztás módjának, az életmód átalakulásának az új piacok biztosítására irányuló törekvések függvényében. A munka és termelési folyamat kapitalista szervezete az általa elmélyített ellentmondások következtében végül is eltorzítja a kibontakozó TTF-t. A TTF által hordozott lehetőségek csak egy új típusú növekedés körülményei között realizálódhatnak, ez viszont három egymással összefüggő társadalmi imperatívuszról függ: (1) stabil értékesítési lehetőségektől, azaz a néptömegek fogyasztásának kiszélesítésétől, fejlődésétől; (2) egy új típusú kooperáció megvalósulásától úgy az országon belül, mint nemzetközi méretekben, ami megvédi a meglévő ipari bázist; (3) a dolgozók újfajta kvalifikációjától, az embernek a munkaeszközökhöz való viszonya átalakulásától. Egy valóban új típusú automatizáció feltételei a kapitalista fejlődés ellentmondásaiból válnak érthetővé: ezeket csak kemény harcban lehet megvalósítani, amelyben a dolgozó tömegek az új francia kormányzat első pozitív intézkedéseire, az államosításokra stb. támaszkodhatnak.

(*La Pensée* No. 224, 1981 november–december)

S. J.

### H.-C. Rauth: A hegeli ideológiakritika és ismeretelmélet egysége

A szerző a mai marxista filozófia egyik lényeges problémájával foglalkozik és filozófiatörténeti elemzésre támaszkodva mutatja meg az elméleti megoldást. A problémát abban látja, hogy a legújabb kori polgári filozófiában oly mértékben kap hangsúlyt az ismeretelmélet, hogy a legtöbb irányzatban az egyedüli diszciplínává lett. A marxizmus filozófiája viszont – ez különösen világos Marxnál, Engelsnél, Leninnél – az ismeretelméletet egy átfogó világgépbe építi be. A polgári filozófia az ismeretelmélet tudományos jellegét szembeállítja a világgépek, így a marxizmus világgépének ideologikus jellegével. A szerző Hegel filozófiáját elemzi a legalaposabban, de sorra veszi a Hegel előtti polgári filozófiákat is. Kimutatja, hogy sem Hegel, sem a felvilágosodás kori vagy a korai polgári filozófia nem ismert önálló ismeretelméletet, hanem beépült egy meghatározott világgépbe, és ez az ismeretelmélet egyben az ideológiakritika egyik fontos eszköze volt. Bacon idolumelmélete, Holbach kritikája, Feuerbach valláskritikája egyszerre képezte részét egy általános világgépnek és volt az ideológiakritika eszköze. Az ismeretelméleti és ideológiakritikai kérdésfelvetés gyümölcsöző egysége éppen Hegel vonatkozásában mutatkozik meg leginkább a marxista filozófia számára. A hegeli filozófia jelentősége a marxista–leninista ideológiakritika számára nem csökkent. Kimutatható, hogy Marx, Engels és Lenin ismeretelméleti kritikái egyben ideológiakritikát is jelentettek. A szerző rámutat az ismeretelmélet jelentőségére és történelmi érdemeire a marxista filozófia rendszerében.

*(Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1981/10)*

V. M.

## E SZÁMUNK SZERZŐI

*Bunge, Mario*, a Montreali McGill Egyetem professzora • *Csányi Vilmos*, ELTE Magatartás-Genetikai Laboratórium, egy. tanár, a biológiai tud. doktora • *Karácsony András*, ELTE Fil. Tanszék, tud. ösztöndíjas gyak. • *Kelemen János*, ELTE BTK Fil. II. Tanszék, egy. docens, kandidátus • *Rózsahegyi Edit*, MTA Fil. Int. tud. munkatárs • *Rozsnyai Ervin*, Közg. Egyetem, tud. főmunkatárs • *Szabó Gábor*, MSzMP Pol. Főisk., a fil. tud. kandidátusa • *Szende Tamás*, MTA Nyelvtudományi Intézet, tud. kutató, kandidátus • *Szentágothai János*, az MTA tagja, az MTA elnöke

---

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Sándor István

A kézirat nyomdába érkezett: 1982. 23.

A kézirat nyomdába érkezett: 1982. II. 23. – Terjedelem: 15.05 (A/5) ív  
82.10603 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György

## CONTENTS

EDIT RÓZSAHEGYI: Husserl and the Problem of History .....	433
ERVIN ROZSNYAI: On the Contradiction of Political and Philosophical Views .....	474
TAMÁS SZENDE: The Basic Category of the Theory of Communication Disturbances: „Substitution by a Universal” .....	506
MARIO BUNGE: The Psychoneural Identity Theory .....	540
JÁNOS SZENTÁGOTHAJ: On the Psychoneural Identity Theory of Mario Bunge .....	554

### DISCUSSION

VILMOS CSÁNYI: Some Aspects Relating to the Formulation of a Theory of Knowledge a Problem of Natural Science .....	558
JÁNOS KELEMEN: Is the Problem of Knowledge a Problem of Natural Science? ...	567
Felicitations to Prof. Ganovski, Member of the Bulgarian Academy of Sciences .....	574

### REVIEWS

ANDRÁS KARÁCSONY: György Lukács and the Law .....	575
GÁBOR SZABÓ: Philosophy and Natural Sciences .....	580
The XVI. International Conference of the Philosophical and Sociological Journals of the Socialist Countries .....	583
Review of Periodicals .....	586

## СОДЕРЖАНИЕ

Эдит Рожакехьи: Гуссерл и проблема истории .....	433
Эрвин Рожняи: Противоречие политических и философских взглядов .....	474
Тамаш Сенде: Основная категория коммуникативных перебоев: «замененные общим»	506
Бунге Марио: Теория психонейрального тождества .....	540
Янош Сентаготай: Комментар к очерке М. Бунге .....	554

### ДИСКУССИЯ

Вилмош Чаньи: Точки зрения к естественно-научному формулированию теории по- знания .....	558
Янош Келемен: Является-ли познание естественно-научной проблемой .....	567
Поздравляем академика Саву Гановского по случаю 85-летия его рождения .....	574

### РЕЦЕНЗИЯ

Анбратш Карачонь: Георг Лукач и право .....	575
Габор Сабо: Философия и естественные науки .....	580
Международная конференция философских и социологических журналов социалисти- ческих стран .....	583
Иззарубежных журналов .....	586



Ára: 27 Ft

Előfizetés egy évre: 162 Ft

INDEX: 25 535  
ISSN 0025—0090

#### **Terjeszti a Magyar Posta**

Előfizethető a hírlapkézbesítő postahivataloknál és a Posta Központi Hírlap Irodánál (PKHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1.) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a PKHI 215-96162 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest V., Alkotmány utca 21. Telefon: 111-010).

Példányonként beszerezhető az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest V., Váci utca 22. Telefon: 185-881), a PKHI Hírlapboltjában (1055 Budapest V., Bajcsy-Zsilinszky út 76. Telefon: 116-269) és minden nagyobb árusítóhelyen.

Előfizetési díj egy évre: 162 Ft

1 szám ára: 27 Ft

Indexszám: 25 535

Külföldön terjeszti a KULTURA Külkereskedelmi Vállalat,

H-1389 Budapest, Pf. 149.

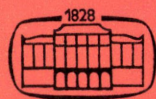
01220  
HUSZONHATODIK ÉVFOLYAM

1982/5



# magyar filozófiai szemle

A MAGYAR  
TUDOMÁNYOS  
AKADÉMIA  
FILOZÓFIAI  
BIZOTTSÁGÁNAK  
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

## SZERKESZTŐK:

BALOGH ISTVÁN  
KÉRI ELEMÉR (felelős szerkesztő)  
NYÍRI KRISTÓF

## A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

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

1982/5

## TARTALOM

SZIGETI JÓZSEF: Az idealizmus ősfarmája: mágikus totemizmus és vallási fetiszizmus	605
CSIKÓS ELLA: Rendszer és logikai gondolkodás	638
MOLNÁR ILONA: Milyen anyagból van az anyag? Mi van anyagból?	668
MARIANGELA GIAMMELLA: Elmélet és történelem. Lukács és Gramsci a húszas évek vitáiban (Fordította Fehér M. István)	697

## TÁJÉKOZÓDÁS

KELEMEN JÁNOS—KENESEI ISTVÁN: Újabb nyelvfilozófiai kalandozások	708
--	-----

## VITA

VERECZKEI LAJOS: Bunge tudatkonceptiójáról	749
--	-----

## KONFERENCIA

SZEGEDI PÉTER: Mivel foglalkozik a tudománytörténészek középmezőnye? Beszámoló a bukaresti kongresszusról	759
---	-----

## SZEMLE

LUX ZOLTÁN: Karl Albert: A görög hitvilág és a platóni filozófia	773
MEZEI GYÖRGY: Tudás és társadalmi képzetrendszer	778
ERDÉLYI ÁGNES: Hermeneutika vagy ideológiakritika?	782
A külföldi folyóiratokból	785

---

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest I., Űri u. 53. Telefon: 160—160/269-es mellék

Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21.

# AZ IDEALIZMUS ŐSFORMÁJA: MÁGIKUS TOTEMIZMUS ÉS VALLÁSI FETISIZMUS

S Z I G E T I J Ó Z S E F

## A) A TUDAT TÁRSADALMIASULÁSA ÉS A TÁRSADALMI TUDAT

A tudat minden szféráját érintő, átalakító és módosító logikai gondolkodási képesség előbb elemzett tényei nemcsak az egyedek tudatának, azaz a természeti fejlődésben kialakult pszichikai folyamataik társadalmiasodásának nélkülözhetetlen konstituenciái, de a társadalmi tudat létrejöttének is. Minthogy az egyedi tudatok társadalmiasulása és a társadalmi tudat (illetve a diverzifikáltság fokán: tudatformák) keletkezése, változása és fejlődése szorosan összefüggnek, azért a kettőt nemegyszer összetévesztik egymással – nyilvánvaló, még rejtettebb módozatokban is, teszem a kritikátlanul felhasznált kibernetikai terminológia formájában. A társadalmiasult egyén tudatának olyan jellegzetességeket tulajdonítanak, amelyek nem illetik meg és tipikusan a transzindividuális társadalmi tudat meghatározottságai és mozgási formái. Így amikor egyetlen személynek tulajdonítanak olyan korántsem tudatos célkitűzésen alapuló változásokat közízlésben, politikában, tudományban, amelyeknek megelőző látens alakulása előfeltétele volt tudatos, programszerű megfogalmazásának, s a teljesebb megvalósításért végzett propaganda- és szervezőmunkának. Másfelől viszont a társadalmi tudatot perszonifikálják és tulajdonítanak neki olyan képességeket, amelyek közvetlenül véve csak az egyedeket jellemzik. Ez a személyek fölötti személy ágál az emberek feje felett, ez „programozza be” őket és önmagát, ez tűz ki számukra és az önmaga számára megvalósítandó célokat. Teljesen mindegy, hogy ki mondják e vagy sem, isteni személy ez, mert a teremtésmítoszok analógiájára formáltak, akkor is, ha Vándornak nevezik vagy Bujdosónak, mint ezt az újhegeliánus Prohászka Lajos tette a német, illetve a magyar népszellemet megidézni hivatott Gestaltjaival.<sup>1</sup> Hegel, akinek a nyakába varrják ezt a szellemtudományos Gestalt-költést, jóval körültekintőbb volt még a Jóistennel kapcsolatban is. Azt sem szándékozott személyiséggel megajándékozni. Isten nála csak a hívő egyedek kisebb-nagyobb vallási közösségeinek tudatában tesz szert öntudatra és ezzel személyiségre. Felfogásával ki is hívta maga ellen kora teológusainak, meg a pseudohogeliánus schellingista eklektikusoknak, a perszonalista teistáknak – a mai egzisztencialista és nem-egzisztencialista perszonalizmus filozófiai őseinek –, C. H. Weissének és a nagy Fichte fiának, I. H. Fichtének a tisztelkedés leplébe burkolt ressentiment-dúlta kritikáját. De azért az öntudatlan világszellem Hegelnél is előre – jó előre – tétélezi céljait, megtestesítőire és tudatosítóira, a Napóleonokra bízva végrehajtásukat. A világtörténeti egyéniség („welthistorisches Individuum”) mint a történelem menetének meghatározója ennyiben mégiscsak *személyes világtörténetet* formál, s a dolgozó tömegekre („erhaltende Individuen”) csak az általuk teremtett állapotok fenntartásának alá-

<sup>1</sup> Prohászka Lajos: *A Vándor és a Bujdosó*. Danubia, Budapest 1941.

rendelt szerepe vár. Az aktivitásnak és passzivitásnak ezt a dialektikátlan elosztását csak enyhíti, de nem szünteti meg, hogy a népszellem formájában némi aktivitáshoz azért ők is jutnak. Megmarad a rossz kettősség, hiszen végül is egy külső szellemi erő és annak cselekvő öntudata számára eszközök. Az eszközök eszközei, mint a kéz Arisztotelésznél. De nem a kitüntető arisztotelészi értelemben. Mert nem potencializált, hanem depotencializált eszközök. Ez a visszajára fordított értékelés a történelem igazi alkotóit, a népi tömegeket fosztja meg kitüntetett szerepüktől, amelyet el egészen a szocializmusig – s némiképp talán azon is túl – jókora áldozatokkal gyakorolnak. Más kérdés, hogy Hegelt itt is a találó részletelemzések gazdagsága jellemzi.

Akár közvetlen, akár elméleti szintű az általánosítás, a két mozzanat tisztázatlan viszonya mindenképpen komoly tévedések forrásává válhat. Próbáljuk meg legalább első megközelítésben tisztázni ezt a viszonyt.

A társadalmi tudat vagy bármely különös formája mindenekelőtt nem-individuális, transzindividuális – nem durkheimi értelemben véve –, kollektív. Nem individuális, mert nem merül ki az individuumok tudatának egyszerű összegződésében, ahhoz képest új strukturális vonások jellemzik. Ugyanakkor abban az értelemben transzindividuális, hogy nem egyéni tudatok nélküli, hanem túli, vagyis azokra épül s így megszüntetve-megőrizve tartalmazza magában az egyéni tudatokat, amelyeknek maga is elemévé válik. És kollektív, mert reális, az objektív anyagi életfeltételek által integrált egyének társadalmi kollektívája hordozza. Transzindividualitása és kollektivitása, mint általános struktív vonás, független a hordozó kollektíva történelmi és osztálytermészetétől, attól, hogy az őskommunizmus elemien egynemű társadalm-e vagy az osztálytársadalmak antagonisztikus osztályokra szakadt társadalm, amelyben az ellentétes osztálytudatok közül az uralkodó osztályé játszik – tudatos manipulációs eszközökkel is biztosított – meghatározó szerepet, vagy végül a szocialista társadalom új világtörténelmi típusú egysége felé haladó magassabbrendű közösség. De transzindividuális és kollektív függetlenül attól is, hogy diverzifikálódása a társadalmi munkamegosztásnak milyen ágaihoz vagy kereteihez kapcsolódik, s mi a terjedelme és a konzisztenciája, tömörségi foka az őt hordozó kollektívának. Tudósok laza és kis terjedelmű, e tekintetben csak a tudomány XX. századi fejlettségi fokán radikálisan megváltozott kollektívája-e vagy egy szakma munkásaié, vagy sok más külső és belső meghatározással széttagolt vallási kollektíva, amely a keletkező kapitalizmusban még katolikus és protestáns országokra osztotta Európa népeit. Kollektív jellegét nem érinti az sem, hogy hamis vagy helyes tudatról van-e szó. Transzindividuális, kollektív jellege mellett is individuális viszont a társadalmi tudat abban az értelemben, hogy *individuális totalitás* (habár, mivel nem áll meg önmagában, nem totális individualitás), lévén az általános társadalmi, különleges osztály és osztályon belüli csoportok történelmileg változó egyediségének sajátos tudata.

A társadalmi tudat mint egy kollektíva kollektív tudata sem állhat fenn és fejlődhet önmagában. Sőt létre sem jöhet. Mert a kollektívának nincs az egyének lététől független pszichikuma. Ennek feltételezése merő hiposztázis volna, olyan önálló léttel megajándékozott és a valóságra rávetített fogalommitológiai entitás, amely teljesen eltorzítva tükröz vissza egy valóságos tényállást. Nincs semmiféle az egyének létén túli pszichikum – akkor sincs, ha együttlétükben, közvetlen kölcsönhatásaikban interakcióik révén gerjesztik és felfokozzák egymás képességeit vagy képtelenségeit. Nincs olyan kollektív pszichikum, amely a maga aktusaival szuperponálná az egyének pszichikumára. Van viszont kollek-

tív tudat, mivel az egyedi pszichikumoknak a társadalmi létben fogant társadalmiasodása közös, általános tartalmak kialakulásához vezet. A tudati aktusok egyéniek, de tartalmuk, szellemi tartalmuk közös.

Ellentétben az állati pszichikum merev ösztönsémák által determinált automatizmusával, amelyben az egyéni tapasztalat az érzet, észlelet és képzet asszociációs törvények által szabályozott formái alapján jut csak szóhoz, a társadalmiasult pszichikum sui generis tevékenységformája az *intencionális tudataktus*, illetve ezek egész komplexuma. Intencionális aktus, mert tárgyirányult. Objektív tárgyra (és nem maga teremti tárgyát, mint ahogyan ezt az idealizmus feltételezi). A tudat aktusa, mert a tárgymegragadás akaratát logikai formák szövik át és intellektuális jellegű, függetlenül intellektualitása fokától. Az intellektuális mozzanat valamilyen fokon még a társadalmiasult tudat effektív-emocionális aktusaiban is jelenvaló. A tudat nemcsak valakinek a tudata, hanem mindig valaminek a tudata. Tudatos megragadása valamilyen tárgynak és enélkül a tudatosság nélkül visszasüllyed a pszichikai folyamatokba, amelyeket csak azért és annyiban tekintünk joggal társadalmiasult pszichikumnak: (emberi) tudatnak, mert az intencionális aktusok már átfomálták. Diszpozícióit megváltoztatták – mint láttuk –, kiemelték az asszociációs törvények korlátozatlan uralma alól és a tárgyi világ – mélyebb – meghatározásainak diapazonjára hangolták rá.

Mindez társadalmi létfeltételeinek terméke. Társadalmiasult tudat, de nem társadalmi tudat abban az értelemben, hogy nem szükségképpen a társadalom léteire vagy annak egyes konstituenciára – mondjuk a természetre mint a társadalom létfeltételére – vonatkozó közös tudat, kollektíve kimunkált és fixált szellemi tartalom. Igaz, az egyének tudatának a társadalmiasodása nemcsak az objektív társadalmi létet, érintkezési formákat feltételezi, hanem a társadalmi tudatnak és különös formáinak elsajátítását, – a nyelvtől, az elemi moráltól és ismeretektől a magasabb szellemi tartalmakig.

Ha pusztán az utóbbi mozzanatokot vesszük tekintetbe és elfeledkezünk a társadalmi lét azon objektív összefüggéseiről – a munkaeszközzel végzett tevékenységről, az ebben végbemenő (korántsem megállapodásszerű!) kooperációról, a tevékenységek és magatartásmódok egymásmeghatározásáról, az érintkezésben folyó kölcsönös magatartásátvételtől, utánzásról –, amelyek összességükben az egyéni tudatok társadalmiasítását arra a fokra fejlesztik, hogy kialakuljon a társadalmi tudat, illetve a társadalmi tudattartalmakat közvetlenül átadják egymásnak, akkor persze feloldhatatlan aporiába – arisztotelészi értelemben vett kiúttalan helyzetbe – jutunk. Mert egyfelől a tudat társadalmiasodásának egyedüli feltétele így a társadalmi tudat, amelynek tartalmait az egyének ifjabb nemzedéke az idősebb nemzedéktől veszi át. Tehát ha nincs társadalmi tudat, akkor nincs meg az individuális pszichikum társadalmiasodásának feltétele; a folyamat nem jön létre. Másfelől viszont mivel kollektív pszichikum nem létezik, azért pusztán az individuális tudatok társadalmiasulása vezethet el a társadalmi tudathoz, amelynek nincs az egyedi tudatoktól önállósult léte. Ez azonban szintén lehetetlen és a folyamat nem jöhet létre, mert az egyedi tudatok társadalmiasulása már feltételezné a kollektív társadalmi tudatot.

A valóságos fejlődési folyamat feloldja ezt az aporiaként megfogalmazott ellentmondást. A tekintetbe nem vett mozzanat: az egyének objektív társadalmi feltételek között végbemenő szocializációja mélyebb és szélesebb folyamat és nem lehet azonosítani a tudat társadalmiasulásával a már meglévő és tevékenyen közreműködő társadalmi tudat tartalmainak és formaelemeinek nevelés útján való átvétele alapján. A kezdetekben a nyelv



éppúgy terméke az egyedi tudatok társadalmiasulásának, mint ahogyan kifejlődése után, amikor már minden szellemi tevékenység alapjává vált, feltétele annak. De azért a fejlett fokon történő nyelvészajátítás ontogenetikus folyamata lerövidítve és alaposan elváltoztatva megismétli a filogenezis számos tényét.<sup>2</sup>

Bármennyire is a társadalmi tudat – vagy adott esetben egy új társadalmi tudat – keletkezésének irányába hat az individuális tudatok társadalmiasodása, az individuális tudat legfejlettebb formájában sem merítheti ki a társadalmi tudatot, legfeljebb annak jobb-rosszabb reprezentánsa lehet. Az egyén hol mélyebb, hol felszínesebb, hol kiterjedtebb, hol szűkebb körű összefüggéseket sajátít el a társadalmi tudatból. Mégis minden elsajátított darabon rajta van valahogy – ne keressük egyelőre, hogyan – az egész bélyege. A mélyebb elsajátítást jellemezheti a szűkkörűség, a felszínesset a nagy terjedelem. A pesszimum, ha a kevés a felszínnel, az optimum, ha a nagy terjedelem a mélységgel társul. De függetlenül attól, hogy az elsajátítás átlagos vagy átlag fölötti, illetve alatti szinten történik-e, függetlenül tehát az elsajátítás színvonalától, senki sem „elsajátít” csupán – hacsak nem patológikus eset –, mindenki hozzá is adja a maga obulusát az elsajátítotthoz, legyen ez olyan szerény, mint a Péter-fillér. Mert már az elsajátítás uralkodó szakaszában benne rejlik alárendelt mozzanatként az újat adás akaratlan tendenciája, amikor az elsajátítottat – sohasem teljesen azonos, sohasem teljesen ismétlődő – újabb és újabb társadalmi és eszmei kontextusokban alkalmazzák, asszimilálva a kontextusnak az eredeti elsajátítási szituációtól elűtő elemeit. Mármint az elsajátítás egy bizonyos – szférától függő – mértéken túl megszűnik és teljesen lehetetlenné válik újatadás nélkül. Mert a még el nem sajátított társadalmi tudattartalmak viszonylagos magassága és bonyolultsága megkívánja már azt a szabad viszonyt az addig elsajátítotthoz, amely annak – minimális – újjáteremtésében valósul meg. Ha eddig az elsajátítás volt feltétele az újatadásnak, most az újatadás válik feltételévé az elsajátítás folytatásának, a tudat teljes szocializálásának. A marxista „elsajátítás” („Aneignung”) fogalmában kezdettől, mondjuk a *Gazdasági-filozófiai kézikönyvtől* benne is volt az újatadás kreatív mozzanata mind társadalmi, mind egyéni összefüggésben, s nemcsak a tudattartalmak, de a közvetlen gyakorlati tevékenység vonatkozásában is.

Az individuális tudat társadalmiasodása során a minimális értelemben vett eredetiség révén – amely korántsem szükségképpen csak minimum – nő hozzá és magaslik bele a társadalmi tudatba, válik egyik elemévé a társadalmi tudat fejlődésének. A hegeli fenntartó egyének ebben az esetben sem csupán „fenntartanak”, sem csupán újratermelnek, hanem újat teremtenek. Eredetiségük szintetizált egésze legalábbis egyenlő a világtörté-

<sup>2</sup> Gondoljunk a méltatlanul elfelejtett Philip Wegener kitűnő elemzéseinek egyik vezérgondolatára: „Mennél világosabban és teljesebben áttekinthető a szituáció a szemléletben, annál kevesebb nyelvi eszközre van szükség.” Dr. Ph. Wegener: *Untersuchungen über die Grundfragen des Sprachlebens*. Niemeyer, Halle 1885, 27. Ez éppoly fontos ténye az onto- és filogenetikus fejlődésnek, mint pozitív kiegészítése; minél áttekinthetlenebb és bonyolultabb a szituáció, annál fejlettebb nyelvi eszközöket igényel kifejezésre. (Az audiovizuális módszerű nyelvtanítás is felhasználja ezt.) Hát még ha a szemlélethez a cselekvésszituációt is hozzáadjuk, amint Wegener ezt elemzéseiben meg is teszi. Mái az egyik leggazdagabb és filozófiai szempontból a legértékesebb anyagot adja e problematikához Otto Jespersen könyve: *Die Sprache, ihre Natur, Entwicklung und Entstehung*. Winter, Heidelberg 1925. Jespersen sem vesz tudomást Wegeneréről, bár célkitűzései között szerepel a nyelvtudomány elfelejtett értékeinek feltárása.

nelmi individuumokéval, akik különben az ő teljesítményeikhez kapcsolódva és nem a világszellem előretételezett céljainak sugallatára hallgatva – az üzemeket járva és technikai megoldásaikat tanulmányozva, mint Galilei, a munkások és parasztok' véleményét és ösztönös tendenciáit kutatva, beleértve ennek korlátait és negatív oldalait is, mint Lenin – érték el zseniális teljesítményeiket.

Az eredeti alkotás, a nem pusztá újraalkotás, hanem újatalkotás – mind a történelem-alkotó tömegeknél, mind a világtörténelmi egyéneknél – tartalma, jellege, iránya és dimenziója szerint végső soron az objektív társadalmi anyagi feltételek által van meghatározva. Nem tudati kérdés csupán.

Az egyén tudata közvetlenül véve mozaik-tudat. A parciális élethelyzetek és az ezzel kapcsolatos eszmei tartalom alakítják. Ám az egyediben mindig ott az általános, a parciálisban a totális, bár nagyon különböző extenzitással és intenzitással. A szociológiai elmélet szférájában ez még a legsterilebben prezentált, anyagukat a társadalmi makroorganizmustól teljesen elszigetelő mikroszociológiai elemzések marxista–leninista kritikáján keresztül is kimutatható. A társadalmi gyakorlatban a parciális élethelyzetek totalitása s az extrém egyedi helyzetek általános társadalmi tartalma az általánost és kollektíven megszerzettet érvényesítik. Hogy az előbb használt képnél maradjunk: a mozaik-tudat színes cserepei mégiscsak úgy illeszkednek egymáshoz, hogy az összkép fővonalaiban az elemek és részletek látszólagos összevisszasága és rendezetlensége ellenére, adekvát tükre a létező folyamatoknak, bennük a továbbfejlesztés lehetséges, később szükséges és ezért meghatározó szükségletté váló irányainak. Ami a fejlődés irányában történik, azt végül is az összefolyamat megerősíti, önmaga részévé és továbbfejlődése elemévé teszi. Így az eredetiség sohasem teljes újrakezdés. Ami ezzel ellentétes, az elsorvad, vagy perifériára szorul. Csak az a produkció reprodukálódik a kollektívák szűkebb vagy tágabb körében, amely kiállta az elméleti és gyakorlati próbát, amely a folyamattal adekvátnak bizonyult.

De a társadalmi tudat termékei törekenyek, könnyen darabokra törnek és szétszóródnak, még akkor is, ha mint tudjuk objektíválódnak ilyen vagy olyan anyagi formában. Ezért fejlődésük és kipróbálásuk egy bizonyos fokán *intézményesedniök kell*. Nem abban az értelemben, hogy társadalmi szerepeket teremtenek, illetve ezek komplexumát, ahogyan a polgári szociológusok gondolják. A társadalmi szerepek vagy inkább Marxszal szólva, „jellemmaszkok” (Charaktermaske) már a kezdeti folyamatban, a közvetlen kipróbálás szakaszában létrejöttek. Hanem abban az értelemben, hogy az eszméknek ha nem is mindenre kiterjeszkedő, de a döntő elemekre támaszkodó szervezett alapot kell kapniok: céltudatos egyesülések, szövetségek és apparátusok formájában, amelyek ezen eszmék rendszerezését, továbbfejlesztését, propagálását és gyakorlati megvalósítását vállalják. Ezek pótolják és kompenzálják a társadalmi tudat ama sajátosságát, hogy hiányzik belőle az átfogó teleologizmus, az individuális tudat eme legjellemzőbb sajátossága. De teljesen kimeríteni és átfogni a társadalmi tudat és tudatformák változó egészét, egyértelműen célirányossá tenni ellentétes erők harcában mozgó fejlődését ezek a szervezett intézmények sem tudják és bizonyos értelemben nem is ez a feladatuk. Körülményeik meghatározta feladatuk sokkal inkább a kritikus pontokon való áttérés elősegítése.

A társadalmi tudat első és egyben az idealizmus őseredeti formája: a totemizmus az emberi tudat eredeti társadalmiasulását és a társadalmi tudat kialakulásának dialektikáját mutatja meg olyan körülmények között, amikor az egyén még sokkal inkább egyed, azaz természeti egyediség, mint egyén, azaz társadalmiasult egyéniség.



A világegész képe, az első ideológiai nem az ember és természet aktívan vagy passzívan felfogott viszonyából jön létre, mint ahogyan ezt a Marx előtti materialisták képzeltek. Az embercsoportok viszonyát a természethez éppúgy közvetítik az emberek egymás közti viszonyai, mint ahogyan egymás közti viszonyukat közvetíti a természethez való viszonyuk. Ha mindkét viszony korlátolt még, úgy éppoly korlátolt egységük is, amelyből a társadalmi tudatnak mint a közösség léte tudatosításának, mint a társadalom öntudatának uralkodó formája létrejön. A társadalmi tudatnak első formája – amely mint Szpirkin helyesen megjegyzi, az egyedi tudatok egyszerű összességén már túlmegy – a totemizmus mágikus-vallási tudata. Ez fogja össze az őshordából a nemzetségi és törzsi társadalomba átféjlődő embercsoportok képzeteit a világról, a természethez és egymáshoz való viszonyuk sajátos, fejtetőre állított tükrözésével.

Az emberi fejlődés kezdeti körülményei között az egyed a szó legszorosabb értelmében a közösség köldökzinórján függ. A hordaközösségtől vagy nemzetségétől elszakítva biztos pusztulásra van ítélve. Mindenét elveszti, ha közösségét elveszti. Ha közössége nem is az, ami ő, mert erősebb és hatalmasabb, ő mindenestül az, ami közössége, erejének és hatalmának egy darabja. Világának határai egybeesnek közössége határaival. A közös világ számára *a* világ. Egész világának mint világegésznek külső és belső határai vonják meg az egyén létmódjának és ebből eredő gondolkodási módjának határait. S mivel a közösség külső határai áthághatatlanok, belső határai viszont az emberek egymás közti vonatkozásában tagolatlanok, azért egymásrautaltságuk és kooperációjuk semmiképpen sem utólagos összegződésnek tűnik szemükben, hanem természeti adottságnak.

A természeti adottságként felfogott kollektív világ mégsem osztatlan egység. Mert magába foglalja az ellentmondást és ellentétet. Egyfelől a természet fenyegető leküzdhetetlen erőit, másfelől azokat az extraetnikus csoportokat, amelyekből kényszerűleg elhatárolódnak. Mindkettővel szemben saját világuk, történelmileg felhalmozott tapasztalatuk védi meg őket – az ősök hagyományja, amelynek hasznosságát, gyakorlatiasságát és életrevalóságát, jóllehet eredete elvész az ősidők homályába, mindennapos tevékenységük bizonyítja. Amíg létük elemien egyszerű, addig létalapjukat nem misztifikálják, de nem is általánosítják. Társadalmi tudatuk, a nyelvben és a nyelv mellett, az egyéni tudat szintjére lépett nyájösztön. Marx „birkatudatnak” nevezi a kezdeti törzsi tudatot és így definiálja: „ez a kezdet éppolyan állati, mint e fok társadalmi élete maga, pusztán csordatudat, s az ember itt a birkától csak abban különbözik, hogy tudata helyettesíti az ösztönt, vagy hogy ösztöne tudatos”.<sup>3</sup>

Amikor létük tagoltabbá és bonyolultabbá válik – a fejlettebb munkaeszközgyártás, a nemek és nemzedékek közötti munkamegosztás, ezzel kapcsolatban az intézményesített tapasztalatátadás kényszere következtében –, akkor a társadalmi egység tudata, *mint az egységes társadalmi tudat* szükséglete, mint egész létük tudatosításának szükséglete kezdi éreztetni hatását. Anyagi létük meghatározott vonásait általánosítják, de mindjárt misztifikálják is.

A gyakorlati tudat spontán materializmusának reflektált formája saját gyakorlatuk reflektált tudata, a tapasztalati tudat. Ez már létük egészére vagy annak egyes lényeges

<sup>3</sup>MEM 3, Kossuth, Budapest 1976, 33.

mozzanataira vonatkozólag általánosít inductíven. Leggyakrabban közmondások, szólások formájában. („A bölcsesség nem lakik egyetlen házban”, „Nem az üli meg a vadat, aki felriasztja”, „Aki meg akarja verni a kutyáját, mindig talál hozzá botot” – olvassuk a dél-afrikai baszuto törzs közmondásaiban.<sup>4</sup>) Nem ritkák a morális tanmesék, aminő teszem a csiriguano indiánok meséje a kullancs és a strucc versenyfutásáról, amelyben a kullancs parazita mivoltának fortélyosságával győzi le hosszúlábú, rövideszű ellenfelét.<sup>5</sup> Magatartási és technikai szabályokat fogalmaznak meg talányokban és gnómákban. („Melyik ember öli meg gyermekeit?” – kérdezi a Szenegál középfolyása mentén élő szonikék talánya. Válasz: „Aki negyvenéves asszonyt vesz feleségül.”<sup>6</sup> „Ha karvalyt látsz, ne tedd ki a sziklára tyúkjaidat”, „A fecsegő csak azt a titkot nem őrzi meg, amelyet nem ismer.”<sup>7</sup>) A tapasztalati tudat mint a gyakorlaton belüli elmélet és az elméleten belüli gyakorlat tudata az átrakodási hely a társadalmi tudat és közvetlen gyakorlati tudat között, a gyakorlati problémák innen mennek át mint a társadalom összproblémái a társadalmi tudatba, illetve a megfelelő társadalmi tudatformába. És megfordítva: a társadalmi tudat illúziói és illuzórikus burokba rejtett racionális tartalmai a tapasztalati tudaton keresztül mennek át a közvetlen gyakorlati tudatba, amely csak a gyakorlat által felhasználhatót érvényesíti belőlük.

A gyakorlat által *felhasználhatónak* azonban *nem csupán a racionális, hanem társadalmi formától függően az illuzórikus elem is bizonyulhat*. A vérbosszú kötelezettsége a törzsi társadalomban illuzórikus parancs, de fölöttébb hasznos, mert védelmet nyújt az egyén számára. A „vér parancsának” tehát ez a „racionális magva”. Ugyanez a parancs az izlandi parasztok lényegében már magántulajdonra épült társadalmában csak az emberi élet kereskedelmi árfolyamát fejezi ki. Általában a társadalmi folyamatokkal kapcsolatban maga az illúzió is könnyebben válik a cselekvés racionális magvává, azaz a szükséges cselekvés adekvátan motiváló alapjává, mint a természeti folyamatokkal kapcsolatban, amelyek az illúziót könnyörtelenül félrelökik s csak a cselekvés racionális elemeinek engednek utat. S jegyezzük meg: a társadalmi lét egészével kapcsolatban sem azért misztifikálnak, mert nem tudnak gondolkodni, mert gondolkodásuk „prelogikus”. Ellenkezőleg: *csak azért általánosíthatnak hamisan, mert tudnak már helyesen is általánosítani*, egyáltalán, mert képesek már a gondolkodás elemi logikái aktusaira, bár gyakran irreális előfeltevések alapján következtetnek. *De irreális előfeltevéseiket is reális létfeltételeik alakítják ki*, s ha ezt nem értjük meg és nem ragadjuk meg fogalmi világossággal, akkor semmit nem értettünk meg a társadalmi tudat genezisének és struktúrájának, valamint funkciójának valóságos dialektikájából.

A közösséget termelő munkája tartja fenn. Ennek gazdasági alapja a termelési eszközök közös tulajdona. A föld meghatározott, munkaeszközeik által körülhatárolt darabja a munkatárgy – életük általános természeti feltételeiből a belső feltétellel vált természet. Saját közös munkájuk termékei a munkaeszközök és a létfenntartási eszközök tartós fajai. Eleven munkájuk objektívtárgy darabja a holt munka, az a természeti adottságnak tűnő, valójában már társadalmi fejlődésük eredményeként a sporadikus termelő munkáról a folyamatosabb termelő munkával való rátéréssel birtokukba vett köztulajdon, amelynek

<sup>4</sup>A *boldogtalan Kolibri*. Dél-amerikai indián legendák és mesék. Európa Kiadó, Budapest 1957, 106.

<sup>5</sup>*Karunga a holtak ura*. Néger legendák. Európa Kiadó, Budapest 1957, 102.

<sup>6</sup>Uo. 142.

<sup>7</sup>Uo. 157.

létét problémátlanak érzik. Legalábbis addig, amíg centrifugális tendenciák, egyfelől az állati individualizmus maradványai – a zsákmány és a szexuális partner kisajátítására irányuló törekvések<sup>8</sup> –, másfelől a külső veszélyeztetettség, a más csoportokkal szembeni elhatárolódás kényszere nem koncentrálna erre a figyelmet.

Az elhatárolódás és közös birtoklás alapjaként azonban sokkal realisabbnak tűnik számunkra az eredet, a közös őstől való leszármazás, s az ősök által hagyományozott állapot, amelyben a termelő munkát öröklött eszközökkel, készen talált feltételek között és azonos irányultsággal végzik. Létük alapvető feltételének a múlt tűnik számunkra, az ősök és tetteik. Tetteik eredménye jelenvaló az utódok tetteiben és eszközeiben. S ahol a múlt ily közvetlenül azonosul a jelennel, ott a jelen is szinte közvetlenül azonosul a jövővel. Miközben apró változásokban de facto áttörnek, minőségileg megváltoztatják öröklött életkereteiket, aközben az a meggyőződés táplálja összetartozásuk és egységük tudatát, hogy csak azt folytatják, amit előttük elkezdtek, sőt részben azok is folytatják, akik elkezdték, mert nemcsak általában azonosak az ősökkel, de konkrétan is, hiszen egyszer minden ős reinkarnálódik valakiben.

Ám kik vagy mik ezek az ősök?

### C) A „PARTICIPATION MYSTIQUE” ÉS AZ ÉLETMÓD

A keletkező társadalmi totem-tudat és a neki megfelelő intézmények minden társadalom fejlődésének kezdetén megtalálhatók a vérrokonsági és gazdasági alaptól még alig-alig elkülöníthető felépítmény sajátos eseteként. A totemizmus a közös állati, növényi, földi vagy égi őstől, illetve ősöktől való leszármazás eszméje, az ennek megfelelő kultuszokkal és rítusokkal, amelyek a törzsi kötelékekbe szervezkedő nemzetségi társadalmakban uralkodók. A totemizmuson belül az állattotemek „messze a legelterjedtebbek az egész világon”,<sup>9</sup> ami a totemizmus eredetének kérdését az archaikus társadalmi forma kezdeti termelési módjára, a vadász-életmódra utalja vissza.

A totemizmus első tekintetre felettébb misztikus jelenség. Misztikus valaminek tűnik, ha a Mato Grosso Bororo indiánja a vöröstollú Arara papagájjal azonosítja magát és az őt vallató etnológusnak – Karl von den Steinennek<sup>10</sup> – szent meggyőződéssel állítja, hogy ő Arara papagáj, nemcsak hasonlít rá (!), hanem teljes-tökéletesen azonos is vele. Brazíliából Melanéziába ugorva, nem kevésbé misztikus az, amit W. H. Rivers<sup>11</sup> ír: „Mikor egy melanéziaival a totem-ősről beszélgetünk, amelytől származását levezeti, akkor egyszer úgy beszél erről az ősről, mintha ember, majd ismét úgy, mintha állat lett volna. Ha megpróbáltuk rögzíteni, mikor és hol ment végbe ez az átalakulás, csakhamar észre kellett vennünk, hogy abban, amit kihüvelyezhettünk, egyáltalán nem történt semmi átalakulás: a történet hőstét kezdettől végig egyidejűleg gondolták el embernek és állatnak. Minden erőfeszítésünk, hogy a saját nézőpontjaik szerinti világosságot és szabatoságot vigyünk a történetbe, csak annak bizonyítéka lesz a kikérdezett melanéziai szemében, hogy egyáltalán nem értjük azt, amiről szó van.”

<sup>8</sup> Szemjonov, i. m. 238.

<sup>9</sup> Kaj Birket-Smith: *A kultúra ősvényei, általános etnológia*. Gondolat, Budapest 1969, 236.

<sup>10</sup> K. von dem Steinen: *Unter den Naturvölkern Zentralbrasilens*. 305–306.

<sup>11</sup> W. H. Rivers: *History of the Melanesien society*. II, 359.

Ez a misztikusan megfoghatatlan kettős lény az állatember vagy emberállat nem feltétlenül a nemzetség őse, lehet kulturális hőse is, aki ilyen vagy olyan kulturális vívmánnyal gazdagította pártfogoltjait. Ilyen az az ő, aki a Nyugat-Braziliában élő kasinua indiánokat tanította meg a földművelésre. Története éppúgy illusztrálhatja Rivers gondolatát a különös kettősségről, mint bármely eredeti őse. Az őz megígéri az egyik éhező kasinuaúnak, hogy elmegy hozzájuk és megtanítja őket arra, hogyan kell ültetvényt csinálni. „Eljött az őz, meséli az indián – olyan volt, mint egy kis pocakos, vörösés hajú öregember, és egy botot tartott kezében. Őseink megpillantották és így szóltak: – Egy öreg emberke jön ott! Egy asszony meg így kiabált: – Kicsoda jön ott? Az öreg a ház előtt megállt és így szólt: – Itt vagyok! – Gyere beljebb, kis öreg – válaszolt egy férfi. Felakasztott egy függőágyat az öregnek, beleültette és ételt hozott neki. – Honnan jössz öreg – kérdezte később. – Nem vagyok én öreg. Az én nevem Őz. Úgy látszik nem sok őt láttál életedben. A hajam vörös és pocakom van. Úgy látszik, te nem látod . . . Őseim az éhínség idején többé nem éheztek. Az őz megtanította őket a földművelésre. Azelőtt nem volt élelmük az éhínség idején. És szenvedtek az éhségtől. Az őz azonban megtanította őket. Ha éheznek, ültetvényt csinálnak.”<sup>1 2</sup>

A történet megengedi azt az interpretációt – ha ugyan illik és szabad még kételkednünk a nyomatékos bizonyítékként felhozott rőt haj és pocak után az Őz valóban őz voltában –, hogy az Őz nevű nemzetség egy tagjáról vagy magáról az egész nemzetségről van szó, amely szövetségre lépett a kasinuaúkkal és egyesülésük új fejlődési szintre emelte őket. Nemcsak azonos nemzetségek kettészakadásából és egymással való tartós szövetkezéséből jött létre a törzsi rendszer egymást kiegészítő, duális alapja, amely a törzsi társadalom bonyolultabb formáiba fejlődött át, hanem – alighanem másodlagosan – idegen etnikai csoportok egyesüléséből is. A duális csoportok tagjai csak a másik csoportba házasodhattak és termékeiket is kicserélték egymás között, közvetlen, nem árucserre jellegű termékcsereben.

Ákár így vesszük, akár úgy, a történet mindenképpen e misztikus jelenség, az állatember és emberállat problémájának lényegét érinti, mert az életmód kérdését állítja az előtérbe. S ha az életmód felől vesszük szemügyre a misztikusnak tűnő tudatot, a táplálék megszerzésének közvetlen módozatai felől, akkor korántsem csak misztikumot látunk benne, mint Lévy-Bruhl, aki ezt az azonosulást prelogikus „participation mystique”-nak tekintette,<sup>1 3</sup> hanem világosan beszélő, érthető valóságtartalmat. Annak kifejezéséeként, hogy alapjait tekintve még a misztifikáció sem lehet más, mint az illuzórikussá tett, gondolatban fejtetőre állított és újraformált valóságtartalom.

Arisztotelész, aki kiterjedt és mélyreható ismeretekkel rendelkezett a nem-görög, a „barbár”, sőt a törzsi társadalomban élő népek életmódjáról, *Politikájában* az állati és emberi életmódot együtt veszi számba. De ezzel a naturalisztikus felfogással is rávilágít arra a közvetítő láncszemre, amely az eredeti mítoszokban az ember és állat azonosságát és felcserélhetőségét létrehozta. „Sokféle faj van az élelemszerzésnek, s ezért sokféle életmódja az állatnak, embernek egyaránt; mert táplálkozás nélkül élni nem lehet, s így a táplálkozás különfélesége az élőlények életmódját teszi különbözővé . . . s minthogy természetük szerint sem mindegyikük ugyanazt kedveli, hanem az egyik ezt, a másik azt,

<sup>1 2</sup> A *boldogtalan Kolibri*. Válogatta és fordította Boglár Lajos. Jelzett kiad., 87–88.

<sup>1 3</sup> Lucien Lévy-Bruhl: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. F. Alcan, Paris 1912.

azért a húsevőknek és a növényevőknek élete eltér egymástól; így van ez az emberek között is.” Majd anélkül, hogy számba venné az emberi kezét meghosszabbító munkaeszköz szerepét, ami összefügg korábban idézett zseniális fejtegetésének ama gyengeségével, hogy teljes egészében természeti adottságnak tekinti és nem történelmileg vezeti le az emberi kéz ama képességét, hogy szerszámmal fegyverkezzék fel – látni fogjuk ennek összefüggését a rabszolgatartás arisztotelészi apológiájával –, az életmód alapjaként a közvetlen termelő munka különböző formáit ragadja meg fogalmi élességgel. „Mert életük (az embereké – Sz. J.) nagyon különbözik egymástól. A legtunyább élet a pásztorkodó népeké, mivel eledelük a szelíd állatok húsa, amit fáradtság nélkül szereznek . . . Barmaiknak a legelő miatt szükségük van a helyváltoztatásra, ez őket is arra kényszeríti, hogy velük menjenek, ily módon mintegy eleven gazdaságot művelve. Mások vadászatból élnek és pedig ki ilyenből, ki amolyanból, egyesek kalózkodásból-fosztogatásból, mások halászatból . . . ismét mások madarakból vagy vadakból. Az emberiség legnagyobb része azonban a földből él, mégpedig megművelt terményeiből. Körülbelül ennyiféle életmódjuk van azoknak, akik munkával gondoskodnak létfenntartási eszközeikről, csere vagy kereskedelem nélkül. Tehát a következő életmódok ezek: állattenyésztő, földművelő, kalózkodó-fosztogató, halász és vadász. Némelyek különböző foglalkozásokat párosítanak kipótolvá azon hiányosságokat, amelyeket nélkülözve életmódjuk nem lehet független; egyesek, teszem nélkülözve a földművelést, a pásztorkodást fosztogatással párosítják, mások a földművelést párosítják a vadászattal.” (*Politika* 1256<sup>a</sup>–1256<sup>b</sup>.)

A mai etnológia sem mond sokkal többet Arisztotelésznél a törzsi rendszerben élő népek közvetlen termelési módjáról,<sup>1 4</sup> csak fokozatokkal finomítja és egymásba átmenő történelmi típusokban állítja őket, kikapcsolva, illetve főleg a nomád pásztorkodás meg a tengeri halászat és kereskedelem járulékává téve a nem-termelő munkát, a fosztogatást-kalózkodást. A kezdet a vadászat gyűjtögetéssel egybekötve, majd fejlettebb fokon a halászattal párosítva; az utóbbin a dárdá mellett már az íjat és a nyilat is ismerik. A folytatás a pásztorkodás. Ezt magasabb fokon némi földművelés egészíti ki. De a pásztorkodás önállósult formában is fixálódik Kelet nomád népeinél, amelyek szívesen párosították a harci erényeket kialakító mozgó életmódjukat a fosztogatással is. Legfejlettebb fokozat a földművelés: először kertgazdaság, majd szántóföldi művelés s végül az utóbbi kiegészítése állattenyésztéssel és iparral. Mindkettő hatékonyan segíti elő a gazdasági különbségek növekedését a holt munka koncentrációját a kevesek kezén, tehát a nemzeti-törzsi társadalom köztulajdonának felbomlását, a magántulajdon kialakulását. S ezzel a sokak eleven munkájának függő viszonyba kerülését a nem dolgozó kevesektől.

Amit sem Arisztotelész, sem a polgári etnológusok egy része nemigen érint, az a kommunisztikus tulajdonforma mint kiindulópont. A termelés tárgyi feltételeinek, a termelési eszközöknek a közösség által történő spontán elsajátítása, amelyben az egyedek csak a kollektíva szerveiként, mintegy eleve adott természeti organizmus szerveiként tevékenykednek. Az organizmusról leszakítva éppen úgy holt tagokká válnak, mint az eleven testről amputált végtagok.

<sup>1 4</sup>G. Thomson: *Aeschylus and Athens. A Study in the social origins of drama.* Lawrence and Wishart, London 1950, Chap. I.

Az a tény, hogy a nemzetségek társadalmi tudatában központi szerepet játszik az állatember, mint emberállat misztikus képze, nem a nemzetség egységének konstituálódását jelenti<sup>15</sup>, mint ezt a polgári történészek és etnológusok egy része még ma is gondolja, hanem a nemzetség vér és termelés szerinti egységének ideologikus kifejeződése, hamis tudata ez. Hamis ez a tudat azért, mert mágikus misztifikációval fogja fel saját létalapját, amikor egy hiposztazált különös kettős lényé teszi, emberállattá vagy állatemberré.

De ahhoz, hogy a hamis tudat ne csak negatív, hanem pozitív értelemben is visszahasson a tényleges társadalmi létre s annak megszilárdulását elősegítse, a misztikus ideológiának racionális maggal is kellett rendelkeznie. *A totemisztikus világnézet sarkalatos pontja az a nyersen naturalista felfogás, hogy az ember az, amit megeszik.* A nemzetség mint egész és tagjai közvetlenül azonosítják magukat azzal, amit termelnek, ami megélhetésük fő forrása. Ha megélhetésük fő forrása a kenguru, akkor kenguru törzssé válnak, ha vadásztevékenységük tárgya a valabi, akkor valabivá.

Az összefüggés azonban nem mindig ilyen közvetlen a nemzetség és az állatós között. Lehet hogy egy nemzetség megéri, hogy a kenguru közelében, vele részleges szimbiozisban él a kakadu madár. Így a kakadut indikátorként, nyomjelzőként használják fel a táplálék elejtéséhez, s esetleg e kakaduban tisztelik őseit. Ugyanez a helyzet akkor, ha növény jelzi az állatot, mint a gumifa az üregeiben élő táplálékul szolgáló békát. Ily módon már a vadászletmód idején is *kiszélesül és túlnyúlik az állatvilágon a számbajöhető totemtárgyak köre.* Nemcsak a növényekkel, hanem adott esetben szervesetlen természetű képződményekkel is. S nemcsak földi, hanem égi képződményekkel. Az állat-tenyésztő, majd a pásztorkodó, még inkább földművelő életmódra való rátérés szélesíti ki a totemek körét. Az abszolút ehetetlen tárgyak a különben is elérhetetlen csillagok. De ezek is a táplálékszerzés szolgálatába állnak. Az egyiptomiak által tisztelt Szíriusz csillag, a Kutya Csillaga égi megjelenése a mezőgazdasági munkák kezdetét jelezte. S minthogy itt a totemizmus már a rabszolgatartó állam vallásába oldódik fel, azért „népi” jelképként kapcsolódott össze az egyiptomi birodalommal.

Mindez megvilágítja, hogy az „ellenpéldák” ellenére, a nem-ehető totemtárgyak széles köre ellenére, tendenciájában valóban a termelési feltételekből következő azonosulás törvénye: az ember az, amit megeszik törvénye érvényesül, a totemisztikus gondolkodásban és osztálytársadalmi továbbélésében. Sőt az „ellenpéldák”, *amelyeket a formális logika éppúgy mint a matematikai logika döntő jellegű cáfolatai tényeknek tekint egy-egy tudományos állítással szemben, nem hogy megcáfolnak, de mélyebben felfogva egyértelműen*

<sup>15</sup>E lapos képzetek semmiképpen sem lesznek tudományosabbak azáltal, hogy kibernetikai fogalmakkal cicomázzák ki őket. Ha Dolgij–Levinszon *Az archaikus kultúra és a város* c. cikkükben (*Voproszi Filozofii*, 1971/7.) a kultúra fogalmát úgy határozzák meg, hogy „azon elképzeléseknek összessége, amelyek egy bizonyos közösségen belül kialakultak, tehát a kultúra a világról alkotott kép”, és kijelentik, hogy az így definiált képződmény az emberi magatartások vezérlő blokkja, akkor felfogásuk osztozik minden idealizmus közös sorsában, éppen azt nem tudja megmagyarázni, amit megmagyarázni kívánt kibernetizált fogalmaival, magát a vezérlést. Általánosságban: a fölülről való determinációnak csak az alulról való determinációval való egységében és összefüggésében van magyarázó ereje.

mege erősítik az általános tendenciát. Maguk is ennek hatálya alá esnek, bármily meglepő is ez a formalisztikus gondolkodás hívei számára. A közvetlen termelés módjainak Arisztotelész felsorolta változatait számba véve mindez világossá válik, hiszen annak következménye, hogy a táplálék megszerzése az említett fokok fejletlen munkaeszközeivel, s a társadalmi kooperáció és munkamegosztás ezen nyugvó korlátolt lehetőségeivel mérhetően gondot és szenvedést jelentett a nemzetségek és a törzsi társadalom kereteiben egymással is kooperáló exogám nemzetségi csoportok számára.

#### E) FEUERBACH, „FAMOZUS SZÓJÁTÉKA” ÉS ETNOLÓGIAI FELFEDEZÉSE

A totemisztikus világnézet kristályosodási elve nem a törzsi társadalomból származó megfogalmazás. Ludwig Feuerbach magyarrá voltaképpen lefordíthatatlan szójátéka ez: „Der Mensch ist, was er isst”, amit Engels „famosus szójátéknak” nevezett. Magának e nézetnek azonban nem Feuerbach volt a voltaképpeni meghirdetője, hanem kora vulgáris materialistái, Vogt és Moleschott. Feuerbach félig tréfásan, félig komolyan Moleschott könyvéről *Lehre vom Nahrungsmittel für das Volk* (Tanítás az élelmiszerekről – a nép számára) írt 1850-es recenziójában<sup>16</sup> tömöríti ebbe az aforizmába a vulgarizátorok társadalmi mondanivalóját. Vogt és Moleschott a társadalmi jelenségek magyarázatában – durván szólva – az okot tévesztik össze az okozattal, amikor például azt hiszik, hogy az írek azért nem győzhetnek az üröcombbal táplálkozó angolokkal szemben, mert krumplit esznek. Nem tudják, hogy azért esznek krumplit, azért lett és marad a krumpli a fő táplálékuk, mert nem küzdötték még ki szabadságukat. Azért vulgarizálói a mechanikus materializmusnak is, amely történelmileg adott korlátai ellenére sem volt virágzása idején vulgáris jelenség, mert még csak érinteni sem tudták azokat a reális társadalmi viszonyokat, amelyeket a francia materialisták egy évszázaddal korábban minden idegszálukkal érzékeltek már, habár társadalomfelfogásukat nem tudták a materializmus színvonalára emelni. Annyi érdeme így is marad azonban Vogtnak és Moleschottnak, hogy a népi táplálkozás nagy kérdését, amely napjaink szociális problematikájában a fejlődő országok égető kérdése, felvetették már polgári demokratizmusuk alapján.

Hogy Feuerbach, aki önjellemzése szerint „kezdettől fogva a történelmet és egyáltalán az empiriát tette meg gondolkodása alapjává,”<sup>17</sup> mégis mennyire fölötte állt a materializmus vulgarizálóinak, az nemcsak szójátéka szellemességéből derül ki, hanem főleg abból, hogy az etnológusokat jóval megelőzve rámutatott már a táplálkozás és a népek elnevezése közötti ama szoros összefüggésre, amely az antikvitás irodalmában érvényesült. „Das Geheimniss des Opfers oder der Mensch ist was er isst” (Az áldozati ajándék titka, avagy az ember az, amit megeszik) c. tanulmányában írja. „Der Mensch ist was er isst”. ’Micsoda ízetlen kijelentése ez a modern álbölcsességnek.’ És mégis ezt az ízetlen gondolatot már a tiszteletre méltó ókor is kimondotta, sőt maga a görög költészet atyja is, amikor a népeket más népektől megkülönböztető táplálékuk alapján nevezte meg. Így hippomológoknak és gloktophagoknak, azaz tejevőknek nevezi Homérosz az egyik nomád szkíta törzset, ámbar már maga a hippomológ név is löfejőt, lötejevőt jelent; így az egyik népet,

<sup>16</sup> L. Feuerbach: *Gesammelte Werke* X, Berlin 1971, 366.

<sup>17</sup> Uo. 331.

amelyhez Odisszeusz vándorlásai során jutott, az Odisszeában lótoszevőknek nevezi. Ugyanott olyan emberekről beszél, akik 'semmit sem tudnak a tengerről és nem esznek megszózott ételt' és Polyphemosz kiklopsz embertelen vagy inkább emberfölötti durvaságát azzal érzékelteti, hogy emberevőként mutatja be és kifejezetten androphagnak, emberevőnek is nevezi. — Homéroszhoz hasonlóan a görög földrajztudósok és történetírók is csak legkedveltebb vagy legfeltűnőbb táplálékuk szerint jelölik meg a népeket és ennek megfelelően beszélnek ichtyophagokról, halevőkről, chalonophagokról, teknősbékaevőkről, akvidophagokról, sáskaevőkről, strutophagokról, strucevőkről, rhizophagokról, gyökérevőkről, hyló- és spermatophagokról, fa- és magevőkről, vagyis olyan emberekről, akik vad fák gyümölcseiből és gyenge gallyaiból élnek, agriophagokról, vadállatevőkről, azaz olyanokról, akik Plinius szerint párdúcok és oroszlánok húsából táplálkoznak, pamphagokról, mindenevőkről, ophiophagokról, kígyóevőkről, aminők P. Mela szerint a panchaeusok . . .", és Feuerbach azt is kifejti, hogy az istenek viszont nem azt eszik, amit a halandók, mert Homérosz szerint a táplálkozás az alapja a lényeges különbségnek halandók és halhatatlanok között. „Az Iliásban kifejezetten az áll: 'Az istenek nem esznek kenyert és csillogó bort sem isznak, ezért nincs vérük és ezért hívják őket halhatatlanoknak! Ők ambróziát esznek, halhatatlan eledelt . . . Amilyen a táplálék, olyan a lény, amilyen a lény, olyan a tápláléka. Mindenki azt eszi csak, ami egyéniségének vagy természetének, életkorának, nemének, rendjének és hivatásának, méltóságának megfelel . . . Philostratos az 'Apolloniosz életében' disznóknak nevezi az arkadiákat, mert disznóeledelen, nevezetesen makkon éltek. Balanephagoknak, makkevőknek nevezték ezért őket a görögök, ezzel jelölve vadságukat és nyerseségüket, mivel az ókoriak a makknak gabonával való felcserélésében látták a barbár életről a művelt életre való rátérést, s a jótékony változás előidézőit isteni lényeknek tekintették. Még a száraz kínaiak is, az egyik skoliaszta Konfuciusz műveihez írt megjegyzése szerint mindabból, amit fogyasztottak, azok tiszteletére áldoztak egy falatnyit, akik az embereket először szoktatták nemesebb táplálékhoz.'"<sup>18</sup>

A tápláléknak ez a történelmi korszakhatárt és műveltségi fokot jelölő nagy szerepe lényegében véve ugyanannak a spontán materializmusnak az alapján létrejövő általánosítás, ami a törzsi társadalomban megvan. Csak kevésbé kétértelmű már. Mert egyfelől az istenek magasabbrendű idealizált antropomorf formát nyertek, másfelől a két világ szétválásával a valóságos létalap anyagisága világosabban áll előttünk, mint az Őz imént megidézett történetében. A vöröshajú, pocakos öreg, Őz, a zoomorfizmustól megszabadult antropomorf görög mítoszban istennővé változott, Démétérre, — a gabona ragyogó, de szeszélyes úrnőjévé, aki kecskét és kocsit is adott már a halandóknak, amikor beavatta őket a földművelés titkába, ám ha sérelem éri, kész visszavonni áldásait.

Az a világ, amelyet a táplálékszerzés halálos gondjának és az éhezésnek archaikus képei felidéznek, különböző történelmi változataiban és módosulásaiban része még a XX. század világának is. Az imperializmus a továbbélő törzsi társadalmak nyomorúságait nem csak megörökítette, de bomlasztó hatásával fokozta is. Ugyanakkor az új életfeltételek elemeinek erőszakos megteremtésével egyben létre is hozta azokat a belső erőket, amelyek — a létrejött szocialista társadalom világtörténelmi példája és bátorítása nyomán

<sup>18</sup> L. Feuerbach: *Gesammelte Werke* XI, Akademie, Berlin 1972, 127., 128.



– lerázták magukról a gyarmati igát és szembefordultak a kapitalista civilizáció útjával. Az éhezés és alultápláltság még a mai nap is a föld kiterjedt területein – a statisztikák tanúsága szerint – mintegy milliárdnyi ember gondja, akár felbomló törzsi viszonyok között élnek, akár haladottabb fokon. S ha a táplálkozás ma is fő gond lehet, mennyivel inkább az volt az emberi fejlődés kezdetein, az eredeti törzsi társadalmakban, ahol a nehezen megszerzett zsákmányt, betakarított termést (a sikerrel befejezett munka utáni orgiasztikus ünnep múltával) szigorú takarékossgal használják fel a rosszabb napokban. Az egyenlőség elvét tiltó szabályok, tabuk segítségével is megtartják és megtartatják. A kasinua indián határozottan túloz, amikor azt állítja Őz történetében, hogy ősei a földművelés megismerése után nem éheztek többé.

Ez a bizonytalan létalap magyarázza, hogy miért azonosították önmagukat azzal, amit meettek, ami táplálékuk volt: hús voltak az állat húsából, vér voltak a vérből. S ha az elfogyasztott kengurutól a kenguru törzs tagja éppoly kevésbé vált kenguruvá, mint ahogyan a kenguru sem vált emberré, ezért az a rövidre zárt, a közvetítő mozzanatokat kikapcsoló azonosítás csak egy reális tény illuzórikus kifejezése volt és nem alaptalan fantáziálás. Éppúgy érthetővé válik az is, hogy miért a fogyasztás és vele az egyenlő elosztás került előtérbe ideológiájukban, nem pedig a termelés a maga elemien egyszerű viszonyaival. Legfőbb termelésük életfenntartásuk, saját és gyermekeik életének újratermelése volt. Fogyasztó termelés ez és nem termelő fogyasztás. A termelés lényegében csak a fogyasztást szolgálta és nem szolgálja még önmagát, a termelést, a bővített reprodukciót, amely csak lassan és botladozva haladt előre, ott ahol egyáltalán előre haladt és nem akadt el teljesen. Ezért a fogyasztás képzetében oldódott fel a termelés és nem a (stacionárius) termelésében a fogyasztásé. Ami tudatosodik: a közös őstől való eredet alapján az egyenlő, az azonos juss fogyasztása, ami nem tudatosodik teljesen, ami végig háttértudás marad, az az, hogy a közös juss alapja az a jelenvaló viszony, amelyben a termelés fő eszközei közös törzsi tulajdonban vannak. Pedig míg a nemzetség tagjai a fogyasztásban, a nemzetség mint olyan a közös tulajdonban lévő termelési eszközök együttműködésen alapuló felhasználásban, a közösen végzett termelésben reprodukálódott.

Nem meglepő, ha azok a tudósok, akik nem szívesen néznek szembe a jelen szociális problémáival, a távoli múltra nézve sem veszik észre a felvázolt összefüggéseket. Kényelmesebb számukra, ha a jelenségek misztikus felszínét fogadják el nem keresve meg a bennük (és mögöttük) rejlő reális összefüggéseket. Különösen világos ez akkor, amikor már megértett és elméletileg kidolgozott összefüggések figyelmen kívül hagyásáról vagy egyenes visszautasításáról van szó, amikor például a totemizmus termelési-gazdasági magyarázatával kapcsolatban könnyű szívvel kijelentik, hogy „magyarázatként nem nagyon valószínű, különösen azért nem, mert szem elől téveszti az állat és ember misztikus szövetségét”.<sup>19</sup>

#### F) A MISZTIFIKÁCIÓ VÖLTAKÉPPENI KIINDULÓPONTJA

A totemtudatban a misztifikáció kiindulópontja nem a munkaeszköz, hanem a munkatárgy, tehát az az állat, amely a munkafolyamatban mint üzött vad látszólag a legkevésbé játszik meghatározó szerepet. Minthogy a totemizmus olyan állapotokból nő ki, amelyek-

<sup>19</sup> Kaj Birket-Smith, i. m. 236.

ben az eszközgyártás – dárda, íj, nyíl – előrehaladott fokot ért el, azért a misztifikáció eme kiindulópontja legalábbis meglepő. Könnyen elképzelhető, hogy a táplálékot biztosító fegyverben és munkaeszközben látják a mágikus hatalmat. S valóban: másodlagosan az eszköz is a misztifikáció tárgyává lesz, mágikus erővel rendelkező tárgy, amelynek hatékonyságát képzeitek egében a ráolvasás varázsereje biztosítja. Ezt a törzsi társadalom késői maradványainak munkaeszközkészítői is szorgalmasan gyakorolják racionális tevékenységük közben ráénekelve a készülő tárgyra. Az eszköz mágikus misztikus tulajdonságaival kapcsolatos hit éppúgy él az antik rabszolgatartó, mint a feudális társadalomban, amire Akhilleusz pajzsa vagy Roland kürtje Olifant a kínálkozó példa.

Világos azonban, hogy az emberiség kialakulásának kezdetén, amikor nagyjából azonos munkaeszközökkel rendelkező nemzetségek létét kell ideológiailag meghatározni, a munkaeszköz nem lehet a csoport individualizálásának kifejezőjévé, mert nem differenciál eléggé. Minthogy továbbá magának a csoportnak belső fejlődése a fő meghatározója annak az ideológiai formának, amely szerephez jut, nem pedig a többi csoporthoz való viszonya, amely fejlődésük magas szintjén válik csupán külsőből belső mozzanattá, azért nem az előbbi, hanem ennél bizonyára mélyebb és alapvetőbb körülményben kell keresni a misztifikációnak a munkatárgyból való kiindulására adekvát magyarázatot.

Az állandósult eszközhasználat után a munkaeszköz gyártásra való rátérés a primitív csoportok munkaügyességének függvényévé leghamarabb és legkézzelfoghatóbban a munkaeszközt teszi. Persze nem teljesen, hiszen minden eszköz a használatban köszörelődik ki és tökéletesedik, s alkalmasságát csak utólag tudatosítva térnek rá az adekvátabb forma előállítására. Már a múlt század derekán elég pontosan nyomon követték az eszköz fejlődésének azokat az útjait, amelyek például a mindenütt használatos szakócától elvezettek a csak Ausztráliában kialakult és elterjedt bumerángig.<sup>20</sup> A primitívek *szabadságfoka* a természettel szemben minden esetre ezen a ponton a legnagyobb. A munkaeszközgyártás válik leghamarább szabad tevékenységgé, a szabadságot abban az értelemben véve, hogy ilyen vagy olyan fokon megértett és felhasznált természeti összefüggéseken nyugszik, amelyek előre számbavehetőek s amelyeket nem zavar meg a természet véletleneinek irracionális sorozata. A szabad munkatevékenységet, mint az ember és természet dimenziójában fellépő technikai jellegű szabadságot, nem szabad persze összetéveszteni a munka társadalmi szabadságának az osztálytársadalmakban megoldhatatlan dimenziójával, mint a társadalmi-emberi szabadság döntő dimenziójával.

A munkaeszköztől eltérően, a vadászat fejlődési fokán, de lényegében a pásztorkodás és a földművelés fokán is, a táplálékul szolgáló munkatárgy a természeti folyamatok véletlenszerű megvalósulási formáinak egész gazdag tárházát felvonultatja. Ha tetszik „irracionálisan”, azaz a termelő szempontjából kiszámíthatatlanul viselkedik. Míg a munkaeszközt teljesen hatalmukban tartják, addig hatalmuk csak korlátozott mértékben terjed ki a végeredményt szolgáltató munkatárgyra, amely természeti jelenség mivoltában lényeges vonatkozásaiban kívül esik ellenőrzésükön. Az állatok megjelenése vagy elmaradása a vadászatban, a folyók vagy tavak térben és időben váltakozó halbősége, a nyájak termékenysége és ellenállóképessége a járványos betegségekkel szemben, a gabona vetési időpontjának helyes megválasztása és az időjárás szeszélyei mindmégannyi veszélyforrás,

<sup>20</sup> E. B. Tylor: *Researches into the early history of mankind and the early development of civilisation*. J. Murray, London 1865, 175.

váratlan fordulatok és csapások lehetőségét tartalmazó félelmes hatalom, amely nem csak munkájuk eredményét teszi tönkre, de a törzsek létét is kérdésessé teheti, táplálékforrásuk elrekesztésével.

A törzsi társadalom tagjai, sőt maguk a törzsek is több joggal mondhatták a természetnek azt, amit Shakespeare Shylockja mond Antoniónak: „You take my life, if you do take the means whereby I live.” A függés és kiszolgáltatottság alapvető szférája ez számukra. S az marad akkor is, ha igyekeznek nyomára jutni a természet szeszélyes viselkedésének, ha statisztika és valószínűségszámítási eszközök nélkül is megértének fontos szabályszerűségeket, sőt ezeket az életfontosságú folyamatokat kutatva a tudomány felé vivő eredményeket érnek el. Mert ha rá is jönnek a kutatott összefüggések lényeges oldalaira, a növényi termés nagyságának összefüggésére egyik vagy másik fűmaggal, az állati szaporodás periódusaira, azért ezek az összefüggések racionális eszközökkel befolyásolhatatlanok maradtak számukra, vagy amennyiben befolyásolhatókká váltak, annyiban újabb befolyásolhatatlan összefüggések léptek fel.

### G) A „MYSTERIUM TREMENDUM” ÉS A „MYSTERIUM FASCINOSUM” VISZONYA

A függés és kiszolgáltatottság nagy, objektív tényének a függés és kiszolgáltatottság szubjektív érzése felel meg; nem szétfosló, de tárgyias érzés, amely a függést létrehozó tárgyakhoz és körülményekhez kapcsolódik, Petronius szava: „primus in orbe Deos fecit timor”, a félelem szülte először világra az isteneket, érvényes igazságot mond ki, kivált ha a félelmet szülő társadalmi feltételeket is megvilágítjuk az isteneket szülő félelmet tárgyalva. Hiába igyekeznek komoly tudományos munkákban is ártalmatlanná tenni e megvilágító fogalmat azok az idealista valláskutatók és filozófusok Rudolf Ottótól Ernst Cassirerig,<sup>21</sup> akik a timor fogalmát, amelyet szívesebben emlegetnek „mysterium tremendum”-ként, rettentő misztériumként, feloldják és megszüntetik a „mysterium fascinatum”-ban, az elragadó misztériumban, többek között a totemizmusra, az állat és ember intim egymásban létére, „misztikus szövetségére” hivatkozva. Mert ha közelebbről megnézzük ezt a viszonyt, akkor világos, hogy korántsem a „numinosum adest”-tel, a jelenlévő istenség iránti elragadtatás és áhítat fogalmával jellemezhető.

Az a magatartás, amellyel eredetileg a totemöshöz közelednek, mindennek nevezhető csak áhítatnak nem. Nem az áhítattól hajtva, hanem mardosó éhségtől úzve üldözték, ölték meg és fogyasztották el táplálékukat. Csak ha a totemizmus fejlődésének azt a késői fokát tekintjük, amelyen a totemről elnevezett nemzetség számára tabuvá válik eredeti táplálékuk elejtése és elfogyasztása, amikor az állatössel kapcsolatban már csak az a kötelezettség hárul rájuk, hogy az immár más nemzetségek által vadászott állatok szaporodásáról gondoskodjanak, csak akkor fedezhető fel magatartásukban az áhítat és kegyelet alárendelt mozzanata.

Ellentétben a polgári etnológia megosztottságával abban a kérdésben, hogy a totemizmus fejlődésének van-e egy tabu nélküli első szakasza, ahol a tabu az állatös vadászatának

<sup>21</sup>E. Cassirer: *Was is der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*. Kohlhammer, Stuttgart 1960, 111. A kezdeményező szerep Rudolf Ottoé: *Das Heilige*. Übergang der Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältniss zum Rationalen. Breslau 1917.

tilalmát jelenti, a marxista etnológia és őstörténet a századforduló nagy polgári kutatóinak, B. Spencernek és Gillennek, Frazernek és Briffaultnak adatai és realiztikus hipotézisei felhasználásával és koherens elméleti szintre emelésével arra az egyértelmű álláspontra jutott, hogy van. Sőt Ny. I. Tokin, D. K. Zeljonyin, G. Thomson és mások a materialista dialektika segítségével plasztikus képet adtak arról a történelmi folyamatról is, amelynek során az eredeti helyzet átmegy az önmaga ellentétébe. Az üldözött, elejtett és elfogyasztott állatós gondozott állatossá válik. Húsából csak a tiszteletére rendezett orgiasztikus ünnepeken lehetnek. Az ünnep keretében azonban nemcsak fogyasztják, hanem bővített újratermeléséről is „gondoskodnak” a kötelező szexuális orgia révén, amelynek során az elejtett állat tetemével is érintkeznek. A kenguru nemzetség önmagát szaporítva egyben a kengurukat, az állatost is szaporítja.

Elemzésünkéből egyértelműen következik, hogy nem egyszerűen az általában vett természeti jelenségek – mint ahogyan az epikureizmustól kezdve a XVIII. század nagy ateista materialistáig a jelentős valláskritikus gondolkodók gondolták –, hanem az életük alapját képező, a „humanizált természet” bizonyos jelenségei, a társadalom közvetlen életfeltételét konstituáló természeti tények kiszámíthatatlansága jelenti a fenyegető és félelmes hatalmat a termelés és a társadalmiság korlátolt formáihoz eljutott emberiséggel szemben. Ezen a hatalmon törnek meg az ősi közösségek reális ereje. Ebből kiindulva általánosodik misztifikált világképünk világnézetévé, ideológiává, a társadalmi tudat primér formájává.

Munkájuk eredeti tárgya a föld azon darabja, amely termékeivel együtt anyagi létalapjuk, amelyet használnak és birtokolnak. Ez a tárgy kettős arcot ölt társadalmiságukkal szemben: egyfelől hatalmukban van, másfelől nincs hatalmukban. Sőt ők vannak az ő hatalmában. Azaz a hatalmukban lévő hatalmában vannak maguk is. Ezért nem tudják önmagukat, létalapjukat a *törzsi köztulajdont, mint az eleven munka holt munka által közvetített viszonyát önmagához*, egyszerű és átlátható mivolta ellenére sem torzítás nélkül tudatosítani. Ezért kell szükségképpen oly módon misztifikálniok, hogy a saját mozgásukat egy kiismerhetetlen hatalom mozgásának tükröképeként látják.

#### H) A MÁGIA MINT A SAJÁT LÉTFELTÉTELEIK FÖLÖTTI ILLUZÓRIKUS URALOM. SZÓ ÉS KÉPMÁGIA

Annak a reális ellentmondásnak gyökere, hogy az ősi közösségek növekvő hatalma a természettel szemben meglévő kiszolgáltatottságuk nagyságát is növekvő mértékben tudatosítja, a termelőerők fejlődésében van, abban a folyamatban, amely a kezdetekben éppoly lassú, mint a természeti folyamatok fejlődése általában. Így a történelmi fejlődés adott fokán a szorongató ellentmondás reális megoldásának feltételei és eszközei nincsenek meg. S ahol nincsenek meg a reális eszközök, ott előtérbe kerülnek az illuzórikus eszközök – nem akkor, amikor még egyáltalán semmi tudatuk nincs viszonyaikról, hanem akkor, amikor már tapasztalati tudattal is rendelkeznek léthelyzetükről. Ezek az illuzórikus eszközök a mágia eszközei.

A mágiában mindazt, amitől félnek és rettegnak illuzórikus uralmuknak vetik alá. A mágikus képzetekkel és a képzeteknek megfelelő intézményesített, szervezett, ritualizált cselekvéssel vélik kitölteni a bizonytalansági tényezőknél azt az „irracionális” szféráját, amely reális tevékenységük lehetőségei és racionálisan kitűzött céljuk elérése között

tátong. Joggal félnek és rettegnek attól, hogy a szarvascorda nem jelenik meg a tervezett vadászaton, jóllehet tapasztalatból tudják, hogy az adott időszakban többnyire ezen a tájon, az ő vadászmezejükön jár. A reális eszközök s a felhajtásra és az elejtésre való felkészülés mellett, ezért mozgósítják a rendelkezésükre álló illuzórikus eszközt, a *szó és képmágiát*. Ennek lényege az a hiedelem, hogy amit szóban megidéznak, az a valóságban is megjelenik, amit képben megjelenítenek, az kényszerítő erővel előidézi eredetijének megjelenését is.

Minthogy ismerik a szavak reális hatalmát, azt hogy a megfelelő szó a megfelelő, a kívánt és elvárt magatartást váltja ki a másiktól, sőt saját maguk is ezzel irányítják viselkedésüket, ez pedig a dolgok és helyzetek kívánt és elvárt alakulásához vezet, ezért a szó reális hatalmát kell csak némiképp túlbecsülniük, irreális erővé hatványozniuk. Ez annál könnyebben megtörténik, mivel ha a szó hatalmát ismerik is, ennek kereteit és korlátait még alig, még csak próbálgatják határait. A *szó varázsából varázsszavak* lesznek, *szómagia*. Az a hiedelem, hogy a ráolvasás és a ráolvasásban rejlő parancs szükségképpen kiváltja a megfelelő hatást a *tér és idő korlátait áttörve*. A társadalmi érintkezés térben és időben határolt reális eszközéből így lesz tér és idő fölött ható – távolbaható eszköz.

Nem kevésbé reális tapasztalatuk a *képi megjelenítés hatalma*. A vadásztörzsek kedvelt eszköze a vadászok reális átváltozása állatemberré. Ez az állatember mivolt tényleges gyakorlatias formája. Állatbőrbe öltözve, bölénynek, medvének álcázva s az állat mozgását utánozva, amelyben nagy tökélyre tesznek szert, nemcsak becserkészik, de adott esetben magukhoz is csalogatják a célba vett állatot. Látszólagos alakjuk: a *látsszati kép* elősegíti a vadászat sikerét, mert egy reális viszonyban az állat számára *valóságos képnek űnik*. Csak ezt a tapasztalatot kell reális tér-időbeli korlátain túl vinni, hogy gyökereket verjen agyukban az irreális képzet: a falrafestett bölény tér és időbeli korlátoktól függetlenül mágikus vonzóerővel idézi meg a valóságot.

S ez korántsem csupán az állatokra vonatkozik. A kukoricapalántát nem kell kukoricának álcázkodva becserkészni. De a pueblo-indiánok csodálatos kukorica-tánca, amely a növény növekedését „reprodukálja” az emberi test mozgásával, taglejtéseivel és mimikájával, térbeli helyzetváltoztatásával, egy helyben való magábaesésével és fölnyújtózásával, az a tánc, amelynek tárgya egyáltalán nem a kukorica megművelése, hanem magának a növénynek felsejkenése, eredetileg – esztétikailag még bizonyára tökéletlen formákban – jó kukoricatermést volt hivatva biztosítani. A táncban felsejkenő kukorica példája húzta maga után mágikus vonzóerővel a kukoricaültetvény növényeit: a valóságos növény utánozta saját esztétikailag elővarázsolt platói ideáját, mintegy a Platón használta fogalom a „methexis” (μέθεξις) értelmében „részesedve” abban. Lévy-Bruhl „participation mystique”-nek nevezi ezt a jelenséget, s jóllehet sehol sem említi, a részesedés fogalmát bizonyára Platónból kölcsönözte, akinél az anyagi valóság részesedik elég misztikus módon – amelyet Arisztotelész tett beható kritika tárgyává – a praexistens eszmékben.

#### I) A „PARTICIPATION MYSTIQUE” FOGALMÁNAK BÍRÁLATÁHOZ

A realitás és az illuzórikus mozzanat között a primitív gondolkodásban bizonyára cseppfolyós az átmenet s a teljesen még fel nem tisztult, de logikai aktusokra már képes egyéni tudat, amely mint láttuk a naiv hiposztázisban könnyen kileng az irreális felé, éppúgy tartalmaz reális gondolatmeneteiben irreális mozzanatot, mint ahogyan illuzórikus

gondolkodása is tartalmaz reális mozzanatot. Mégsem szabad e két oldalt közvetlenül azonosítani, mivel domináló szerephez vagy az egyik, vagy a másik oldal jut. Attól függően, hogy a közvetlen anyagi gyakorlat vagy az ideológia szférájában vagyunk-e. De annyiban mindenképpen a reális oldal dominál az irreális felett, hogy csak meghatározott és egészükben nem misztifikált tapasztalatok birtokában jöhetnek létre az illuzórikus elképzelések által kialakított eszmei összefüggések.

Ezért volna nehéz egyetérteni Lévy-Bruhllel, amikor egyfajta külön logikát, prelogikus gondolkodást feltételezve, amelynek lényege a misztikus részesedés, a kép és eredetijének viszonyát fejtetőre állítva, a következő módon ábrázolja az általunk a maga realitássúlyában vázolt összefüggést. „Mivel a prelogikus mentalitás számára nem létezik tisztán és egyszerűen kép, mivel a kép részesedik az eredetiben, és megfordítva: az eredeti a képben, azért a kép birtoklása már egyfajta birtoklását jelenti az eredetinek. A misztikus részesedés az, amely az operáció (a bölényt megidéző tánc) értékét megadja.”<sup>22</sup>

Először is: állításával ellentétben maguk az indiánok sem gondolták, hogy az operáció értékét a misztikus részesedés ama formája adja meg, amelyet leír. Ők *a valóságos bölényben kívántak* egyáltalán nem misztikusan, hanem fiziológiailag *részesedni a misztikus részesedés révén is*. Túltáplált civilizáltak erről megfélekedhetnek, alultáplált primitívek soha. Másodszor: Lévy-Bruhl önmagával is ellentétbe kerül, amikor az ideológiai viszonyt abszolutizálja, mert igaz nem gyakran és egyáltalán nem vonva le elejtett megjegyzéseiből a megfelelő konzekvenciákat, adott esetben világosan beszél arról, hogy a termelőtevékenységben de facto logikus elképzelés és célirányos magatartás érvényesül a primitíveknél is. Így szerinte az ausztráliai bennszülöttek olyan készségekkel és ismeretekkel rendelkeztek, amelyeket „évezredes tapasztalatokban szereztek meg . . . hogy hatalmukba kerítsék az eledelükül szolgáló állatokat, kengurukat, emukat, oposszumokat, patkányokat, madarakat, halakat stb. . . . a rendelkezésükre álló csekély eszközzel és fegyverrel nagyon pontos ismerettel kellett rendelkezniük az állatok lakóhelyéről, szokásaikról, évszakok szerinti vándorlásairól, általában véve egész életmódjukról. Ez gyakran élet és halál kérdése a bennszülöttek számára. Ebben türelmes megfigyelőképességet, finom megkülönböztetőképességet és nemegyszer csodálatraméltó emlékezőtehetséget mutatnak.”<sup>23</sup>

Az illuzórikus eszközökben a nemzeti társadalom emberei reális erőt láttak. S bizonyos határok között az is volt. A kollektív cselekvésre való felkészülés folyamatában mágikus hiedelmeik és rítusaik reális pszichikai energiákat fakasztottak bennük: erősítették a sikerbe vetett hitet, növelték a nagyon is szükséges önbizalmat. A felkészülés időszakában tabuvá tették a nemi érintkezést és tabukkal korlátozták a táplálkozást is. Ez nemcsak a testi erőnléte és pszichikai koncentrációt segítette elő, mint ma atlétáinknál, hanem a csoport egységét bomlasztó szerelmi vetélkedés, az állati individualizmus leküzdésének volt fontos eszköze, amint ezt Ju. I. Szemjonov az eszmei és a szervezeti mozzanatok kölcsönhatását is éreztetve megmutatja.<sup>24</sup> Ennek volt kiegészítése a sikeres vadászat utáni, napokig tartó orgia ellentétes magatartási parancsa, amelyben tabuvá vált minden vadászat előtti tabu az evés, ivás és nemi érintkezés vonatkozásában. A vadászat

<sup>22</sup> L. Lévy-Bruhl, i. m. 264. (1912<sup>2</sup>)

<sup>23</sup> L. Lévy-Bruhl: *La Mythologie Primitive*, Librairie Alcan, Paris 1932, 49.

<sup>24</sup> Ju. I. Szemjonov: *Hogyan jött létre az emberiség?* Kossuth, Budapest 1973.

előtti és utáni magatartás mintegy a nemzeti társadalom életének két pólusát képviselte „tisztá” formában, időbeli egymást váltásában: a társadalmiasultat és az állatit, míg a közbülső időszakokban a két pólus többé-kevésbé neutralizáltan esett egybe.

A vadászat különböző mozzanataival kapcsolatos mágikus szokásokat a világ minden tájáról egybegyűjtő Lévy-Bruhlnek aligha lehet igaza, amikor az általa leírt jelenségekből arra a következtetésre jut: „E tények jól mutatják azt, hogy a vadászat lényegileg mágikus operáció. Itt semmi sem függ a vadász erejétől és ügyességétől, minden a misztikus hatalomtól függ, amely a vadász számára az állatot kiszolgáltatja.”<sup>25</sup> A kitűnő etnológus itt maga nézi elvarázsolt szemmel a varázsszokásokat. Még jobban megfosztja őket „racionális magvuktól”, mint maguk a primitívek, akik ha Lévy-Bruhl felfogását követve a misztikus erőre bízták volna magukat és nem munkaügyességükre, amelyet misztikusan is legitimáltak, aligha érik meg a XIX. sőt XX. századot, mert táplálék híján csakhamar kihalnak.

A továbbelő törzsi társadalmak létéből és ideológiájából az ismert őstörténeti tények alapján kellő kritikával vissza lehet következtetni a kezdeti állapotokra. Lévy-Bruhlnek mindenképpen komoly érdeme, hogy a törzsi társadalmak ideológiáját belső összefüggéseiben rekonstruálva elemezte, s nem heterogén babonák érdektelen gyűjteményeként fogta fel. De annak következtében, hogy a valóságos társadalomtörténeti alapot felcseréli a Durkheim-féle szociológia módszerének és szellemének megfelelő a kollektív képzetekkel s ebben a szellemiségben látja a meghatározó társadalmi erőt, nem kevésbé annak okán, hogy a szokások, mítoszok, mágikus hiedelmek történelmi rétegeit még csak meg sem kísérli elválasztani egymástól, hogy lényeges történelmi különbségeikben fogja fel őket, végül is csak az ideológiai jelenség ideologikus arcát állítja elének, annak magyarázata, változó történelmi típusai és funkciója felmutatása nélkül.

## J) A MÁGIA SZOCIOMORF ARCA

Ez a valóságos funkció a törzsek reális anyagi léte ellentmondásainak és korlátoltságának illuzórikus eszmei kompenzálása. Ez a kompenzálás sokkal inkább kifejezi, mint amennyire leküzdeni segíti az ellentmondásokat és korlátoltságot. Mint a gyakorlati korlátoltság eszmei kifejezése és kompenzálása, mint „ópium” a társadalom számára, a mágikus totemizmus a vallással rokon, annak előkészítő stádiuma. Az ősi kommunista közösségekben, a törzsekké szerveződő nemzetségekben, ahol az emberek és csoportjaik szolidaritásának és együttműködésének meghatározó erői uralkodtak, annak a félelemnek leküzdését, amelyet a természet belső és külső, azaz létük közvetlen feltételévé vált, és általános feltételként adott erői keltettek bennük, csak tényleges társadalmi erőik, hordaközösségük, majd nemzeti, törzsi *egységük meghosszabbítása és megnövelése irányában* kereshették. Társadalmilag és szellemileg, nemcsak fiziológiailag, nemcsak az emésztésben fogadják be magukba a totemet, amelynek makacskodása és önálló akarata hiedelmük szerint most már nem lehet károsabb, mint a csoport egyedeié, s nagyjából azonos eszközökkel le is küzdhető. A totemállat – amely nem egy állat, hanem a faj lényegi egysége sokaságként, a sok állat együtt – éppen úgy hordává, nemzetséggé, nemzetségek szövetségévé, törzssé lesz szemükben, mint ők maguk, a törzsi társadalom szokásaival és

<sup>25</sup> L. Lévy-Bruhl: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. F.:Alcan, Paris 1912<sup>2</sup>, 271.

magatartásformáival felruházva. Mítoszaik késői művészi leszármazottai az állatmesék. Ezek őrzik tovább világképüket, a mágikus-világképet, az új társadalmi tartalmak felől átalakítva és moralizálónak téve.

A primitív mítoszok eme világa azonban korántsem olyan ártatlan, mint az állatmeséké. A valóságos világ ideológiai antropomorfizálásában és szociomorfizálásában, a céltudatos aktusokban és a céltudatosként felfogott nem-emberi lények kapcsolatrendszerének törzsi jellegében az esztétikai színezet ellenére is ott van az önmaguktól való vallásos elidegenedés azon mozzanata, hogy a saját mozgásuk fejtetőre állított tükörképe kényszerítő hatalommá válik számukra, hiába parancsolnak neki a fogvagyogató félelmet leküzdő rettenhetetlen bátorsággal.

#### K) MÁGIA ÉS VALLÁS, MÁGIA ÉS TUDOMÁNY

A vallás – Marx egy mélyenszántó gondolatát idézve – annak az embernek öntudata és önérzése, aki még nem találta meg önmagát, vagy már ismét el is veszítette. Az egyén vallásosságának ez az ontogenetikus megfogalmazása elméletileg magában foglalja a vallás filogenezisét, minthogy az ontogenezis – helyesen értve – lerövidített reprodukciója a filogenezisnek. Lenin Marx eme gondolatát általánosította dialektikus erővel, amikor arra mutatott rá, hogy a vallás eredeti formájában a természet túltengő erőivel szembeni társadalmi tehetetlenség ideológiai kifejeződése, kifejlett formájában a kizsákmányolásra és elnyomásra épült osztálytársadalmak népi tömegei tehetetlenségének kifejeződése a megnövekedett társadalmi erőkkel szemben.<sup>26</sup> Olyan tehetetlenség, amely az uralkodó osztály és állama tehetőségét szolgálja. A fejlett forma megszüntetve-megőrizve tartalmazza a fejletlenebbet, a mágia számos eleme él tovább a világvallásokban, beleértve a zoomorf totemizmus számos elemét is. Így él tovább az állatember, a totemős testéből való orgiasztikus részesezés, meg a velejáró tabu, az orgián kívüli részesezést tiltó parancs – persze a civilizált tartalomnak megfelelő jelentésváltozással és szublimálással – a kereszténységben, az istenember húsában és vérében való részesezés formájában, ahol az átlényegült szent ostya csak rituális keretben és állapotban fogyasztható, azon kívül nem. Ilyen a görög-római istenek gyakori átváltozása állattá. A kereszténység fejlettebb civilizatorikus fokot képviselve jelképes kapcsolatok rendszereként őrzi meg az átváltozásokat és mágikus azonosulásokat. A galamb a szent lélek kifejezése. A különböző háziasított és vadállatok a birkától az oroszlánig éppúgy kifejezik a szentek erényét, mint a fejedelmek és lovagok címerpajzsain szereplő állatok a világi hősök emberfelettinek mondott és emberalattinak ábrázolt dicső tulajdonságait.

Az egyik befolyásos elmélet, a nagy angol etnológusé, J. G. Frazeré, A Golden Bough etnológiai eposzának szerzőjéé, a mágiát nem a vallással, hanem a tudománnyal rokonítja. Lényegében azon az alapon, hogy a mágiában a világ átalakítására törő aktív magatartás fejeződik ki, míg a vallásban a passzív könyörgés és önfeladásé. De e különbség társada-

<sup>26</sup> „Semmiféle felvilágosító könyvecske sem fogja kiirtani a vallást a tőkés kényszermunkától agyonpanyargatott és a kapitalizmus vakon pusztító erőitől függő tömegekből, amíg ezek a tömegek maguk nem tanulják meg, hogy egyesült erővel, szervezeten, tervszerűen és tudatosan harcoljanak a vallás gyökere ellen, a tőke uralmának valamennyi formája ellen.” *LŐM* 17, Kossuth, Budapest 1968, 390–391.



lomtörténeti tartalma sohasem vált világossá számára és jelentős gondolata ezért siklott félre.

„Valláson – írja Frazer – olyan kiengesztelését és megbékéltetését értem azon ember fölött álló hatalmaknak, amelyekről azt hiszik, hogy a természet és az emberi élet folyását irányítják és ellenőrzik. E meghatározás szerint a vallás két mozzanattól áll, egy elméletiből és egy gyakorlatiból, nevezetesen a hitből az embernél magasabbrendű lényekben és a kísérletből, hogy ezeket kiengeszteljék, vagy tetszésüket elnyerjék. A kettő közül egyértelműen a hit áll az első helyen, hiszen már hinnünk kell egy isteni lény létében, mielőtt tetszeni próbálnánk neki. De a hit csak abban az esetben vallás, ha elvezet a vele összhangban álló gyakorlathoz, egyébként csupán teológia; Szt. Jakab nyelven kifejezve; 'a hitelv halott, ha nem működik, lévén egyedül'.<sup>27</sup>

E tartalmas meghatározás szerzője nem vet számot azzal, hogy a jogosan emlegetett rituális gyakorlat – elméleten belüli gyakorlat, a hamis elmélet gyakorlata. Frazer egy olyan osztály tudós képviselőjeként – s ez ebben az esetben sokkal inkább ezen korlátok erejét jellemzi, mint a nagy kutató személyes gyengeségét, hiszen nem hiányoznak belőle a felvilágosító magatartásának elemei –, amely hasznot húz a tremendum fascinumból, nem foglal határozottan állást a vallás igazságtartalmával kapcsolatban s agnoszticizmusa lemond a jelenség okainak kutatásáról is. Így nem látja, hogy az égiek uralma a föld urait támogatja a dolgozók tömegei ellenében. Ezért lesz a könyörgés és kiengesztelés az adekvát magatartás az osztálytársadalmak vallásosságában, amelynek mysterium tremendumában az uralkodó osztály a saját hatalmát támogató mysterium fascinsumot lát. S mivel az uralkodó osztály gondolatai a társadalom uralkodó gondolatai, azért itatódnak át a kizsákmányoltaknál uralkodó tremendum a fascinsum vonásaival. Létbizonytalanságukból származó rettegésük misztikus kifejezése az elragadtatottság áttetsző leplét ölti.

Frazer figyelmét nem kerülik el teljesen a mágikus magatartás parancsoló aktivitásában fel-felbukkanó passzivitás mozzanatai, a kiszolgáltatottság és megalázkodás, az áldozat és ima, mindaz, ami arra vall, hogy a totemista mágikus ideológia legalábbis előkészítő formája a vallásnak. Am egy kezdeti vegytiszta formára hivatkozva küszöböl ki mágiameghatározásából ezeket a vonásokat. Valahányszor „a mágia a maga tiszta, szeplőtlen formájában fordul elő, feltételezik, hogy a természetben az egyik esemény szükségszerűen és változatlanul követi a másikat, bárminő szellemi vagy személyes tényező közbejötté nélkül. Ily módon a mágia alapvető koncepciója azonos a modern tudományéval . . . A varázsló nem kételkedik abban, hogy ugyanazon okok mindig ugyanazon hatást hozzák létre, hogy a megfelelő szertartás végbevitelével az erre alkalmas varázsfórmula kíséretében, elkerülhetetlenül eléri a vágyott célt, hacsak ráénekléseit nem hiúsítják meg történetesen, nem keresztezi és hiúsítja meg egy más varázsló hatalmasabb varázsigéje . . . A mágia fatális tévedése nem a törvény által meghatározott egymásrakövetkező események sorozatának általános feltételezésében áll, hanem ama részleges törvények természetének totális félreismerésében áll, amelyek irányítják ezeket az eseményeket.”<sup>28</sup>

A félreismerés alapja Frazer szerint az asszociációs pszichológia és a hume-i filozófia két ismert törvényének téves alkalmazása. A hasonlóságon alapuló eszmetársítás téves alkal-

<sup>27</sup>Sir J. G. Frazer: *The Golden Bough*. A study in magic and religion. Abridged edition (1922<sup>1</sup>), Macmillan and Co. Ltd., London 1963, 50.

<sup>28</sup>Uo. 49.

mazásának eredménye a homeopathikus mágia. A térbeli, időbeli, tér és időbeli érintkezésen alapuló a kontinuitási mágia. „Az asszociáció elvei magukban véve kiválóak és valóban feltétlenül szükségesek az emberi szellem működéséhez. Legitim alkalmazásuk a tudomány szüli; illegitim alkalmazásuk a mágiát, a tudomány fattyú testvérét.” S mivel Frazer szerint a mágia mindkét formája feltételezi, hogy „a távolból hatnak egymásra, rejtett szimpatia által”, azért a hasonlóságos és az érintkezésen alapuló mágia egyaránt szimpatikus mágiának tekinthető. A távolbahatásnál „az impulzus átvitele egyikről a másikra olyan eszközökkel történik, amelyeket egyfajta láthatatlan éterként foghatunk fel, s ez nem hasonlótlan ahhoz, amit a modern tudomány posztulál pontosan hasonló okokból, nevezetesen azért, hogy megmagyarázza, hogyan hathatnak a dolgok fizikailag egymásra az üresnek tűnő téren keresztül”.<sup>29</sup> Az éterhipotézist jóval az idézett szavak leírása előtt kiküszöbölte már a természettudományból Einstein relativitás-elmélete, s a távolbaható erők tana is helyt adott a közelben ható erők modern felfogásának. De ha ettől el is tekintünk, Frazer szavai a mágiáról, mint olyan pszeudotudományról, amely a természet szigorú törvényeit feltételezi, sokkal jobban emlékeztetnek a reneszánsz mágiára, mint az eredetire; tehát a mágia egy olyan viszonylag késői fejlődési fokára, amely tudatosan is felhasználta a természettudomány, teszem az asztronómia konceptuális sémáit, sőt technikai eszközeit is, hogy ezzel is a hitelesség nagyobb látszatát adja az asztrológiának, amely a XVII. sz. végéig még a kopernikuszi fordulatból is hasznot tudott húzni.

Mégis: Frazernek abban igaza van, hogy van valami közös a mágiában és a tudományban, bár nemcsak és nem is elsősorban az általa emlegetett szaktudományban, hanem a par excellence világnézeti tudományban, a filozófiában. Mindkettő világnézeti jellegű, mindkettő átfogó világkép adására törekszik, s mindkettő a maga módján explikálni is kívánja ezt a világot, hogy felfogásával befolyásolja és eszmeileg meghatározza az emberek magatartását. Többek között ezért versenytársai egymásnak – függetlenül a verseny történelmileg változó formáitól. Ezért nem lehet bennük a neopozitivisták módjára, akik tézisével a fideizmust támogatják, két egymással sehol sem érintkező párhuzamos egyenest látni.

Frazer csak abban téved, hogy a társadalmi tudat eme primitív formáját olyan általánosként fogja fel, amely továbbfejlődési iránya tekintetében többfelé mutat egyszerre. Igaz az, hogy a mágikus totemizmus mint eredeti társadalmi tudatforma differenciálatlan egységben – mintegy a goethei őstojásban – a később diverzifikáltan fellépő társadalmi tudatformák mozzanatait magában foglalja, nemcsak a tudományt, de a morált s a szó és képmágia révén az esztétikumot is. De – s ez általános dialektikai törvény – az igazi általános, amennyiben önállóan egyáltalán fellép, mindig csak különös formában léphet fel. Az élet nem mint általában vett élet, hanem mint ősplazma. A mágikus tudat nem mint általában vett társadalmi tudat, hanem mint tartalmaiban és formájában is különös meghatározottság, amely a vallás felé mutat. Ezért neveztük a vallás előformájának annak tudatában is, hogy diverzifikálódása már benne lappangó másfajta mozzanatok megérelése és kibontakoztatása a társadalmi fejlődés anyagi hajtóerői által.

<sup>29</sup> Uo. 12.

A hume-i szkeptikus hagyomány alapján gondolkodó Frazer emellett túl alacsonyra nyúl, amikor az asszociációs pszichológia hasonlóságon és érintkezésen alapuló törvényeit kritikátlanul terjeszti ki az emberi gondolkodásra. Pusztán reflexes és asszociatív kapcsolatokból, amelyek az idegrendszerrel rendelkező állatoknál is megvannak sem tudomány, sem áltudomány, de még vallás sem jött létre. Hiszen mindezek feltételezik a gondolati általánosítást, a jelenségek világnézeti egységbefoglalását, sőt az explikáció igényét is, akkor is, ha ez a mágia és a vallás esetében egyaránt torz és illuzórikus. Hume tévedése, amely a logikai azonosságot összetéveszti a hasonlóságon alapuló asszociációval, az oksági elvet pedig egybemossa az időbeli érintkezéssel, egymásutániséggel, minden kérdést félrevisz, a konkrét etnológiai anyaggal dolgozó Frazer élelemjű kérdéseit is.

A hasonlóságon alapuló asszociáció gyakran vezet félre, amint ezt az állattaniológia egy sor jelenséggel bizonyítja. A tuskés pikó ívás idején nőténye fából készült durva utánzatát összetéveszti az eredetivel. Vannak olyan állat- és növényfajták, amelyek vegyi anyagok kibocsátásával és szétfecskenedésével védik magukat a számukra veszélyes ragadozó fajok ellen. A Bates-féle mimikriának nevezett jelenség<sup>30</sup> megmutatja, hogy a ragadozó fajták elég nagy gyakorisággal kerülnek el azokat a zsákmányfajtaikhoz külsőleg hasonló fajtákat, amelyek pedig semmiféle vegyi anyaggal nem rendelkeznek. Képzeteik, illetve ingereik a valóság felszíni formáihoz tapadnak, csakúgy mint válaszreakcióik.

Ellentétben a nőtényét utánzó fadarabtól megtévesztett tuskés pikóval, a kenguru törzs tagját semmiféle külső hasonlóság nem rokonítja a kenguruval. Mégis, Rivers kérdésre, hogy mit ábrázol a fénykép, amit ő készített a bennszülöttről, az némi gondolkodás után így válaszolt: ez egészen olyan mint én, ez egy kenguru. A hasonlóságon alapuló asszociáció itt aligha funkcionál. És számos kérdőjelet fűzhetnénk az érintkezésen alapuló asszociáció alkalmazásához is. Abból a hamis előfeltevésből kiinduló, de formálisan logikus gondolat magyarázza az identifikációt, hogy az ember az, amit eszik. Kenguruval táplálkozom, tehát kenguru vagyok. Vagy pontosabban kenguruval táplálkozunk, tehát kenguruk vagyunk. A hamis előfeltevést – láttuk – az elemzett társadalmi életviszonyok hozták létre. S ezt még tovább is általánosítják. Kialakul az a nézet, hogy minden lény azonos azzal, amit felemészt, akár élő, akár élettelen. Önfenntartó-elemésztő képességében mutatkozik meg lényege, célirányossága, vagy ahogy a görög filozófusok mondták később: belső kiválósága, erénye, *αρετη*-je (aretéje),<sup>31</sup> amelyet nyilván ebből a hagyományból vettek át és alkalmaztak az élő és élettelen dolgokra egyaránt – lényegében még Platón is – s csak később kezdték leszűkített értelemben az emberi erény és kiválóság megjelölésére használni. „Bárminek az aretéje – mondja Szókratész a Gorgiaszban (506 d) – akár munkaeszköz, akár test vagy lélek, akár élőlény, nem a véletlen műve, hanem . . . rendezettségé.”

Életviszonyaik sugalmazására fixálódott előfeltevéseik kritikai felülvizsgálatáról természetesen éppúgy nem lehet szó egy a közvetlen asszociációk nyűgéből éppen csak felszabadulóban lévő gondolkodásnál, mint ahogyan teljesen kifejtett gondolkodás mellett sem lehet szó a polgári felfogású egyének tekintélyes hányadánál arról, hogy mondjuk

<sup>30</sup> Lásd pl. P. Marler–W. Hamilton: *Mechanisms of animal behaviour*, John Wiley, New York 1966.

<sup>31</sup> J. Stenzel: *Platos Ideenlehre*. Teubner, Lipcse 1924. I. Arete und diairesis c. tanulmány.

megszabaduljanak attól a dajkamesétől, amely az imperialista háborúkat az emberek állítólagos agresszivitásából vezeti le. Sőt, ebből vonnak le formálisan helyes gondolkodással tökéletesen tarthatatlan következtetéseket és teóriákat, ideológiai és gyakorlati programmá fejlesztve ezeket. Nem hinném, hogy okunk és jogunk lenne magasabb mértékkel mérni archaikus eleink gondolkodási képességét, mint napjaink átlagembereiét. Náluk éppen úgy, mint ezeknél csak életviszonyaik radikális megváltozásának hatására következik be a társadalmi „magátólértetődőségek”, a hamis eszmei kiindulópontok feladása, az áttanulás.

Mindenesetre a késő polgári gondolkodás egész kifejlett, objektíve az imperializmus érdekeit szolgáló irracionalista apparátusára volt szükség ahhoz, hogy az intellektuális mozzanatot eltüntesse a primitív emberi tudatból, ugyanakkor amikor gátlás nélkül beszél az állati és gépi intellektus teljesítményeiről. Nem prelogikus ez a gondolkodás, mint ahogyan Lévy-Bruhl gondolta, fölöttébb elmosottan írva körül a prelogikusság fogalmát. Nem is egy gondolkodás előtti gondolkodás, amelynek feltételezése állítólag szükséges ahhoz, hogy a gondolkodásnak valódi története legyen, amint ezt Ju. I. Szemjonov állítja, aki meglepően messzire megy Lévy-Bruhl rehabilitálásában és kritikai észrevételek nélküli tárgyalásában, általunk már többször, jelentős pozitív oldalairól idézett könyvében. Minden tárgy története, a gondolkodásé is, magával a tárggyal kezdődik. A gondolkodásnak éppúgy nincs története a gondolat megjelenése nélkül, mint ahogyan az emberegység sincs élettörténete világrajövele, vagy ha az uteruson belüli történetét is élettörténetéhez számítjuk, megfogánása és embrionális fejlődése előtt. A tárgy kezdete legfejletlenebb, úgyszólván minimálisan meghatározott formáját jelenti, egyszerű kvalitatív formában való színrelépését, de immár minden mástól elütő sajátosságában. Ez fejlődik fölöttébb differenciált formává. Ami ez előtt van, az előtörténet: olyan jelenségek története, amelyek bizonyos feltételek mellett, alapjaivá és konstituenciáivá válnak az új jelenségnek.

Az asszociációs törvények – amelyekben Pavlov a fiziológiai reflexrendszer pszichikai megjelenését látta – csak megszüntetve-megőrizve kerülnek át az emberi intellektus tevékenységébe. Fejlett intellektust feltételezve nem ezek uralkodnak a gondolkodáson, hanem a gondolkodás uralkodik rajtuk. Fejletlen gondolkodásban, tehát ontogenetikusan nézve a gyermeknél, filogenetikusan nézve az archaikus embernél, a tárgyi szükségszerűségek mint gondolati szükségszerűségek kezdenek utat törni maguknak részben a képzet-asszociációk alapján, részben azok ellenére. De korlátozott formában. Korlátozottsága világosan megmutatkozik mind intenzitásában: azaz a kiinduló, a premisszákat képező elemek szegényes és téves felfogásában, mind extenzitásában: a gondolat hatalmának szerény terjedelmében, abban, hogy néhány láncszemből álló absztrakciók vagy következtetési aktus után – mintegy kifulladásra – visszaesik a felszínesen összetartozó képzetek szemléletes világába.

#### M) A VALLÁSI MINIMUM MEGHATÁROZÁSA: A MANA-TABU FORMULA

A totemisztikus mágia eredeti formája – mint láttuk – feltételezte már a szimpátia-viszonyt a totemős és a csoport között. A totemizmus fejlett formájában, amikor a nemzetségnek, frátriának, törzsnek, meg különböző alegységeiknek megvan a maguk toteme, s amelyben mindegyik egység a saját totemállatának fiktív-illuzórikus szaporításá-

ról gondoskodik, és egyre kevésbé az állat elejtéséről, a szimpátia elv a legnagyobb mértékben általánossá válik. Kiterjesztik az élőlényekre és az élettelenekre, az emberekre és a természeti dolgokra olyannyira, hogy titokzatos kapcsolataival befonja és egységbe fogja a világot, az élettelen és élő természetet, valamint a társadalmat. A dolgok jól vagy rosszul diszponáltak egymással, de főleg az emberekkel, illetve a törzsi társadalom egységeivel és alegységeivel szemben. Szimpátia nincs antipátia nélkül. A jól diszponáltság valaki vagy valami iránt azzal jár, hogy rosszul diszponáltak másvalamivel vagy másvalakivel szemben.

A pozitív és negatív magatartásnak ezt az egységét és összefüggését írta le az őstörténet és a néprajztudomány a mana-tabu formulával, amelyben az E. B. Tylor által fölvetett probléma a vallásos felfogás és magatartás minimális meghatározását („a minimal definiton of religion”) látták. Nem is joggal, mivel a totemizmus, mágikus világgépének minden naturalizmusa ellenére, magába foglalja a célra irányultság teleologikus, szellemi mozzanatát, s ennyiben is kiindulópontja lehet a mágikus formában keletkező vallásnak.

A „mana” Codrington által első ízben használt, a melanéziaiak és polinéziaiak szótárából származó homályos fogalmát Codrington után a néprajztudomány egy egész sereg a manának megfelelő jelentéstartalmú, a világ minden tájáról származó fogalommal egészítette ki: az ausztrálieiak „orunda”-jával, az afrikaiak „imumu”-jával, a szíu indiánok „vakanda”-jával. Jóllehet mind ugyanazt jelenti, azt már nehéz meghatározni, hogy mit is jelent valójában. Codrington „supernatural power”-nek, természetfölötti hatalomnak fordította, amivel alighanem túl messze ment a szellemi mozzanat kiemelésében s a naturális oldal elhanyagolásában. A funkció és társadalmi tartalom jellemzése szempontjából, valamint a két oldal, a naturalisztikus anyagi és a spiritualisztikus szellemi mozzanat egységének kidomborítása szempontjából lényegesen pontosabbnak tűnik Kruyt holland etnológus fordítása, aki „zielstof”-nak fordította, azaz célmatériának; a zielstof-ban a stof, a matéria szó nem az általában vett anyagot, hanem valamely konkrét anyagfajtát jelent.

#### N) A TELEOLOGIZMUS MINT A VALLÁS ÉS PROFÁN IDEALIZMUS KONSTITUTÍV ELEME

A cél fogalomban az oksági felfogással ellentétbe kerülő spirituális-teleologikus mozzanat abban a kettős értelemben szerepel, hogy hol mint tudatos *célkitűzés nélküli célra irányultság*, egy *további magyarázatot nem igénylő célirányos spontán aktus* jelenik meg, hol pedig *tudatos* célkitűzésként, illetve célrealizálásként lép eléink.

Ez a kettősség a történelmi fejlődés két (egymásbafolyó) szakaszát jellemzi és nem önkényes belemagyarázás a mana, inumu, vagy vakanda jelentéstartalmába. A spontán célirányultság annak a szakasznak kifejeződése, amelyben a naturalisztikus mozzanat még uralkodik a spiritualisztikus felett. Még nem formálták át a tárgyi világot, az emberi pszichikum teleologizmusának mintájára, de a telosz belevetítése a dolgokba mint a dolgok immanens lényegéé már megtörtént. Nevezük ezt *belső célszerűségnek*, minthogy közvetlenül a dolog képességének látszik. A második fejlődési szakaszban az átformálás már végbement, az animisztikus képzetek, a lélek céltudatos mozgásainak birodalmában vagyunk. Nevezük ezt *külső célszerűségnek*, nyilvánvaló antropomorf jellege miatt.

Elkülöníthetőségük és dominanciájuk nem zárja ki, hogy esetenként meg ne jelenjen többé-kevésbé tiszta formában az az alap, amelyen az animisztikus képzetek, korántsem csupán ennek az eszmei alapnak eszmei következményeként, hanem a törzsi társadalom továbbfejlődésének következményeként megjelennek.

Hogy szemléletessé tegyük a spontán célirányultság és a tudatos célkitűzés különbségét, nézzünk meg két ausztráliai mítoszt.<sup>32</sup> Spontán célirányos átalakulás megy végbe az asszonyt rabló vajambán, aki az elrabolt nő törzsének harcosai elől menekülve két nagy, a hátát és a hasát beborító pajzs közé bújva védekezik, fejét és végtagjait is behúzza páncélja mögé. Az ismételt lándzsa- és bumerángzápor elől kénytelen a patak vizébe menekülni. Itt aztán teknősbékává válik. Annak ellenére, hogy ezúttal emberről van szó, az átalakulás csak „célirányos”, de nem céltudatos. Belső célszerű alkalmazkodás és nem külső tudatos célkitűzés mozgatja. Célirányossága lényegében azt jelenti, hogy a vajamba csak teknősbékaként képes megmenekülni, míg céltudatos tettei, beleértve a pajzsok felöltését, nem tették lehetővé megmenekülését. Nem kétséges, hogy kezdettől fogva, emberként is teknősbéka volt, azaz a teknős törzs tagja, emberállat. Átalakulása: rejtett természetének manifesztálódása. Mítosza eredetmagyarázó mítosz.

Nemcsak célirányos, hanem céltudatos viszont egy másik mítoszban a nem emberi lényként elénk kerülő természeti erő, Mayra, a szél magatartása. Mayra együtt élt Bilbával, a homoki patkánnyal. Bilba együttélésük idején ember volt, s ezért azt kívánta, hogy a szél is emberi nő formájában szeresse s ne csak szélként cirógassa. Követelése felháborítja Mayrát. Elhatározza, hogy bosszút áll Bilbán. Sértettségében meg akarja ölni. De pusztító, viharos öleléssel csak föld alatti lakhelyre kergeti, ahol Bilba patkánnyá változik.

A mana (és bármely megfelelője) olyan célmatéria, amely voltaképpen varázserő. S a varázserő elsősorban tudatosan vagy tudattalanul működő átalakulási és távolbahatási képesség. Egyes dolgok, a ritkák és szokatlanok koncentráltabban rendelkeznek vele. Az ilyen nemcsak félelmet kelt, hanem csodálatot is. *Mysterium fascinosum* ez, csodálkozásra és csodálatra ösztönző rejtély. Jellemző, hogy a mana képzetnek megfelelő szavak között például a sziú indiánok vakanda kifejezése a csodálkozást kinyilvánító interjekcióra vezethető vissza.<sup>33</sup> Az archaikus népek mítoszai között az egyik csoport etiológiai jellegű, a különös természeti és társadalmi dolgok eredetét magyarázza. A Platón emlegette csodálkozás mint a filozófia forrása így nem annyira a filozófia, mint inkább a magyarázat-mítoszok forrása, a mágikus felfogás és magatartás megnyilvánulása, amit a csodálkozásról (*θαυμαζέω*) realiztikusabban nyilatkozó Arisztotelész nem is felejt el számba venni *Metafizikájában*: „A tépelődő és csodálkozó ember tudatlannak tekinti magát, miért is bizonyos értelemben a mítoszszerető ember is a bölcsesség szeretője (filozófus – Sz. J.), hiszen a mítosz is csodákból áll.” (982<sup>b</sup> 13–20) Arisztotelész csak abban téved, hogy a filozófus csodálkozását, amely mint láttuk valójában probléma-tudat és korántsem a csodálatossal kapcsolatos, általában azonosítja a mítoszkedvelő csodálkozásával, holott a közös vonás legfeljebb a mítoszkedvelő és az idealista filozófus csodálkozását jellemzi.

A mana tulajdonsággal rendelkező tárgyak célirányos magatartásában és átváltozásai-ban az átváltozás is, a célirányosság is egyaránt idealisztikus mozzanat. Az átváltozás

<sup>32</sup> Mindkettő a *Két Nővér* c. ausztrál mesegyűjteményből. Európa Kiadó, Budapest 1957.

<sup>33</sup> E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, II, 101.

azért, mert ilyen átváltozás közvetlenül soha nem megy végbe a természetben. A célirányosság azért, mert nem ez a természeti folyamatok mechanizmusa.

A mítoszok csodálatos átváltozásai soha nem nélkülöznek egy bizonyos, közelebről meghatározatlan szükségszerűséget. E meghatározatlan szükségszerűség lényege azonban az, hogy egy társadalmilag kisebb-nagyobb mértékben szükségszerű kapcsolatot visz át a természetre, a természeti jelenségek egymásutánjára (vagy ritkábban fordítva: a természetről a társadalomra), miközben gondolatilag megengedhetetlenül ugrik át az egyik nemből a másikba. Társadalmilag, morálisan van értelme annak, hogy mondjuk a sarokba szorított gyáva nyúl félelmében oroszlán bátorságra tesz szert és legyőzi üldözőit. Ugyanebből a nézőpontból még annak is van értelme, hogy szorongatott helyzetében az üldözött ember kettős pajzs fedezéke mögé vonul, relatív sérthetlenséget biztosítva magának, s így külsejére nézve hasonlatossá válik a teknősbékához. Egyik esetben sem következhet be azonban tényleges természeti átalakulás, a nyúl nem oroszlán, s a vajamba ember nem teknősbéka. A társadalmi szükségszerűség természeti átalakulásként történő megfogalmazása annak kifejeződése csak, hogy érzik ugyan a szükségszerűséget, sőt el is gondolják, de nem képesek sem gondolatilag, sem szemléletileg specifikus természetében megragadni.

Az átalakulás célirányos jellegének megvan a közvetlen eszmei mozzanata, mert az emberi tudattevékenység célirányultságát vetíti bele fejletlen vagy fejlett formában a manával rendelkező tárgy magatartásába. Ahhoz, hogy a célkitűzés megmagyarázzon valamit, ahhoz, hogy a cél-ok hatóokként maga is bekapcsolódjon a kauzális nexus nem feltétlenül elszigetelt, nem feltétlenül lineáris jellegű láncolatába, ahhoz maga is magyarázatra szorul. A mágikus gondolkodásban, ennek rituális és mitológiai kifejezésekben ellenben a célmeghatározottság válik elsődlegessé és alapvetővé, *a következmény válik alappá*, s. a valóságos alap vagy következmény lesz, vagy egyáltalán el is tűnik mint gondolatmotívum. Ez a mozzanat nem utal általában a tudomány felé, legfeljebb a filozófiai idealizmus felé. A filozófiai idealizmust jellemzi ott, ahol specifikusan idealista intenciói, közvetlenül érvényesítve, az előtérbe kerülnek. Ebben a tekintetben csak fokozati különbség van a mágikus totemizmus és a filozófiai idealizmus között.

Miért nem lepleződött le már a fejlődés előrehaladottabb fokán teszem az archaikus társadalmi forma végső kicsengését jelentő faluközösségek talaján a mágia „elmélete” és gyakorlata? Miért hittek az esőcsinálásban akkor, amikor az esőcsináló varázsló csődöt mondott tudományával? Nos, látszat szerint az esőcsinálás hatékony eljárás lehetett, hiszen a varázsló praktikáit nemegyszer tényleges eső követte nyomon, s így a post hoc-ot propter hoc-nak fogva fel a puszta egymásutániságból oksági kapcsolat lett. Továbbá, bármi következett is be, mindig ott volt az a kézenfekvő magyarázat, hogy vagy a faluközösség varázslója törte meg egy másik varázsló erejét, vagy a másik varázsló a faluközösség varázslójának erejét. A szimpátiák és antipátiák harcában az egymásba feszülő erők hullámzó mozgása felfejthetetlenül kusza szövevényyé változott.

## O) A FEJLETT ANIMIZMUS ÉS A FETISIZMUS

Minél jobban előrehalad a törzsi társadalom belső differenciálódása a felhalmozódó vagyoni különbségek révén, a fizikai és szellemi munka elválása révén, annál nagyobb súlyra tesznek szert a mágikus tulajdonságokkal, a manával rendelkező dolgok, annál nagyobbá válik a hajlandóság arra, hogy a különös természeti dolgokat vagy a saját kezük

munkájával teremtett bálványképeket tiszteljék. Hiszen a természeti létbizonytalansághoz most már a társadalmi létbizonytalanság elemei is hozzájárulnak.

A mágikus gondolkodás fejlődésének azt a fokát, amelyen kifejezetten animista jellegű és nemcsak természeti, de mesterségesen készített, nemegyszer művészi dolgoknak tulajdonít varázserőt, fetisizmusnak nevezik, a portugál gyarmatosítók által Kelet-Afrikában használt portugál szóval. Ezen a fokon a dolgokkal kapcsolatos fejlett animisztikus hiedelmeket mint a dolgok tulajdonságait fogták fel. Egy kikeresztelkedett dahomeyi néger szavai szerint mindent fétisnek tekintenek, ami „az ember erőit vagy értelmét felülmúlja, mindent, ami csodálkozást kelt, ami szokatlan, ami rettenetes vagy szörnyen nagy, mint aminők a nagy élőlények, a szivárvány vagy a végtelen, nyughatatlan tenger, a fenséges folyamok, mint Mono, a tavak, mint az Ahimé, a villám és a mennydörgés, a tigris a fousoknál, a boa a Gran-Poso lakóinál, a pedahok fétis kígyója, a himlő, a folyók krokodiljai és még sok egyéb. Őseink azt hitték, hogy ezek emberfölötti képességgel rendelkeznek, titokzatos erőket vagy szellemeket rejtenek magukban.”<sup>34</sup> Bár a kikérdezett szemléletén a végtelen meg a fenséges emlegetésében már a kereszténység hatása érhető tetten, azért leírása jól világítja meg azt a tényt, hogy a dolgok világa itt már önálló, az embertől független, az embert meghatározó társadalmi életet él, s az eredeti naturalisztikus célanyag az emberi lélek mozgására emlékeztető teleologikus tevékenység, amelynek feltételezésével a jelenséget magyarázni vélik.

Animizmus ez abban az E. B. Tylor által kidolgozott és Engels által is elfogadott animizmus-fogalom értelmében, amely primitív „teóriát”, „teológiát” látott az animizmusban. Úgy látták, hogy nemcsak ösztönösen magyarázták vele a világot, hanem igényt is tartottak felfogásuk explikatív jellegére. Amikor, mint nemegyszer napjainkban, mindazt az érvet, amelyet első ízben Lévy-Bruhl sorakoztatott fel Tylor „vadember filozófusa” ellen, átviszik Engelsre, akkor – sok más egyéb között – elfeledkeznek arról, hogy az ideológia a spontán fejlődés szakasza után a tudatos fejlesztés, az intézményesítés és rendszerezés szakaszába lép, ami – ez cáfolhatatlan – a primitív fejlődésre is vonatkozik. Lehet vitatkozni Tylorral és Engelsszel abban, hogy milyen fejlődési fokon indult meg ez a „teoretizálás”, de hogy megindult – az ősközösség keretein belül –, az vitathatatlan.

Ha nem csupán képzetasszociációt látunk az alapjelenségben, akkor megértjük továbbfejlődését, elágazásait és összenövéseit, azt a módot, ahogyan az élet minden mozzanatát megszálja és beborítja. Megértjük „teológiává” alakulását is. Az állatós esetében például a törzsi munkamegosztás differenciálódásának megfelelően egyre határozottabban fogalmazódik meg az a rítusokban szisztematikusan érvényesített gondolat, hogy a totemállat testének minden szerve valamely társadalmi emberi tulajdonság hordozója: a szív a bátorságé és erőé, az agy az észé, a talp a mozgékonyaságé. Elfogyasztója ezen tulajdonságokban részesedik. *Suum cuique!* A katonai vezető a szívből részesül, hogy bátor legyen, a sámán az agyból, hogy még okosabb legyen, a vadász a talpból, hogy fáradhatatlanul kövesse a zsákmányállatot. Az osztályokra tagolódás kezdeti szakaszaiban a tudatosan variált és bonyolított szertartások, hiedelmek egyre átfogóbb animisztikus mítoszok formájában alakítják és erősítik azt az illuzórikus egységtudatot, amely most már objektív funkciója szerint a keletkező osztályviszonyok leplezésére és ezzel a szakadás folyamatának elősegítésére irányul.

<sup>34</sup> L. Lévy-Bruhl: *L'ame primitive*. F. Alcan, Paris 1927, 5.



Minél jobban elveszíti alapját az eredeti totemizmus, minél kevesebb valódi életfenn-tartó kapcsolat köti össze a törzset a totemtárggyal, annál üresebb és ideologikusabb lesz és minden valóság tartalomtól megfosztottnak tűnik az a mágikus világkép, amely relatíve önálló fejlődésnek indul. Ahogyan a meghatározott célokra irányuló mágikus rítusok sikerét azzal kívánták biztosítani, hogy bonyolították őket a variálással, ugyanígy a hiedelmeiket kifejező mítoszok realitássúlyát is azzal kívánták erősíteni, hogy újabb és újabb lazán odatartozó részleteket szőnek beléjük, majd mindezt újra kombinálják oly módon, hogy az eredeti szükségszerűséget hordozó motívumok egyre jobban a háttérbe szorulnak, előtérbe emelve a pusztán asszociatív jellegű összefüggéseket.

Az új osztálytársadalmi viszonyok mellett, a fizikai és szellemi munka elválásával együttjáró intellektuális fejlődés kezdi megteremteni azt az új a zoomorfizmustól jórészt megszabadult közvetlenül antropomorfa vált mitológiát, amely a régi mitikus tartalmakat teljesen átalakítja, adaptálja az új valósághoz, s a bennük megnyilatkozó társadalmi szükségszerűségeket a fejlettebb, mert következetesebben alkalmazott, sok láncszemen végigmenni képes logikus gondolkodás birtokában alakítja ki és teszi esztétikailag hatásos módon szemléletessé – amint nem egy téma, ősi mitikus motívum továbbalakulása a civilizatorikus fejlődésben tanúsíthatja –, teszem az égből lelopott tűz mitológiájának primitív változataitól a Prometheus mondáig, sőt a monda nagyszabású művészi feldolgozásáig Aischylosz Prometheusz drámájáig.<sup>35</sup>

#### P) MÁGIKUS-VALLÁSI ÉS PROFÁN ÁRUFETISZMUS. SURVIVAL ÉS REVIVAL

Az ifjú Marx ebben a fejlett animisztikus-fetiszizmus formájában találkozott már a még fel sem fedezett mágikus totemizmussal, a XVIII. század neves francia kutatójának, Charles de Brosses-nak könyvében: *Du Culte des Dieux fétiches, ou Parallele de l'ancienne Religion de l'Égypte avec la Religion actuelle de Nigritie*, 1760. Marx kivonatainak tanúsága szerint itt már a kiengesztelés és könyörgés áll az előtérben („minden faluközösség a saját fétisének védelme alatt áll; ezt a közösség költségére díszítik fel és a közjó érdekében esdekelnek hozzá”<sup>36</sup>). Csak egy-két kivonatban tűnik fel az ellentétes mozgás, a parancsolás. Ahhoz a feltételhez kötik a fétis tiszteletét, hogy a közösség kívánságának megfelelően viselkedik („az új fétist mindjárt ajándékokkal halmozzák el és ünnepélyesen megígérik neki, hogy szeretett patrónusként tisztelik, ha azon jó véleménynek megfelelően viselkedik, amelyet ők maguk vettek a saját fejükbe a fétis hatalmáról”<sup>37</sup>). Ám nem marad el a folytatás sem, a pozitív ígéret negatív kiegészítése. Amennyiben a fétis nem viselkedik az elvárásoknak megfelelően, annyiban elcsapják vagy lefokozzák. Mint ahogyan a kínai államhivatalnokok elcsapták vagy vétkeikkel arányos büntetésben részesítették azokat a fétiseket, esőcsináló szobrokat, amelyek többszöri kérelem ellenére sem voltak hajlandók esőt adni. Ez a mai etnológiai irodalomban ennek az eljárásnak sztenderd példája. A távol-keleti példa azonban közel-keleti és európai példa is. Megvan mindenütt. Marxot a pozitív ígéret negatív folytatása is szerfölött érdekli és a

<sup>35</sup> Lásd G. Thomson, i. m. XVII. fej. A primitív állapotokra nézve Láng J.: *A mitológia kezdetei*. Az ősi népek elbeszélései. Gondolat, Budapest 1979, XI. fej. A Prometheusz motívum.

<sup>36</sup> Marx és Engels Gesamtausgabe (továbbiakban MEGA) IV. Abt. Exzerpte, Notizen, Marginalien. Bd. I. Dietz, Berlin 1976, 321.

<sup>37</sup> Uo. 321.

következő részt kivonatolja De Brosse-ből: „Amennyiben a szárazság, mondja Plutarchos, Egyiptomban sok nyomorúságot okoz és betegséget terjeszt, akkor a papok a szent állatokat az éj leple alatt rejtekhelyre viszik és a legkomolyabb fenyegetésekkel állnak elébe; ha a baj ekkor sem szűnik meg, csendben megölik és úgy tekintik ezt, mint a rossz szellemeknek kijáró büntetést. Amikor Augustus két ízben is elveszítette tengeri viharban hajóhadát, oly módon fenytette meg Neptun istent, hogy megtiltotta képének körülhordozását a többi isten társaságában a körmenetben.”<sup>38</sup> Láthatjuk: itt ugyanarról a magatartásról, érzületről és eljárásról van szó, mint a kínai esetben, amelyet tehát aligha lehet csak úgy egyszerűen a kínai bürokratikus gondolkodás megnyilvánulásának tekinteni, mint ezt ma nemegyszer teszik. Marx teljes általánosságában fogja fel a jelenséget és a *Kölnische Zeitung* 179. száma vezércikkével folytatott vitájában úgy tárgyalja, mint a tehetetlenségen és kiszolgáltatottságon belüli, aktív, parancsoló magatartás megnyilvánulását. „A gerjedelem vezérelte fantázia ámulja a fétisimádót azzal, hogy egy ’élettelen dolog’ feladja majd természetes jellegét azért, hogy az ő vágyait kielégítse. A fétisimádó nyers gerjedelme ezért *szétveri* a fétist, ha az megszűnik alázas szolgájának lenni.”<sup>39</sup>

Marx De Brosse-hoz csatlakozva fontosnak tartotta, hogy a totemisztikus állatimádatban a varázserő szellemi mozzanata, Codrington szavával a mana a fejlődés alacsonyabb fokán még nem különült el önálló jelentésként a totemállat, a macska természeti lététől. „Midőn a házban tűz ütött ki, az volt az első, hogy a macskákat (ott ahol Egyiptomban tisztelték őket) mentsék ki a tűzvészből, ami világosan megmutatja, hogy a tisztelet *magára az állatra* irányul s nem pusztán jelképként fogták fel.”<sup>40</sup> Az animista fetisizmusban *A tőke* Marxának nézete szerint „az emberi fej termékei saját élettel megajándékozott, egymással és az emberekkel viszonyban álló önálló alakoknak tűnnek fel”.<sup>41</sup> A dolgok egymás közti szellemi viszonyának és a szellemek emberekhez való dologi viszonyának ez a látszata a vallás ködvilága. „Azok a régi társadalmi termelési szervezetek sokkal, de sokkal egyszerűbbek és átlátszóbbak, mint a polgári, de alapjuk vagy az egyéni ember éretlensége, aki még nem szakította le magát a másokkal való természetes nembeli kapcsolat köldökzsinórjáról, vagy pedig közvetlen uralmi és szolgasági viszonyok. Fel-tételük a munka termelőerőinek alacsony fejlettségi foka, és az emberek ennek megfelelő korlátozott viszonyai életük előállításának anyagi folyamatában, tehát korlátozott viszonyaik egymáshoz és a természethez. Ez a valóságos korlátozottság tükröződik vissza eszmeileg a régi természeti és népi vallásokban. A való világ vallási visszfénye egyáltalán csak akkor tűnhet el, ha majd a gyakorlati mindennapi élet viszonyai az emberek számára nap nap után egymásra és a természetre való átlátszóan ésszerű vonatkozásokat jelenítenek meg.”<sup>42</sup> Nyíltan vagy burkoltan „a régi természeti és népi vallások” osztálytársadalmi változatait támogatja az antik filozófia idealista vonulata is a maga külső és belső teleologizmusával.

Az osztálytársadalmak vallásosságának fejlettebb foka, a vallás kereszténység reprezentálta civilizált formája, amelynek szolgálatába a középkori filozófia elszegődik. „Az

<sup>38</sup> Uo.

<sup>39</sup> *MEM* 1, Kossuth, Budapest 1957, 90.

<sup>40</sup> *MEGA*, i. m. 324.

<sup>41</sup> *MEM* 23, Kossuth, Budapest 1967, 75.

<sup>42</sup> Uo. 81.

árutermelők társadalma számára, akiknek általános társadalmi termelési viszonya abban áll, hogy termékeikhez mint árukhoz, tehát mint értékekhez viszonyulnak és magánmunkáikat ebben a dologi formában mint egyenlő emberi munkát vonatkoztatják egymásra, a legmegfelelőbb vallási forma a kereszténység, az elvont ember kultuszával, kivált a kereszténység polgári továbbfejlődése, a protestantizmus, deizmus stb.”<sup>43</sup> Azért kerül előtérbe az elvont ember kultusza, mert az árutermelésben elvész már a konkrét közösségiség az „istenhez” való viszonyban is, az egyedek individuumként, partikularizáltan viszonyulnak istenhez; mindenki a saját „lelki üdvével” törődik csak, nem a köz javával a „bonum commune”-val, mint az antikvítás szabad polgárai; a protestantizmusban még sokkal inkább, mint a kereszténység primér, katolikus formájában, mivel itt elvileg még a papot mint közvetítőt is kiiktatják az egyén és isten viszonyából, lévén mindenki a maga papja; a deizmusnak már csak a protestantizmus külső rituális és bibliikus sallangjait kell leszaggatnia, hogy az elvont általános és egyedi, isten és ember kapcsolatát egészen közvetlenül tegye.

Az árutermelő társadalomban a dolgok társadalmi viszonyában a főszerep az aranyat mint pénzt illette meg. Így nagyon is érthető, ha Kuba bennszülöttjei De Brosses adatai szerint, amelyet Marx kijegyzetelt „az aranyat a spanyolok fétisnek tartották”. Azt persze nem érthették meg, hogy a spanyol fétis sokkal hatékonyabban uralkodik a világon, mint saját fétiseik, és ezért azt hitték, hogy éppoly egyszerű eszközökkel eltávolítható. De hiába „rendezték meg az arany ünnepélyt táncolva és énekelve körülötte, majd bedobva a tengerbe, hogy eltávolítsák”<sup>44</sup> a világból. Az ajtón kiteszékelte arany visszalopódzott az ablakon, felbomlasztva és az idegen nemzetnek szolgáltatva ki közösségüket.

A tőkés társadalom kiépülése és megszilárdulása az új fétis, az árufetisizmus befolyásának vetette alá a filozófiát. Megfosztotta idealista főáramlatait a vallásos gloriolától és prózaivá szürkítette. De a külső és belső teleologizmus, a mágikus-vallási világnézet lényegi eleme túlélte vallási formáját és tovább élt az idealizmus profizikált változataiban is.

Ha az archaikus világnézet egyik lényegi elemének túléléséről és továbbéléséről beszélünk az antikvítás, a középkor és az újkor filozófiájában, úgy a túl- és továbbélés szót nem teljesen az etnológiai „survival” fogalmának értelmében vesszük. E. B. Tylor óta<sup>45</sup> az etnológia különbséget tesz az archaikus jelenségek túlélése, survivale és felelevenedése, „revival”-e között. Az előbbit a folytonosság, a tradálás útján történő fennmaradás jellemzi, az, hogy túléli eredeti életfeltételeit s egy régi állapot maradványává válik az új környezetben, az utóbbit a folytonosság megszakadása, a valóságos vagy tetszhalál állapotából való – ki tudja minő okokból történő – feltámadás. Már most nem kétséges, hogy akár a legmodernebb idealista filozófiában is, mondjuk abban a logikai empirista felfogásban, hogy az élményfolyamat heterogén kontinuumát – nevezzék ezeket „világelemeknek”, „empirikus adottságoknak” vagy „protokoll tételeknek”<sup>46</sup> – a megismerési

<sup>43</sup> Uo.

<sup>44</sup> MEGA, i. m. 322.

<sup>45</sup> E. B. Tylor: *Die Anfänge der Cultur*. F. Winter, Lipcse 1843, 16., 70.

<sup>46</sup> „A ’protokolltétel’ kifejezés arra kíván utalni – írja az iskola egyik ismert képviselője –, hogy itt olyan kijelentések szerepelnek, amelyeknek tárgya közvetlen, jelenvaló folyamat, s ezeket azonnal följegyzik (vagy egyéb módon rögzítik) úgy, ahogyan ez a jogi értelemben vett protokoll esetében történik.” R. von Mises: *Kleines Lehrbuch des Positivismus*. Einführung in die empiristische Wissenschaftsauffassung. Von Stockum und Zoon, The Hague 1939, 90.

folyamatban merőben e folyamat célszerűségei által diktált logikai elvek szerint rendezik, a mágikus világvég lényegeleme, a teleologizmus él tovább. Akkor is, ha a kettő, az archaikus és a modern teleologizmus elméleti megvalósítása közötti különbség egyebekben összehasonlíthatatlan. Az a hiedelem, hogy a szubjektív elv az igazi objektivitástól illetlenül éri el eredményét, teljesen egyenértékű a manába vetett hittel. Az Őz néz itt ránk vissza nedves, barna szemmel, értelmetlen, üres tekintettel. De mindez nem azért él tovább, mert kézen-közön évezredek át ezt a felfogást adják tovább. Hiszen még Platon is átértelmezi mítoszait és az idealista filozófia is igyekszik időről időre szabadulni tőlük. Azért él tovább, mert a relatíve hasonló társadalmi életszituációk, az emberiség nagy részének elesettsége és kiszolgáltatottsága először a természet erőivel, majd a társadalom magateremtette erőivel szemben, még akkor is feleleveníti és megszilárdítja a tudományban is, amikor az elesettség és kiszolgáltatottság első formája olyannyira megszűnt, hogy lényegében már csak a második forma reprodukálja. Ilyen értelemben a *mágikus ideológia survivalenek, az idealista filozófia szómágiájának valóságos alapja a revival*, az emberhez méltatlan életfeltételek permanens megújulása az osztálytársadalmakban.

#### SUMMARY

*József Szigeti: The Primeval Form of Idealism: Magic Totemism and Religious Fetishism*

Social consciousness is not to be identified with the arithmetic sum or the socialized individual consciousnesses; it is transindividual and – not in a durkheimien sense – collectiv. Its collectivity depends in ultimate analysis on the ontological structure of the material basis of society. The ideology of totemism may be regarded as the first form of social consciousness based on an idealistic outlook. It is the self-consciousness of the ancient communities hiding in its illusorical integuments rational kernels. The thinking of the primitives is not pre-logical as Lévy-Bruhl assumed. They think logically when take up certain premises and make conclusive inferences. They are rather uncritical concerning the starting points of such inferences. But this lack of critical thinking is the necessary product of their social relations and its insufficiencies. Their deepest conviction is the identity of a community and its members with the animal they feed upon, which is their vital nourishment. The famous idea of Feuerbach: *Der Mensch ist was er isst*, hits the centre

of this ideology, – not merely by chance, but as a consequence of F.'s significant ethnological discovery. („Das Geheimniss des Opfers oder der Mensch ist was er isst.” *Ges. W.* vol. 10. p. 366. Berlin 1971.) The ideological identification with the totem animal is merely the expression of the fact that by help of their rational means of labour alone they were incapable to surmount the irrational behaviour of the labour object, of the animals and tried to compensate this by illusorical-magical means. The coarse naturalistic content of this idealistic form: the transsubstantiation of the animal into man and vice versa transforms itself into a religious fetishism on a higher level of development. The ideological fetishism which begins its historical career in this primitiv form shows its vitality and longevity in the profane fetishism of the capitalistic commodity production of today, deeply influencing even the highest levels of idealistic philosophical thinking.

# RENDSZER ÉS LOGIKAI GONDOLKODÁS

CSIKÓS ELLA

## A KLASSZIKUS NÉMET FILOZÓFIA RENDSZERFELFOGÁSA

A tudományos gondolkodás egy elméleti rendszerbe foglaltan nyeri el legadekvátabb formáját. A logikai gondolkodás fejlődése során logikai rendszerré szerveződik. De honnan ered a logikai gondolkodás rendszerjellege, miért éppen a rendszerszerűség jellemzi a tartalmának megfelelő formáját, s egyáltalában milyen értelemben beszélhetünk rendszerről a gondolkodással kapcsolatban? Ezeknek az átfogó és messzeágazó kérdéseknek a következőkben csak néhány vetületét tudjuk és szándékozunk szemügyre venni, előbb történeti megközelítésben, majd a marxista alapvetésű logika vonatkozásában.

A rendszerkategória sokat vitatott értelmezési és alkalmazási lehetőségével kapcsolatban itt csak utalunk arra, hogy – miként más filozófiai kategóriák – a rendszer kategóriája is olyan létmeghatározásként fogható fel, amely a tudás történetének időtálló eredményeit tartalmazza sűrítve, s olyan tárgyi viszonyok általánosságát ragadja meg fogalmilag, amelyek minden lét- és mozgásformában specifikus módon jelennek meg (így a rendszer a szervetlen, a szerves, a társadalmi és tudati létformában a pusztá koegzisztencia, komplexum, majd hierarchikus szervezetszerű organizmus, céltudatos emberi-társadalmi szervezet ontikus képződményeiként, amelyek közül csak az utóbbi képes önmagának mint rendszernek tudatos reprodukálására és átalakítására). A tárgyi rendszerek különböző fejlettségi fokai fellépnek a gondolkodásban és a tudomány fejlődésének egyik termékeként megjelenő rendszerelképzelésekben is. A fogalmi gondolkodás voltaképpen már legelemibb formájában is felmutatja – ha nem is feltétlenül tudottan – a rendszerszerűség kritériumait, s amíg az elemi fogalmi visszatükrözéstől az önmagát is reflexió tárgyává tevő elméleti ismeretalkotásiig eljut, egyre összeszervezettebb formában jeleníti meg az ember saját szervezetének és természeti-társadalmi környezetének a munkafolyamatban dinamikusan fenntartott és újratermelt rendszerjellegét. A filozófiai igényű rendszerelképzelések, amint ezt a „systema” görög szó etimológiája is tükrözi, előbb a társadalmi-történeti létezés rendszerformájának felismerésére épültek, s csak később vonatkoztak a világegész elrendezettségére, a kozmoszra.<sup>1</sup> A rendszerkategória rokonságban maradt a harmónia, a struktúra, a mérték, lényeg stb. fogalmakkal, de a gondolkodás történetében többszörös jelentésmódosuláson ment keresztül az egyes irányzatok és gondolkodók természet- és társadalomképének, filozófiai alapállásának függvényében. Mivel nem célunk itt a kategória metamorfózisait nyomon követni, csupán jelezzük, hogy az újkorban, a kibontakozó tőkés termelés teoretikumot és praktikumot, értéket és használati értéket, munkát és tulajdont stb. elválasztó, sokat jellemzett korszakában

<sup>1</sup> Vö. A. F. Loszev: *Isztorija anticsnoj esztétiki*, Moszkva 1969, 377.

kristályosodik ki az a filozófiai háttérproblematika, amelynek tágabb keretébe a rendszer-probléma modern válfaja is illeszkedik. Ekkor éleződik ki tartalom és forma, történeti és logikai, kutató és kifejtő megismerés és módszer elkülönöződésének és egységesítésének az ó- és középkorban kevésbé problematikusként felfogott kérdése. A gondolkodás saját rendszerjellege és a valóságismereteket rendszerező funkciója nem adottként, hanem megoldandó problémaként, újra és újra kivívandó és megerősítendő eredményként jelenik meg. A rendszerfogalom konstruktív és dinamikus kategóriaként való felfogásának alakulását itt a klasszikus német filozófia gondolkodóinak rendszerkoncepcióit tekintve vesszük szemügyre, akik a kor gondolati irányait mintegy szintetizálni törekedtek.

Ez a szintézisre való törekvés – s végső soron ennek kudarca – reprodukálódik *Kant* életművének több szakaszán és szintjén is, aminek egyik kifejeződése a rendszer gondolat súlyának és szerepének „hullámozása” gondolatvilágában. A Kritikák ismeretelmélet-kritikai részében (*A tiszta ész kritikája*) Kantnak még nincs közvetlenül szüksége a filozófiai gondolat egységének s a rendszernek mint ezen egység formájának az előtérbe állítására. Ez nemcsak *A tiszta ész kritikájának* kritikai és módszertani hangsúlyú gondolati alapállásából adódik, hanem abból is, hogy a megismerés határainak feltérképezése, a „hogyan lehetséges” alapkérdésének végiggondolása a tiszta ész (és a tiszta érzékelés) önállóságának tagadásán keresztül egy másik „kritikai terület”, a gyakorlat felé mutat, hogy azután *A gyakorlati ész kritikájában* fény derüljön az erkölcsi gyakorlat hasonló módon „kétgyökerű” és végső fokon nem-autonóm jellegére. A *Prolegomenákban* (*A tiszta ész kritikájára* vonatkozóan) Kant igényt tart arra, hogy a tiszta ész mint rendszer, mint szerves egész tekintessék: „A tiszta ész oly elkülönített és magamagában összekapcsolt kör, hogy egyik részéhez sem nyúlhatunk anélkül, hogy a többieket is ne érintsük, és semmit sem végezhetünk, ha csak előbb mindenik résznek nem állapítottuk meg helyét, s az egyiknek a másikra gyakorolt hatását. Minthogy ugyanis semmi sincsen rajta kívül, ami körén belül ítéletünket helyreigazíthatná: azért mindenik résznek érvényessége és használata függ attól a viszonytól, melyben ez magának az észnek többi részeihez van, amint egy szerves test alkatánál az egyes tagok célja csak az egésznek teljes fogalmából magyarázható.”<sup>2</sup> A tiszta ész kritikája azonban nem valósítja meg a tiszta ész ilyen körének pozitív felmutatását; a megismerőképesség vizsgálata a megismerés minden fokán dichotóm struktúrákat tár fel s kísérli meg ezeket (tulajdonképpen az ismeretelmélet empirista illetve racionalista hagyományait) egységbe rendezni. Ez utóbbi törekvés kristályosodik ki a legjellemzőbb kanti kérdésben: „Hogyan lehetségesek a priori szintetikus ítéletek?” Receptivitás és spontaneitás, vagyis érzék és értelem elkülönítése s ugyanakkor egymásra utaltságuk felmutatása után, az izoláltan tekintett értelem analízise során merül föl először *A tiszta ész kritikájában* kifejezetten – bár csak az értelmi megismerés szférájára vonatkozóan – a rendszerszerű egész eszméje: „E tudományos teljesség azonban nem alapítható biztonsággal egy csak kísérletek útján létrehozott aggregátumra; ennél fogva csak az a priori értelemismeret egészének eszméje s az őt alkotó fogalmaknak ebből eredő felosztása, tehát rendszerben való összefüggése alapján lehetséges.”<sup>3</sup> A rendszer ebben az értelemben egy igenelt normatív kellés, a jelenségek összességére vonatkozóan azonban

<sup>2</sup>I. Kant: *Prolegomenai minden leendő metafizikához, mely tudományként fog szerepelhetni*. Budapest 1887, 10.

<sup>3</sup>I. Kant: *A tiszta ész kritikája*. Budapest 1913, 79.

Kantnál elvileg feloldhatatlan probléma. Az, hogy nemcsak az észbeli megismerés, hanem maguk az empirikus törvények is rendszert alkotnak, utal a természet „formális célszerűségére”, megítélésre való alkalmasságára, de a „természet mint művészet” Kant szerint nem objektív elv. „Az összes jelenségek abszolút egysége *csak eszme*, mert, illet képből soha el nem készíthetvén, *probléma* marad minden megoldás nélkül.”<sup>4</sup> Ily módon problematikus marad a kanti filozófiai gondolatvilág egészének rendszerszerűsége: *Az ítélőerő kritikája*, amely a kritikák közti hídként azok egységét lenne hivatott megteremteni, nem képes reális szintézis, közvetítés megvalósítására. Az ítélőerő elve feltételez ugyan a természetben egy a célszerűség értelmében vett, empirikus rendszerjellegét, kanti kifejezéssel élve, művészetnek tekinti a természetet, mindamellett a természetnek ez a rendszere – éppúgy, mint utóbb a lelkierők összefüggése –, mivel „semmilyen a priori elven nem alapszik,”<sup>5</sup> nem valóságos rendszernek, hanem inkább aggregátumnak bizonyul. Az aggregátumnak viszont *lehetősége szerint* rendszernek kell lennie, hiszen a természet egysége a tapasztalat formájában már rendszernek tekintendő. „Tehát szubjektíve szükségszerű transzcendentális *előfeltevés* az, hogy az empirikus törvényeknek határtalan egyenetlensége és a természeti formáknak heterogenitása nem illeti meg a természetet, sőt inkább ellenkezőleg, az általánosabbak közötti különös törvények affinitása révén alkalmasnak bizonyul egy tapasztalat céljára mint empirikus rendszerre. Ez az előfeltétel mármint az ítélőerő transzcendentális elve. Hiszen ez nem pusztán olyan képesség, hogy alárendeljük a különöst az általánosnak (amelynek fogalma adott), hanem megfordítva is, hogy megtaláljuk a különöshöz az általánost.”<sup>6</sup> A különösnek mint az általánosban rejlőnek az elgondolása adja Kant szerint a rendszer *logikai formáját*. Így a természet alkalmassá válása az ítélőerő céljára azt jelenti, hogy a természet mintegy spontán módon „*specifikálja általános törvényeit*,”<sup>7</sup> célszerűvé, empirikussá dedukálódik, a nemét különös fajokká és alfajokká „dolgozza fel” (konkretizálja), ennyiben maga is egy logikai rendszer formáját ölti. Pontosabban nem maguk a természeti formák, hanem ezek egymáshoz való viszonyai, összefüggésük mutat fel logikai cél- és rendszerszerűséget. Az ítélőerő funkciója a kritikák gondolatmenetében tehát lehetségessé és szükségszerűvé teszi a természetben a mechanikus szükségszerűségen túlmenően a szisztematikusság-célszerűség feltételezését, anélkül, hogy e kettősséget – mind a kritikák, mind pedig a prizmájukon át szemlélt természet dualizmusát – valóban meghaladná. „Ilyen módon látjuk a földet, köveket, ásványokat stb. minden célszerű forma nélkül – mint pusztá aggregátumokat –, de amelyek mégis belső jellegűek és megismerésük oka szerint annyira rokonok, hogy alkalmasak a természet egy rendszerén belül a dolgok empirikus törvények szerinti osztályozására anélkül, hogy *rajtuk* a rendszer formája megmutatkoznék. Így a természeti formák *abszolút célszerűségén* azt a külső formát értem, vagy ennek azt a belső felépítését, amely olyan struktúrájú, hogy lehetőségének szükségképpen egy erről alkotott eszmén kell ítélőerőnkben alapulnia. Hiszen a célszerűség a véletlennek mint olyannak a törvényszerűsége. A természet a maga alkotásainak mint aggregátumoknak tekintetében mechanikusan jár el mint *puszta természet*; de azoknak mint rendszereknek szempontjára

<sup>4</sup>I. m. 244.

<sup>5</sup>I. Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Budapest 1966, 90.

<sup>6</sup>I. m. 92–93.

<sup>7</sup>I. m. 98.

ból – pl. kristályképződések, mindenféle virágok vagy növények és állatok belső felépítése szempontjából – *technikailag* s egyben mint *művészet* jár el.”<sup>8</sup> A rendszerjelleg említett szintfokozatai Kantnál *nem genetikus* szemléleten át tükröződnek, viszonyaik nem kapcsolódnak össze egy kibontakozási folyamattá, hanem a gondolati hozzáállás mikéntje és célja szerint relativizálódnak. Hisz „egy jelenség *magyarázata*, amely az ész objektív elvek szerinti ügye, *mechanikus*, ugyanazon tárgy megítélésének szabálya viszont a róla alkotott reflexió szubjektív elvei szerint *technikai*”.<sup>9</sup> A kanti rendszerelméletben is tükröződik tehát egész szintéziskísérletének felemássága: Az ég általános természettörténetében felvillantott, de életművében következetesen végig nem vitt *genesziszgondolat* az adott formában és funkcióval nem elegendő a *fenomenális* és *noumenális* szféra közötti *realis* filozófiai szintézis megvalósításához, a szükségszerűként felmutatott antinómiák feloldásához. Az antinomikusság magán a kanti „rendszeren” is fellép: filozófiájának saját alapelvei szerint rendszert kellene képeznie, ám ugyanezen alapelvekből adódóan nem alkothat rendszert, amennyiben nem tudja egységesíteni a hagyományos, korában már pólusokká kristályosodott naturalisztikus–ontológiai és konstruktivisztikus–ismeretelméleti filozófiai nézőpontokat. A rendszerfelfogás újdonsága azonban épp e grandiózus összefogási kísérletből fakad; az ismeretelmélet-kritikában ez többek között abban nyilvánul meg, hogy Kant a megismerésnek már elődei által feltárt és ismert strukturális elemeit mint a megismerési folyamatban az elméleti ész által *rendszerre szintetizált* ismereteket tekintette. „Eszünk kormányzása alatt ismereteinknek általában nem szabad rapszodiát, hanem rendszert kell alkotniuk, lényeges céljait csak ebben támogathatják és segíthetik elő. Rendszer alatt a sokféle ismeret egységét értem egy eszme alatt. Ez az észbeli fogalom egy egésznek formájáról, amennyiben általa a sokfélének terjedelme éppúgy, mint a részek helye egymáshoz *a priori* határoztatik meg. A tudományos észbeli fogalom tehát az egésznek célját és formáját tartalmazza, amely vele kongruál.”<sup>10</sup> A rendszer tehát Kant felfogásában az ismeretelemek egységessé szerveződése egy általános eszme égisze alatt. Az ismeretszintézis alapvető hordozói a kanti megismerésben kitüntetett státuszú gondolkodásformák: a *kategóriák*, melyek rendszere szabja meg az empirikus megismerés formális feltételeit.<sup>11</sup> A kategóriák egységesítő funkciója mögött (a kategória kanti értelemben voltaképpen maga ez a működés) egy mélyebb egység rejtőzik: az általános, egységes emberi megismerő tudat struktúrája, amely egység Kant szerint spontán, készen adott, a tudatnak mintegy velejárója, amelyre a kritizmus kereteiben értelmetlen rákérdezni. Az értelem kategóriáinak rendszerező működését tovább erősítik az ész „eszmei”, melyek a törvények rendszeres egységének megismerésére irányulnak. „Az emberi ész, természete szerint, architektonikus, azaz minden ismeretet úgy tekint, mint egy lehetséges rendszerhez tartozót és azért csakis oly elveket enged meg, melyek egy

<sup>8</sup>I. m. 100.

<sup>9</sup>Uo.

<sup>10</sup>I. Kant: *A tiszta ész kritikája*. Jelzett kiad., 523.

<sup>11</sup>Iljenkov szerint Kant volt az, „aki az ismeret kategóriális meghatározásaiban jelölte ki a logika legfőbb tartalmát, aki a logikát elsősorban az objektumot általában jellemző egyetemes és szükségszerű fogalmak, vagyis a kategóriák rendszeres kifejtésének tekintette, ellentétben azzal a hagyománnyal, amely ezeket a fogalmakat a metafizikai vizsgálódás monopóliumának tartotta”. – E. Iljenkov: *Dialektikus logika*. Budapest 1977, 76–77.



leendő ismeretet legalább nem tesznek képtelenné arra, hogy valamely rendszerben másokkal együtt legyen.”<sup>12</sup> A rendszerszerű egység egyben az a jegy, amely kritériumként elválasztja a tudományos megismerést a „rapszodikus” köznapitól, annak fejlettségét és elméletiségét jellemzi. „Mivel a rendszeres egység az, ami a közönséges ismeretből még csak tudományt, azaz pusztá halmazából rendszert formál.”<sup>13</sup> Az *architektonika* („a rendszerek művészete”, a kifejtés, felépítés) és a rendszer idézett fogalmának megkülönböztetésével Kant felveti az empirikus-történeti megismerés és logikai rendszeres kifejtés különbségének és egységének azt a nagy horderejű dilemmáját, amely a tudományos módszertan egyik alapkérdéseként jelen van a klasszikus német filozófia további képviselőinek, majd a marxizmus megalkotóinak és a XIX–XX. századi tudományfilozófia művelőinek munkáiban, s merül fel mind a mai napig, különböző alakokat öltve. A rendszer-problematikát a későbbiekben a történeti és logikai viszonya szemszögéből tárgyalva ezt a megkülönböztetést is szem előtt tartjuk.

A tudomány rendszerszerűségének kérdésében közvetlenül kapcsolódik a kanti állásponthez Fichte, aki a „végigvitt kritizmus”, egy egzakt filozófiai metodológia kidolgozásán fáradozva – főként első korszakában s elsősorban az 1794-es *Tudománytanban* – rendkívül nagy súlyt helyez a filozófia tudományos, rendszeres kifejtésének követelményére. Míg azonban Kant problémája a rendszer vonatkozásában elsősorban a megismerés strukturális elemeinek összeszerveződésére s a szintézis folyamatának tartalmára és formájára összpontosult, Fichtét az adottnak tekintett kiindulópontból, evidenciából történő kifejtés, levezetés rendszerszerűségének, egzaktságának igénye készítette rendszerfelfogásának filozófiai tudatosítására. *Tudománytana* oly módon törekszik a kanti antinómiák és dualizmus egy rendszeren belüli feloldására, hogy egyben modellt nyújtson bármilyen elméleti tudomány rendszeres-módszeres kifejtéséhez. Deduktív, egy evidensnek felfogott alaptételből indító módszere voltaképpen nemcsak ezt az első alaptételt – tézist – előfeltételezi, hanem a rendszer létezésének szükségszerűségét is. „A rendszer formája a legmagasabb szintézisen alapul; az, hogy rendszerek egyáltalában lennie kell, az abszolút tézisen.”<sup>14</sup>

A kifejtés első lépése, az alaptétel rögzítése nyomban felszínre hoz lényeges elvi problémákat, amelyek egy elméleti rendszer kifejtésekor felmerülhetnek. Mindenekelőtt a kezdet problémáját. A rendszernek megalapozott, levezetett tételeket kell tartalmaznia, azonban az alaptétel maga nem bizonyítható, hanem evidenciaként elfogadandó. Fichte elkerülhetetlennek ítéli ezt a cirkulust, szembenézve azzal, hogy a kanti antinomikusság meghaladását, az ellentétek egybefogását csak olyan rendszerben valósíthatja meg, amely saját alapját önmagában hordozza, ennyiben eleve és kezdettől fogva belsőleg ellentmondásos. Magát a gondolkodást is mint önmagának ellentmondó tevékenységet, illetve tevékenység és szenvedés egységét határozza meg Fichte, s mivel filozófiai alapállásából következőleg a gondolkodás határát elvileg átléphetetlennek tartja, az ellentmondás rendszerének minden pontján fel kell hogy bukkanjon. A tudománytan kifejtési módszere ezért „mindig úgy jár el, hogy közvetítőket iktat az ellentétesek közé; az ellentmondás

<sup>12</sup> I. Kant: *A tiszta ész kritikája*. Jelzett kiad., 314–315.

<sup>13</sup> I. m. 523.

<sup>14</sup> J. G. Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794). Hamburg 1956, 36.

azonban ezáltal nem oldódik meg, hanem csak kitolódik”.<sup>15</sup> Az ellentmondások végtelen sorát az ész „hatalmi szava” vágja el a Sollen bevezetésével. A Sollen nem csupán kívülről jövő, önkényes lezárása a kategóriasor kifejlődésének; határt jelző megjelenésének belső szükségessége végső soron abból adódik, hogy az alaptétel tartalmának teljes kimerítésével a rendszer lezárul, vagyis a fichtei értelemben vett tudomány nem más, mint az evidens alap meghatározottságából eredő további, ugyancsak meghatározott-korlátozott tudást képviselő tételek egymásból következő sora, amely végül visszavezet körkörös mozgással az immár levezetett, közvetített alaphoz. A leküzdhetetlen rossz kör a fichtei filozófia szerint minden véges szellem sajátja, amennyiben az én törekvésében végtelen, viszont nem-ént tételező tevékenysége eredendően antitetikus jellegű, vagyis az általa tételezett nem-én „objektivitása” kölcsönhatásukon keresztül magába az énbe is korlátozottságot, végességet visz be s így az én végtelenre törekvésének a megvalósulás a végesség korlátját szabja. A tudománytan egész gondolatmenete ily módon nagyszabású kísérlet egy egységes, következetesen felépített kategóriasoron alapuló gondolati rendszer kifejtésére, amely úgy törekszik benső egyneműsége, hogy egyúttal képes legyen egy eredendően ellentmondásos tartalmú folyamat pólusainak és mozgásának gondolati befogására. A mozgásnak, ez esetben a kategóriák egymásba való átmenésének a leírása Fichte számára voltaképpen azt a feladatot jelenti, hogy a kiinduló tétel felállításakor máris jelentkező ellentmondást most mintegy a folyamatra kivetítve, mint az ellentétes kategóriák kölcsönhatásának ellentmondásos folyamatát kell megragadnia. Ez a dinamikus oldal a tudománytanban olyannyira hangsúlyos, hogy a *szubsztanciát*, az önmaga által megalapozott létező hagyományos kategóriáját Fichte minden változással általában azonosítja. A változás formáját meghatározó *átmenést* pedig a tudat tényszerű velejárójaként, attributumaként fogja fel: „A tudatnak, kifejezetten azért, mert tudat, át kell mennie; *hiátus* jönne létre, ha nem menne át...”<sup>16</sup> Az átmenés mint az énből kiinduló abszolút cselekvés fogja át a levezetés egyes elemeit a tudománytanban – anélkül természetesen, hogy *valóban* átmenés, az én-szférából való kilépés lenne. A fichtei kísérlet egy egzakt módon levezetett filozófiai rendszer „ideálrealista” alapon való felépítésére a kifejtés néhány pontján – az ellentmondást leírni törekvő gondolat lendületében – túllépi a formális logika alapelvei által megszabott határokat, mindenekelett olyan tételek érvényesítésével, amelyek ugyanazon alany vonatkozásában ellentmondó állítmányok együttes igazságát állítják és a tézis–antitézis–szintézis kifejtési elvét követik.<sup>17</sup> Rendszerének egésze azonban inkább csak igényében jut túl a hagyományos logikai törvények érvényességi határain, ténylegesen a formális helyességek rendelődik alá s helyenként csorbát szenved a leírt

<sup>15</sup> I. m. 64.

<sup>16</sup> I. m. 88.

<sup>17</sup> Például: „Egy nem-A tételezésével A megszűnik és mégsem szűnik meg.” I. m. 31. – „A nem-énnek önmagában van realitása . . . minden nem-én negáció; és így önmagában egyáltalán nincs realitása. A két tétel kölcsönösen megszünteti egymást. Mindkettőt tartalmazza ez a tétel: a nem-én meghatározza az ént.” – I. m. 53. – Vagy: „a) Az én meghatározza magát; meghatározó . . . és eszerint tevékeny. b) Az én meghatározódik; meghatározott és eszerint szenvedő . . . Ezt az ellentmondást a kölcsönös meghatározás fogalmával kell feloldani.” – I. m. 58.

folyamat konkrét tartalmának figyelembevétele.<sup>18</sup> A szisztematikusság igénye így Fichténél – említett tartalmi újdonságai ellenére – alapvetően a már meglévő (vagy feltételezett) tudás rendszeres, deduktív (bár semmiképpen sem *more geometrico*) formában való kifejtésére korlátozódik.

\*

A schellingi filozófiát általában mint Fichte és Hegel közötti közvetítő láncszemet tartják számon. A rendszerkoncepció vonatkozásában ez a közvetítő jelleg elsősorban *A transzcendentális idealizmus rendszerében* (1800) követhető nyomon, míg az erlangeni korszak (1921–25) alább említendő előadásaiban már az időben párhuzamosan kidolgozódó hegeli filozófia visszahatását is figyelembe kell vennünk Schelling idevágó elképzeléseire.

A két említett schellingi korszak rendszerfelfogása egyben a filozófia rendszerekre vonatkozó lehetséges elképzelések két típusát képviseli. A transzcendentális idealizmus rendszere lényegében Fichte nyomdokán haladva s a rendszeres kifejtés módszerét előtérbe állítva abból indít, hogy a tudás rendszerének önmagában kell bírnia fennállásának alapját egy olyan elvben, amely azután az egész rendszer tartalmát és formáját is meghatározza, és amelynek kimerítésével, a hozzá való visszatéréssel együtt a rendszer maga is lezárul. Ezzel az elvvel – akárcsak Fichte alaptételével – kapcsolatban tehát csak az bizonyítható, állítja Schelling, hogy legfelsőbb elv, maga az elv (az én = én) a szubjektum–objektum azonosságára alapozó filozófia „ideárealizmusa” számára bizonyításra nem szoruló, cáfolhatatlan evidencia. A rendszer dinamizmusa Schellingnél az ennek végtelen levésként való felfogásából bomlik ki, a tézis–antitézis–szintézis formájú – Hegelt közvetlenül előlegző – kifejtési mechanizmus pedig abból a tulajdonképpen Fichtétől eredő belátásból, hogy az én tevékenysége nem terjedhet ki a végtelenig, de nem is térhet vissza végképp önmagába, vagyis hogy az alapellentmondás egy végtelen sorban reprodukálódik, s „minden szintézis csak relatív”.<sup>19</sup> (Rímelt erre a nem sokkal később keletkezett „Bruno”, amelyben Schelling a filozófiai rendszer előképeként felfogott organizmust mint a véges és a végtelen összekapcsolódását jellemzi.)<sup>20</sup> A transzcendentális idealizmus rendszerének levezetésében hangsúlyt kap az alapellentmondás egy Fichténél alárendelt szerepet játszó aspektusa: a *filozófiai nézőpont eredendő kettőssége a reflexióban*. Schelling megfogalmazásában: az én spontán szukcesszív megismerő folyamatának megszakítása reflexióval, e szukcesszió utánzása a folyamat saját idejéből való „kilépéssel”, az én meghatványozásával. Ezzel minden elméleti rendszer kifejtésének egyik alapproblémáját veti fel: mi biztosítja a leírt tárgyi folyamattal való megegyezést, az objektivitást, ha az elméletet fogalmisága eleve az objektív időbeli folyamat „meg-

<sup>18</sup> Lukács György a klasszikus német filozófia ontológiájának logikai megalapozásáról szólva megállapítja, hogy „Kant, Fichte és Schelling, persze nagyon eltérő értékítéletekkel, átvették a hagyományos formális logikát, de ontológiai mondanivalójukat ettől lényegileg függetlenül fejezték ki; csak Hegelnél válik a dialektikusan újrateremtett logika az új ontológia hordozójává.” – Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*. I. Budapest 1976. 204.

<sup>19</sup> F. W. J. Schelling: *System des transzendentalen Idealismus*. Hamburg 1957, 147.

<sup>20</sup> „A testrészek és a szerves egész összekapcsolódásának módja közelíti meg legjobban minden ismert és látható dolog közül azt a módot, ahogy a véges összekapcsolódik a végtelennel.” – F. W. J. Schelling: *Bruno avagy a dolgok isteni és természetes elvéről*. Budapest 1974, 58.

merevítésére”, eszmei lezárására kényszeríti? Másképpen: hogyan reprodukálható gondolatilag a szukcesszív keletkezett egyidejű reális szintézis? Schelling – eltérően Fichte végső soron formális kritériumaitól – e kérdéssel kapcsolatban felmutatja a filozófiai reflexió utánzó tevékenységében a csak látszólagos szabadságot, s mérceként az „első sor” valóságos kifejlésének, a *tartalomnak az objektivitását* érvényesíti. „Elkerülhetetlennek tűnik, hogy a második sorba önkényesség keveredjék, mert szabadon kezdődik és folytatódik, de az önkényesség csak formai lehet, és nem határozhatja meg a cselekvés tartalmát.”<sup>21</sup> Az objektum levésére – közelebbről szubjektum és objektum folytonos azonossá válására – való állandó reflektálás Schellingnél maga a szubsztancia, az az ellentétek átmenetében realizálódó azonosság, amelyet – szintén Hegel előfutáraként – másutt a „tér-idő”-ként, e két egymással meghatározott kategória azonosságaként fejt ki. Bár mind a szubsztancia felfogásban, mind pedig a kategóriasor levezetése terén, rendszere egész felépítésében s az ellentmondás logikai kezelésében Schelling jóval messzebbre jut, mint közvetlen filozófus elődei, sőt az ellentmondásokon keresztüli előrehaladást a kifejtésben *tudatos rendszer-konstituáló elvként* érvényesíti, nem jelentkezik számára az ellentmondás logikai problémaként. A specifikusan logikai kérdésfelvetésnek eleve nincs létjogosultsága a szubjektum–objektum azonosságából, lét és gondolkodás kölcsönös viszonyából kiinduló filozófiájában; a logikát csupán egy értelmi tudománynak tekinti, „amely azáltal jön létre, hogy az ész egésze alárendelődik az értelemnek,”<sup>22</sup> így már az alapelv („én = én” ill. „én vagyok”) is csak a szubjektum tartalmától elvonatkoztató, absztrakt formájában ( $A = A$ ) esik illetékességi körébe. Schelling így módon hallgatólagosan elfogadja a Fichte által is lényegében érintetlenül hagyott (bár már Kantnál megkérdőjelezett) hagyományos logika-fogalmat, mindamelllett a rendszerében ténylegesen érvényesített logika révén közvetlenül előlegzi a hegeli logika-felfogást – annak egész problematikusságával együtt.

A transzcendentális idealizmus rendszeréből tehát a filozófiai rendszerfelfogásnak egy olyan típusa bontakozik ki, amely alapvetően megegyezik a fichteivel abban, hogy egy evidensnek tekintett tudásból kiinduló, deduktív irányú, a formális logikai levezetés szabályait a tartalom igényével feszegető kategóriasor kifejtésére összpontosít, az adott-ként felfogott alaptudásnak egy folyamatban történő kibontásától és bizonyításától követeli meg a rendszerszerű jelleget. A rendszerfelfogás egy másik típusát képviselik a már említett erlangeni előadások, amelyekben Schelling – egyebek között – megkísérli a „rendszer mint olyan” fogalmának filozófiai tisztázását. Felfogása alapvetően különbözik a fiatalkori művekben kifejtettektől már abban is, ahogyan a rendszeralkotás szükségességét indokolja s a rendszer eredetét és funkcióját körülhatárolja. Az emberi tudás rendszerezésére egyáltalában azért van szükség – véli –, mert ez eredetileg nem rendszeres, diszharmonikus, s amennyiben mégis összeáll rendszerekké, ez a többes szám, vagyis egymást kizáró, ellentétes, de egyképpen jogosult rendszerek léte vonja maga után a rendszer megalkotásának igényét. A „par excellence”-rendszer külső lehetőségét az egymást tagadó tudásrendszerek közötti szükségszerű ellentmondás, harc adja; reális lehetősége azonban csak akkor áll elő, ha az ellentmondás s ennek nem-véletlen, megalapozott jellege nyilvánvalóvá válik, s ugyanakkor az egyes rendszerek nem egymás megsemmisíté-

<sup>21</sup> F. W. J. Schelling: *System des transzendentalen Idealismus*. Jelzett kiad., 64.

<sup>22</sup> F. W. J. Schelling: *Bruno* . . . Jelzett kiad., 140.

sére, hanem egy egységes „organizmusban” való együttlétezésre törekszenek. A rendszerek közötti feloldhatatlan ellentmondás léte nem bizonyítható – írja Schelling –, a dialektika feladata éppen ezen ellentmondás alakulásának, elágazásainak a nyomkövetése gyökereitől egészen addig, amíg a tudat rákényszerül egy magasabb egységet képviselő rendszer létrehozására. Az ellentmondás kifejlődési folyamatának leírásához arra van szükség, hogy a rendszerben *mozgás* legyen jelen. A mozgás alanya pedig csak egy olyan szubjektum lehet, amely a folyamat minden pontján keresztülmegy, de egyiken sincs úgy, hogy más és másképp ne lehetne. Aki a filozófiát egymásból következő tételek láncolataként fogja fel – bírálja Schelling saját korábbi felfogását –, annak fel kell tételeznie egy legfelsőbb tétel-láncszemet; „de egy eleven rendszerben, amely nem tételeknek, hanem az előrehaladás és fejlődés mozzanatainak a sora, nem lehet szó ilyen legfelsőbb tételről”.<sup>23</sup> A fejlődés alanyát tehát a rendszer egésze határozza meg, önmagában meghatározhatatlan, minden és semmi, s még a definiálhatatlansággal sem lehet definiálni: maga az „örök szabadság”, mely önként formát ölt s valamennyi alakján áttörve újra örök szabadsággá lesz. A tudás rendszerének hasonlóképpen az ellentétet magába foglaló egységnek kell lennie, a nem-tudásból kell kiindulnia s önmagát tudó kezdetként ide visszatérnie. A bizonyítás rossz köre nem érinti a filozófiát, mert ez – vallja e művében Schelling – nem demonstratív tudomány (mint pl. a matematika), első lépése így nem a tudás, hanem kifejezetten a nem-tudás (pl. a csodálkozás eksztázisában vagy a „természetes” tudás igaz–hamis elegyében), s csak fokozatosan, a nem-tudás retardáló erejével szembeni küzdelemben jön létre a teljes, „eleven fogalom”.

Amikor Schelling megváltozott felfogásában pozitívként kiemeljük a tudás nem-tudásból való eredeztetését, általában a rendszer nem-rendszerszerű előzményeinek feltételezését – nem pedig a „tisztá öntudatból” való indítást –, nem felejthetjük el természetesen, hogy Schelling említett két korszaka között megjelentek Hegel alapvető művei, elsősorban a tudás-genezis szempontját érvényesítő *A szellem fenomenológiája*, melynek közvetett hatása érezhető a filozófiai rendszer fent vázolt schellingi elképzelésén. A rendszerfelfogásnak ebben a típusában tehát *uralkodóvá válik a rendszer organiztikus szemlélete, ugyanakkor feloldódik a szigorúan deduktív kifejtés kényszere*, a tudásrendszerek egy evidens alapelve való bezártsága, nyitással a nem-tudás ill. a nem tudomány-jellegű tudás felé. A demonstratív jellegű tudományok kifejtésének pedig inkább egy hipotézisből, mint egy evidenciának hitt tételből kell kiindulnia Schelling e korszakának álláspontja szerint; mert, mint írja: „bár tiszteletben tartom a hitet, rögtön az *elvben* hinni nevetséges”.<sup>24</sup> A rendszerrel szemben támasztott – egyébként teljesen absztrakt – követelmények itt valóban némi teret engednek annak a fiatal Schelling által kifejített igénynek, hogy egy *rendszer igazságának próbaköve nemcsak problémák megoldásában*, hanem addig el sem gondolt *új problémák előhívásában áll*. A rendszer nyitottságának ugyanakkor nemcsak ez a racionálisan értelmezhető oldala van jelen Schelling tudás-rendszer felfogásában; a tudás ugyan nem az öntudat önazonosságából *indul ki*, mint *A transzcendentális idealizmus rendszerében*, de oda *jut el* mint legmagasabb fokra. A bejárt gondolati út tehát az első hasonmása, csak éppen fordított iránya szerint, a szubjektum–

<sup>23</sup> F. W. J. Schelling: *Werke*. V. München 1928, 10.

<sup>24</sup> I. m. 22.

objektum azonossága *kiküzdésének* útjaként és nem előfeltételezéseként. A tudás való-  
ságos genezisének gondolata, rendszer és fejlődés összekapcsolása azonban Schellingnél  
csak homályos, elvont feltételezések formájában van jelen, és „par excellence” rendszeré-  
nek kritériumai is inkább az üres, mint konkrét általánosság jegyeit hordozzák.

\*

A klasszikus német filozófia rendszerfelfogása a legtudatosabb és legteljesebb formá-  
ban a hegeli filozófiában bontakozik ki. Az a kérdés, hogy hogyan ítélte meg Hegel a  
filozófiai rendszeralkotás lehetőségét és szükségességét, egyrészt erre vonatkozó reflexiói-  
nak, másrészt egész filozófiája rendszerszerűségének vizsgálata révén válaszolható meg.  
Már a korai Hegel-írások feladatuknak tartják, hogy mintegy alapvető emberi szükséglet-  
ként igazolják a rendszeres gondolkodást, a filozófia rendszerformában való kifejtését.  
Nem véletlenül a Fichte és Schelling filozófiai rendszerének összehasonlító és különbség-  
tevő elemzését nyújtó „Differenzschrift” az a (jénai korszakban keletkezett) írás, amely-  
ben a filozófia mint rendszer kérdése explicit módon vetődik fel. Hegel itt az őt megelőző  
német klasszikus gondolkodás két legkövetkezetesebben rendszeres módon kifejtett s  
tartalmilag is gazdag filozófiai építményének kritikus összevetésével nemcsak Schelling  
álláspontjának tisztázásához járul hozzá, hanem saját érlelődő filozófiai rendszere alapkérdé-  
éseivel is tudatosan számot vet.

E kérdésekről bebizonyosodik, hogy a *filozófiának mint rendszernek* az alapkérdése  
függvényében válaszolhatók meg. Mert a fichtei szubjektív szubjektum—objektummá és a  
schellingi objektív szubjektum—objektummá *kettévált totalitás helyreállításában* jelöli  
meg Hegel filozófiájának történetileg kiszabott aktuális feladatát; meggyőződése, hogy a  
megkettőzött „abszolútumot” kell egységesítenie, ám annak a belátásnak a tudatában,  
hogy „az ellentmondás éppoly szükségszerű, mint a nem-ellentmondás”.<sup>25</sup> Konkrét  
tétételezésekor az abszolútum korlátozódik, megszűnik abszolút jellege, a korlátozottságok  
viszont csak az abszolútumra vonatkoztatva, mint a „végtelen fókusz sugarai” válnak a  
filozófiai reflexió tartalmává. Az egységesítő vállalkozás antinomikussága (legvégső soron  
a polgári lét és tudat eredendő antinomikussága) dacára Hegel számára a *filozofálás*  
*léttjogosultsága a rendszeralkotáson áll vagy bukik*, mert „az a filozofálás, amely nem  
konstituálódik rendszerre, folytonos menekülés a korlátozások elől, inkább az ész küz-  
delme a szabadságért, mint ennek tiszta önmegismerése”.<sup>26</sup> A rendszer egyfajta leszámó-  
lás a korlátlan szabadság illúziójával, ugyanakkor túlhaladás a korlátozottságok végessé-  
gén. A korlátozottságok, a véges tapasztalatok és ismeretek azáltal, hogy a korlátlanra  
mint belső tartalmukra vonatkoznak, egy rendszeres összefüggésben helyet nyerve elvesz-  
tik eredeti jellegüket s az „objektív totalitás” elemeivé lesznek. Rendszerfelfogásának ez a  
vonása, miszerint „minden rendszer egyszerre a *szabadság* és a *szükségszerűség* rend-  
szere.”<sup>27</sup> Hegel későbbi műveibe is alappilléreként épül be. A rendszerprobléma Hegelnél  
egyik megnyilvánulási formája a *gondolat önkorlátozó mozgásának*, közvetve annak a  
belátásnak, hogy a kor által szabadként és végtelenként olyannyira magasztalt emberi

<sup>25</sup> G. W. F. Hegel: *Jenaer Schriften*, Berlin 1972, 30.

<sup>26</sup> I. m. 36.

<sup>27</sup> I. m. 95.

gondolkodás külső megalapozottságú, nemcsak meghatározó, hanem meghatározott is. Bár a Differenzschriftben nem fogalmazódik meg kifejtetten minden gondolati rendszer egyik alapidilemmája, hogy ti. a *gondolatnak önmagát kell igazolnia, s a valóság végtelen bonyolultságát egy véges formában egységesítenie*, a fichtei és schellingi rendszer kritikájával kapcsolatban kirajzolódó hegeli rendszerfelfogás előlegzi itt saját későbbi rendszerének szinte egész problematikáját.

Ha a hegeli filozófia rendszerjellegét és -felfogását vizsgáljuk, hogy közelebb jussunk a filozófiatörténetben kidolgozódott rendszerfogalom tartalmához, és ebben a vizsgálódásban a *Logikát* tekintjük modellként, ennek indoka nemcsak az a szubjektív körülmény, hogy végső soron a logikai rendszer gondolat genézisére és szerepére szándékszunk rávilágítani. Maga Hegel nemegyszer utal a Logika ilyen értelmű reprezentatív funkciójára,<sup>28</sup> viszont a Hegel-irodalom sem objektív alap nélkül tünteti ki a rendszer elemzésekor *A szellem fenomenológiáját*. Már abban, hogy a *Fenomenológia* is nélkülözhetetlenek bizonyul a *Logika* vizsgálatában, benne rejlik a modellválasztás elvi problémája: tekinthető-e rendszermodellnek a Logika, ha a konklúzió és a hozzá vezető út kölcsönös előfeltételezettsége összefüzi a *Fenomenológiával*; vagyis: rendszeren kívüli vagy immanens rendszerelem-e az a mozgás (a tudás fejlődése a nemtudásból), amelynek eredményeképpen létrejön az a *gondolkodó tudat, amelynek léte és működése az „előfeltételezés nélküli”*, „elfogulatlan” *Logika egyetlen előfeltétele?* A kérdés természetesen megfogalmazható abban az általánosságban is, hogy mennyiben immanens alkotórészei egy már létrejött rendszernek a keletkezésébe lényegesen belejátszó, de eredetileg külső környezetnek számító folyamat elemei, de a kérdés speciálisan hegeli megjelenési formája előbbrevivőnek tűnik az állásfoglalásban. A *Fenomenológia* és a *Logika* viszonya csakugyan jellemezhető úgy, mint egy heterogén szférák (Hegelnél végső soron lét és kifejlődő tudás) ellentétében és kölcsönhatásban alakuló folyamatnak (*Fenomenológia*) és a folyamat eredménye birtokában egy egységesített, fogalmi-logikai dimenzióban „lezajló” ideális struktúra-kibomlásnak (*Logika*) a viszonya, s ezért a rendszerszerűség vizsgálatához elengedhetetlenek tűnik mindkét mű együttes elemzése. Hiszen „ahhoz, hogy a dolgok fejlődését, a hegeli filozófia eme alaptémáját megismerjük, *keletkezésüket* kell kutatnunk, ami minden *kritikai* vizsgálódás alaptémája”.<sup>29</sup> Ám keletkezés és továbbfejlődés, illetve lehetőség szerinti és valóságos létrejövés kölcsönös viszonyában a hangsúly, egy *logikai* rendszerről lévén szó, a már kidolgozódott általánosságból indító folyamatra, kategóriák (illetve kategóriapárok) valóságos, tér–időben zajló keletkezéstől elvonatkoztatott, ideális mozgásának kifejtésére esik; vagyis a rendszer szempontjából a *kölcsönhatáson belül* a Logikának jut olyan *domináns* szerep, ami jogossá teszi ebben az értelemben a Logika (viszonylag) önálló, reprezentáns gondolati rendszerként való felfogását.

A *Logika* rendszerének kezdet-problémája sűrítve magában tartalmazza mindazokat a kérdéseket és ellentmondásokat, amelyek egy tiszta „lényegi meghatározásokból” dialektikus módon építkező logika, sőt általában egy következetesen kifejtett és tartalmi igényű

<sup>28</sup> Lásd például: A filozófia módszere a logika, mert „a módszer nem egyéb, mint az egésznek alkata, tiszta lényegiségében felállítva”. – G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Budapest 1961, 32.

<sup>29</sup> K. Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie*. VIII. Heidelberg 1900, 1175.

gondolati rendszer felépítésében folyamatosan előbukkannak. Problematikus mindenekelőtt, kezdet-e valójában a *Logika* kezdete; hiszen a lét, ill. semmi kategóriája – mint egyébként a gondolati folyamat minden állomása – maga is egy történeti-keletkezési folyamat terméke, lényegében a *Fenomenológia* „indukciójának” eredménye (nem pedig egy előfeltételezett, keletkezéstörténetétől elvonatkoztatott lényeg, mint Fichténél), amelynek eredményből kezdetté váló „lefokozását” csak az indokolja, hogy ugyanazon gondolati elem egy más dimenzióba – a fenomenologikusból a logikaiba – tevődik át. Ez a kezdet tehát nem az abszolút absztrakt lét ill. semmi, hanem egy *ilyenként felfogott, valójában történetileg előbb konkrétan meghatározott* gondolati eredmény. Ez utóbbi indokolja a „lét” megjelölést – utalásként a folyamat eredménye egyáltalában való léteire –, míg a *semmi* mozzanat annak megfelelője, amivé az az eredmény az új kiindulópontban degradálódik.<sup>30</sup> Éppen mivel a *Logikát* indító kettős arcú kategória tartalmazza egy egész történeti folyamat, *mozgás* eredményét – a legabsztraktabb, mégis létszerű formában –, bizonyoni megalapozatlannak minden olyan jellegű Logika-bírálat (többek között a Trendelenburgé),<sup>31</sup> amely a *levést* kívülről bevitt és mesterségesen mozgást imitáló, rendszertanszcendens kategóriaként felfogva elvitatja Hegelnél a logikai folyamat kibomlásának immanens jellegét s egyben a mozgás leírásának lehetőségét.

A *Logika* kezdetének önellentmondásossága nemcsak abból adódik, hogy ez a kezdet egyben egy folyamat eredménye, hanem abból is, hogy ez a folyamat nem egyszerűen egy másik, a *Logika* szféráján kívül eső „előzetesen lezajlott” folyamat, hanem a *Logika* maga a fenomenológiai történések „abbreviatúrája”, eredményeik logikaivá absztrahált szintézise. Vagyis ez a kezdet nemcsak egy „másik” folyamat eredménye, hanem egyben a „*saját*” folyamat végeredményének az előrevetítése. A megelőlegezett eredménynek a kezdetben így csak fenomenologikusnak bizonyuló léte van, amelynek igazolnia kell magát a kifejtés menetében. A hegeli felfogás szerint a logikai manifesztálódásban igazolódik a történeti lét, abban a szférában, ahol lét és tudás korábbi ellentétét felváltja az egységes fogalmi, ill. a logikai folyamatban egységesülő tudás belső ellentmondása. Ebben az értelemben a gondolat tartalma és formája a Logikában megfelelnek egymásnak, s éppen *a gondolatnak ezt az „objektív formáját”* nevezi Hegel rendszernek. Csak egy olyan kezdet lehet tehát egy hasonlóan tartalmi igényű logikai rendszer kezdete, amelynek a belső ellentmondásából egy olyan mozgás bontható ki, amelyben jelen van a történeti, a nem-logikai mint a logika tartalma, de egy logikai formában, még inkább formák homogénizált és szisztematikusan összekapcsolódó szintézisében.

A kezdet meghatározottsága kivetül a rendszer egészére. Mint *egyáltalában* vett meghatározottság – Hegelnél ez az elvont jellege érvényesül – a rendszer kifejlődésének azt a *formai* oldalát vonja maga után, hogy az elemek egymásból való levezetése egy tendenciát hordoz, amelynek teljes kibontakozásával a rendszer „kimerül”, lezárul, egészében meg-

<sup>30</sup> „Hegel a logika kezdetét a fenomenológia abszolút eszméjéből (tisztá tudásából) vezeti le. Ez az abszolút eszme azonban nem valami léttel bíró, valami abszolúte tiszta, hanem egy előző fejlődési folyamat *végeredménye*, márpedig a végeredmény minden esetben a teljesen konkrét és a teljesen valóságos . . . Hegel ezzel szemben azt a létező konkrétumot először létként, azután semmiként, azaz ürességgént határozza meg, és pedig nem azt mondja – mert ez lényegesen javítana a helyzeten –, hogy ez a kezdet csak *viszonylag* lét és *viszonylag* semmi, hanem mindkét vonatkozásban *abszolúte* az.” – Erdei László: *A megismerés kezdete*. Budapest 1957, 136.

<sup>31</sup> Vö. A. Trendelenburg: *Logische Untersuchungen*. I. Lipcse 1862, 38–39.



határozottnak, ebben az értelemben zártnak bizonyul. Mint valóságos *konkrét* meghatározottság – a hegeli filozófia platformjáról azonban egy valóban konkrét-történeti indítás a logika szférájában következetesen nem valósítható meg – a kezdet lehatárolja („*definiálja*”) a belőle adódó és a történetire folyamatosan támaszkodó gondolati mozgás elemeinek, állomásainak és tendenciájának *tartalmát* is oly módon, hogy a folyamat „*végpontjának*” is egy ugyancsak konkrétan-történetileg meghatározott s ennyiben nemcsak lezáró, hanem önmagán túlra utaló pontnak kell lennie. A hegeli *Logika* ebből a szempontból megmarad az absztrakt-általános – ennyiben formális – meghatározottságnál, a konkrét-általános meghatározottság helyenként követelő igényével. „A kezdet a materialista felfogás szerint is kettős önmagában, sőt, itt kettős csak tulajdonképpen. Marx útmutatásai alapján egyrészt megkülönböztetjük benne a gondolkodó megismerésen kívül és attól függetlenül létező objektív valóságot, azaz a megismerés objektív tárgyát. Ez a megismerésnek általában, közvetve tehát a gondolkodó megismerésnek is *kiindulópontja*. E tárgyból kiindulva, a tárgy gondolkodó megismerésének megkezdődésekor megalkotjuk róla az első ismeretet. Ennek a legelső ismeretnek a megalkotásával *kezdődik* maga a megismerés. *A kezdet kettőssége tehát az objektum és a szubjektum valóságos különbségén alapul. A megismerés kiindulópontja az objektíve létező tárgy, kezdete pedig ama legelső ismeret, amelyet róla kialakítunk. A kezdet általában e két mozzanat egysége s csak az egyik vagy csak a másik önmagában nem lehet kezdet.*”<sup>32</sup>

Minden kezdet ellentmondásossága általában és a léttel azonos semmi immanens ellentmondása különösen jelenik meg és reprodukálódik a hegeli Logika kifejtésének minden egyes lépcsőfokán. A kezdetben „magánvalóan”, illetve a belső szükségszerűség kellésével jelenlévő ellentmondás már a „levés” kategóriájában konkretizálódik, de csak a lényeg szférájában, közvetlenség és közvetettség szétválásával válik explicitté. Lelepleződik a közvetlen létnek (éppúgy, mint a *Fenomenológiában* az érzéki bizonyosságú ténytudásnak) a nem-igazsága, amely az itt és most vonatkoztatási síkjában nem kerül szembe ellentmondásokkal, mert az *ellentmondás csak a közvetlenül nem adott lényegre való vonatkoztatottságban, egyáltalában a dolog rendszerként és rendszeres összefüggésében való megismerésében válik nyilvánvalóvá*. A dolog, a nem-logikai, de a logika tárgyát képező objektum lényegi ellentmondásosságára Hegelnél – az ontológiai és ismeretelméleti nézőpont sokat emlegetett differenciálatlansága megengedi ezt – akkor derül fény, amikor a kategóriarendszer kifejtésében még nem érkezik el a fogalomig. Az ellentmondás így – mint minden egyes szint meghatározottsága – átöröklődik a következő szintre: a fogalom, a megismerés fogalmi formája eleve az ellentmondás terhével lép működésbe, ennek megfelelő alapstruktúráját attól a szférától nyeri, amelyre közvetlenül épül és apellál, a valóságtól. Ezen a ponton azonban tovább differenciálódik maga az ellentmondás, ami addig „pusztán” objektív viszony. A fogalom ti., kialakulásakor még nem lévén tudatában saját természetének, a valóságtól való különbözőségét e téren azzal hangsúlyozhatná, ha az általános fogalom formájában megvalósítaná az ellentmondásos valóságnak egy a saját dimenziójába átemelt, ideális, ellentmondásmentes szintézisét. Ez a törekvés, amint az általános fogalom elemzéséből kiderül, nem valósulhat meg, de nem is vall teljes kudarcot. Nem valósulhat meg, mert a fogalom tartalma, az ellentmondással teli valóságos objektum nem-ellentmondóként való fogalmi megragadása a fogalmi megismerés

<sup>32</sup> Erdei László, i. m. 46.

önbecsapását, inadekvátságát jelentené. Létjogosultságát a fogalmi megismerés oly módon igazolhatja, hogy az objektum ellentmondásosságát ilyenként megragadván saját szférájában is teret enged az ellentmondásnak, sőt ezáltal felismeri önnön ugyancsak ellentmondó természetét. A dolog ellentmondásossága így áttevődik a fogalomba, de épp ezzel az „engedményével”, á. „valóság cselének” fejét hajtva válik a fogalom képessé arra, hogy fennmaradva további kísérleteket tegyen saját idealizáló, homogenizáló, rendszerező tendenciájának érvényesítésére. Az ellentmondás tudottá lesz, „szubjektív” formában jelenik meg s a szubjektív logika szférájában érvényesülve és tovább differenciálódva az objektivitás és az eszme szintjein már ilyen „objektív–szubjektív” ellentmondásként hat. A szubjektív logikában Hegel megkísérli leírni az ellentmondás speciálisan logikai megjelenési módjait, érvényesülését a fogalom, az ítélet, a következtetés gondolkodási formáiban; ez a különösség azonban nem differenciálódik kellő élességgel a dolgok valóságos ellentmondásosságának leírásától. Nem válik egyértelművé a valóság objektív szerkezete és mozgása *ontológiai* értelemben vett ellentmondásosságának meghatározó jellege, amelynek érvényesülése révén az *ismeretelméletileg* minden szinten meghaladni vélt ellentmondás minden következő szinten reprodukálódik. A rendszeralkotás törekvése így a folyamat minden pontján újraéled, amikor nekigyürkőzik az ellentmondó mozgásokban differenciálódó objektum gondolati átfogásának, s egy pillanatra hiszi a sikeres szintézist; de amikor az adott szinten nemcsak az objektum kifejezésére, hanem a szubjektum és az objektum adott szintű viszonyának, a megismerési folyamat így meghatározott pontjának a kifejezésére is törekszik, nyilvánvalóvá válik, hogy erre csak a megismerés egy magasabb szintjéről lehet „rálátni”, tehát tovább kell lépnie a rendszeralkotásban, ezáltal a folyamat eddig elért eredményeit nem-rendszerszerűvé minősítve. A folyamatban megvalósuló rendszeralkotásban kézenfekvőnek tűnik, hogy rendszeres és nem a rendszer irányába mutató, integráló és analitikus gondolati lépéseknek kell benne váltakozniuk. De ily módon a felépítendő rendszer egyetlen átmeneti állapotában sem bizonyul valójában rendszernek – lezárul-e hát valahol a végtelennek tűnő építkezés, s ha igen, rendszernek tekinthető-e a létrejött gondolati építmény?

A folyamat végpontjának kérdése szorosan összefügg a rendszer kezdetére és kifejtési elvére vonatkozó kérdésekkel. A hegeli *Logika* kezdetének említett – minden kezdet paradoxonján túlmenően mutatkozó – ellentmondásossága a végkifejletben azzá teljeseedik ki, hogy a logikai folyamat a szellem mint egész kimondásával lezárul, ugyanakkor ez a végpont visszautal a kezdetben rejtetten előfeltételezett „abszolút tudásra” s egyben túlul a logikai szférán, a „minden reflektálás mögötti realitás” felé. A kezdet tehát valóban manifesztálódik *eredményként*, de ilyenként a *kezdet* lép elénk, s egyben fény derül a logikai mozgás eredendő ellentmondására: a logikum saját dinamizációjában kellene lezajlania, de tárgyi-tartalmi igénye és vonatkoztatottsága megszünteti ennek a gondolati dimenzióknak az egyneműségét, zártsága szükségképpen viszonylagossá válik, nyitottsággá alakul át. A végpont ebben a kitért logikai rendszerben *lezárásnak és nyitvahagyásnak együttes funkcióját hivatott ellátni oly módon, hogy a hangsúly mégis* – az egész folyamatban érvényesülő következetességgel – *a rendszerszerűségre*, ebben az értelemben a lezárásra *essen*. A rendszer lezárásának dilemmájában és ennek megoldásában reprodukálódik az a kettősség, hogy Hegel *Logikájának a szellem totalitását kell ábrázolnia egy dimenzióban, magát a mozgás folyamatát visszaadni egy fogalmi rendszerben, az egyszerre abszolút és történeti gondolkodást logikaivá rendezni egy monisztikus létértelmezés*

*talaján*. A rendszer egésze így csak kifejti és példázza a logikusnak azt a – rendszer általános filozófiai fogalmából szinte analitikusan is adódó – helyzetét, hogy ha a rendszer a formális jellegű természettudományok, a geometria, fizika stb. értelmében vett, szigorúan levezetett, deduktíve kifejttet, önmagában ellentmondásmentes logikai rendszert alkot, akkor azt csak a gondolkodásformák konkrét tartalmiságának feláldozása árán teheti, ha viszont nem mond le a logikai formák tartalmának figyelembevételéről, akkor szükségképp ontologizálnia kell a logikát s így csak egy az ellentmondást magába építő, klasszikus értelemben nem szigorú, egy problematikusan zárt és ilyenként egynemű rendszert hozhat létre. A hegeli rendszer mintegy explicitté teszi ezt az ellentmondást azáltal, hogy a rendszert a *módszer* kiteljesedéseként fogja fel,<sup>33</sup> a módszer pedig mint az önmagáról is tudó tudás, az abszolút eszme lényege, magában foglalja az egész logikai folyamat tartalmát a totálissá lett ellentmondással együtt. Mindamelllett a rendszer hegeli felfogásában a gondolkodás történetével és a filozófiai rendszerek struktúrájával való összekapcsolás, egyáltalában eredmény és megvalósulási folyamat, logikai rendszer és valóságos-történeti *fejlődés* belső összefüggésének felmutatása a hegeli filozófia egyik olyan érdeme, amelynek „fenn kell maradnia a világ *emlékezetében*, ezért maradandó helyet kell számára biztosítanunk a világ *megértésében*”.<sup>34</sup>

Hegel következetesen végigvitt kísérletét az említett, az ő filozófiai alapálláspontjáról következetesen meg nem oldható problémák feloldására a *Logikát* elemző Feuerbach így értelmezi: „A hegeli filozófia tehát a spekulatív-rendszeres filozófia csúcspontja. Ezzel megtaláltuk és megmagyaráztuk a *Logika* kezdetének alapját. Mindent ki kell fejteni (bizonyítani kell), vagy mindennek benne kell lennie és fel kell oldódnia a kifejtésben. A kifejtés elvonatkoztat attól, amit a kifejtés előtt tudunk; az abszolút kezdettől kell indulnia.”<sup>35</sup> „Az abszolútum létezik, ehhez nem fér kétség; de bizonyítani kell önmagát, az kell, hogy *mint olyat* fel is lehessen ismerni. Így lesz belőle eredmény.”<sup>36</sup> „Az abszolút eszme Hegelnek *mint gondolkodónak* abszolút bizonyosság volt, Hegelnek *mint írónak* formális bizonytalanság. Ha *objektíváljuk a szükségtől szabad*, a kifejtésen átugró, a dologra mint elintézett ügyre tekintő gondolkodó és a *szükséget szenvedő*, fokozatosan haladó, a gondolkodó számára bizonyosat formálisan bizonytalanként tétélező író közti ellentmondást, akkor megkapjuk az abszolút eszme folyamatát, amely feltételezi a léte és a lényegét, de úgy, hogy azok valójában már feltételezik magát az eszmét. Egyedül ez az elégséges magyarázata annak az ellentmondásnak, amely a *Logika* valódi kezdete és tulajdonképpeni kezdete között van, amely csak a mű végén jelentik meg.”<sup>37</sup> Feuerbach itt tulajdonképpen szubjektivizálja a kezdet és a kifejtés problémáját; pedig a filozófus mint gondolkodó és mint író – ha úgy tetszik: kutató és kifejtő – „meghasonlottsága” az említett értelemben szükségszerű és általános jelenség, nem Hegel és a *Logika* specialitása, s mögötte a rendszeres kifejtés objektív problémái húzódnak. Lényegesebben érinti a *Logikát* Feuerbachnak a *Logika* indításával kapcsolatos kérdése: „Hegel a léttel, vagyis a

<sup>33</sup> Vö. G. W. F. Hegel: *A logika tudománya*. II. Budapest 1957, 435.

<sup>34</sup> K. Fischer, i. m. 1190.

<sup>35</sup> L. Feuerbach: A hegeli filozófia kritikájához. *Filozófiai kritikák és alapelvek*. Budapest 1978, 116.

<sup>36</sup> I. m. 124.

<sup>37</sup> I. m. 126.

lét fogalmával kezd, miért ne kezdhetném én magával a léttel, vagyis a valóságos léttel? Vagy miért ne az ésszel?''<sup>38</sup> Feuerbach kritikája rámutat arra, hogy a *Logika* kezdőfogalma nem egy általános és szükségszerű, hanem a Hegel előtti filozófia és a rejtett hegeli előfeltevések által meghatározott kezdet, de Feuerbach valójában nem képes irányt mutatni egy következetesen kifejtett materialista alapról indító történeti-logikai rendszer realizálásához. A rendszerformát – a fichtei és schellingi felfogáshoz közelállóan – pusztán formaként tekinti; nem a valóságos, tartalmas gondolkodás formájaként, mert „a rendszeres gondolkodás nem a *magábanvaló gondolkodás*, a *lényegi gondolkodás*, hanem csak a magát *kifejtő gondolkodás*”.<sup>39</sup> A rendszerforma mintegy csak külső oldala annak a kifejtő gondolkodásnak, amely a kezdetben elvonatkoztatott attól, aminek mint lényegi gondolkodás már tudatában van, hiszen „a gondolkodás *előbb* van, mint a gondolkodás kifejtése”.<sup>40</sup> Feuerbach tehát feltételez a Hegel-féle gondolkodásformák mögött, amelyek szerinte csupán „empirikus beszédformák”, logikai viszonyokat – s a gondolkodás külső és belső formájának ez a megkülönböztetése a hegeli felfogást lényegesen finomítja –, ám ezen logikai viszonyok alapja szerinte „pusztán az ítélő *szubjektumban* rejlik”; vagyis ezen a ponton Feuerbach éppen nem a materialista gondolkodó objektív történeti nézőpontját érvényesíti az egyébként indokolt Hegel-bírálatban, s nem a rendszerprobléma *objektíve* problematikus mozzanatait feszegeti.

A klasszikus német filozófia említett képviselői a Marx előtti filozófiai rendszerfogalom kimunkálásában, tudatosításában és alkalmazásában a legmagasabb szintre jutottak. Ha a rendszerfogalom történeti alakulásának további nyomon követése helyett most arra vetnénk egy pillantást, hogy milyen tartalmúvá alakult a rendszerelképzelés a tudomány jelenlegi helyzetében, amikor a rendszerre mint központi kategóriára egész tudományos elméletek s az ezeket szintetizálni törekvő ún. általános rendszerelmélet épít, sommásan azt mondhatnánk: filozófiai háttérüket, alapjukat tekintve ezek az elméletek nem haladják meg a polgári filozofálásnak – a rendszerelfogás kérdésében szerintünk Hegelnél legtagabb – kereteit. E megállapítás kifejtésére és alátámasztására itt nem áll módunkban kitérni;<sup>41</sup> a következőkben így arra a kérdésre keressük a választ, hogy milyen tanulságokkal szolgál kérdésseltevésünk szempontjából a marxizmus klasszikusainak munkássága. Milyen örökségekre támaszkodhatnak e téren az általános rendszerelmélet marxista művelői a marxista–leninista dialektika klasszikusainak életművében, mindenekelőtt Marx munkásságában, aki ugyan nem építette ki a rendszerelméletet önálló diszciplínává, annál eredményesebben érvényesítette a kapitalista termelési mód vizsgálatában és tudományos magyarázatában?

<sup>38</sup>I. m. 102.

<sup>39</sup>I. m. 104.

<sup>40</sup>I. m. 116–117.

<sup>41</sup>Az általános rendszerelmélet különböző irányzatainak filozófiai szempontú vizsgálatára egy külön tanulmányban vállalkozunk, előtérbe állítva rendszerelmélet és dialektika összefüggéseinek és különbségeinek az elemzését.

TÖRTÉNETI KUTATÁS ÉS RENDSZERES KIFEJTÉS  
MARX TOTALITÁSFOGALMA TÜKRÉBEN

Az a marxi kategória, amely egyebek között dialektika és rendszer viszonya szempontjából is kulcsfontosságú, holott nem vág egybe sem a klasszikus német filozófiában kidolgozódott, sem pedig a modern rendszerelméletekben használatos rendszerfogalommal, a *totalitás* kategóriájával. Ahogyan a marxi dialektika „nemcsak különbözik a hegelitől, hanem annak szöges ellenkezője”,<sup>42</sup> a totalitás marxi felfogása is élesen elválik a rendszernek a hegeli (valamint a későbbi rendszerelméletben uralkodóvá vált) értelmezésétől, annak helyébe lép s azzal a közös mozzanatok ellenére sem azonosítható. Marx totalitásfogalma voltaképpen a hegeli abszolútumfogalomnak egy olyan „talpraállítása”, amely megőrzi ennek a poziív funkcióit a gondolkodás kategoriális eszközeként, ugyanakkor azt demisztifikálása során éppen abszolút jellegétől fosztja meg, alkalmassá téve arra, hogy a totalitás olyan szerves egészet jelentsen, amely nyitott a továbbfejlődés irányába, amelyet nem ural a szükségszerű általánosság mint saját fejlődési folyamatának gondolatilag előrevetített célja — miként a hegeli rendszerben —, amely mindig *konkrét*, különös *meghatározottságú*, *ennyiben véges és relatíve totális*, önmagában ellentmondásos. Hegel számára az abszolútum a legátfogóbb, legáltalánosabb rendszer, maga az általánosság, a mérce, amihez viszonyítva minden más csak mozzanat, amelynek önazonosságában abszolúttá teljesedve megszűnik az ellentmondásosság, feloldódik minden különösség és végeség.<sup>43</sup> Marx számára a miúdent tartalmazó s épp ezért pusztá formává általánosult totalitás terméketlen absztrakció; a demisztifikált dialektika totalitásfogalmában nem az önmagában létező általános zártsága, hanem az *általánosságuktól el nem szakított különösök dinamikus kölcsönhatás-viszonya* kell hogy domináljon. A totalitás Marxnál *folyamat*. Ellentmondásokat kibontakoztató folyamat, amely kettős arculatú; mint a *Grundrisse* megállapítja a fogalomról mint a társadalmi folyamat egy totalitásáról: „Első pillantásra a fogalom úgy jelenik meg, mint egy *rossz-végtelen folyamat* . . . ugyanannak a folyamatnak ez az állandó megújulása csakugyan egy lényegi mozzanata a fogalomnak. De pontosabban szemügyre véve még más jelenségeket is nyújt a fogalom; az összezárulásnak, illetve a kiindulópont magába való visszatérésének jelenségeit.”<sup>44</sup> A totalitás rossz-végtelen látszata a körforgás formájában lelepleződik, s egyben objektíve is látszatnak bizonyul, melynek valósága túlmutat ezen a formán: „Meg kell jegyeznünk, hogy a fogalom mindkét mozzanatát” (ti.  $\dot{A}-P-\dot{A}$  illetve  $P-\dot{A}-P$ ) „a harmadik szüli, amelyet korábban a fogalom végtelen folyamatának nevezünk; és hogy ennek közvetítésével akár a pénzt, akár az árut ragadjuk ki belenyúlva kiindulópontul, a végpontnak mindig újra ki lehet és kell vezetnie a körforgáson túl.”<sup>45</sup> A fogalom olyan kategóriája a marxi

<sup>42</sup> Marx: A tőke I. MEM 23, Kossuth, Budapest 1967, 20.

<sup>43</sup> Az abszolútum domináns jellegét Hegel egy helyütt így jellemzi: „A közöséges következtetésben a véges *léte* mint az abszolútum alapja jelenik meg: mert *van* véges, azért van az abszolútum. Az igazság azonban az; mivel a véges *nincs*, azért van abszolútum.” — G. W. F. Hegel: *A logika tudomány*, II. Jelzett kiad., 55.

<sup>44</sup> MEM 46/1, Kossuth, Budapest 1972, 109.

<sup>45</sup> l. m. 114.

elméletnek, amely mint „az első totalitás a gazdasági kategóriák között”<sup>46</sup> a belső ellentmondásait már tételezett formájukban felmutató tőkés gazdaság működésére vonatkozik. Míg a cseréértékben vagy a pénzben a társadalmi viszony egyénektől való függetlenedése jelenik meg, addig a forgalomban „maga a társadalmi mozgás egésze” önállóan az egyének feletti hatalommá, s „a folyamat totalitása úgy jelenik meg, mint objektív összefüggés, amely természetadta módon keletkezik”.<sup>47</sup> A tőkében Marx a tőke forgalmi folyamatának elemzésében ennek megfelelően konkretizálja tovább az árunak mint a „gazdaság elemi formájának”,<sup>48</sup> ennek a mű kezdetén az áru minden konkrétsága, tényjellege ellenére absztrakt totalitásnak a leírását. Az áruban a belőle kiindulva vizsgált folyamat ellentmondásai elvont lehetőségként vannak jelen (ilyenként jelen vannak), de nincs benne tételezve társadalmi meghatározottsága. „Ez az áruvilág önmaga által túlmutat magán, azokra a gazdasági viszonyokra, amelyek *mint termelési viszonyok* vannak tételezve. Ezért a termelés belső tagolódása alkotja a második szakaszt, az államban való összefoglalás a harmadikat, a nemzetközi viszony a negyediket, a világpiac a lezárást, amelyben a termelés mint totalitás van tételezve és éppígy, mint mindegyik mozzanata; ebben azonban egyszersmind az összes ellentmondások folyamatba lépnek.”<sup>49</sup> A totalitássá teljesedésben *egyaránt konkretizálódnak a mozzanatok és az egész*, így maguk a kezdetben nem-tételezett ellentmondások is itt bontakoznak ki teljes egészükben. *A konkrét felett totalitás ellentmondások totalitása*, maga a tételezett ellentmondás; *és viszont, az ellentmondás teljes konkretizálódása egyben totalizálódása*. Helyesen állapítja meg ezért Kosik, hogy „a totalitás ellentmondások teremtette konkrétsága és az ellentmondások törvényszerűsége a totalitásban” az egyik lényegi különbség a marxista és a strukturalista totalitásfelfogások között.<sup>50</sup> Ez a különbség elválasztja egyben a rendszerelmélet marxista művelőinek álláspontját a strukturalista irányban elmenő vagy az organizatív egész részek feletti uralmát az ellentmondások figyelembevétele nélkül hirdető rendszerelméleti koncepcióktól.

Marx felfogásában a totalitássá válás történeti folyamat, de egy olyan folyamat, amely túlmutat magán az – ezáltal relativá minősülő – totalitáson; *a mindenkori totalitás így mozzanattá válik egy újabb ellentmondásokat és totalitásokat kibontakoztató fejlődési folyamatnak*. „Ha a kiteljesedett polgári rendszerben mindegyik gazdasági viszony előfeltételezi a másikat a polgári-gazdasági formában és ily módon mindegyik tételezett egyszersmind előfeltétel, úgy minden szerves rendszerrel ez az eset. Magának ennek a szerves rendszernek mint totalitásnak megvannak az előfeltételei, és totalitássá fejlődése éppen abban áll, hogy a társadalom valamennyi elemét alárendeli magának, illetve a neki még hiányzó szerveket létrehozza belőle. Így válik történelmileg totalitássá. Az e totalitássá levés a szerves rendszer folyamatának, fejlődésének egyik mozzanata.”<sup>51</sup> *A konkrét totalitás mint a fejlődési folyamat mozzanata* – erre a talpra állította Marx a hegeli rendszer abszolút dominanciájú totalitás-eszméjét. Ez egyben egyik alappillére az említett

<sup>46</sup> I. m. 109.

<sup>47</sup> Uo.

<sup>48</sup> Marx: A tőke I. Jelzett kiad., 41.

<sup>49</sup> MEM 46/I, 135.

<sup>50</sup> K. Kosik: *A konkrét dialektikája*. Budapest 1967, 47.

<sup>51</sup> MEM 46/I, 180.

„szöges ellenkezésnek” is a marxi és a hegeli dialektika között, hiszen a hegeli dialektika demisztifikálása nem mehetett végbe a dialektikus módszerrel felépített hegeli rendszer eme döntő fontosságú elméletének kritikai feldolgozása nélkül. Az elvont totalitás, az *abszolútum diktatúrája a hegeli dialektikus folyamat felett a valóságos szubjektumától elidegenedett gondolkodás absztraktságának uralma a tartalommal szemben nem közömbös gondolkodás felett*, a gondolkodás elidegenedtségének legabsztraktabb gondolati rögzítése. A marxi totalitásfelfogás elismeri ugyan a Hegel-féle gondolkodásformák érvényét mint „az emberi gondolkodás általános elidegenülésének szükségszerű eredményeit”,<sup>52</sup> de a mindent átfogó abszolútum, a lehető legáltalánosabb rendszer absztrakciója helyébe a totalitás konkrét történeti folyamatra vonatkoztatott, kevésbé elvont és abszolút illetékességű, de tudományosan ugyanannyival termékenyebb fogalmát állítja. Általánosítva azt mondhatnánk: *a hegeli filozófia mint elmélet bizonyára az elvontság magasabb szintjét képviseli, mint Marx Tőkéje, de a Tőke elméleti fordulatát éppen az absztrakt elmélet átfordítása adja a gyakorlat elméletévé.*

A konkrét totalitás marxi kategóriája egyaránt vonatkozik a valóságos folyamatra és annak gondolati reprodukciójára. De a „gondolati konkrétum” nem esik egybe a konkrétal mint valóságos kiindulóponttal, hiszen eredménye az „absztrakttól a konkrétéhoz felemelkedő” gondolkodásnak, amelyet Marx mint tudományosan helyes módszert értékel. Ugyanakkor a gondolkodás csak akkor indulhat el az absztrakt konkretizálása útján, ha már birtokában vannak – a tárgya egyes mozzanatainak rögzítése és elemzése révén nyert – absztrakciók, „elvont, általános meghatározások”. Ha a helyes módszer alkalmazásának ezt az *előfeltételét, a tudományos nyersanyag történeti-induktív feldolgozását* nem hangsúlyozzuk eléggé, problematikusnak tűnhet, hogyan találjuk meg a kulcsot az ember anatómiájához, amely majd egyébként a majom anatómiáját is nyitja. Az absztrakttól a konkrétéhoz felemelkedő gondolkodásmód a tudományos *kifejtés* sajátja, amelyet természetesen annak a *kutatásnak* kell megalapoznia, melynek eredményeként „az anyag léte eszmeileg visszatükröződik”.<sup>53</sup> „A kutatásnak az a feladata, hogy az anyagot részleteiben elsajátítsa, különböző fejlődési formáit elemezze és belső kapcsolatokat feltárja. Csak e munka elvégeztével lehet a valóságos mozgást megfelelő módon ábrázolni”<sup>54</sup> – szögezi le Marx. A gondolkodás absztrakttól konkrét felé haladó mozgása tehát a „valóságos mozgás ábrázolásának” a módja, a tudományos kifejtésé, amelynek „formailag különböznie kell a kutatás módjától”.<sup>55</sup> Ez a formai különbség, a kifejtésnek az absztraktból mint eredményből való kiindulása, a kutatás fordított irányú mozgásának tekintetbe nem vétele esetén azt a látszatot keltheti, „mintha a priori konstrukcióval volna dolgunk”<sup>56</sup> (Marx esetében, mintha a *Tőke* logikailag letisztult gondolatmenetét nem előzték volna meg a *Grundrisse*, az *Értéktöbblet-elméletek* stb. mint előmunkálatok, Marxnak a tőkés gazdaság valóságát és irodalmát feldolgozó egész előző munkássága). Az *apriorizmus látszatát* a kifejtés menete folyamatosan megszünteti azáltal, hogy a kezdeti absztrakciók a kutatásban feldolgozott empirikus-történeti anyag elvonatkoztatásainak

<sup>52</sup> Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Kossuth, Budapest 1970, 115.

<sup>53</sup> Marx: *A tőke*, I. 19.

<sup>54</sup> Uo.

<sup>55</sup> Uo.

<sup>56</sup> Uo.

bizonyulnak, s a valóságos fejlődési folyamat nyomonkövetése során konkrét totalitássá alakulnak. Ez a konkrét totalitás mindenesetre a már „szellemileg újraalkotott” konkrét, amely mint Hegelt bírálva Marx hangsúlyozza, „mint gondolati totalitás, mint gondolati konkrétum in fact a gondolkodás, a fogalmi megragadás terméke; de semmiképpen a szemléleten és elképzelésen kívül vagy túl gondolkodó és önmagát szülő fogalom terméke, hanem a szemlélet és elképzelés fogalmakká való feldolgozása”.<sup>57</sup> A gondolati konkrétum felé, az egyszerűbbtől az összetett felé haladó gondolkodási folyamat menete, amelyet az egyszerűsítés mentén haladó kutató gondolkodás készít elő, egyben a történeti folyamat adekvát irányú megközelítése, mivel a valóságos történeti mozgás egy jelenség kezdeti, absztrakt, lehetőség-formájától az adott jelenség mozzanatokká és konkrét egésszé differenciálódó „megvalósulása” felé halad. „Ennyiben felelne meg – utal ismét Marx a hegeli kifejtésmódra – az elvont gondolkodás menete, amely a legegyszerűbbtől emelkedik fel az összetettig, a valóságos történelmi folyamatnak.”<sup>58</sup>

A marxi totalitásfelfogás és gondolkodási módszer mint modell mármost speciálisan a kidolgozás folyamatában lévő marxista logika szemszögéből tekintve néhány elméleti megfontolásra késztet. Mindenekelőtt a logika hagyományos fogalmának újabb átértelmezésére. A kevésbé új átértelmezést Kant nyomdokain Hegel valósította meg *A logika tudományában*, utat törve a gondolkodásformák lényegében arisztotelészi tudományától egy olyan logika felé, amely – az abszolút idealizmus jegyében – a gondolkodás tartalmára apellálva addig nem-logikainak tekintett szférákat is a logika vizsgálódási körébe von, s felvázolja valóság és gondolati valóság közös mozgástörvényeit a „dialektika alapformájában”. Marx, ha tételes, explicit formában nem is fejtette ki (ha „nem is hagyott hátra *'Logikát'* (nagybetűvel)”<sup>59</sup>), ennek a módosult logikafelfogásnak a dialektikus vívmányait a politikai gazdaságtanra alkalmazva azon ténylegesen egy újabb radikális átértelmezést hajtott végre. „Megvalósította” saját logikáját, anélkül, hogy azt külön, „nem-alkalmazott” logikai elméletként kidolgozta volna, s ez a tény felhívja a figyelmet arra, hogy – noha a logika nem merülhet ki az alkalmazott tudomány funkciójában, a tudományok „immanens logikájában”, semmiféle, a marxizmus alapelveire épülő logika nem létezhet „tisztá tudományként”, a tudományos és társadalmi gyakorlatra való reflektálás nélkül. A logika marxista elmélete ennyiben megszüntetve őrzi meg a logika hagyományos, s XX. századi, szimbolikus logikai ágazataiban még inkább a gondolkodás formáinak leíró tudományává rögzült felfogását. Az ugyancsak nem szaklogikus Lenin a hegeli *Logikát* széljegyzetelven a marxi „kisbetűs logika” szellemében, amely „átvett minden értékeset Hegeltől és továbbfejlesztette”,<sup>60</sup> jegyzi meg: „És a 'tisztán logikai' feldolgozás? Az egybeesik. Az egybe *kell* hogy essék, mint a 'Töké'-ben az indukció és a dedukció.”<sup>61</sup> Tehát ahogyan a *Töke* felmutatja egy tudomány területén az indukciónak és a dedukciónak, Engels szóhasználatával a történetinek és a logikainak egy folyamat totalitásában megvalósuló egységét, úgy a „tisztán” logikainak is magában kell foglalnia – speciálisan logikaivá átformálva – a történetit, az objektív tartalmat. Ez az egységesítés a

<sup>57</sup> MEM 13, Kossuth, Budapest 1965, 167.

<sup>58</sup> I. m. 168.

<sup>59</sup> Lenin: Filozófiai füzetek. LÖM 29, Kossuth, Budapest 1972. 276.

<sup>60</sup> Uo.

<sup>61</sup> I. m. 119.



logikában nem jelentheti a logika *hegeli típusú* ontologizálását, a gondolkodás demiurgosszá avatását, mégis számot kell tudnia adni arról a folyamatról is, melyben „az eszmei átváltozik reálissá”<sup>62</sup>; ami a módszer tekintetében az indukció és dedukció dialektikus „egybeesése”, annak megfelelője a logika tárgyát illetően egy olyan „homogenizálása” (Lukács) objektumnak és szubjektumnak a materialista monizmus talaján, amely nem feledkezik meg sem az objektum ontikus elsőbbségéről, sem a szubjektum specifikumairól. Vagyis *a logikai módszer dialektikus jellegének összhangban kell lennie a logika tárgyának* – az (objektíve létező) szubjektum „objektív”, (bár szubjektív formájú) gondolkodásának – *eredendően dialektikus mivoltával*, a gondolkodás produktív és reprodukív funkciójával, a gondolatnak mint létezőnek, de mint speciális létezőnek a felfogásával. „A fogalmak vonatkozásai (= átmenetei = ellentétei) = a logika fő tartalma, *amikor is* e fogalmak (és vonatkozásaik, átmeneteik, ellentéteik) úgy vannak bemutatva, mint az objektív világ visszatükröződései.”<sup>63</sup> Más szavakkal így határozza meg Lenin a marxista logika tárgyát: „A logika nem a gondolkodás külső formáiról, hanem 'minden anyagi, természeti és szellemi dolog' fejlődéstörvényeiről, vagyis a világ egész konkrét tartalmának és megismerésének fejlődéstörvényeiről szóló tan, vagyis a világ megismerése *történetének* eredménye, summája, végkövetkeztetése.”<sup>64</sup> Leninnek ez a hegeli indíttatású, de marxi szellemű logika-felfogása egyik irányadó elve a marxista logika meghatározásának.

A történetinek a megjelenése a logikaiban, az induktív és deduktív módszer egységének az alkalmazása a logikában, ha azt a fenti módon értelmezzük, a kutatás-kifejtés viszonyában speciális problémaként jelentkeznek: általában egy tudományos tárgy kifejtésében elvi akadály nélkül követhetjük az absztrakttól a konkrétéhoz való felemelkedés módszerét, viszont amennyiben a logika a megismerés történetének logikája, a kifejtés tárgyává itt éppen – a tág értelemben vett – kutatás válik, a *kifejtés a kutatás kifejtése*, a kifejtésnek mint formának a kutatás a speciális tartalma. A logikai kifejtés tudatában kell hogy legyen annak, hogy saját absztrakt közege – az eleve általános, fogalmi gondolkodás – történetileg előfeltételezi a konkrétat, hiszen eredménye az ettől való elvonatkoztatásnak, ugyanakkor a logika speciális tárgya a már „szellemileg újraalkotott” gondolati konkrétum, lévén a történeti logikájaként is *logika*. A logikában alkalmazott dialektikus módszer így nem merülhet ki egy a történeti és logikai mozzanatok között „oszcilláló” gondolati mozgásban – amint pl. Kosik jellemzi –, hanem érvényesítenie kell ebben saját közegének, a logikainak a *dominanciáját*. A logika rendszerszerűségének a kérdésére lefordítva ez azt jelenti, hogy *a logikai mozzanat túlsúlyának elsősorban éppen a rendszerformában kell lecsapódnia*, a rendszernek mint a történeti-konkrét totalitás gondolati-elméleti megfelelőjének fel kell lépnie *átfogó mozzanatként*. A rendszeralkotásban ugyanakkor elméletileg tudatosítani kell, hogy a logikai rendszer *már kiindulópontjában egy ellentmondás megtestesítője*, amennyiben nem-rendszerszerű tartalmának, a történetinek ad ilyen gondolati formát s minden lépésében azt emeli a gondolati rendszer közegébe, vagyis *saját ellentmondásos jellegét újratermeli*; deduktív – egy gondolati elemből egy másik gondolati elembe átlépő – kifejtésének folytonosan vonatkoznia kell az induktív eredetű és induktíve is gazdagodó megismerésre. *Egy marxista logikai rendszernek* – a marxi totalitás-

<sup>62</sup>I. m. 95.

<sup>63</sup>I. m. 161.

<sup>64</sup>I. m. 76.

fogalomnak megfelelően – úgy kell rendszerként, totalitásként műkönie, hogy közben rákérdézhessen saját mindenkori rendszerszerűségére s magába tudja fogadni a gondolkodás egyre változó és gazdagodó tartalmát, a világnak és megértésének esetleg eddig még fel nem fedezett törvényszerűségeit is; vagyis, rendszernek, de nyitott rendszernek kell lennie, kettős értelemben: „befelé” nyitottnak újabb és újabb gondolkodásbeli *tartalmak*, a történeti anyag, a tudományok által feltárt ismeretek folytonos megújítása, problémák befogadása felé, és „kifelé” nyitottnak saját *formájának* plaszticitása, a rendszer felépítésének, alapelveinek, hierarchizálási módjának stb. megváltoztathatósága értelmében. Hiszen tartalma egy le nem zárult *folyamat* s ezt rendszermivolta dacára végső oron csak úgy adhatja vissza adekvátan, ha *maga is „folyamattá válik”*. (A logikai rendszer „nyitottsága” természetesen nem a Bertalanffy-féle „nyílt rendszer” fogalmának megfelelője, amely utóbbi az energia- és anyagcserét folytató élő organizmus jellegére utal.) Ugyanakkor, mivel maga az objektíve zajló megismerési folyamat (s a megismerendő is) tendenciájában rendszeressé szerveződik, létjogosult ennek az objektív struktúrának az elméleti-logikai leírásában is a rendszerjelleg érvényesítése. Nem arról van tehát szó, hogy a logikai rendszerben „a különmemű valóságra az összefüggések teljességgel idegen nézőpontját erőltetik rá”,<sup>65</sup> hiszen a valóság nem *csak* heterogén, a logikai homogenizálás-rendszerezés objektív alapokra támaszkodik. A logikai rendszer homogenizáló jellegének és objektívitás-igényének ontológiai alapja végső soron az a tény, hogy az anyag nemcsak egyszerűen mozgó anyag, hanem meghatározott módon mozgó anyag, ahol meghatározottságon az anyag saját törvényeinek e mozgásban való érvényesülését értjük. Mivel az anyag „élete” spontán, azaz belsőleg szükségszerű módon elrendeződési, összeszerveződési jelenségeket produkál, e törvényszerűség érvényesülési tendenciája objektív alapját képezi a gondolkodás rendszerjellegének és rendszerező törekvésének. A rendszeralkotó gondolkodás csak megerősíti és tudatosítja önmagának mint „természeti folyamatnak” (Marx) spontán rendszerszerűségét, amelynek ilyen jellege egyáltalában lehetővé teszi a valóság törvényszerűségeinek adekvát megismerését.

Így egy dialektikus materialista logika rendszerfogalma nem a hegeli típusú filozófia rendszerfelfogáshoz, egy absztrakt-gondolati totalitáshoz kapcsolódik, hanem a marxi totalitásfogalomhoz, azzal a különbséggel, hogy a tárgy itt *konkrét-gondolati* totalitás. Legalábbis mindig ekként kellene kezelnie a logikának a gondolati totalitást; konkrét-gondolati totalitások olyan rendszerét kell kiépítenie, amelyben a gondolati közeg jellegének megfelelően a *fogalmi általánosságnak és a deduktív kifejtésmódnak az ellentmondó oldalt is magában foglaló túlsúlya* érvényesül. Egy ilyen logikai rendszerfolyamat előrevivő ereje végső soron az a konkrét-gondolati ellentmondás (különböző formáiban), amely minden elméleti rendszer sajátja: az elmélet csak rendszerként fejtheti ki tárgyi tartalmát adekvátan, de éppen a tartalom dinamikája, „továbbmozgása” következtében ennek egy adott rendszerben történő megragadása nem lehet kielégítő s egy ponton szükségképpen felbomlasztja a rendszer adott formáját; általában s kielezett megfogalmazásban: *a valóság gondolati rendszerbe foglalása egyszerre szükségszerű és lehetetlen*. Ennek az ellentmondásnak a logikai rendszerben *logikailag tudatosnak* kell lennie ahhoz, hogy a rendszer elemei és a közöttük lévő átmenetek valóban a marxi konkrét totalitásfelfogás értelmében vett totalitást alkossanak. Az a kérdés tehát, hogy lehetséges-e és szükséges-e önálló

<sup>65</sup> Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*. Jelzett kiad., 223.

elméleti rendszerként kifejtteni a marxista filozófiában a logikát, vagy az ilyen kísérlet eleve a fogalom önmozgását leíró, hegelianus absztrakciósorozatot eredményez, annak függvényében dönthető el pozitívan, mennyiben sikerül ezt a logikát egy a fenti értelemben relatíve nyitott, dinamikus, nem-hegeli rendszerként, konkrét-gondolati totalitásként kifejtteni.

Általános és különös viszonyáról szólva a termeléssel kapcsolatban írja Marx: „Ha nincs általában-való termelés, akkor nincs általános termelés sem. A termelés mindig egy *különös* termelési ág . . . vagy pedig totalitás.”<sup>6</sup> Hasonlóképpen leszögezhetnénk: nincs gondolkodás általában; a *logikának a gondolatot konkrét-történeti meghatározottságában kell tekintenie*, ha nem akar megmaradni a gondolkodás legáltalánosabb, absztrakt formáinak a leírásánál, a minden helyes gondolkodási folyamatra érvényes, de épp ezért legelvontabb törvények vizsgálatánál, ha a gondolkodás tartalmát, a gondolkodásnak a valósághoz való viszonyát is tekintetbe veszi. Amikor Lenin „érthető és zseniális gondolatként” értékeli Hegelnél az élet bevonását a logikába, hozzáfűzi ehhez: „Ha a logikában a szubjektumnak az objektumhoz való viszonyát vizsgáljuk, figyelembe kell venni a *konkrét* szubjektum általános létfeltételeit (= az *ember életét*) is az objektív helyzetben.”<sup>7</sup> Ez a követelmény, amelynek a teljesítéséhez szükséges konkrét-sági fokhoz az általunk ismert marxista logikai kísérletek még csak közelítenek, kiegészítődik más oldalról a *Filozófiai füzetek* egy olyan megállapításával, amely ugyan az ismeretelméletre és a dialektikára vonatkozik, de ha figyelembe vesszük, hogy Lenin szerint „a logika és a gnoszeológia úgyszólván egybeesik”,<sup>8</sup> akkor a logika általános elveiről szólva fel kell idéznünk:

„az egyes tudományok története  
a gyermek szellemi fejlődésének története  
az állatok szellemi fejlődésének története  
a nyelv története NB:  
+ pszichológia  
+ az érzékszervek fiziológiája

ezek azok a tudományágak,  
amelyekből az ismeretelméletnek  
és a dialektikának  
össze kell tevődnie”<sup>9</sup>

Vagyis a gondolkodás történetének dialektikus feldolgozása a logikában nem az absztrakt gondolatnak, hanem a filo- és ontogenezisben, a tudomány és a nyelv fejlődésében megnyilvánuló és megvalósult, gyakorlati-konkrét gondolkodás folyamatának a vizsgálatát és elméleti-konkrét rendszeres leírását jelenti.<sup>70</sup> A lenini koncepció egyben konkrétabbá teszi a történetiség és tartalmiság követelményét a logika vonatkozásában. A

<sup>6</sup> MEM 13, 153.

<sup>7</sup> Lenin, i. m. 166.

<sup>8</sup> I. m. 157.

<sup>9</sup> I. m. 292.

<sup>70</sup> „Ezeket a munkákat természetesen nem a filozófusnak kell elvégeznie, aki itt közvetlenül csak a filozófia történetének kidolgozásában van érdekelve. De nem nélkülözheti e tudományok adatait, ha valóban teljes képhez akar jutni. A dialektikus materialista tudós tehát például a gyermek testi-szellemi fejlődését vizsgálva nyomon követheti a megismerés történelmi kezdetének és történetének rekapitulálódását s ugyanígy a megismerés különböző formáinak történetét a filozófia, az egyes tudományok, a nyelv stb. fejlődésének vizsgálatában.” – Erdei László, i. m. 29–30. Fogarasi Béla szerint „a dialektikai logika mind ez ideig még nem vált rendszeres, kidolgozott tudománnyá. Hogy azzá váljon, fel kell dolgoznia a jelenkori természettudományok . . . óriási anyagát. Meg kell állapítani a valóság ellentétes

gyakorlatba ágyazódott, a mindennapi és a tudományos gondolkodás logikai vetületének kifejtése tartalmilag az igaz tudományos gondolkodás módszerének, formailag az elméleti rendszernek a realizálása irányába kell hogy mutasson. A rendszer – a fentebb jellemzett értelemben – valójában a tartalmas elméleti-logikai gondolkodásnak a *belső formája*. Akkor teljeseedik ki s lesz a tartalomnak adekvát formája, ha egy rendszeres kifejtésben *külső formát* is nyer: vagyis a rendszeresség mint belső forma a gondolkodásnak a *saját lehetősége*, de ez a lehetőség csak a külső formában is kifejezésre jutva, a rendszeres-logikus kifejtésben realizálódik. A logikai tartalomnak megfelelő rendszerforma – amennyiben a rendszert nem mint a tartalomra „kívülről” rákényszerített, azt gúzsbakötő formát, hanem mint a logikai tartalom kifejtett, specifikus formáját fogjuk fel – a tartalom saját formája, a logikai szférából immanensen adódó *tartalmas forma lesz, a gondolkodás eredendően rendszeres és rendszerező jellegének a megjelenése a gondolkodásra való reflektálásban is*.

Márpedig, ha a gondolkodást mint tartalmat konkrét-történeti meghatározottságában tekintjük, a reflektálttá, logikaivá lett gondolkodás is csak olyan rendszerformát ölthet, amely ugyancsak történetileg, véges érvényességgel meghatározott, relatíve adekvát és átfogó jellegű. A rendszer ilyen értelemben a kifejlődött, differenciált és reflektált, tartalmas logikai gondolkodás formája, olyan magasrendű gondolkodásforma, amely magában foglalja és kiteljesíti a gondolkodásnak már a hagyományos logika által is tárgyalt elemi formáit, a fogalmat, ítéletet és következtetést. Mint a gondolkodás belső formája a rendszer végső soron a *tudományos elméletnek* mint tartalomnak a megfelelője. A tudományos elméletekben a valóság egy meghatározott területére vonatkozó tudás szintetikus-hierarchikus felépítése során a tudástartalom kifejlődik mint a valóságos konkrét totalitás gondolati leképződése. Ha egy tudománynak sikerül valóban *elméletileg* rekonstruálnia „az anyag életét” (Marx) abban a konkrétságban, amely „sokféleségnek egysége”, akkor az egyben azt is jelenti, hogy a tudomány tartalma *saját formájában, elméleti rendszerként* áll előttünk. A tudományos elméleti rendszer mint magasabbrendű gondolkodásforma *egyben az elemi gondolkodásformák rendszere*, ezek „tétélezése”. Benne konkrét-gondolati totalitással kapcsolódnak – s nem pusztán egymás mellett állnak vagy összegződnek – fogalom, ítélet és következtetés. Az elméleti rendszer mint a gondolatok magasabb integrációs szintje nem redukálható következtetések láncolatára, hiszen következtetések kölcsönhatását is tartalmazza és tétélezi (lásd pl. a *Tőkében* Marx gondolatmenetének struktúráját); nem bontható fel következtetések lineáris hierarchiába-szerveződésére, hanem koordinációs és szubordinációs viszonyokat egyesít egy újabb gondolkodásformában. Míg a következtetésre az ismeret megalapozásának funkciójában premisszák és következmény egyensúlya, egymásrataltságuk egyenrangúsága jellemző, az elméleti rendszerben ezen a kölcsönösségen túlmenően az az alárendelő vonás jut érvényre, amelyet Marx már idézett fejtegetésében a totalitással válás kritériumaként ír le: a polgári rendszer „totalitással fejlődése éppen abban áll, hogy a társadalom valamennyi elemét alárendeli magának, illetve a neki még hiányzó szerveket létrehozza belőle. Így

---

formáinak egymáshoz való viszonyát. És végül ki kell dolgoznia egy általános logikai – nemcsak fizikai – viszonyelméletet, melyhez Lenin gondolatai a dialektikáról irányító útmutatásokat tartalmaznak.”  
– Fogarasi Béla: *Marxizmus és logika*, Budapest 1946, 68–69.

válik történelmileg totalitássá.” Az elméleti rendszer az elemi gondolkodásformákon keresztül realizálódik, azok által közvetített, s eredménye a kiindulópontban absztrakt, hétköznapi *fogalom* (Marxnál az áru) konkrét, tudományos fogalommal kidolgozása, vagyis egy más tudományos szinten a kiinduló fogalomhoz való „visszatérés”, de egy olyan közvetítéssel, amely magában foglalja az adott tárgyról alkotott, a kifejtés folyamatában elméletileg megalapozódó s egyben elméletté szerveződő *ítéletek és következtetések* sorát, közöttük a kapitalista termelési mód szükségszerű megszűnésére és megszüntetésére való következtetést, amely elméleti tételként is közvetlen gyakorlati implikációkkal bír. Az elméleti rendszer olyan gondolkodásforma, amely ugyan a mindennapi gondolkodás talaján építkezik, de speciálisan az abból kinövő tudományos gondolkodás sajátja, ennyiben a gondolkodás történeti fejlődésének meghatározott szakaszában előtérbe lépő jelenség. Csendov bolgár logikus szerint a gondolkodásformák klasszikus, arisztotelészi osztályozása a tudományos fejlődésnek abból az Arisztotelész korabeli követelményéből fakad, amely a – szillogizmus formájú – *bizonyítási* folyamat vizsgálatát állítja központi feladatként a logika elé (vagyis már meglévő ismeretek bizonyítására s nem a tudás kiterjesztésére koncentrál), s a szillogizmus függvényében teszi szükségessé az ítélet és fogalom (terminus) mint alkotóelemek logikai vizsgálatát. Míg – folytatja – „a tudományos megismerés fejlődésének modern szakasza (a XIX. sz. második felétől kezdve) a logikától középponti feladatként tudományos elméletek elemzési és felépítési módszereinek vizsgálatát igényli. Az elmélet pedig nem egyszerűen állítások pusztá összessége . . . az elmélet felépítése (a szó tág értelmében) magába foglalja bizonyításukat, de nem merül ki abban.”<sup>71</sup> Ez a hangsúlyeltolódás a logika vizsgálódási körén belül azt is tükrözi, hogy a logika egyre inkább törekszik lépést tartani a tudományok fejlődésének produktív, dinamikus jellegű, az ismereteket intenzíven differenciál és integrál szakaszával.

A tudományos ismeret konkrét-gondolati totalitássá alakulásának menete egyben a tudományos *igazság* folyamatjellegét, konkretizálódását is képviseli. Mind az egyes ismeretek, mind a megismerési folyamat igazsága csak az elméleti rendszer egészére vonatkoztatva ítélni lehet meg. Az igazságérték, amelyet egy ismeretnek a valósággal való összevetésében állapítunk meg, nem válaszol kielégítően az adott ismeret igazságának kérdésére, ha nem egészül ki az adott ismeret *tartalmi* értékével, amely azt a helyet jellemzi, amelyet az ismeret-elem a rendszer egészében elfoglal. A tartalmi érték látszólag relativizálja, mert a rendszer viszonylatában, a többi elem összefüggésében, velük való kölcsönhatásban jelöli ki egy adott elem (pl. egy ítélet) igazságértékét, valójában csak megfosztja a magában vett értéket elvont izoláltságától, s e dinamizálással lehetővé teszi a teljes, objektív – amennyiben a megismerő önkényétől független – értéknek a megállapítását.<sup>72</sup>

<sup>71</sup>B. Csendov: K voproszu o klasszifikacii logicseszkih form. *Filozsofija i logika*. Moszkva 1974, 475.

<sup>72</sup>Ami az értékprobléma logikai vetületét illeti, egyetérthetünk az „értékmentesség szcientista eszméjét” bíráló Adornóval: „Az értékmozzanat . . . nem elvontan áll szemben az ítéletalkotással, hanem abban rejlik. Érték és értékmentesség nemcsak elkülönülnek, hanem egybefonódnak; egymagában mindegyik hamis lenne; a számára külső értékhez rögzülés éppúgy megbénítaná az ítéletet, mint az immanens és kiiktathatatlan értékelő mozzanat kimetszése.” – Th. W. Adorno: Bevezetés. *Tény, érték, ideológia*. Budapest 1976, 244–245.

Természetesen nemcsak az egyes elemek egy elméleti rendszeren belül, hanem az egyes elméletek is az ismeretrendszer egészén belül ilyen objektív értékek hordozói. A tudományos elmélet mint a mindennapi életfolyamatból és gondolkodásból differenciálódott magasszintű, tartalmas gondolkodásforma a legfejlettebb és legbonyolultabb tárgyát alkotja a logika Lenin által is jellemzett vizsgálódási körének. Kopnyin pl. kifejezetten a tudományos gondolkodás elméleti formájában fedezi fel azokat a jellemzőket, amelyek a *Tőke* kiindulópontjának, az áru elemzésének sajátjai s így ír: „A dialektika feladata a gondolkodásformák vizsgálatában a tudományos elméletek keletkezése, felépítése és fejlődése törvényszerűségeinek a feltárása.”<sup>73</sup> Az analógia a *Tőkével*, úgy tűnik, valóban fennáll, csak fordítva: a kezdetnek, amely „kezdet – a legegyszerűbb, legközönségesebb, legtömegesebb, legközvetlenebb 'lét': az egyes áru (a 'Sein' a politikai gazdaságtanban)”<sup>74</sup> megfelelője a logika szférájában a fogalom, amíg a tudományos elmélet már a tőkés termelés totalitásának szintjét képviseli a logikai tárgyalás szempontjából. A fogalom az emberi gondolkodás legelemibb, legalapvetőbb sejtje, amelynek alapjellemezői mintegy „öröklődnek” a fejlettebb, bonyolultabb gondolkodásformákban, egészen a tudományos elméleti rendszerig.

A logikai rendszer nyitottságának és folyamatjellegének említett követelménye a marxista logika számára a kulcskérdések egyikeként jelöli ki a történetiség érvényesítésének módját a logikában. Ha a valóban történetinek, és nem a hegeli, az előrevetített abszolút szellem által uralt, a feltétlen szükségszerűség hordozójává lúgozott történetinek a logikáját alkotjuk meg és a logika objektumát mint fejlődésben lévő konkrét totalitást tekintjük, akkor helyet kell kapnia a logikában – akár a logikai ellenpárjaként, komplementumaként – a nem-logikai történetinek, a megismerés objektív történeti folyamata logikai szempontból nem-szükségszerű vonásainak – beleértve a „szubjektum létfeltételeinek” Lenin által is igényelt vizsgálatát –, a tévedéseknek és problémáknak stb. is, természetesen ugyancsak a logikai sajátos formájában kifejtetten (pl. nem tévedésként, hanem a tévedések logikájaként). Hiszen a történeti maga is differenciálható közvetlen, objektíve esetleges, a történeti folyamat lényegét meg nem jelenítő vagy inadekvátan hordozó mozzanatokra, és olyanokra, amelyek a történetiben a törvényszerűt, a lényegi tendenciákat képviselik, egy összefüggéstelennek látszó halmazt rendszerré fognak össze, vagyis a logikai objektív alapját alkotják. A logikainak a speciális tartalma ugyan az utóbbi, ti. a történetinek a logikája, abban az értelemben, ahogyan Marx és Engels a dolgok saját logikájáról beszéltek,<sup>75</sup> de ha pusztán a történetinek az objektíve logikai része kerül bele a logikába, elvész számára a történeti sajátosság, a szó szigorú értelmében vett történetiség egy része, így többek között a történeti folyamat jelenség-szintű, anomáliás, nem-törvényszerű stb. mozzanatai.

Az ilyen módon differenciált történetire épülő logikai rendszer már – a logikára átvitt marxi totalitásfogalom tartalmának megfelelően – nem a hegeli módra ontologizált logika homogenitás-típusába tartozik; benne a logikai egyneműsége *nem kizárólagos, hanem csak*

<sup>73</sup> P. V. Kopnyin: *Filozofszkije idéji Lenina i logika*. Moszkva 1969, 219., idézi: K. M. Szatübal-dina: *Dialektika objektivnava i szubjektivnava v kontexte otrütyija*. Alma-Ata 1974, 90.

<sup>74</sup> Lenin, i. m. 279.

<sup>75</sup> Marx írja például a „Hegeli államjog kritikájá”-ban: „Hegel a *maga logikájának ad politikai testet*; nem a *politikai test logikáját adja*.” – MEM I, Kossuth, Budapest 1957, 252.

*domináns jelentőségű*, a nem-logikaira vonatkoztatottan nyer értelmet. A dialektikusan reflektált logikai rendszerben a rendszer *elemei* mint a megismerés történeti tapasztalatának logikai formára hozott lecsapódásai, eredményei, a *logikai* mozzanatot képviselik, míg az elemek közötti *átmenetek* a folyamatos *történeti* út logikai reprodukciójára teszik a hangsúlyt. Az átmenetekben mutatkozik meg kifejtett formában a rendszer elemeinek összeszervezettsége, tartalmi kölcsönhatásaik; hiszen az „összefüggés éppen az átmenetek”.<sup>76</sup> Az átmenet egy logikai rendszerben egy az elemeket átfogó, egymás felé közvetítő funkciót tölt be, a rendszert egy konkrét egészé összefogó „kohéziós erő” közvetlen megjelenése, így kritikus fontosságú hordozója a rendszer belső koherenciájának és a logikai tartalom adekvát megjelenítésének egyaránt. A rendszeres formában történő kifejtésben az átmenet az *elemek immanensen meglévő kapcsolatának tételezett felmutatása*. Egy fejlődési folyamat logikai reprodukcióját nyújtó rendszerben olyan elemek is szerepelnek, amelyek még egy önmagában differenciálatlan egységet képeznek, s a közöttük levő átmenet absztrakt, lehetségszerű formában, tulajdonképpen nem közöttük, csak magukban az elemekben van jelen. Így az *átmenet maga is egy fejlődési folyamaton megy keresztül*, kezdetben éppen nem-átmenetként, immanens összefüggésként létezik, majd a logika objektumának kifejlődése és az ennek folyamatát-eredményeit tükröző logika kifejtése hozza magával a differenciálódó elemek felszínre kerülő kapcsolatainak *tételezett átmenetként* való leírását. A hegeli *Logika* kategóriáival kifejezve *az átmenet a levés konkrétabb formája*, mint ahogyan a létezés a meghatározott, konkrét lét. „Ez a logika a *léttel* mint olyannal kezdődik; e kezdet tiszta reflexiójában az átmenet még rejtve van; mivel *a lét* csak mint közvetlen van tételezve, a *semmi* csak közvetlenül fakad ki belőle. De valamennyi következő meghatározás, mint mindjárt a *létezés*, konkrétabb; ezen már *tételezve* van az, ami tartalmazza és létrehozza amaz absztrakciók ellentmondását, tehát átmenetüket is.”<sup>77</sup> Vagyis *átmenetel* ugyanaz, mint levés, csakhogy amabban a kettőt, amelyek egyikétől átmenet történik a másikhoz, inkább egymáson kívül nyugvónak, az átmenetelt pedig közöttük történőnek képzeljük”.<sup>78</sup> Lét és semmi átmenete tehát „még nem viszony”, ugyanolyan absztrakt és közvetlen, mint az átmenő mozzanatok maguk. A folyamat további szakaszaiban az átmenet mint az átfogóbb és absztraktabb „levés”-ből leszarmaztatott kategória mindvégig *megőrzi a levésből a lét és semmi mozzanatát, és ezek egyre konkrétabb egységet képviseli* empirikus alakjainak sokféleségében, „amelyeket az absztrakció félreállít vagy elhanyagol, hogy ama termékeit, a létet és a semmit, mindegyiket magában rögzítse meg s átmenetellel szemben megvédtnek mutassa”.<sup>79</sup> A már tételeződött átmenet az ellentmondásra való reflektálásban lényegi funkciót nyer, az ellentmondás elgondolása nélkülözhetetlen mozzanatának, mintegy feltételének bizonyul. „A képzeletnek . . . mindenütt az ellentmondás a tartalma ugyan, de nem jut ennek tudatára; külső reflexió marad, amely az azonosságról a nem-azonosságra, vagy a negatív vonatkozásról a különbözőknek magukra való reflektáltságára megy át. E két meghatározást külsőleg helyezi szembe egymással, *csak őket* tartja szem előtt, nem pedig az *átmenetelt*, holott ez a lényeges és az

<sup>76</sup> Lenin, i. m. 147.

<sup>77</sup> G. W. F. Hegel: *A logika tudománya*. I. Jelzett kiad., 74.

<sup>78</sup> I. m. 69.

<sup>79</sup> Uo.

ellentmondást tartalmazza.”<sup>80</sup> Ezzel egybehangzóan látja Lenin az antidialektika lényegét abban, hogy „*’kölcsonös érintkezés nélkül lép a tudat elé’ [a tárgy]’*.”<sup>81</sup> A formális gondolkodás az ellentmondás elgondolhatatlanságához ragaszkodva éppen úgy jár el, hogy az ellentétes meghatározásokat nem „egyetlen vonatkozásban” és kölcsönös átmenetükben, hanem izoláltan képzei el. Ellenben már a „szellemes reflexió” – írja Hegel –, „bár nem fejezi ki a dolgok és viszonyok *fogalmát*, s csak képzeleti meghatározások alkotják anyagát és tartalmát, azokat mégis olyan vonatkozásba hozza, amely ellentmondásukat tartalmazza s ezen *ragyogtatja át fogalmukat*.”<sup>82</sup>

Az átmenet ily módon egy az ellentmondás elvét érvényesítő logikában különösen hangsúlyos szerepet játszik, nemcsak az ellentétes fogalmak, hanem valamennyi gondolkodásforma kölcsönös összefüggésének, átmenetének formájában. Az átmenet tételezett válása a logikai folyamatban egyben közvetítetté levését is jelenti; fejlettebb formájában a *logikai átmenet* következtetéseként lép fel. A gondolkodásformák egymásba való átmenete egy a dialektikus ellentmondásra épülő logikában olyannyira szerves alkotórésze tehát a megismerés logikai reprodukciójának, hogy *önálló gondolkodásformává teljesedik ki*. A következtetés szintjéről tekintve így az átmenet fejlődését úgy foghatjuk fel, mint ami a fogalmak immanens összefüggéséből az ítéleteket összefűző közvetlen konzekvenciákon keresztül a tételezett, megalapozott összefüggést kifejező közvetett, teljes következtetések felé halad. Ebből a szempontból egy logikai rendszer tartalmának belső fejlődése a *gondolkodás közvetítettsége kidolgozódásának* vonalába esik. A gondolkodás egyáltalában véve is abban az emberi munkatevékenységben dolgozódott ki, amely közvetítőket iktat ember és természet viszonyába (míg az állat nem „viszonyul” a környezetéhez); éppen az e közvetítéseket realizáló és differenciáló tevékenység egyik specifikus szférájaként jött létre a gondolkodásnál szűkebb értelemben vett *logikum*, a sajátosan logikai gondolkodás szférája, amelynek megkülönböztető tartalma a minden emberi tevékenységben jelenlévő tudati elemeken túlmenően egy hatványozott közvetítettségű, a valóságra való „puszta” reflektálást önmagához vezető szintként magábaolvasztó bonyolultabb gondolati szervezettség. „A gondolkodásnak mint olyannak a formája csak *magáról a gondolkodásról való gondolkodás folyamatában*, a logikában jelenik meg előttünk. Mielőtt azonban az ember a *gondolkodásról* kezdene gondolkodni, már feltétlenül *gondolkodik*, s noha még nem ismeri fel azokat a logikai székákat és kategóriákat, amelyekben gondolkodása végbemegy, mégis megtettesíti őket konkrét gondolatainak, tudományos fogalmainak, a technikának, az erkölcsiségnek stb. alakjában. A gondolkodás tehát kezdetben tevékenységként valósul meg, külső megjelenési formáinak egész változatosságában. A gondolkodás formája itt még ’belemerül’ a konkrét gondolatok, az érzéki képek és fogalmak matériájába, ’feloldódik’ bennük . . . Más szóval, a gondolkodást és a gondolkodási formákat a gondolkodó lény kezdetben nem úgy tekinti, mint saját, egyfajta produktumot létrehozó tevékenységének . . . formáit, hanem *magának a produktumnak* a formáiként szemléli őket.”<sup>83</sup> A logikai gondolkodás fejlődése ily módon a közvetlenség tagadásának és egy magasabb szintű helyreállításának, a gondolkodás

<sup>80</sup> I. m., II. 53.

<sup>81</sup> Lenin, i. m. 188.

<sup>82</sup> Hegel, i. m. 53–54.

<sup>83</sup> Iljenkov, i. m. 143.



eredendő reflexivitása kibontakoztatásának, vagyis *közvetlenség-közvetítés-közvetítettség ellentmondásos egységének folyamatában* valósul meg. A közvetítettség a gondolkodó megismerés eredménye tekintetében egyben az ismeret megalapozottságára is utal. Egy ismeret „közvetlensége” a logikai rendszer kifejtése során megy át közvetettségbe, amennyiben más ismeretekkel való összefüggés s belső összefüggéseinek feltárása által megalapozódik, levezetetté válik. (Fogarasi kifejezetten a közvetítést tartja a dialektikus logika – Marx által is tudatosan használt – alapkategóriájának.) A megalapozó, bizonyító közvetítés a hétköznapi gondolkodás következtetésein túlmenően a tudományos jellegű ismeretekben s ezek elemzésében játszik meghatározó szerepet. Az az elemi gondolkodásforma, amely a közvetlen ismeretet közvetítettként, megalapozottként mutatja fel, mint említettük, a következtetés. A következtetés azonban egy elméleti rendszer keretében maga is *következtetések tételezett egységének* formáját nyeri, megalapozó és megalapozódik, közvetít és közvetítődik; a logikai átmenet legfejlettebb típusaként az elemi következtetésről az elméleti rendszerre való következtetést képviseli. Az elméleti rendszer egészében már nemcsak az *átmenet* tételeződik *logikailag*, mint egy következtetésben, hanem a *logikai átmenet* válik *tételezetté*, kifejtetté; a következtetések mozgásában és a rendszer fentebb jellemzett folyamatszerűségében ennek az átmenetnek az érvényesülése jut kifejezésre.

A gondolkodásra reflektáló logikai gondolkodás tehát egyes formáiban is, ezek összefüggésében is rendszerjellegét mutat, s a spontán rendszerszerűséget a tudományos-filozófiai gondolkodás tudatos rendszeralkotássá teljesíti ki. Egy tartalmi-logikai rendszerrel kapcsolatban azonban egy módosult tartalmú rendszerfogalomról beszélhetünk: a klasszikus német filozófia képviselőinek rendszerfelfogása alapján, akik egyre bensőbb összefüggésbe hozták a gondolati rendszert és a megismerés fejlődésének történeti útját, majd a hegeli logika egy rendszeres – bár misztifikált – dialektikát dolgozott ki, a marxizmus klasszikusai kialakították a rendszerfogalomnak egy olyan tartalmát, amely a fogalmak rendszerét mint anyagi rendszerek tükrét mutatja be, s amely a konkrét totalitás gondolatilag is konkrét újraalkotásának igényével a logikai rendszertől a strukturált, szintetizáló rendszerforma zártságának és a történeti-logikai tartalom jelen és jövő felé való nyitottságának dinamikus egységét követeli meg. Így a marxista dialektikus logikának mint rendszernek egyik fő feladata, hogy a gondolkodás történeti megjelenésformáinak, a jelenkori és mindenkori gondolkodásnak az objektív törvényeit tanulmányozza és fejtsse ki egy olyan rendszeres formában, amely tárgyát konkrét totalitásában adja vissza, ezáltal járulván hozzá ahhoz, hogy a gondolkodás „természeti folyamatból” az ember által ismert és ésszerűen uralt folyamattá legyen.

## RESÜMEE

*Ella Csikós: Systemcharakter im logischen Denken*

Warum und wie charakterisiert die Systemhaftigkeit die dem Inhalt des wahren Denkens adäquate Form? – so lautet die Grundfrage des Aufsatzes. Die Kategorie des Systems wird in ihm als eine Zusammenfassung der Begriffe der Sys-

temerscheinungen aufgefasst, die in den verschiedenen Bewegungsformen auftreten und deren differenziertester Fall die Systemhaftigkeit des logischen Denkens ist. Der Autor gibt einen Überblick über einige „systemtheoretischen“ An-

sichten der Vertreter der klassischen deutschen Philosophie. Als Repräsentant der Systemauffassung dieser Philosophie wird Hegels Standpunkt über die Notwendigkeit der Systembildung hervorgehoben, vor allem auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Logik und Phänomenologie und nach dem Systemcharakter der Hegelschen Logik bezogen (hierzu gehört die Analyse des Problems des Anfangs, des Widerspruchs und des Abschlusses). Bei der Frage, auf welches Erbe der Klassiker des Marxismus der marxistische Forscher der Systemtheorie bauen kann, wird Marxens Begriff der Totalität so hingestellt, dass er die Hegelsche Kategorie des Systems in der Richtung der Historizität, der Konkretisierung, der Prozesshaftigkeit inhaltlich modifiziert, wobei ihre positiven Züge beibehält. In der von Lenin explizit formulierten marxistischen Auf-

fassung der Logik untersucht der Autor im folgenden die spezifisch logische Erscheinungsform des Systems und stellt fest, daß das Übergewicht des Logischen über dem Historischen in der Form des Systems dargestellt wird. Aber diese Form kann die konkret-historische Totalität theoretisch immer nur widerspruchsvoll vertreten. Die Systemhaftigkeit wird dadurch zu einem dynamischen Prozeß, der keine endgültige Homogenisierung oder absoluten Abschluss kennt. Das logische System macht die spontane Systemhaftigkeit des Denkens bewußt und bekräftigt sie. Nach der Auffassung des Autors stellt das System die Denkform höchsten Niveaus dar, es ist letzten Endes die Form der wissenschaftlichen Theorie als Inhalt, in der die elementaren Denkformen aufgehoben sind.

MILYEN ANYAGBÓL VAN AZ ANYAG? MI VAN ANYAGBÓL?  
(A „mindennapi” szemantika  
és filozófiai gondolkodásunk hibás kapcsolódásairól)

M O L N Á R I L O N A

1. A címül írt értelmetlen, nem megválaszolható kérdésekben a tanulmányom tárgyát képező, főként a filozófiai anyagfogalommal kapcsolatban megfigyelt jelenséget igyekeztem mintázni.

Egy nagyon általános formát tekintve számos szakterület eredményeinek megfelelő, széles körben elfogadottnak mondható az az értékelés, mely szerint a „mindennapi” ismereteknek részint biztonságot adó és ösztönző erejét érzi a tevékenykedő ember, másrészt szembe kell néznie visszahúzó hatásukkal is. A kedvezőtlen világgép-interferenciák kikerülhetetlenül valós voltáról, terjedelméről és jelentőségéről tanúskodik, hogy a biokémikus Gánti Tibor ugyanúgy a tudomány és a művelődés gátját látja a spontán természetszemlélet és az elméleti biológia viszonyának konzervatív elemeiben, mint van okunk vélekedni a természetes nyelvben foglalt „világgép” hátrányos vonásairól a marxizmus filozófiai kategóriáival való operációkra nézve.<sup>1</sup>

A jelen tanulmány az utóbbi kérdéskört vizsgálja. Ennek során elvileg olyan felfogást fogok követni, mely az említett eszmekörben a marxizmussal is számol: úgy vélem, a marxizmus mint tudományos filozófia nemcsak hogy szintén vizsgálható a tudományos és a „mindennapi” megismerés viszonylatában, hanem az ilyen vizsgálatok különösen jogosak, s igen termékenyek lehetnek. E nézet keretében pedig megkísérlem konkrétan megmutatni, hogy mind nyelvészeti, mind filozófiai, továbbá általános művelődési érdekből is fontos kutatni és tudatosítani – ezáltal kiküszöbölni – azokat a spontán gondolatkapcsolatokat, amelyeket a természetes nyelvnek sok másban pozitív szerepű konzerváló ereje tart fenn, és amelyek fékezik a marxista filozófia hatékonyságát.

A vizsgálat teoretikus megalapozását – a téma interdiszciplináris jellegénél fogva – nagyrészt egyelőre külön levő filozófiai és nyelvészeti előfeltevésekből, néhány problematikus ponton pedig álláspontom kifejtésével kell kifejlesztenem. Ennek megfelelően dolgozatom tartalmi tagolása a következő: az 1. rész elméleti bevezetés, melyben előrevetítem az elemzésre kerülő jelenséget, érintem a marxizmus nyelvi megjelenésének egyes, az elemzés megalapozása szempontjából fontos kérdéseit (1.1.), majd meghatározom az alkalmazni kívánt nyelvkritikai közelítés elméleti helyét (1.2.). Az 1.2.3. pontban kísérletet teszek egy szuverén (szerkezetileg nem a neopozitivistá nyelv-

<sup>1</sup>Gánti Tibor: *Az élet principiuma*. Gondolat, Budapest 1978, 11–47., 262–268. A természetes nyelv kifejezést a társadalomtudományi szaknyelvek minden megkülönböztető (szűkítő vagy tágító) jelzés nélküli nyelv szavának – vö. „a nyelv eredete”, „nyelv és valóság” stb. – szinonimájaként használom annak megerősítésére, hogy a nyelvtudomány szoros értelemben vett tárgyáról van szó.

filozófia kritikai reakciójaként meghatározott) marxista nyelvkritikai koncepció felvázolására. A 2. rész az elemzés közvetlen elméleti előkészítése. A 3. részben kerül sor a mintául kiválasztott mai marxista filozófiai szövegeken elvégzett kritikai elemzés összefoglaló jellegű bemutatására. A 4. pont záró megjegyzések.

1.1. A marxista filozófiai gondolkodás és a nyelv lehetséges konfliktusainak problémája akkor keltette fel érdeklődésemet, amikor marxista filozófiai tankönyvekben olyan kifejezésekkel találkoztam, mint *az anyag anyaga, agyam anyaga, egy szemernyi olyan anyag* . . . stb. Kétségtelen ugyanis, hogy ezek a kifejezések – a megfelelő szövegrészekben egyértelműen megnyilvánuló szándékkal ellenkezőleg – nem lehetnek formái annak a kategóriának, amelyet a marxista filozófia – maguk az említett tankönyvek is – anyagnak neveznek, s amelyet V. I. Lenin nagyszabású filozófiai vitairatában, a „Materializmus és empiriokriticizmus”-ban egyebek között a következő megfogalmazások révén épített be a marxista filozófiába: „. . . az anyag *egyetlen* „tulajdonsága”, melynek elismerésével a filozófiai materializmus összefügg, az a tulajdonság, hogy *objektív valóság*, hogy tudatunkon kívül létezik . . . Az anyag fogalma az érzetünkben feltáruló objektív valóságot fejezi ki, semmi egyebet.”<sup>2</sup>

1.1.1. Az előbbi idézettel és a lenini mű más, a filozófiai absztrakcióra összpontosított megállapításaival kapcsolatban tudatosan tartózkodom a *definíció* szótól. Mivel a fent említett kifejezéseket sem azért hibáztatom tehát, mert valamely definíciónak nem felelnének meg, az ide kapcsolt problematikára célszerű rögtön ki is térnem.

*Anyagdefiníció*ról szokás beszélni. Szigorúan véve azonban definíciók csak szűkebb körű, valamely metodológiailag közvetített kutatási részfunkciót teljesítő, tipikusan a zárt, formalizált elméletekben lehetségesek és helyénvalóak; a dialektikus materializmus vonatkozásában ellentmondáshoz vezetnének.<sup>3</sup> Meg kell jegyezni: e tétel elsajátítását a szaktudományok mai fejlettségi szintjén egy olyan következtetés-tendencia veszélyezteti, mely a fejletlenebb logikai felépítésű szaktudományos stúdiumok bírálatát a marxizmusra mint nem formális rendszerre is hajlamos kiterjeszteni. A formális típusú szigorúságnak azonban hiba volna olyan tudományos „rangot” tulajdonítani, mely a tudásterületek bármelyikén változatlan értékben áll fenn, amelyet nem követni tehát mindig módszertani fogyatékoságot jelentene.

E kényes kérdéscsoport megfelelő szélességben és részletességben való tisztázásához a marxista dialektika finommechanizmusának vizsgálatától várhatunk sokat. E célra megfelelően érzékeny eszközt keresve valószínűleg nem lehet mellőzni az elméletek nyelvét. Különösen a nyelvnek az elmélet rögzítésében játszott szerepe érdemel figyelmet; e funkció eltérően teljesül a marxizmusban és a

<sup>2</sup> Lenin, i. m. Kossuth, Budapest 1976, 243., 250.

<sup>3</sup> Ennek szükségszerűségét már a marxizmus klasszikusai megfogalmazták koruk tudományossága viszonyában. Ma a megkülönböztetés kevésbé él a köztudatban. De például M. Kozlova általában ugyancsak nem tartja lehetségesnek, hogy a filozófiai fogalmakat definíciókba „szorítsuk be”. A „kezdeti szabatos definíciónak” azonban Kozlova módszertani jelentőséget tulajdonít, így a lenini „anyagdefiníciónak” is (*Nyelv és filozófia*. Kossuth, Budapest 1976, 243–245.). A Kozlova által tett megszorítást tárgyilag ugyan nem helyeslem – az *Empiriokriticizmus* . . .-ből csakis utólag és a műhöz nem eléggé illeszkedő módszerigénnyel lehetett kiemelni egyetlen „kezdeti anyagdefiníciót” –, de annyiban hasonlóan vélekedem, hogy a marxizmus jellegadó szerkezetén belül szerintem is felmerül formális eljárások partikuláris alkalmazásának szükséglete.

formalizált (vagy formalizálásra aspiráló) elméletekben. A különbséget megközelíthetjük egy olyan absztrakció segítségével, amely a szükségképpen változó jelentés *m e s t e r s é g e s r ö g z í t h e t ő s é g e v e l* számol. Mint a formális logika révén bebizonyosodott, a jelentés – vagy inkább egyes jelentéselemek – művileg feltételeken rögzíthetők, megköthetők. A marxista filozófia azonban e lehetőségre nem támaszkodik olyan módon, mint a formalizált elméletek, melyek éppen „ebből élnek”. Esetünknel maradva, a lenini anyagfogalom logikai-dialektikai tökélye nem egy definíció maradéktalan szabályosságával esik egybe; jólformáltsága nem abból ered, hogy pl. a „tudatunk”, „tudatunkon kívül”, „tudatunktól függetlenül” kifejezések definiált terminus technicusok volnának; és nem is eredhet abból, egyebek között mivel a *tudat* a marxizmus logikája szerint csak a pszichológiában és más tudományokban művelt kutatási komplexum közvetítésével jelölheti tárgyát, alakilag nem rögzített, jelentése nyitott a természettudományos fejlődés irányában és szükségszerűen változik a *m a r x i z m u s o n b e l ü l*. Más logikai rendszerben vagyunk, amikor egy formális elmélettel dolgozva ilyeneket mondunk: „Legyen *a* ez és ez”; „Határozzuk meg *a*-t mint ezt és ezt.” E megkötések egy meghatározott kereten belüli világra vonatkoznak csak, s módszertani feltétel (megismerési érdek), hogy ott nem változhatnak.<sup>4</sup>

De ha a marxizmus fogalmi formális értelemben rögzíthetetlenek, mi hozza létre a rendszer konzisztenciáját? Honnan tudjuk – vetődik fel esetünkben a kérdés –, hogy egy adott kifejezés nem a szándékozott fogalmat képviseli, ha az a fogalom nincs definiálva?

Kevés volna arra rámutatni, hogy a marxizmus megfelelő beagyazásban szigorúan őrzi a logikus gondolkodás szabályait. Azzal sem szűnik meg a probléma, ha rámutatunk: a marxizmus rendszerét bizonyos irányokban éppen nyitottsága zárja, mert a rögzítettség ott a rendszer avulékenységét, így nem kívánatos nyitottságát jelentené. A konzisztencia kulcsa valószínűleg a marxizmusnak egy némileg már ismert, igen magas rendű tulajdonságában, e filozófia sajátos szabású absztrakcióinak egymást meghatározó objektívált viszonyában rejlik, olyan értelemben, mint erről például Földesi Tamás, Gondi József, Horváth József „A dialektikus materializmus válogatott kérdései” c. jegyzete is szól.<sup>5</sup> Esetünkre nézve pedig ebből az a bár egyelőre túlságosan általános, de következetes válasz adódik, hogy a kifogásolt kifejezéseket a marxizmus objektív kategóriaviszonyaihoz képest – tehát nem önmagukban vett szövegrészeket „jelentésének” összehasonlításával vagy (ami nemegyszer ugyanaz) köznyelvi szójelentések alapján – kell megtalálnunk.

Felfogásom pozitív oldalára térve, Leninnek az anyagra vonatkozó megállapításait egy idejűleg filozófiailag teljes értékű és természetes nyelven előadott – sőt sok

<sup>4</sup> Ennek nem mond ellene, hogy a szaktudományos elméletekben definiált fogalmak is változásokon mennek át a történelem folyamán. Vö. Fehér Márta–Hársing László: *A tudományos problémától az elméletig*, Kossuth, Budapest 1977; В. В. Петров: *Структуры значения, Логический анализ*, Новосибирск, 1979.

<sup>5</sup> L. Kossuth, 1971, 88–89, 93 és más helyeken; vö. M. Cornforth kísérletét K. Popper marxizmus elleni érvei megalapozatlanságának kimutatására: *A nyílt filozófia és a nyílt társadalom*, Gondolat, 1975, főként 31–149; Kozlova, i. h. A formális rendszerű gondolkodás számára a marxizmus logikai szerkezete optimálisan kb. olyanok mutatkozhat, mintha minden egyes „meghatározás” az összes többi „meghatározásból” állna. De természetesen ez csak látszat egy nem adekvát minta felől közelítve, hiszen az elmélet dialektikája nem engedi meg a számosság, illetve a mechanikus tagolhatóság ilyen jelenlétét a marxizmusban.

helyütt agitatív stílusban írt – olyan különösképpen tömör és szabatos megfogalmazásoknak fogom fel, amelyek a mű egészét, a történeti körülményeket és természetesen az adott nyelvet ismerő akár szakember, akár laikus olvasónak képesek átadni, másfelől rendszerbe illeszteni, így objektíválni azt a korszerű anyagfogalmat, amelyet a szerző megformált.

De milyen úton objektíválódik a formális nyelven nem rögzíthető tartalom? E folyamatot kétségtelenül az ember intellektuális tevékenysége bázisán kell elképzelnünk, de mivoltáról, a megfelelő lelki működésekről egyelőre csak feltevések lehetnek.

Főként nyelvi megfigyelések engednek arra következtetni, hogy a marxizmus kategóriaviszonyainak objektíválódása a természetes nyelvnek (nyelveknek) az ember számára adott, „kész” kategóriaviszonyaival és mechanizusaival is összefügg. Vélhetőleg lényegi kapcsolat ez a mindennapi ember gondolkodásával és annak természetes nyelvi objektívációival; lényegi olyan értelemben, hogy egyéb előzmény-tényezők mellett talán a természetes nyelv is számottevően koordinálta a marxizmus kialakuló fogalmi csomópontjait. Beleillik ebbe a feltevésbe, hogy a marxizmus kategóriáinak kidolgozása szembetűnően sok természetes nyelvi szóval, a természetes nyelv eszközeinek igen bőséges felhasználásával történt. Elgondolhatjuk ezt annak jeleként, hogy az alkotók – sok-sok új szemantikai metszet létrehozása útján, sokféle egymást leképező grammatikai alakzat segítségével – nem utolsósorban az emberi fejekben általánosan adott gondolkodási-nyelvi folyamatokból és azokhoz képest „gyúrták ki” az új megismerési formákat.

1.1.2. Anélkül, hogy az érintett problémákat végleg félretennénk, forduljunk ismét a bevezetésül említett nyelvi példákhoz, s most már a vázolt általános elvek által elhárított lehetőségeket kizárva emeljük kifogásokat a felsorolt kifejezésekkel szemben, s állapítunk meg rájuk alkalmazható kritikai szempontokat és elveket.

Ha „anyagon” – a közismert megfogalmazást használva – „tudatunktól függetlenül létező objektív valóságot” értünk, akkor grammatikai jelentésénél fogva az *anyag anyaga* birtokos szerkezet, illetőleg annak mindkét tagja kizárja, hogy bármelyik tagot az anyag filozófiai fogalmaként érthessük. Ehelyett – a nyelvhasználókra jellemző értelmezési készségnek megfelelően – a szerkezetet annak valamelyik ismert paradigmájában fogjuk értelmezni; a legnagyobb valószínűséggel abban, amelyben a *kabátom anyaga, a hanglemez anyaga* is szerepel, ahol tehát az anyag egyik természetes nyelvi jelentése – '(Fizikai alakulat), amelyből valami van, készül' – van jelen.

Az *agyam anyaga* kifejezést azért tudjuk egyáltalán elgondolni jelentésesnek – kb.: 'agyam mint test, mint biológiai szerv, ha funkciójától eltekintünk' –, mert a materialista gondolkodás történetéből ismerjük a marxizmust megelőző anyagfogalmakat. (A tudományból a funkciónak – mint objektíve nem létezőnek – leválasztása egy biológiai szervről nem mérhető. Másrészt, a mindennapi nyelvhasználatban sem igen gyakori az analóg absztrakció, vö.: \**Fülem anyaga; \*Az ébresztőóra anyaga* – funkciójuk ellenében.) A modern anyagfogalom azonban előzményeivel funkcionálisan szükségszerűen összeegyeztethetetlen, helyettesíthetetlen, éppen azok tagadásaként jött létre.

Végül kísérletet téve az *egy szemernyi olyan anyag*... kifejezéssel, úgy találjuk, hogy míg az *anyag* a lenini megfogalmazásban egyetlen absztrakciót fejez ki: az objektivitást (mely ugyan igen gazdag tartalmú, de nem a világegész szaktudo-

mányos lebontása vonatkozásában, hanem a marxizmus más fogalmaival való összefüggése révén), a kritizált szerkezetben több más absztrakció van képviselve, így pl. a t ö m e g és a f a j t a . Az utóbbit Lenin szenvedélyesen vitatkozva expressis verbis is kizárta!

Megállapíthatjuk: A bírált kifejezésekkel kapcsolatban különféle logikai, dialektikai, nyelvészeti és filozófiatörténeti szempontok merültek fel. Ezek szereplésében főként azt kell meglátnunk, hogy a kifejezések hibás voltáról való döntéshez a filozófiai szempontok valóban megelőzik a logikaiakat és a nyelvészetieket.<sup>6</sup>

A fentiek amellett szólnak, hogy a terminus technikusok egy elméleten belüli korrekt használatának követelménye a marxizmuson belül is fennáll, tulajdonítható neki bizonyos, mondhatjuk: dialektikusan tagadott formában, amely forma nem korlátozza a rendszer nyitottságát.<sup>7</sup> Egyfelől arra utalok ezzel kapcsolatban, hogy a *matéria* szó a marxista filozófiában nem tetszőleges vagy feltételesen választott jel, hanem spontán keletkezésű hagyományozott elnevezés (etimológiája közismert; a szó a magyar *anyag*-nak is mintája volt). Azonkívül történeti útja p r e d e s z t i n á l t a is ezt a szót (fogalmat) a marxizmusban való alkalmazásra; méghozzá e történet valószínűleg fontos is a marxizmusnak ez előzményekre való – filozófiai és mentális – ráépítése szempontjából. Másfelől az mutatkozott meg, hogy ki kell zárni e folytonosságnak olyan értelmezését, miszerint a marxizmus megengedné az anyag fogalmának heterokron vagy heterolog használatát, a t ú l h a l a d o t t , éppenséggel t a g a d o t t és a nyomukban kifejlesztett új fogalmak közötti önkényes mozgást.

1.1.3. A jelen munka szűkebb alapelve az előbb leszögezett tilalom lesz. Ám az a fenti formában még mindig elfogadhatatlan merevítést-ellentmondást tartalmaz, amennyiben

<sup>6</sup> Pl. ismernünk kell a mechanikus és a dialektikus materialista anyagfogalom viszonyát ahhoz, hogy az clavultság perdöntő kritériumává váljék számunkra a *szemernyi* jelző inadekvát használata. Pusztán a kiragadott „anyagdefinícióra” támaszkodva fogalmi szűrőnk esetleg minden akadály nélkül átengedné a következő típusú téves gondolatmenetet:

*Egy szemernyi farost is objektív valóság,*

*Objektív valóság = anyag, tehát:*

*Egy szemernyi farost = egy szemernyi anyag.*

Holott, mint A. Septulin írja: „Az anyag filozófiai fogalmának csak a világ egészével . . . összefüggésben van értelme.” (*A marxizmus–leninizmus filozófiája*, Kossuth, 1976, 71.)

A *farost* szóval mondott nem filozófiai mondatokban pedig már aligha lehetne logikai-szemantikai eszközökkel kimutatni, hogy másként fogja fel a fát is (nemcsak az anyagkategóriát) a marxista és a szubjektív vagy objektív idealista.

<sup>7</sup> Marx és a marxisták szóhasználatának kérdése m i n t s z e m a n t i k a i kérdés felmerül ugyan a hazai filozófiai irodalomban, ám kellően művelt területnek semmiképp sem mondható. Fogarasi Béla, Lukács György után újabban Tőkei Ferenc, Kelemen János műveiben, s örvendetes módon Horváth Józsefnek egy tankönyv-fejezetében is találkozunk a marxizmussal kapcsolatban szemantikai aspektusokat érintő, elemző fejtegetésekkel. Ld. Tőkei Ferenc: *A társadalmi formák marxista elméletének néhány kérdése*, Kossuth, 1977, különösen 295–310; uő.: *A Naturwüchsigkeit fogalma Marxnál, Világosság*, 1979/8–9. sz., 476–478; Kelemen János: *A nyelvfilozófia kérdései*, Kossuth–Akadémiai, 1977; Horváth József: *A világ anyagiségének és az anyag filozófiai elméletének néhány kérdése*, in: Földesi–Gondi–Horváth, i. m., 55–99, passim. A marxi fogalom- és szóhasználat bennünket a jelen összefüggésben különösen érdeklő történeti beágyazottságának és egyidejű sajtószerűségének vizsgálatára a 'Naturwüchsigkeit' bemutatásával Tőkei nyújt kitűnő példát.

mereven korlátozza a „mindennapi” anyagfogalom használhatóságát. A tilalom dialektikája valójában ott kezdődik, hogy a marxizmus ugyanakkor számos értelemben mege n g e d i a „mindennapi” anyagfogalom használatát (akár még mint pontatlanságot is!). Nemcsak Marx és Engels, hanem még Lenin is operált a *matéria* természetes nyelvi fogalmával, s az itt bírálttól egysíkúan alkalmazott szempontokkal aligha elkülöníthető módon. Másrészt tárgyannak is logikus, egyben tényszerű feltétele a bírált jelenség; miközben az mégsem áll fenn, hogy egy marxista filozófiai gondolatsor arcát feltétlenül lényegesen megváltoztatná, és így kategorikus tilalom alá esne minden fogalmi pontatlanság. (Hasonló a helyzet, mint a mindennapi kommunikációban: a tökéletlenül formált közlemény nem teszi feltétlenül lehetetlenné a megértést.)

A komplexum kibontásának – annak tehát, hogy summa summarum mikor kell kritika tárgyává tenni valamely szóhasználatot a marxizmuson belül –, nincsen elvi akadálya; inkább a rendszeres kutatások hiányoznak ezen a területen.<sup>8</sup> A probléma rendezett vizsgálata előreláthatólag a marxizmus stratégiájának és a konkrét történeti helyzetnek a viszonyát állítaná a közép-pontba, és e viszony adott állását jelölné meg döntő szempontnak a kritika megalapozottságát vagy megalapozatlanságát illetően. Így tárgyammal kapcsolatban e hipotetikus megoldás figyelembevételével, rövid összefoglalás formájában válaszolok a meghatározóan fontos kérdésre.

A „mindennapi” élet, benne a „mindennapi” nyelv témakörének időszerűségét a marxisták számára egyre több szakember vallja.<sup>9</sup> E témakörben elméleti szükségszerűséggel merül fel a „mindennapi” és a marxista filozófiai fogalmak viszonyának elemzése. Az anyagfogalom nyelvi megformálásai kutatásának fontos helye van ebben a széles programban. Közlebbi indokom pedig a következő. A filozófiai irodalomban sok szó esik a Lenin által megalkotott anyagfogalom továbbfejlesztésének szükségességéről. Ezt a törekvést kérdésessé nem téve, megfigyeléseim nyomán ezúttal abból a feltevésekből indulok ki, hogy a lenini anyagfogalomnak vannak ki a k n á z a t l a n t a r t a l é k a i, s a mai történeti meghatározottságok előrelépést kívánnak ezek kiaknázásában. E célból szükségessé válik a „mindennapi” gondolatvilág és a marxizmus filozófiai fogalmi precízebb elhatárolása. Az ilyen irányú kísérletek – köztük a jelen dolgozat is – nagy mértékben támaszkodhatnak a nyelvtudomány szaktudományos eredményeire, viszont elősegíthetik a természetes nyelv jelentésviszonyainak további feltárását.

1.2. Bár a kitűzött problematikát a nyelvészet által meghatározott formában tárgyalom, az egy a filozófia kebelében kifejlődött kérdéskörhöz tartozik: mint nyelvkritikai jellegű sorolható be. Ezért azt mint nyelvkritikai közelítést is kívánatos meghatározni.

<sup>8</sup> Örvedetes, ha olykor-olykor mégis felbukkan ez a probléma. Például Horváth József idézett tankönyvfejezetében (i. m. 73–74, 82) beiktatja a problémakört az anyagfogalom tárgyalásába. Két fontos szempontra utal a klasszikus művek szó- és fogalomhasználatával kapcsolatban: a terminológia feltételeességére (előzmények tudatos átvétele), továbbá a világnézeti harc adott szakasza által kiváltott hangsúlyokra a klasszikus művekben.

<sup>9</sup> Az utóbbi évekből I. M. Kozlova, i. m.; C. A. Васильев: *Философский анализ гипотезы лингвистической относительности*, Киев 1974;

Kelemen János, i. m. 5–10, 300–303; Radics Katalin: Filozófia, nyelvészet, tudományelmélet, *Nyelvtudományi Közlemények* 81. [1979], 3–29.



Mindenekelőtt arra kell rámutatni, hogy kérdésfeltevésem – bár említett jellegénél fogva a filozófiatörténetben gazdag előzménye van – csupán egyetlen filozófiával, a marxizmussal kapcsolatban adekvát. Csak itt áll fenn ugyanis az a kérdésfeltevésemtől megkívánt helyzet, hogy a „mindennapisággal” szembenálló pólust egy meghatározott módon igaz, konzisztens „teoretikus univerzum”, ti. a marxizmus képezi. Inkonzisztens filozófiai elméletekkel szemben (amelyeknek tehát elmélet-formájuk mintegy álforma csak) nem tehetnénk fel ugyane kérdést; főként mert nem tudnánk rendszeres különbséget tenni köztük és a „mindennapi” gondolkodás között.<sup>10</sup>

A marxista filozófia igaz voltát bizonyító, itt logikailag szükséges érvekre és az igazság marxista fogalmára részletesen nem térek ki.<sup>11</sup> Ha azonban e tanulmányban sikerülne elmélyíteni a „mindennapi” nyelv szaktudományosan felfedezett jellemvonásait, azok kontrasztjával pedig jobban kiemelni a marxizmus egyes kategóriáit, ez újabb bizonyíték lenne a marxizmus világgépének adekvátsága mellett.

1.2.1. A neopozitívizmus nyelvfilozófiája – ebben az irányzatban jöttek létre a filozófiatörténet legnagyobb, a nyelvészetre is jelentős hatást gyakorló nyelvkritikai irányjai – más felépítésű nyelvkritikát folytat. Ez a kritikai analízis a természetes nyelv világán belül a relációk elemzéséből bontakozik ki; Józsa kifejezésével: „viteti magát” a nyelvvel, nincsen a „mindennapisággal” szembehelyezett, tudományos képe a világ-egyetemről. Amikor például Chomsky a *The book, which weighs five pounds, was written by John* mondattal kapcsolatban arra mutat rá – különben igen éleslátóan –, hogy a mondat szintaxisa nem jelöli a *book* mint 'szellemi termék' és mint 'fizikai tárgy' mondatbeli kétértelműségét, nem a könyvnek valamiféle társadalomtudományi elméletét veszi alapul, hanem mindössze egy evidensnek tartott igazságra támaszkodik; arra hivatkozik, hogy a könyv mint szellemi termék és mint fizikai tárgy más és más.<sup>12</sup>

Mint látható, az általam követett irány szükségképpen a neopozitívista nyelvkritika bírálatához vezet. E bírálat kifejtése e helyütt nem célom; nem mellőzhetem viszont, hogy röviden utaljak a következőkre.

A neopozitívista nyelvkritika nem állítható szembe mint tisztán formai valamiféle tartalmi nyelvkritikával. A neopozitívista teoretikusok lépten-nyomon élnek olyan szemantikai megkülönböztetésekkel, amelyeket nem lehetne megtenni a valóságbeli viszonyok ismerete nélkül. A hangsúlyt nem a nyelvből való kitekintés hiányára, hanem a kitekintés elméleti rendezettségének hiányára kell tennünk. Ez egyben nagy gyengéje a neopozitívista módszertannak, s egyebek között logikai hibák formájában is megjelenik. Ha az elemzőnek nincsenek kidolgozott elméleti eszközei pl. annak eldöntésére, hogy két dolog azonos-e vagy más, és az azonosság vagy a különbözőség mégis kétségtelen számára,

<sup>10</sup> Lényegében ugyanezt az episztemológiai elvet fogalmazta meg Józsa Péter Claude Lévi-Strauss mitológiai elméletének sajátos agnoszticizmusáról szólva. A tárgyból ki kell lépni – mutat rá –, hogy „tárgyként való létezését” bizonyítsuk; ezzel szemben Lévi-Strauss „viteti magát” a mítoszokkal. (Józsa Péter: *Kód-kultúra-kommunikáció*, 1978, 98–105.)

<sup>11</sup> Az igazságprobléma terjedelmét és struktúráját nem azonosítom olyan módon való felvetődésével, ahogyan az a logikai igazságértékekkel való formális kalkulus által konstituálva konkretizálható. A marxizmus igazságelmélete lényegén azoknak a kulcsmegoldásoknak rendszerét értem, amelyek az igazság problémakörét dialektikus materialista alapra helyezik (s amelyeknek a marxizmus maga is megfelel).

<sup>12</sup> N. Chomsky: *Language and Mind*. New York–Chicago etc. 1972, 35.

akkor gondolkodásmódja a mindennapi ember gondolatvilágához tartozik, mégpedig annak a tudományban nem megengedett eljárását gyakorolja (Carnapnak nem épp saját pozitívizmusát bíráló kifejezésével élve: „életérzését” fejezi ki, legalábbis a logikával kapcsolatos életérzését).

Chomsky idézett kitűnő megfigyelése – hiszen előtte ilyen szemmel grammatikusok nemigen nézték a természetes nyelvet – egyben túl is mutat saját magán. Érdekes a szerző példájában és kommentárjában elmélyednünk. Tekintsük először azt az implicit állítást, hogy a könyvhöz mint szellemi termékhez képest annak fizikai megjelenése kívülálló, „tisztán” különválasztható, de legalábbis a beszélő gondolkodásában különválasztott dolog; filozófiai fogalmakban kifejezve: nem szükségszerű(nek), hanem véletlen(nek tartott) kapcsolatról van szó. Amennyiben Chomsky végső soron a könyv valóság-beli viszonyaira gondolt, a tételt csak akkor tarthatta volna igaznak, ha pozitív eredménnyel lefolytatja a valóságra vonatkozó megfelelő vizsgálatot. Úgy gondolom, azt, hogy e műveletet elvégezte volna, nyugodtan kizárhatjuk. De a vizsgálat a legjobb esetben azzal az eredménnyel zárult volna, hogy a könyv mint szellemi alkotás számára csak az öt font súly stb. véletlen, v a l a m i l y e n f i z i k a i m e g j e l e n é s s z ü k s é g s z e r ű, hogy tehát az evidensként kezelt tétel t é v e s. Vizsgálat híján viszont Chomsky már csak logikai igazságnak, nem pedig reális igazságnak tekinthette volna következtetéseit a nyelv tulajdonságaira vonatkozóan. Ehelyett az általa megjelölt meg nem felelést a valóságviszonyok és az elemzett mondat között realitásnak tekintette; más szóval, egy állítás pozitív igazságértékét bizonyított, reális igazságként kezdte kezelni. – Amennyiben pedig Chomsky a beszélő mondataalkotási mechanizmusait kívánta modellálni, akkor tett logikailag megalapozatlan lépést, amikor nemcsak a nyelvi szerkezetek „összevisszaságát” állapította meg, hanem azt is kijelölte, hogy melyik nyelvi szerkezet az adekvát a beszélő által tett szemantikai distinkciókhoz, s melyik a „félrevezető”. Erre ti. a nyelvi viszonyok, illetve a bennük megnyilvánuló, a beszélők által tett szemantikai distinkciók önmagukban nem szolgáltatnak döntő kritériumot, s azoknak Chomsky is épp következtelenségét tételezte. A körforgások felszínre hozását még folytathatnánk. De végül is, ha Chomsky-nak logikailag nem volt elegendő alapja a szintaktikai szerkezetek adekvátságáról való döntéshez, és ő mégis kijelentette, hogy az adekvát szerkezetek ezek és ezek, akkor Chomsky a „mindennapi” gondolkodás ismert tautológiáját valósította meg: „Így van, mert így van”.

Kétségtelen viszont, hogy a Chomskynál is hangsúlyozottan a nyelvlélektani folyamatok bonyolultságának érzékeltetése céljából elemzett, és nem végérvényesen értékelt példa nem álproblémát tár elénk. Tekintsük a kérdés ontológiai lényegét az *objektíváció* marxista fogalmával elvileg megoldottnak; egyben fogjuk fel az objektíváció elméletét a jelzett pozitívista típusú problémásor („Mikor azonos egy könyv önmagával?”) meta-elméletének. Ekkor feltehetjük a kérdést: vajon a nyelv „összevisszasága” valamely részben nem éppen a valóságviszonyok *d i a l e k t i k á j á n a k* spontán, darabolt, tökéletlen megfelelője-e (bizonyos egyoldalúsággal fogalmazva a jelzők tekintetében)? A Chomskytól felvetett probléma szerintem így válik igazán érdekessé: valójában hogyan tükröz tehát a nyelv?

Lehetséges volna, hogy a nyelv „annyira” mégsem félrevezető?

Feltehetjük, hogy így van, az összevisszaság túlzott látszata pedig a pozitívista közelfítést terheli. Ez utóbbi, mint említettem, nem képes megkülönböztetni a nyelv jelenségeit

a tükrözött valóságtól, és így a nyelvi rendszernek, a nyelv egészének valóságvonatkozását nem tudja absztrahálni.

Kritikai megjegyzéseimet összegezve: a pozitivista közelítés nem nélkülözheti a valóságra vonatkozó – legalább spontán – ismereteket. Ám a pozitivista nyelvkritika – annál fogva, hogy magáévá teszi a „mindennapi” megismerés magyarázatigény-nélküliségét, de nem teszi magáévá annak (a nyelvben is kifejezésre jutó) „összevisszaságát” – nem használja a „mindennapi” megismerés teljes fegyverzetét. Így, bár ismereti bázisa nem tudományos szintű, nem tekinthető a „mindennapi” megismerés egésze méltó képviselőjének sem.

1.2.2. Amikor a lingvisztikai filozófiában felfedezzük annak a „mindennapi” gondolkodásnak elemeit, amelyet az meg kíván haladni és bizonyos vonatkozásban meg is halad, e lépésünk nem pusztán kritikai jelentőségű. Egyszersmind ugyanis eljutottunk ahhoz a csatornához – a „mindennapi” gondolkodáshoz –, amely mindannyiunknak sajátja, s amely mintegy elágaztatja magából és egyben össze is köti a szellemi tevékenységek számos kifinomult fejleményét; nézetem szerint a marxizmust is. Most tehát logikus lehetőség, illetve elméleti szükséglet teremtődött arra, hogy irányt változtatva a „mindennapi” gondolkodás felől tekintsünk annak fejleményeire.<sup>13</sup>

Tegyük fel legegyszerűbben is a kérdést: létezik-e valamiféle nyelvkritikai jellegű beállítódás a „mindennapiság” komplexumában (amely a specializációk valamiféle közös prototípusaként volna fölfogható)? Ilyen létezik: az ún. mindennapi ember tevékenységéhez közismerten szervesen hozzátartozik az épp kéznél levő ismeretek segítségével végzett naiv, laikus „nyelvkritika”. A kérdésnek jobban a mélyére tekintve azt mondhatjuk, hogy a mindennapi ember az általa ismert nyelvek irányában részint igen változatos tudatos nyelvkritikát folytat, részint pedig maga a nyelv használata, aktív alkalmazása, változtatása, megújítása, egyáltalán a nyelvi magatartás: állandó nyelvkritika.

A „mindennapiság” komplexuma felől nézve a nyelv neopozitivisták logikai analízise a „mindennapi nyelvkritika” egy speciális, formális logikai irányban való – ugyanakkor logikailag ellentmondásos – kifejezéseként tűnik fel. Egy másik elágazásnak a különféle szaktudományos diszciplínák folytatta nem rendszeres, de permanens nyelvkritikát tekinthetjük (vö. „Nem a nap megy le, hanem a föld fordul el”). – Felmerül a kérdés: vajon kísérte-e, kíséri-e ilyfajta tevékenység a marxizmus megszületését és kibontakozását is? Az eddigiek után ezt törvényszerűnek kell tételeznünk, a tényeket tekintve pedig a kérdésre egyértelmű igennel válaszolhatunk.

1.2.3. A marxizmus nyelvkritikai oldaláról azért is szükséges szólnom, mert vizsgálatomat meg kell határoznom mint marxistát is. (Ha tárgyammat nem marxista módon kezelném, akkor tárgyamként sem szerepelhetne a marxizmus, legfeljebb egy marxizmusnak képzelt valami.) Csakhogy, míg az idealista alapú nyelvkritika közvetlen bírálata már

<sup>13</sup> Okkal fogadhatunk el egy olyan tételt, hogy a „mindennapiság” képviseli azt a komplexitást, amely a tevékenységfajták specializálódásának és viszonylag önálló továbbfejlődésének történetileg a strukturális alapja volt. A képviselet e fogalmára a gyermeki gondolkodással kapcsolatban I. L. Sz. Vigotszkij: *A magasabb pszichikus funkciók fejlődése*, Gondolat, 1971, 51–52. A „mindennapi” tudat struktúrájára és történeti aspektusára vonatkozóan I. M. Bakhtine (V. N. Volochinov): *Le marxisme et la philosophie du langage*, Paris, 1977, 130–133; Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*, Akadémiai Kiadó, 1965, kül. I. 9–126; Huszár Tibor: *Fejezetek az értelmiség történetéből*, Budapest 1977, kül. 23–33.

jelentős műltra tekint vissza, olyan tételesen kidolgozott tan, amelyet a marxizmus önálló nyelvkritikai álláspontjának tekinthetnénk, s amelyre támaszkodhatnánk, még igen kevésbé körvonalazódott. Ezért e helyütt azt kell megmutatnom, hogy a jelen témával kapcsolatos részleges megfontolásaim milyen egészset feltételeznek; illetve azt, hogy az így kifejezett koncepció reális a marxizmus rendszerére és történeti tényeire nézve.

A kritika tevékenységét lételeméletileg objektumok kölcsönhatásaként értelmezhetjük, s – egy kis metaforizációt is megengedve – azt mondhatjuk: két objektum valamely folyamatban egymással kölcsönhatásra lépve „kritizálja egymást”<sup>14</sup>, azaz kitünteti egymás objektív tulajdonságait. A kritika tehát egyfajta tárgyi viszonyulás, és így létezési forma.

A marxista nyelvkritikát általánosságában ezek után úgy határozhatjuk meg, mint a marxizmus tárgyi viszonyát a nyelvhez a társadalmi gyakorlatban, amely viszony tehát egyben a marxizmus egyik létezési módja, a nyelv által konstituált, „előhívott” marxizmus is. A jellegzetesen kritikainak tartott megnyilvánulásokon túl e viszony – elméleti kifejtése formájában – elvileg teljes nyelv-elmélethez kell hogy vezessen. Elgondolásom szerint – mint a legutóbbi következményből kitűnik – a (kidolgozott) nyelvelmélet logikailag nem előzi meg a nyelvhez mint objektumhoz való tárgyi viszonyulást, hanem egyike a nyelvi tárgyú, illetve közvetítésű reakcióknak. A kölcsönhatás (legalábbis egyik) bázikus formájaként a nyelv kifejezőeszközként való használatát fogom fel.<sup>14</sup> A viszony dialektikájának alapját abban látom, hogy amennyiben a marxizmus, illetve a nyelv objektíve létezik, annyiban viszonyuk determinált; így a marxizmus viszonya a nyelvhez önálló és konzisztens az explicit nyelvteória létrejötte előtt is.

Továbbmenve, azt a kérdést kell feltennünk: mié\_ da a marxizmus fent értelmezett nyelvkritikája kiinduló fogalmunkhoz, az ún. mindennapi nyelvkritikához képest?

Induljunk ki abból, hogy a marxizmust – szerkezetének talán egyenesen leglényegesebb vonásai szempontjából – mint dialektikusan tagadott természetű világszemléletet és világhoz való viszonyt lehet magyarázni; nem mint az ember egy darabjának hiposztazálását, hanem mint a „mindennapi” tudat globális tagadva-felemelését lehet igazán megérteni. Erről az alapról tekintve a nyelvkritika a „mindennapi” formában kielégített érdekeket a marxizmus lehetőségei

<sup>14</sup> A nyelvfilozófiai kutatásokban a vázolt összefüggések tudatosulásáról tanúskodik többek között Kelemen János rövid, de lényegbe vágó fejtegetése idézett műve előszavában, különösen a következő megjegyzés: „A nyelvfilozófiát . . . úgy is fel lehet fogni, hogy számára a nyelv nem egyszerűen a vizsgálódás tárgyát, hanem a vizsgálódás *eszközét* jelenti . . .” (6.) Kelemen arra is rámutat itt, hogy az effajta nyelvfilozófia nem is hagyományok nélkül való (Arisztotelész, analitikus filozófia); hasonlóan I. M. Kozlova, i. m. 264. Nézetem szerint a marxizmus számára szintén különleges jelentősége van a nyelvnek mint objektumnak–eszköznek. Emellett a marxizmus e tekintetben önálló arculatú, amennyiben sajátos struktúráján belül a nyelv eszköz-szerepe is sajátosan alakul (inkább más filozófiákhoz, s nem annyira a nyelv mindennapi társadalmi szerepéhez képest). A marxizmus számára is centrális lét ti. egyben célszerűen megváltoztatatandó lét, ezért feltétlenül adekvát módon megismerendő lét, és így tényleg centrális gyakorlatilag és logikailag egyaránt. Következésképpen a nyelvfilozófia alapte\_ ndenciája – szemben pl. az analitikus filozófia nyelv → lét irányával – csak a lét → nyelv irány lehet; a nyelv alapvetően mint a létezés eszköze lepleződik le, amikor a marxista filozófia a létezés megismerésének és megváltoztatásának céljával használja és vizsgálja.

szerint kielégítő tevékenység, a nyelvhez való „mindennapi” viszonyulásnak olyan megfelelője, mely azt e g é s z é b e n megőrzi-meghaladja.

A kifejtés korlátozott lehetőségei között valószínűleg nagyobb érdeklődésnek teszek eleget, ha nem arról szólok, amit a „mindennapi” és a marxista nyelvszemléletben-nyelv-kritikában eltérőnek látok (mert arra a spontaneitás és a tudományosság fogalmi keretében nagyjából következtetni lehet), hanem arról, amit hasonlónak. Ilyen vonások az alábbiak: 1. a nyelv iránti érdeklődés mindenoldalú (történet, grammatika, szemantika, logika, stílus stb.) és s o k f o r m á j ú (használat, teoretikus jellegű reflexió, szociológia minősítés stb.). (A marxizmus elmélete természetesen strukturálja ezeket az aspektusokat a gyakorlat számára.) 2. A nyelv o b j e k t í v a l a k u l a t k é n t és i s m e r e t h o r d o z ó k é n t való felfogása. A „mindennapi” ember (laikus) – bármennyire is „átlátszó” számára a nyelv –, ha problémái támadnak, a nyelvet megkülönbözteti saját tudásától, gondolkodásától, és az utóbbit részesíti előnyben; az általa ismert valóságosat, helyeset kéri számon a nyelven.<sup>15</sup> A marxizmus nyelvkritikájába mintegy átemelődik az az igazán hétköznapi egyszerű és célratörékvő beállítódás, hogy a természetes nyelv nem közömbös formarendszer, hanem tartalmas, megismerés-orientáló valóságvonatkozású rendszer, mely azonban a t u d o m á n y n á l m é g s e m i l l e t é k e s e b b a valóság képének megrajzolásában. A marxizmus elméleti közegében ez a természetes, de persze sokban korlátolt szemlélet nagy értékű elvi-módszertani tételek formájában fogalmazható meg.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> A magyar nyelv művelés tapasztalatai is igazolják, hogy a laikusnak talán azt a legnehezebb megmagyarázni, miért mondunk valamit „úgy”, ha nem „úgy” van (pl. *leszáll a villamosról; fejbén a kalap*). Magyar beszélők az ilyen eseteket – nagy részben éppen az ún. ízes, hagyományos magyar kifejezésformákat – sokszor minősítik magyartalannak!

<sup>16</sup> Itt térek ki a „mindennapiság” é r t é k -problémájára, amelyet legutóbb Hernádi Miklós tárgyalt „A mindennapi élet fogalmának felbontása” c. dolgozatában, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1978/3, 382–410. Nyelvelméleti fejtegetésekben nemegyszer találkozunk a természetes nyelv absztrakciós teljesítményének már-már ódai zengésű dicsőítésével. Lukács Györgytől (l. i. m.) távol áll ez a fellengzős attitűd; azonban, ami annak gondolati magvát illeti, az őtőle sem idegen. Az tudniillik, hogy a 2. jelzőrendszer „tisztá” absztrakciós szintet képviselne. E koncepció bírálatát találjuk meg Erős Ferenc „Az „egyvevő jelzőrendszer” paradoxona” (*Világosság* 1973/12, 744–750) c. cikkében. (Hozzá kell azonban tenni, hogy Erős néhány hangsúlyos állítását a mai reflexológiai kutatások nem látszanak igazolni, vö. Г. Х. Шингаров: *Условный рефлекс и проблема знака и значения*, Наука, Москва 1978.) Előfordul az ellenkező előjelű értékelés is: a „mindennapi” gondolkodás és nyelv egyoldalúan pejoratív említése. Felfogásommal mindkét egyoldalúság ellentétes; ebben nagy mértékben osztom Hernádi álláspontját, aki a mindennapiság értékhangsúlyok nélküli értelmezése mellett száll síkra. Úgy mértem föl azonban, hogy a „mindennapi” attitűd és tudás emellett adaptívabb, színvonalában változatosabb, történetileg mozgékonyabb, mint a Hernáditól felrajzolt kép (így véli Lukács György is; hasonlóan Bakhtine, i. m. 25–34, 120–133).

A mindennapiságon való túllépés adekvát s éppen a marxizmusban alkalmazott módszerének a d i a l e k t i k á t látom. A mindennapiság komplexuma a maga szférájában bizonyos teljességet képvisel (és ilyenként „nekünk való”, viszonylag jó l m e g f e l e l az embernek). Ezt a teljességet aligha lehetne teoretikusan „megcsinálni” dialektika nélkül.

Nem a magasztalásnak vagy a becsmérlésnek valamilyen enyhébb változata az, amikor azt állítom, hogy a mindennapiság nem neutrális és végzetszerű struktúra. Tevékenységünkbe való beilleszkedése már tényként, logikailag is arra mutat, hogy nem vonható ki az érték fogalma alól. Másrészt a mindennapiság a tapasztalatok szerint is a legerősebb reakciókat szenved el a társadalmi gyakorlat legkülönbözőbb szférái felől, így – kutatója akaratától függetlenül – társadalmi értékelések alá esik.

A felvázolt nyelvkritikai koncepció történeti és logikai tekintetben nyitott, produktív, ennél fogva különböző szempontokból ellenőrizhető. Így azonnal azt is megállapíthatjuk, hogy kiinduló kérdésfeltevésem a belőle kifejlesztett általánosságban objektíve benne van: a marxizmus és a nyelv mint kognitív rendszerek is tárgyi viszonyban vannak egymással. Egyszersmind – úgy vélem – láthatóvá, illetve ellenőrizhetővé tettem, hogy a fenti nyelvkritikai koncepció reális a marxizmusra nézve.<sup>17</sup>

2. Az adatok elemzésének közvetlen elméleti előfeltétele, hogy ismerjük a konfrontálandó rendszereket. A jelen esetben arra van szükség, hogy mind a marxizmusból, mind a nyelv tudományból kiemeljem azokat a tételeket, amelyek nem magától értetődően képezik az elemzés alapját, vagy amelyekben más nézetekkel vitatkozom, illetve, amelyek e dolgozatban is megerősítendő feltevések. Végül ajánlatos kitérnem arra, hogy vannak-e olyan pszichológiai érvek, amelyek alátámasztják állításaim pszichológiai realitását.

2.1. A m a r x i z m u s r ó l szövege a kritika alapjául szolgáló anyagfogalmat szükséges ismertetnem; sőt – jelzett polémikus elemei, a mai filozófiai irodalom egyes állításaival szembehelyezett volta miatt – igyekeznem kell azt meg is védenem. A felvetendő filozófiai vitakérdések nem azonosak később előadandó nyelvkritikai jellegű észrevételeimmel; e kérdéscsoportok tárgya nem ugyanaz, és azok nem is feltétlenül párhuzamosak.

<sup>17</sup> Kevésbé ismert tény, hogy a nyelv ontológiai státusának, szociális és társadalmi-történeti vonatkozásainak, valamint a munkásmozgalom tudati és akciószervezésében betöltött eszköz-szerepének kérdései mellett a marxizmus klasszikusainál kifejezettebben is jelen volt az általam vizsgált témakör is: a természetes nyelv mint ismeretraktározó, mint bizonyos határig mindenki számára világméghatározó rendszer tárgyi kezelése. Marx német és latin példákon mutatja ki a nyelv szerkezete és a világ valódi, tudományosan igazolt szerkezete közötti meg nem felelést. (К. Маркс: Из критических замечаний на книгу А. Вагнер. Архив, V., 396–398, 1930, in: *Маркс, Энгельс, Ленин, Сталин о проблемах языка и мышления, Ленинград 1933*, 110–112.) Lenin ugyane meg nem felelésnek világos értésével cáfolta, hogy az anyag és a mozgás egysége grammatikai eredetű összefüggés volna (*Az anyag mozog*); egyértelműen kifejezte, hogy a marxista filozófia nem grammatikai (szófaji) jelentések-ből áll (Materializmus és empiriokriticizmus, i. m., 252). Engels ugyancsak foglalkozott a valóság „mindennapi” fogalmakban való megragadásának problémáival. A dialektika mint „valóságos gondolkodás”, mint a mindennapiság következetes meghaladásának módszere – ez Engels alap gondolata (Anti-Dühring, MEM 20, 9–13, 22–24).

Nagyon érdekes kérdést vet föl Leninnek egy sokat idézett jegyzete: „[a fogalmaknak] csiszoltaknak, kerekdedeknek, rugalmasaknak, mozgékonyaknak, relatívaknak, kölcsönösen összefüggőeknek, az ellentétekben egységeseeknek kell lenniük, hogy átfogják a világot”. (LÖM. 29, 119.) Gondolkodjunk el rajta: mi lehet a forrása ezeknek az élményszerűen áradó jelzőknek? Egyik lehetséges megoldásként azt fogjuk találni, hogy Lenin a „mindennapi” fogalmaknak mintegy ellenpontosított és tökéletesített tulajdonságait sorolta el: „mindennapi” fogalmaink egy csöppet sem csiszoltak ugyan, de használathoz kopottak, mint a jó szolgálatot tevő eszköz; rugalmasaknak ugyan nem rugalmasak, de képlékenyek, s korántsem statikusak, bár ellentétekben szétesésre hajlamosak. Ám éppen e tulajdonságaiknál fogva képesek arra, amire egy formális rendszer nem: a maguk tökéletlen módján ugyan, de átfogják a világot. A jó fogalmak tehát – így rekonstruálhatunk egy lehetséges gondolatmenetet – olyasfélék, mint „mindennapi” fogalmaink, csak hogy az utóbbiak tulajdonságait tudatos csiszolásnak, értelmes viszonylagosság és dinamizmus kialakításának kell felváltania. – E gondolatmenet tartalma és felépíthetősége egyaránt kilátásba helyezi, hogy hasonló dialektikus mechanizmusok feltárhatók a két fogalmi rendszer között.

A marxizmus filozófiai materializmusa mellett a történelem során néhány hangsúlyos érvcsoport alakult ki. Az anyagfogalom kérdéseiben álláspontomat ezekhez kapcsolódva foglalom össze.

a) A társadalom „természetiségét” kimondó *lételméleti* (kissé felszínesen szólva: ökológiai-antropológiai) *érvek*, melyek mögött Marxnál egy még általánosabb, s épp így mélyen humanisztikus és forradalmi tartalmú filozófiai gondolat is van: az anyag egységének és önmozgásának gondolata. Az anyag – Hegel kifejezését idézve – abszolút és viszonylagos értelemben egyaránt „magánál van”, amennyiben a fizikai bármily bonyolult fejlődési szintről is, a bonyolultabb minőség-alakulatok viszonylagos „önmaguknál levése”, öntörvényűsége mellett is (épp az utóbbi miatt azonban áttételesen, könnyen szem elől téveszthetően) a fizikai b a t ér vissza (gazdagítva azt). Ez a felfedezés alapozta meg a gyakorlat marxi elméletét, illetve a történelmi materializmust.<sup>18</sup> E törvényt Marx a társadalmi lét bonyolult komplexumán belül is kimutatta, s az alább idézett helyen az adott létalakulatnak – nevezetesen az emberi létezésnek – önmagához való visszatéréseként jellemezte. „Hogy a magántulajdon *gondolatát* megszüntesse, ahhoz az *elgondolt* kommunizmus teljesen elégséges. Hogy a valóságos magántulajdont megszüntesse, ahhoz *valóságos* kommunista akció kell” – így hangzik a törvény egyik akció-szemponthoz megfogalmazása Marxnál.<sup>19</sup>

Nevezzük ezt a gazdag, az egész anyagmozgást átfogó „tautológiát”, az anyagnak ezt a „technológiai fejelemét” – a lélektani *énazonosság* mintájára – a m i n ő s é g a z o n o s s á g törvényének. Mármost azt állítom – és ezzel már a marxizmus szemantikáját is érintjük –, hogy a marxisták érvelésében oly gyakran előforduló *valóságos* (*wirklich*, *действительный* stb.) jelző Marxnál és Engelsnél elvileg nem par excellence a fizikait jelenti, mint sokszor értik, hanem a m i n ő s é g a z o n o s s á g r a, annak legkülönbözőbb bonyolultságú eseteire vonatkozik. A *valóságos élet*, *valóságos kommunista akció* a jelölt organizációk teljes komplexumát jelölik, nem kizárólag fizikai megnyilvánulásait (melyek pedig szükségszerűen vannak). A *tőke valóságos tartalma*, *emberi valóság*, *tárgyi valóság*, *valóságos fejlődés*, *valóságos gondolkodás*, *valóságos tudomány*, a kommunizmus mint az ember emancipációjának *valóságos mozzanata* stb. mind olyan minőség-alakulatokat jelölnek Marxnál és Engelsnél, amilyenek (kell, hogy legyenek) a megnevezett dolgok a m a g u k n e m é b e n, a maguk funkcióiban, szemben pl. a róluk alkotott fogalmakkal vagy a látszattal vagy a félreértéssel, a meg-

<sup>18</sup> Hangsúlyosan rámutatott erre Tőkei Ferenc a marxi 'Wesen' fogalmának újszerű elemzésével (*A társadalmi formák marxista elméletének néhány kérdése*, Kossuth, 1977). A jelen kontextusban a 'Wesen' fogalma olyan oldalról is meghatározandó, hogy a szellemi tevékenységek „nembeli”, hivatás-szerű eredményei is eljutnak végül e tevékenységek fizikai „lemenetébe” (a meggyógyult beteg, a jól megszervezett termelési művellet stb., illetve produkciójuk). Az utóbbi kérdésnek nagy teoretikus és gyakorlati jelentőséget tulajdonítok az anyag, illetve az anyagi világ lét-alakulatai fogalmának tisztázásában, valamint a társadalmi építkezésben.

<sup>19</sup> *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből, A Marxizmus–Leninizmus Klasszikusainak Kiskönyvtára*, 27., Kossuth, 1977, 134, 160.

<sup>20</sup> Érdemes felfigyelni arra, mennyire hasonlít ez a szóhasználat a természetes nyelvi *valódi*, *igazi* stb. jelzők használatához: *valódi bőr*, *valódi ok*, *valódi együttérzés*, *igazi puska*, *igazi színész* stb. Emellett valószínűleg az eltérés is jelentős.

hamisítással stb., melyek ugyan csak léteznek, de létstruktúrájuk, funkcióik mások.<sup>20</sup>

Nem arról van tehát szó, hogy pl. a levegő fogalma vagy egy építkezés terve ne volna valóságos, mert nem levegő és nem építkezés. Hanem arról, hogy a levegő fogalma vagy egy építkezés terve nem valóságos levegő, nem valóságos építkezés, de: valóságos fogalom, valóságos terv, amennyiben betölti a fogalom, a terv funkcióit, amennyiben az anyagi folyamatokban fogalomként, tervként vesz részt. Más értelmezés esetén súlyos ontológiai és ismeretelméleti következményekkel kellene szembenéznünk, köztük azzal, hogy nincsenek specifikus szemantikai, pszichológiai, szociológiai törvények.<sup>21</sup>

A fentiek megegyeznek azzal a ma már elterjedt nézettel, hogy nemcsak a megmunkálatlan természet tárgyai tartoznak az anyag fogalma alá, hanem az emberi alkotások, illetve mindezek összefüggései, állapotai, viszonyai, mozgásfolyamatai is. Napjainkban szélesebb körben egyetlen kivételt tartanak számon, mely az anyag fogalmán állítólag kívül esik: az emberi idegműködést (főként az ún. magasabb pszichikus funkciókat, illetve a személyiséget: az ún. tudatot). Az ezzel kapcsolatos érvek azonban sokszorosan ellentmondásosak. Alapvető jelentőségű összeférhetetlenség van az anyagi egység tétele és aközött a gyakran hangoztatott nézet között, hogy némely dolgok hozzátartoznak a világhoz, de nem tartoznak hozzá az anyaghoz. (L. a 3. fejezetet.)

Felfogásom lényeges eleme, hogy az anyaghoz való tartozás kérdését nem tartom esetenként (tárgyanként) vizsgálhatónak; elvileg semmit sem „veszek ki” az anyag fogalma alól. A tudat létezését viszonylag önálló létezőként fogom fel. De „csak” viszonylagosan fogom fel azoknak a különféle rendszereket alkotó alakulatoknak és folyamatoknak létezését is, amelyekhez a tudat különféle összefüggések szerint tartozik (emberi organizmus, biokibernetikai folyamatok, társadalom, az élővilág evolúciója stb.), valamint azokét is, amelyek a pszichikus tevékenységen belül releváns módon megkülönböztethetők (érzékelés, gondolkodás, személyiségtípusok stb.). A tudat „ön-

<sup>21</sup> „A társadalmi lét ontológiájáról” c. művében Lukács György ezt mondja: „... a létet csak akkor lehet létnek tekinteni, ha minden szempontból objektíve meghatározott”. (Magvető, 1976, III., Prolegomena, 144.) E megállapítás önmagában véve jól fedné a fent előadott felfogást. A gondolati „termékeket” Lukács György azonban már pusztán gondolati jellegüknél fogva nem tartja objektíve meghatározottaknak. Ez az igen gyakori nézet véleményem szerint abból ered, hogy egyoldalúan mindig egy hármasságot vesznek alapul: szó – jelentés, fogalom – tárgy. Ekkor pedig kiderül, hogy a 'ház' fogalmában nem lehet lakni stb. (Persze, hiába van fizikai teste, lakni a ház szóban sem lehet!) De a ház szónak és fogalomnak nem is kell általa meghatározatniuk, hogy lakunk bennük. Másfelől, az absztrakt fizikai értelemben ugyan körülhatárolt, de társadalmilag nem kisajátított tárgy sem tekinthető még fizikailag sem meghatározottnak. „... egy ház, amely lakatlan, in fact nem valóságos ház...”, írja Marx (MEM 46/I, 18.). A szó, a jelentés, a fogalom minőségi meghatározásai nem azonosíthatók a közvetített tárgyak meghatározásaival. Ha egy félkész épületről megállapítom, hogy még nem épület, azaz mint épület nem teljesen meghatározott, akkor 'épület' fogalmam nagyon is meghatározott volt és jól működött! Ugyanakkor a fizikai szférával – felfogásom szerint – bármely lét-alakulat összeköttetésben van. Nem arról van szó, hogy a szellemi termékek kivételt képeznének a mindenoldalú meghatározottság követelménye alól, hanem csak arról, hogy sajátos módon meghatározottak. Ez utóbbiak a megfelelő áttételes úton az emberiség történeti gyakorlatában elfogyasztódnak, visszaáramlanak a fizikai létbe, létezésük így fizikailag is igazolódik. (Bármily meghatározottság természetesen csak viszonylagos befejezettséget jelent.)



állótlanágáról” olyan értelemben szólni, mintha a tudattal csupa „önálló létező” állna szemben, nem tartom indokoltnak.

A tudatot azért, hogy besoroljuk az anyag fogalma alá, nem azonosítjuk az anyaggal. Az emberi tudati tevékenység már a marxi–engelsi elméletben az anyagi folyamat integráns része. A *Materie, materiell* Marxnak már olyan korai művében, mint a „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből”, nem a világbeli dolgok egy alosztályát jelöli, hanem azok összefoglalását, általánosítását szolgálja: *anyagi* a.m. fizikailag tételezett s objektív törvények szerint létező, működő beleértve az ember teljes mivoltát.

b) *Természettudományos érvek.* Az a) pont tartalmát természettudományos vonatkozások – s általában tudott és ismert vonatkozások – több dimenziós rendszere fedi. Ez lehetővé teszi, hogy egyenesen álláspontom lényegére térjek.

Az igaz, hogy az anyag és a tudat viszonyáról szólva a marxizmus klasszikusai sokszor éltek a természetes nyelv kontrasztkifejező sémáival (*ég és föld, tűz–víz* stb.): *természet–szellem, lét–gondolkodás, valóság–képzeteink, anyag–tudat* stb. Formai és tartalmi hagyományra támaszkodtak ebben. De mondanivalójuk az volt, hogy a tudat ugyanabba a világba tartozik, amelyet természetként ismerünk (és más világ nincsen is). A történetfilozófia materialista fordulatát végrehajtani úgy, hogy az emberben kétféle lényeg – anyag-mivoltú és nem-anyag-mivoltú dolgok – jelenlétével számolni, ez mint problémamegoldó agymunka is lehetetlennek tűnik fel.

A tudat egyidejű anyagi származtatásának és anyagon túlra helyezésének modelljét abban a korlátozott érvényű megkülönböztetésben vélem felfedezni, amelyet már a „mindennapi” szemlélet is megtesz valamely parciális termelő és termék között: a gyümölcsfa gyümölcse nem gyümölcsfa, bár a gyümölcsfán nő stb. Ez a modell azonban nem dialektikus. (Tudományos közelítésben a gyümölcsfa gyümölcse bizonyos értelemben igenis a fa.) A szaktudományos rendszerek azt igazolják, hogy a természeti vagy társadalmi alakulatoktól elválasztani funkciójukat mint nem lényegükhöz tartozó dolgokat lehetetlen.

De ilyen filozófiai mondat: *A tudat is anyag, kétségtelenül félrevezető volna.* A természetes nyelv közvetlenül saját kategoriális jelentéseire támaszkodva egyáltalán nem is képes kifejezni az anyag és a tudat viszonyát. (Más ez: *valami fa, ezüst, bőr* stb.) Ámde ugyanazon okból rossz filozófiai mondatok volnának a következők is: *A levegő, a veréb, a könyv anyag!* A marxista filozófiának ezért kifejezésbelileg is feltétlenül túl kell mennie a természetes nyelv kategoriális jelentésein, sőt lexikai lehetőségein is (vö. a tudatról: *termék, teremtmény, tükör, lemásolni, letapogatni* stb.). A klasszikusok természettudományos hivatkozásaiban ez a túllépés sokszínűen, találékonyan és eredetien következik be. A tudat klasszikus megnevezéseit többnyire nem szakkifejezésnek szánták; hiba volna azokat akár „mindennapi”, akár szaktudományos minta szerint alkalmazni a tudatra. A művek logikája az irányadó. Az anyag termékének lenni, az anyag tulajdonságának, állapotának, funkciójának, teremtményének, virágának, részecskéjének, tükrözésének, képességének, eredményének stb. lenni az anyagi egység tétele szempontjából értelmezésem szerint nem azt jelenti, hogy nem-anyagnak lenni, hanem hogy az anyag kategóriájába sorolhatni.

Továbbmenve, különbséget kell tenni az anyagi világ részei közötti „termelő–termék” viszonyok és „az anyag és termékei” lételméleti viszonya között.

c) *Logikai érvek.* Ilyenek kezdettől fogva kifejezésre jutottak a marxista filozófiában.

Megkockáztatható egy olyan kijelentés, hogy az idő előrehaladtával, részint a természettudomány fejlődésével, eszköztárának mind elvontabbá és közvetettebbé válásával, részint pedig a marxizmus világnézeti harcainak újabb és újabb irányokba fordulásával maga a materializmus is egyre elvontabban fogalmazódik meg, mint materializmus is egyre inkább logikaként jelenik meg, logikai funkciót tölt be. A folyamat nyomon követésére e helyütt nincs mód, ezért csak a „Materializmus és empiriokriticizmus” anyagfogalmával foglalkozom e szempontból.

A lenini anyagfogalom lényegében nem másféle, mint a marxi–engelsi, amely már szintén egyértelműen felülemelkedett az empirikus szinten. De – tudomásom szerint – Lenin nevezte először az anyagot filozófiai, gnoszeológiai kategóriának. Leninnél történik meg az anyagkategória tételesen kifejezett felszabadítása a különféle természeti alakulatok sajátos szerkezetére vonatkozó ismeretekről (miután azt már Marx világossá tette, hogy a tárgyiség, az objektivitas az anyagnak (önmagához képest) meglevő, bármily anyagminőségek viszonyára jellemző tulajdonsága).

Ma számos lételméleti fejtegetés alapján véve a tudatnak egyrészt nem anyag mivoltú természetét, másrészt anyagi termék voltát hangsúlyozza, majd e két tételt igyekszik valamilyen módon összebékíteni. Mindez már önmagában is érthetővé teszi, hogy a materializmus melletti logika érvelés elsatnyul, s olyan színezet keletkezik, mintha éppenséggel a tudat is létrehozhatta volna az anyagot, csak nem így történt. Már Marx, a modern korban pedig Lenin kimutatta azonban, hogy az anyagnak a szellemből való származtatásáról beszélni nem pusztán egy természettörténeti igazság negligálása, hanem logikailag is lehetetlen.<sup>22</sup>

Az 'anyag' szerkezetileg most már a marxista filozófia kategóriáival függ össze, s eltér pl. egy jól rendezett enciklopédikus ismerettár szerkezetétől, melynek ilyen részei lehetnek: a kozmosz – a Föld – az élővilág – az ember stb. A dietzgeni típusú materializmus-sal szemben, melyben az anyag az anyagfajtáknak mechanikus, mondhatnánk pozitivistá módon sorbarakott összege, a marxi–lenini anyagfogalom a materialista monizmus összegzése. Az anyag objektívítása – Marxnál lényegszerűség (*Wesenhaftigkeit*) is – mint egyetlen ismérv tételezésével a materialista filozófia kizárja az idealizmust, illetve a dualizmust, kimutatja ésszerűtlenségüket. *Anyag(i), objektív, létezik,*

<sup>22</sup> Külön kell foglalkozni a „Materializmus és empiriokriticizmus” IV/8. fejezetével, amelyre gyakran hivatkoznak mint a tudat nem anyagi mivoltának bizonyítására. Azonban Lenin itt arra mutat rá, hogy az anyagnak a nyagfajtáként való dietzgeni kezelése (a fény–hang viszony analógiájára) „zagyvaság”, és idealista irányban kihasználható. Az anyag fogalmát „tágítani” sem lehet a szellem besorolásával, hiszen a szellem az anyagban már benne van.

A dietzgeni anyagfogalmat kritizálva Lenin nem mond univerzális ítéleteket arról, hogy milyen szavakat kell használni az anyag és a tudat viszonyát illetően. (Ld. *Материализм и эмпириокритицизм*, Москва, Издательство Политической Литературы, 1977, 239.) Éppen ezért valószínűleg megtévesztő a magyar fordítás: „De aki a gonolatot anyagnak nevezi, az hibás lépést tesz. . .” (i. m. 227). Vö. még LÖM. 29., 401–413.

lénygszerű (azaz: nem semmi, nem semmilyen, valami, valamilyen), *hat, hatást szenved el* – ezek a fogalmak egymást feltételezik.\*

2.2. Nyelvészeti és lélektani hivatkozásaimmal először az I. részben igazolt kérdésfeltevést szándékozom logikailag összekapcsolni a szaktudományok érintkező problémakörével. Majd néhány olyan konkrét eredményre utalok, amelyek a nyelv kognitív aspektusa vizsgálatában jelenleg irányadók számomra.

2.2.1. A marxizmus és a nyelv viszonya napjainkban többnyire úgy szokott felvetődni, mint a marxizmusnak a nyelv leírására való kiterjesztése csupán, de nem mint valóságmodelláló rendszerek objektív viszonya. Ennek ellenére az utóbbi kérdésfeltevés a jelenkori nyelvészet és az érintkező területek több gondolati vonulata felől logikailag viszonylag egyszerűen érhető el. Ilyen lépcsőfok elsősorban az ún. viszonylagosság-hipotézis. A Sapir és Whorf nevéhez fűződő elmélet gyümölcsöző továbbélése és kritikája – gnoszeológiai értelemben vett igazolása – az elméletnek (valamilyen) „mérsékelt” változatát tette uralkodóvá. Ma a nyelvészek többsége elveti azt az álláspontot, hogy egy-egy nyelv zárt és áthághatatlan világképet adna a nyelvhasználó csoportoknak; elfogadja viszont, hogy az egyes nyelvek sajátos kultúrák részei, s a valóság kisebb-nagyobb fokban eltérő tagolását és értelmezését rögzítik és határozzák meg.<sup>2,3</sup> Majd a nyelvtipológia és univerzálékutatás ahhoz a jelentős felismeréshez vezetett – vagy megerősítették azt a különféle korábbi forrásokból is folyó szemléletet, nézetet –, hogy a természetes nyelvek nemcsak egymáshoz képest alkotnak viszonylag önálló valóságtükröző rendszereket, hanem a természetes nyelv általában is viszonylagos más valóságtükröző rendszerekhez, mindenekelőtt a tudománnyhoz képest; illetve, hogy a gondolkodás a valóság tükrözésére több kódot használ, melyek közül a – bár alapvetően fontos – nyelvi csupán az egyik. A viszonylagosság-elméletnek számunkra e legfontosabb következménye pszichológiai, logikai, szemiotikai, szemantikai és egyéb stúdiumokban is alátámasztást nyert.<sup>2,4</sup> (Hozzá kell fűzni: számottevőek a mai nyelvészetben az előbbtől eltérő koncepciók is, bár az erősödő hajlam a szemantikai tartalmak, mechanizmusok és a tudományos ismeretek, gondolkodás megkülönböztetéséhez általában tapasztalható. Különösen kezdeti szakaszokban a formális szemantikai elméletek – a komponenciális elemzés, a „mély–felszíni szerkezet”, illetve „értelem–szöveg” modellek – a természetes nyelv szemantikai kategóriáinak egyenes meghosszabbításával kíséreltek meg létrehozni univerzális fogalmi model-

\*A fenti kérdések vitájában nézeteimhez hasonló vagy azokat alátámasztó állásfoglalások fejeződnek ki a *Filozófia és szaktudományok* c. kötet (szerk. Horváth József, Kossuth, 1981) több tanulmányában. Közvetlenül az 'anyagi' fogalmához l. Sipos János: A pszichikus folyamatok „eszmei” jellegének materialista értelmezéséhez, i. m. 329–359.

<sup>2,3</sup>A közelmúlt irodalmából l.: T. G. Bever: Perception, thought and language, in: J. B. Carroll–R. O. Freedle (szerk.): *Language comprehension and the acquisition of knowledge*, New York 1972; В. Н. Мигирин: *Язык как система категорий отображения*, Кишинев 1973; С. А. Васильев, i. m.; W. C. McCormack–S. A. Wurm (szerk.): *Language and Thought*, Anthropological Issues, The Hague–Paris 1977.

<sup>2,4</sup>A közelmúltból l. főként D. Davidson–G. Harman (szerk.): *Semantic of natural language*, Dordrecht–Holland, Boston 1977, (2. edition); A. R. Lurija–O. Sz. Vinogradova: A szemantikai rendszerek dinamikájának objektív vizsgálata, in: A. R. Lurija: *Válogatott tanulmányok*, Gondolat, 1975; М. В. Попович: *Философские вопросы семантики*, Киев 1975; Antal László: *A jelentés világa*, „Gyorsuló Idő”, Budapest 1978; M. Halle–J. Bresnan–G. A. Miller (szerk.): *Linguistic Theory and Psychological Reality*, The MIT Press, 1978; Fónagy Iván: *Nyelvek a nyelvben, Általános Nyelvészeti Tanulmányok XII*, Budapest 1978.

leket. Azonban az 'élő', 'élettelen', 'személy', 'tárgy', 'cselekvés' stb. fogalmak rendszere úgy, amint a nyelvekben megjelenik, nem felel meg a dolgok valóságos – ti. a tudomány által megismert – összefüggéseinek. Másrészt, az emberi megismerőképeség a dialektika törvényeivel működik. Mindez azt jelenti: a nyelv szemantikai rendszere különös eset, s konzisztens szemantikai elmélethez csak e rendszer m e t a e l m é l e t e segítségével juthatunk. A nyelvben kialakult szemantikai kategóriáknak mint „atomoknak”, „végső rendszerelemeknek” kezelése az eklekticizmustól, körforgásoktól és ellentmondásoktól való mentesítés perspektíváját nem nyújtja a szemantikai elmélet számára.)

A szemantika mai helyzetéből világosan következik, hogy a szemantika nem nélkülözheti a valóság tudományos elméletét. A specializált tudományok, a nagy számú sokféle szakelmélet azonban a szemantika igényét érthető módon nem képesek jól kielégíteni. A módszertani korrektség követelményeinek akkor teszünk maximálisan eleget, ha egyetlen egységes elmélettel fedjük le a valóság egészét. A világ-értelmezések közül a legadekvátábbnak a marxizmus bizonyul. A marxista filozófia keretében már eddig is kellő finomságot biztosító mennyiségben sikerült jó univerzális kategóriákat találni a valóságra, melyek révén e filozófia mind spontán realista fogalmainkat, mind a szaktudományok eredményeit integrálni képes. A mai nyelvtudomány elméleti és módszertani premisszáiból is logikusan következik tehát, hogy amikor a világ valóságos milyenségét tekintjük (szemben a nyelvi „világképpel”), a marxista világgépet vegyük alapul.<sup>2 5</sup>

2.2.2. A továbbiakkor konkrét nyelvtudományi és nyelvlélektani eredmények néhány olyan csoportját említem meg, amelyek különösen jól felhasználhatók a vázolt elméleti keretben.

a) Az ún. grammatikai vagy kategoriális jelentések (főként a szófaji és esetjelentések) olyan értékelése, hogy azok nem valóságviszonyok pontos másolatai, hanem nagy mértékben kommunikatív és szintaktikai eredetűek.<sup>2 6</sup>

b) A jelentésváltozások mechanizmusai kutatásának különösen azok az eredményei, amelyek e folyamatok nem logikus (counterlogical)<sup>2 7</sup> voltát mutatják ki, egybehangzóan a Vigotszkijtől és Wittgensteintől egyaránt felfedezett „családi hasonlóság” viszonyaival,

<sup>2 5</sup>E következmény lebontása a szemantikai analízis mikéntjére nézve kidolgozásra vár. Hogyan történik a spontán fogalmaktól való elszakadás, majd azok újra való megtalálása? Sz. A. Vasziljevnek egy példájával élve (i. m. 26–44), a *hullám* szó esetében pl. bizonyos, hogy kezdetben el kell tekintenünk attól: a hullám rohan a vízen, zöld vagy lila, megszámlálható, a víz birtoka, netalán a víz cselckvése stb. De nem indulhatunk ki a hullám specializált fogalmából sem (rezgés, hidrológiai egyensúlyváltozás), később ugyanis számunkra azok a bonyolultabb létszférák is fontosak lesznek, amelyekben a petőfi-i népek tengere vet szilaj hullámokat. A *hullám* szóval denotált objektumot reális léte szerint – úgy vélem – mindenekelőtt különféle anyagminőségek különös formájának, társadalmilag elsajátított tárgynak, a gazdasági gyakorlat és a tudati visszatükrözés tárgyának kell tekintenünk. E bázison már minden bizonnyal világos, perspektivikus szemantikai kérdések tehetők fel a nyelvi kifejezést illetően. De emellett azt a társadalomtudományi felismerést is be kell építenünk elméletünkbe, hogy a nyelv – az előbbiekkal csak látszatellentmondásban – sok olyasmit is „tud” a valóság tényleges összefüggéseiről, amit a tudomány még nem (vö. e kérdéshez Buda Béla: *Fogalomstruktúrák a viselkedés belső szabályozásában, Nyelvtudományi Közlemények* 76 [1974], 309–321).

<sup>2 6</sup>A felismerés legalábbis közel egy évszázados. A legutóbbi évek irodalmából I. J. Larochette: *Le langage et la réalité*, München 1974; A. A. Леонтьев (szerk.): *Основы теории речевой деятельности*, „Наука”, Москва 1974; A. В. Бондарко: *Грамматическое значение и смысл*, Ленинград 1978.

<sup>2 7</sup>G. Leech: *Semantic*, Pelican Books, 1976, 46.

Gehlen antropológiai nyelvfejlődés-hipotézisével, Freud „eltolódásaival”. A nyelvészeti irodalomban is: „jelentésetolódás”, „szemantikai átkötés”, „átkapcsolás”, „váltás”, „nyelvi absztrakció”, „jelentésvibráció”, „jelentések tetőcserépszerű elhelyezkedése”.<sup>28</sup> E mechanizmusok valószínűleg nagy szerepet játszanak az ún. nyelvi világgép kialakulásában.

A szemantikai „vágányváltások” valamiféle közbülső helyet foglalnak el a kultúra makroszkopikus jelenségei (ideológiák, művészeti irányok, gondolkodási paradigmák, alkotói szimbolikus rendszerek) és a kéregtevékenység „hajlékonyságának” idegéletteni szintű szerveződése között. Hatalmas előrelépés van amögött, hogy ezt ma már felismerhetjük. Az agyfiziológia a legutóbbi években jutott el az agyműködés dinamikus modelljének megalkotásáig. Úgy tűnik fel, ezzel a fejleménnyel került az agyfiziológia lényegesen közelebb a magasabb idegműködés pszichológiájához, illetve a társadalomtudományokhoz.<sup>29</sup>

A nyelvészeti szemantika és a neurobiológia között erős kapcsolatot jelentenek a pszichológia idegéletteni érdeklődésű irányjai (sőt sok szó esik az ún. neurolingvisztikáról is). Az agy ingerületvezetési rendszerének D. O. Hebb által kidolgozott modellje feltevésem szerint már jól felhasználható a nyelvészeti tapasztalható szemantikai kapcsolódások kísérleti „nyelveként”. Figyelemre méltóak Singarov kijelentései a feltétlen és feltételes reflexek átkapcsolási mechanizmusai (1936-ból E. A. Aszriatantól származtatott fogalom) és a beszédtevékenység törvényszerűségei („mély” és „felszíni” szerkezetek, szinonimia stb.) közötti összefüggésekről.<sup>30</sup>

Nincsen tehát pszichológiai akadály annak, hogy szemantikai struktúrák, sőt világgépek interferenciájáról beszéljünk.<sup>31</sup>

3. Rátérek a fentiek figyelembevételével történt konkrét elemzés eredményeinek ismertetésére. — R. Jakobson két cikkében<sup>32</sup> megragadóan jellemezte a természetes nyelv figyelemterelő jellegét: a nyelv társadalmiasult rendszere révén információkat közöl a

<sup>28</sup> A kérdés vizsgálata ugyancsak hosszú múltra tekint vissza. Legújabban a jelenségkomplexummal főként Fónagy Iván foglalkozik. Közvetlen tanulságokat szolgáltatnak a problémához Zsilka János kutatásai, l. Zsilka J.: *Jelentés-integráció*, Budapest 1978. A szemantikai szinkretizmus és az etimológia kérdéséhez ld. O. H. Трубачев: *Этимологические исследования и лексическая семантика*, т. 3. Н. Ярцева (szerk.): *Принципы и методы семантических исследований*, Москва 1976.

<sup>29</sup> „... amennyiben e változások valamelyest is stabilizálódnak, ... közvetlenül az információkódolás, memória és tanulás problematikájához érkeztünk. Persze elemi, szinapszis szinten.” L. Hámori József: *Mi a neurobiológia?* „Gyorsuló Idő”, 1976, 98; l. még Garai László: Létezik-e az agy-elmélet? *Világosság*, 1978/12. sz., 761–766; Szentágothai János: megnyitó beszéd a magyar nyelvészek III. nemzetközi kongresszusán, *Nyelvtudományi Értekezések* 104. sz. „A magyar nyelv grammatikája”, Budapest 1980, 10–13.

<sup>30</sup> D. O. Hebb: *A pszichológia alapkérdései*, Budapest 1975; i. m.; l. még T. A. Sebeok: Kódolás a jelző viselkedés fejlődésében, *Nyelvtudományi Közlemények* 66 [1964], 285–302, A. P. Лурия: *Основные проблемы нейролингвистики*, МГУ, 1975; Г. X. Шингаров, i. m.

<sup>31</sup> Az idegennyelv-tanulás során fellépő transzfer- és interferenciajelenségeket eddig is az agyban lejátszódó ingerlési és gátlási folyamatokkal kapcsolatban írták le, vö. János Juhász: *Probleme der Interferenz*, Budapest 1970.

<sup>32</sup> „A nyelv szemiotikai vizsgálata, in: *Hang-Jel-Vers*, Gondolat, 1969, 93–113; A grammatikai jelentés, uo., 131–142.

beszélővel a valóságról. A nyelv közli például, hogy a hullám egy tárgy. A beszélők meghatározott viszonyban vannak a nyelvvel a tekintetben, hogy miként „veszik komolyan” a rendszer hordozta információkat.<sup>33</sup> A vizsgált szövegekből azokat az eseteket emeltem ki, amelyekben megítélésem szerint a nyelvi rendszer hordozta információ inadekvát módon lép be a filozófiai gondolatmenetbe, s azt átkapcsolja a „mindennapi” kódra (analóg esetként vö. \* *vasút* → *vasból való út*).<sup>34</sup>

Nyelvi megfigyeléseimet nagyszámú klasszikus és mai műből gyűjtöttem. A rendszeres elemzés elvégzéséhez azonban természetesen szükség volt egy kis terjedelmű, körülhatárolt korpuszra. Ennek kiválasztását a véletlenre bízta, mégis két szempontot tartva szem előtt. Arra törekedtem, hogy korpuszom szakmai közönségnek írt és tanulásra szánt szövegeket egyaránt tartalmazzon; s arra, hogy ne kizárólag magyar szerző művét vizsgáljam. E megfontolásokkal az alábbi műveket választottam az elemzés közvetlen tárgyául: Földesi Tamás, Gondi József, Horváth József: A dialektikus materializmus válogatott kérdései, egyetemi jegyzet, Kossuth, 1971 (a *tankönyv* szó rövidítésével a továbbiakban T<sub>1</sub>); Földesi Tamás, Gondi József, Horváth József, Szénási József: A dialektikus materializmus válogatott kérdései, egyetemi jegyzet, Kossuth, 1978/1979 (T<sub>2</sub>); A. Septulin: A marxizmus–leninizmus filozófiája, tankönyv, Kossuth, 1976 (T<sub>3</sub>); Katona Péter: Dialektikus materialista válasz a filozófiai alapkérdésre (A Materializmus és empiriokriticismus évfordulójára), Magyar Filozófiai Szemle, 1978/6, 713–721 (a *cikk* szó rövidítésével C<sub>1</sub>); Vas Ida: Még egyszer az anyagfogalomról, uo., 785–801 (C<sub>2</sub>). – A kritikai elemzés nem a mű-egészeket érinti, hanem a kifejezés-szintet veszi figyelembe. Ezért a kifejezések kritikája az összefüggés ellenére sem értelmezhető a mű filozófiai álláspontjának kritikájaként. (Az általam vitatott nézetekre fentebb, elméleti nézeteim kifejtésekor utaltam.) Másrészt, a kifejezés-szint hasonlósága nem jelenti a szerzők nézeteinek hasonlóságát vagy azonosságát. Csak látszatellentmondás viszont az a figyelemre méltó tény, hogy amennyiben az elemzett művek az alább tárgyalt kérdéseket is érintik, a problémákat és azok megoldását a szerzők, valamint e cikk írója kétségkívül azonos irányokban keresik!

Az áttekintést célszerű típusokba sorolni, s indokolt ezt az információhordozó nyelvi alakzatnak a nyelvészetben közkeletű (standard) tipizálása alapján elvégezni. Eszerint az alábbi pontokban előbb a grammatikai formákhoz köthető (1.–3.), majd a nyelv szemantikai viszonyaihoz köthető (4.–6.) tévesnek ítélt kapcsolódásokat fogom ismertetni. (Az idézőjel nélküli példákban többnyire jelentéktelen elvonatkoztatás történik a konkrét szövegtől, pl. a ragos alakot nominativusba teszem át stb.)

3.1. In a d e k v á t n o m i n á l i s á l l í t m á n y. (Nominális állítmányú mondatok pl.: *Az arany fém; A szomszédom a bátyám; Egy láda az asztalom.*) Példák az inadekvát nominális állítmányra: *Az anyag szubsztancia* (T<sub>1</sub>, 59); *A tudat nem szubsztanciális létező* (T<sub>1</sub>, 59). Vö. még: *Az anyag mint szubsztanciális létező...* (T<sub>1</sub>, 61); *Az anyag mint szubsztancia* (T<sub>3</sub>, 72).

<sup>33</sup> Többen kimutatták, hogy hosszabb történeti időszakra visszatekintve a beszélőknek a nyelvi szimbolizmushoz való viszonya észrevehetően változott: a beszélők világképe távolodik a „nyelvi világképtől”. Másrészt az utóbbi valamelyest követi is, mintegy utolérni igyekszik az előbbit.

<sup>34</sup> Lásd Fónagy Iván: A beszéd kettős kódolása. *Általános Nyelvészeti Tanulmányok* IV., 75.

A kifogásolt kifejezések vizsgálatához – kedvezőbb feltételek hiányában – azt az időtállónak és több irányban fejleszhetőnek bizonyult nézetet fogadjuk el egyik támpontul, amely az alany – nominális állítmány viszonyában általában halmaz- (osztály) viszonyokra vonatkozó állítást lát.<sup>35</sup> Ez az értelmezés megfelel annak a nyelvi intuíciónak, hogy a nominális állítmánnyal konkrétabb dolgokat sorolunk be elvontabb kategóriákba, vagy megadjuk valamely dolognak egy a kommunikációban kérdéssé vált jegyét, minőségét. (E viszonyokat itt természetesen nem a kimerítés igényével határoztam meg.)

A nominális állítmányú szerkezet logikailag általában a dolgoknak megnevezett és egyéb osztályait tételezi fel. Pl. a *Péter kertész* a megnevezetteken kívül – és azok révén – feltételezi a következő (egymástól nem független) osztályokat: (1) Péteren kívül más egyedek; (2) Péternek egyéb tulajdonságai; (3) más kertész egyedek; (4) a kertészészen kívül más tulajdonságok stb. E struktúrának nem mondanak ellene más halmazviszonyokat kifejező mondatok sem (pl. *A higany a folyékony fém; Az univerzum „átlátszó”*); sőt *A termelés fogyasztás; a fogyasztás termelés* marxi kijelentés sem mint két a d d i g mechanisztikusan elgondolt osztály ilyen kezelhetőségének dialektikus tagadása.

A fenti logikai, illetve intuitív bázissal rendelkezve, *Az anyag szubsztancia* mondatot önmagában egyetlen információevő sem értheti. Valószínű, hogy a legtöbben legelőször is *A hang hullámmozgás* vagy *A C-vitamin ascorbinsav* minták felé fognak orientálódni. Azonban nem állíthatjuk sem azt, hogy az anyag egyfajta szubsztancia (*A hang. . .*), sem azt, hogy a bizonyos tárgyi összefüggésben anyagnak nevezett dolog egy másik tárgyi összefüggésben a szubsztancia (*A C-vitamin. . .*). A filozófiában jártasabb információevő pedig, tekintettel a szó nagy filozófiatörténeti megterhelésére, legelőször bizonyára azt fogja kérdezni: i t t mit jelent a *szubsztancia*? Filozófiatörténeti előzményeinél fogva ugyanis a szó nem rendelkezhet információttal azokhoz a meghatározásokhoz képest, amelyeket nyomban behelyezünk (ld. az i. m.-ben is). De ekkor meg használatának nincs meg az objektív szükségessége, értelme.

Tisztázzuk most a kérdés tartalmi oldalát: mit értsünk szubsztancián? A „Materializmus és empiriokriticizmus” III/4. és V/2. fejezetében Lenin azt fejt ki, hogy ha a marxizmusban egyáltalán van értelme használni a *szubsztancia* terminust, akkor az semmi egyebet nem jelenthet, mint az anyagot; a *szubsztancia* egy nem szerencsés szó az

<sup>35</sup> Kedvezőbb helyzetben volnánk, ha rendelkezésünkre állna a mondattípus alapos szemantikai analízise. Olyan tanulmány sincs birtokunkban, amely a marxizmus klasszikus műveit felmérte volna a nominális állítmányú mondat szemantikája szempontjából. Az utóbbi kérdésben spekulatív körülbelül odáig juthatunk, hogy a klasszikus művekben valószínűleg annál kevésbé találunk halmazviszonyokat a nominális mondatban, mennél inkább kategoriális viszonyokról szól a konkrét szöveg, s mennél kevésbé a mindennapi életből is ismert körülményekről vagy a szaktudományosan lebontott anyagi viszonyokról. (Hasonlóan Madarászné Zsigmond Anna: A formális szemiotika programja és megvalósítása, *Világosság*, 1978, 315–321, 386–391, 448–454, kül. 453.). Sokat mond e tárgyban Marxnak az a fejtegetése a „Grundrisse” előszavában, amely éppen egy azonosságról szól a tárgyalt nyelvi formában: „Közvetlen azonosság: a termelés fogyasztás; a fogyasztás termelés. Fogyasztó termelés. Termelő fogyasztás. . . A termelés nemcsak közvetlenül fogyasztás és a fogyasztás nemcsak közvetlenül termelés. . . mindegyikük nemcsak közvetlenül a másik, s nemcsak közvetítője a másiknak, hanem mindegyikük azáltal, hogy végbemegy, létrehozza a másikat; önmagát mint a másikat.” (MEM 46/1, 20.) Itt kétségtelenül nem halmazviszonyokkal van dolgunk, amennyiben explicit meg van szüntetve a termelés és a fogyasztás mint mechanikusan kezelhető kategóriák (lásd még i. m. 16–17.).

anyagra. A kifogásolt mondatok szövegek környezetében megadott meghatározások – alapvetően a „Nincs anyagon kívüli létezés” és „Az anyag minden változatában ugyanaz marad” – szintén az azonosságot mutatják. Vagyis: *Az anyag szubsztancia* a. m. *anyag* = *anyag*.

A fentiekből következik, hogy a *szubsztancia* mint marxista szakkifejezés különféle szerkezetekben előfordulhat tárgynyelvi és metanyelvi szóként egyaránt. Nem a dekavat azonban az olyan predikatív szerkezet egyik tagjaként, amelynek másik tagja az *anyag*, s mindkét tag tárgynyelvi.

Ha – továbbmenve – elfogadjuk azt, hogy az információadó nem jár el a közlési cél ellenére, akkor fel kell tennünk, hogy az információadó számára az adott esetben a *szubsztancia* vagy az *anyag* mégis hordozott valamilyen többletinformációt a belehelyezett meghatározáson túl. Feltevésünk helyességét alátámasztja a második kifogásolt mondat, pontosabban az az ellentmondás, amely a megjelölt szövegrészben a „Nincs anyagon (szubsztanciális létezőn) kívüli létezés” és „A tudat nem szubsztanciális létező (hanem az anyag fejlődésének eredménye)” állítások között – a materialista dialektika szemszögéből vizsgálva is – fennáll. A létezőknek csak egy részére kiterjesztett anyagfogalom a konkrét, egymástól specifikus tulajdonságokkal megkülönböztetett jelenségek világát tételezi fel, amelyben az anyagnak magának is valamilyen specifikus tulajdonsággal kell bírnia más létezőkhöz képest. Ez azonban „per definitionem” nem lehetséges.

Az anyagnak anyagfajtaként való elgondolását, ennek az elgondolásnak jelenlétét bizonyítja, hogy az pozitívabb formákat is ölt az érintett szövegekben. A keletkezett ellentmondás ugyanis nemegyszer oldódik fel dualista (vagy inkább pluralista) irányban, amikor is az agyat, az agy idegéletteni folyamatait vagy az embert „a tudat szubsztanciális hordozójának” tekintik (jóllehet mindezek szintén az anyag fejlődésének eredményei). Nyilvánvaló, hogy a többletjegy, amely lehetővé teszi, hogy az agyvelő a tudattal mint szubsztanciális a nem szubsztanciálissal, mint „önálló létező” a „nem önálló létezővel” kerüljön szembe, a „Test”, illetve a „Fizikai” jegye. Az anyagi és a fizikai ilyen összekapcsolása pedig mindenekelőtt a „mindennapi” anyagfogalomra, az anyag mint valamilyen fajta anyag fogalmára jellemző.

A Péter kertész-hez kapcsolt sémánkat a feltárt implikációk s az azokat pozitív formában is kifejező állítások a következőképpen töltik ki: (1) az anyagon kívüli nem szubsztanciális létező, nevezetesen a tudat; (2) az anyagnak olyan tulajdonságai, mint tömeg, súly stb.; (3) olyan – „önálló” – szubsztanciális létező, mint az agyvelő tömege, az agy idegéletteni mechanizmusai stb.; (4) a szubsztancialitás mellett a nem-szubsztancialitás. E tulajdonítások meglétét a továbbiakban más típusú példák is igazolni fogják. A kapott rendszer azt mutatja, hogy az anyagra vonatkozó bírált megállapítások tartalmilag a szemantika által a nyelvben feltárt osztályviszonyokat formázzák, de meg is merevítik azokat. Ez utóbbi elemzési eredmény helyességét szintén alátámasztják teoretikus megfogalmazások. Nevezetesen: a hivatkozott szövegek azt a tételt juttatják kifejezésre, hogy mivel más és más állítások igazak az anyagra és az anyagi képződményekre – pl. az anyag megsemmisíthetetlen, míg az egyes anyagi képződmények megsemmisülhetnek, illetve végesek –, ezért az anyagi képződmények nem tartozhatnak az anyag fogalma alá. Ez a meggondolás halmazelméleti közelítést reprezentál. A halmazelméletnek az anyagfogalom kezelésére való alkalmatlansága alighanem csak azért nem kerül teljesen felszínre, mert a



fejtegetések valójában csak a tudat végességével számolnak, ezt pedig igazából nem végessége, hanem a testi jelleg hiánya miatt vonják ki az anyag fogalmából. (A többi véges dolgok nem csak hogy az anyag fogalmába sorolhatók, hanem külön-külön is viselik a „szubsztanciális létező” vagy „szubsztanciális hordozó” minősítést.)

3.2. Inadekvát attributív és birtokos szerkezetek. (Attributív szerkezetek pl.: *felöltt ember, réz gyertyatartó, ez a talaj; egy kis só*. Birtokos szerkezetek pl.: *a fiam inge, a fa gyökere, a pohár üvege*.) Példák az attributív szerkezetek inadekvát használatára: *szubsztanciális létező – nem szubsztanciális létező* (T<sub>1</sub>, 61, 59); *tudat nélküli (nem-tudatos) és tudatos anyag; ez az anyag* (C<sub>2</sub>, 798, 799, illetve passim); *egy szemernyi olyan anyag* (T<sub>3</sub>, 94).

Az attributív szerkezetek nagy részét szemantikai szempontból a predikatív szerkezetekhez hasonlóan két halmaz vagy osztály közös metszeteként értelmezzük. Ez megfelel annak a természetes nyelvi információnak, hogy sokféle olyan dolog van, amelyet a jelzett szó jelöl, s a jelző segítségével ezek közül kijelölünk egy fajtát vagy egyedet, máskor valamiből kiemelünk egy részt. A logika fogalomtanának ebben az összefüggésben gyakran emlegetett meghatározása szerint az e típusú módosításokkal: *ember* → *felöltt ember*, bővítjük a fogalom tartalmát, szűkítjük a fogalom körét.

Az anyag és az anyagi mozgásformák vagy anyagfajták viszonyát ebben a sémában nem lehet leírni. A filozófiai anyagfogalmat – mivel épp a specializáció dialektikus tagadásaként hozzuk létre – nem bővíthetjük az anyagfajták specifikus jegyeivel. Ezért nem adekvát eljárás az *anyag* szóval olyan jelzős szerkezetet alkotni, melynek implikációja, hogy anyag többféle van. (Nem minden jelzős szerkezet ilyen; vö. *a szőke Mária* mint 'Mária, aki szőke', *a mozgó anyag*.) A kifogásolt szerkezetek (mondatokban) viszont feltételezik többféle anyag létezését, illetve meg is neveznek különféle „anyagokat”.<sup>36</sup> A *szemernyi* jelzős szerkezet minőségi és mennyiségi vonatkozású is. Az idézett példa tartalmi környezete az anyagi és az eszmei fogalmának megkülönböztetése: „Egy szemernyi olyan anyag sincs bennük [ti. a tudati képmásokban], amely jellemző a tükrözött valóságra és az agyra.” A hirtelen átmenet a filozófiai kategóriáról a fizikai fogalmára, a fizikai objektumok szemcséinek, részecskéinek képzetére nyilvánvaló itt. Legyen szabad arra a téves következményre is rámutatni, hogy az érvelés szerint az anyagi vagy eszmei jelleg kritériuma a tükrözött dolog atomjainak a tükrözőbe való átmenetele volna.

A „mindennapi” anyagfogalom a jelen összefüggésben szintén megjelenik teoretikus formában, továbbá logikai konfliktusok formájában is. Ld.: [Filozófiai és logikai értelemben] *az anyag nem egyszerűen tudat nélküli és tudatos anyagra oszlik meg...* (C<sub>2</sub>, 799, kk.) E tételek a jelenségvilágot alapvetően az anyagnak nem tudatos és tudatos anyagra való megoszlása keretében határozzák meg. – Formális logikailag és dialektikailag egyaránt kifogásolható: *Az emberi tudat meghatározottságainak szubsztanciális hordozója az ember* (C<sub>2</sub> 787); ti. mivel az ember már maga tudatos lény, így a tudatról egyrészt az állítatják, hogy mint nem szubsztanciális létezőnek valamilyen szubsztanciális hordozója van, másrészt az, hogy a tudat maga is része saját szubsztanciális hordozójának.

<sup>36</sup> A C<sub>2</sub> idézett szerkezetei nézetem szerint nem bármily összefüggésben volnának egyértelműen hibázthatók. Elfogadható mondatok például: az anyag nem volt mindig tudatos, de ma már tudatos; az ember megjelenése óta az anyag már biztosan tudatos.

Az előbbiekkal nyelvileg rokon birtokos szerkezetek a kifogásolt példákban az attributív szerkezetek hibáját, az anyagfogalom leíró, taxatív formában való pluralizálását ismételik meg. Az agy felosztása tömegre vagy fiziológiai folyamatokra mint anyagra és funkcióra mint nem anyagra nyilvánul meg az *agyam anyaga* (T<sub>2</sub>, 142) szerkezetben. – A filozófiai kategóriáról a „mindennapi” anyagfogalomra való hirtelen áttérésnek vagyunk megint csak tanúi az anyagi–eszmei viszonyok az *asztal (fa) anyaga*, – az *asztal fogalma* viszonytal való példázásában (T<sub>1</sub>, 107; T<sub>2</sub>, 134). – A következő mondatban a „mindennapi” anyagfogalom belépése a filozófiai gondolatmenetbe ugyancsak logikai hibába torkollik; az állítás egyidejűleg súlyos ellenvetéseket is vált ki a tárgyalt viszonyokat, illetve az anyag komponenseit illetően: „A tudat azonban, az anyaggal való utóbbi [ti. ismeretelméleti] viszonyában sem veszi magába az anyag anyagát, hanem csak struktúráját és tartalmát, anyaga nélkül.” (T<sub>1</sub>, 107). Az *anyag anyaga* – tautológia alakjában – a filozófiai és a „mindennapi” anyagfogalomnak talán a lehető legközvetlenebb összeköttetése azáltal, hogy az anyagfajtákat mintegy az anyag nyersanyagaként írja le.

**3.3. Inadekvát szófajváltás.** Szófajváltással ugyanazon kognitív tartalom kifejezése számára új szintaktikai lehetőség nyílt; pl. *Budapest főútvonalai – a budapesti főútvonalak*. Figyelmünk középpontjában ezúttal az *anyag* → *anyagi* szófajváltás inadekvát alkalmazása áll.

Az *anyagi* melléknév képzésére a filozófiai munkában mondatszerkesztési okokból szükség van. Elengedhetetlen kikötésnek kell tekintenünk azonban, hogy az *anyagi* nem utalhat más anyagfogalomra, mint az *anyag*. Az *-i* melléknév-képző felől ez lehetséges (vö. a *női munkaerő, tárgyi bizonyíték* formális képzőjét).

A vizsgált korpuszban az *anyagi* adekvát használatától való eltérésnek két válfaját tapasztaljuk. (1) A szövegek azokat a dolgokat nevezik *anyagi*aknak, amelyeket – anyagi eredetük leszögezése mellett – nem kívánnak besorolni az anyag fogalma alá (a tudatot, a gondolatot, az eszmét stb.). E szófajhasználat példájaként és egyben az i. m. által adott indokolásának bemutatására egy több mondatból összevont állítást idézek: *A tudat nem-anyag, de anyagi, mert az anyag terméke, mert az anyagot tükrözi* (T<sub>1</sub>, 104–107). A szófajváltás ekkor – illetéktelenül – áthidaló megoldás kíván lenni a tudat anyagi eredetét és nem anyag voltát kimondó tételek között. (2) Az *anyagi* használata az anyagtól megkülönböztetett „anyagi” kategóriájára való hivatkozással történik. Vö.: *az általában vett anyag – az „anyagi” kategóriája* (T<sub>1</sub>, 88); *Anyag és anyagi [ti. anyagi mozgásformák, képződmények stb.]* (T<sub>3</sub>, 71). Az anyagfogalom e differenciálása – hasonlóan az anyagfogalom különféle fizikai jegyekkel való felruházásához – ugyancsak a fogalom pluralizálását vonja maga után. (Az anyagfogalom maga tartalmazza azt a jegyet, hogy vannak anyagi képződmények.)

Nominális eszközeink – *az anyag, az anyag mozgásformái, anyagi mozgásformák, az anyagmozgás formái* stb., továbbá *anyagi eredet, anyagi képződmény, anyagi világ* stb. – hasznos kifejezések. A szófaji jelentéseknek azonban a marxizmus keretében nem tulajdoníthatunk filozófiai relevanciát; az anyag és mozgásformái viszonyának kérdését kizárólag e viszony elmélete hivatott megoldani.

**3.4. Inadekvát antonimia-mintázás és kontrasztok.** Az antonimikus (vagy csak „antonimizált”) szópárból szerkesztett kifejezés olyan hagyományos frazeológiai séma, amely a mindennapi társalgástól a legközvetettebb művészi kifejezésmódig használatos különféle viszonyok kifejezésére, anélkül azonban, hogy a

séma által hordozott-sugalmazott ellentétnek automatikusan elméleti jelentőséget is tulajdonítanak. Vö. *A tudomány döntson vagy a társadalom?* (egy televíziós riportból); ld. a 2.1./b pontot is. Feltételezem, hogy az alább bemutatandó esetekben a beidegződött kulturális sémák és a logikai osztálykalkulus megkívánta gondolkodási stílus együttesen járultak hozzá egyes filozófiai fogalmak egymás negációjaként való kezeléséhez, illetve az ilyen kezelést mutató inadekvát nyelvi kifejezésmóddhoz.

A vizsgált korpusz alábbi helyén az *anyag* a *nem-anyag*gal áll szemben: „... az anyag ... ellentmondásos természetét az anyag és a nem-anyag egységeként létező anyagnak az anyag és a tudat (differenciált) egységeként létező anyagba való dialektikus átmenetében kinyilvánító szubsztancia” (C<sub>2</sub>, 800; ld. még T<sub>1</sub>, 104). A *nem-anyag* mint jelölési forma a tudománytörténetben olyannyira összenőtt a formális tagadással, hogy dialektikus összefüggések kifejezésére nézetem szerint nem tarthatjuk adekvátoknak. – A következő néhány példában a bírált szembeállítás direkt teoretikus állítás formáját ölti: *A tudat nem-anyag, hanem szubjektív* (T<sub>1</sub>, 104); *Az anyag és a világ, az anyag és a valóság nem azonos. A világba beletartozik a tudat is; létezik objektív és szubjektív valóság is* (T<sub>1</sub>, 84–85); *A szubjektum belső szellemi világa alkotja a szubjektív területét. A szubjektív mozzanat a szubjektumtól függ. De a szubjektum szellemi világában nem minden függ a szubjektumtól. Némely oldalakat az objektív valóság határoz meg* (T<sub>3</sub>, 95–96, kissé tömörítve). E szövegekben objektíve a tárgy elméleti felszeletelése történik, amikor is az objektum–szubjektum viszony „leszáll” a konkrét természeti képződmények szintjére, s itt az egyes képződmények rögzítetten szubjektíveknek, illetve objektíveknek nyilváníthatnak. A T<sub>3</sub> azt is jól mutatja, hogy a dialektika igénye miként ölthet már csak egyre mechanisztikusabb formát, és torkollik ellentmondásba. A kategorikus szubjektum végtelen rekurzív oszthatósága objektív és szubjektív „mozzanatokra” olyan modell, amely sem nem logikus, sem nem dialektikus, ellenben a dialektika mennyiségi – vagyis a dialektikát éppenséggel megszüntető – leképezése.

Összefoglalásként leszűrhetjük: a kontraszt stílusesszközére bizonyára szükség van a filozófiában is. De (1) a kontraszt nem helyettesítheti a dialektikus ellentmondások elméleti kifejtését; (2) a kontraszt nem változtatható az objektum logikai formájává. Nem merevíti meg az antonimiát a természetes nyelv, illetve a „mindennapi” gondolkodás sem. Épp ezért nevezhető e jelenség az antonimia inadekvát mintázásának, melynek során a nyelvi forma sugalmazta tartalom a releváns gondolatmenetbe belépve teoretikus folytatást nyer.

3.5. „Mindennapi” fogalmak terminalizációja általában. A nyelvi jelentésviszonyok nomináció-centrikusságának – nagyobb általánosságban nézve: kommunikáció-centrikusságának – van egy olyan következménye, hogy mivel a kommunikációban elsősorban nem az objektumok törvényszerűségeinek feltárása, hanem a beszédpartnerek közötti azonosítása a fontos, a beszélő hajlamos az objektum neve alatt az objektumot gondolatilag teljesen kimeríteni, eltekinteni annak összetettségétől. A mindennapi életben a beszélő pl. az asztalt kimerítően és végtelenen asztalnak tarthatja. Gyakorlatilag persze általában nem így jár el, mivel mindennapi tapasztalata van arról, hogy az objektumok nem csak azok, aminek egy-egy esetben nevezük őket. Ám amit nem tekinthet meg „mindennapi” tevékenységünkben, azt – úgy tűnik fel – hajlamosab-

bak vagyunk megtenni közvetettebb szellemi operációinkban: a szellemi objektumot valamely jellemzője által k i m e r í t e n i , r e d u k á l n i.

A marxizmus fogalmainak hasonló típusú – főként a szófaji jelentések aktivizálódásán alapuló – redukciójára már eddig is több példát láttunk. Redukáló jellegű következeteséget képvisel az e típusú következtetés: „Ha a valóság objektív (már pedig objektív), akkor a valóság objektumai nem lehetnek szubjektumok”; valamint az *anyag terméke, teremtménye, anyagfajta, az anyag tulajdonságai* és néhány egyéb kulcsfontosságú kifejezés lényegében már elemzett értelmezése. Az alábbi példák további adalékok ugyane jelenséghez. – *Az anyag fogalma egymagában nem elégséges a dialektikus materializmus és a mechanikus materializmus, illetve az idealizmus különféle típusai elhatárolásához* (jelentősebb rövidítéssel, C<sub>1</sub>, 717). A szövegben foglalt leírás feltételez egy a filozófiai irányzatoktól függetlenül adott anyagfogalmat. Ez csak a „mindennapi” anyagfogalom lehet. Ám ennél fogva a leírás és az *anyag fogalma* között diszkrepancia van. – *A tudat azért lehet a megismerés tárgya, mert az objektív, anyagi valóság tükörképe, és így ebben a vonatkozásban (az objektív igazság értelmében) maga is objektív* (T<sub>1</sub>, 87). Az állítás logikai elemzésével arra az eredményre jutottam, hogy abból ez következik: a tudat akkor ismeri meg saját magát, amikor megismeri. (Ha a tudat annyiban objektív, amennyiben az objektív valóságot tükrözi, akkor mindig objektív . . .)<sup>37</sup> – Az adatok egy csoportja a *kívül* névutó használatával van kapcsolatban. A *tudatunkon kívül* kifejezést Lenin hangsúlyosan használta, interpretációiban azonban világosan kibontakozott a kifejezés természettudományos, gnoszeológiai és logikai értelme. Korpuszomban ettől eltérően gyakran a *kívül* is halmazviszonyok keretében, illetve térbeli képzetek alapján nyeri el interpretációját. Vö. ehhez a következő állításokat: *A világ és az anyag, a valóság és az anyag nem azonos, mert a világba beletartozik a tudat is, létezik objektív és szubjektív valóság is* (T<sub>1</sub>, 84–85); *Anyagi mindaz, ami az anyag körébe tartozik, megkülönböztetésül a tudatitól* (T<sub>3</sub>, 71–72 és passim).

Számos mai filozófiai mű hevesen tiltakozik a tudat „anyagként”, anyagiként, anyagi mozgásformaként való értelmezése ellen. A tiltakozás érthetővé válik, ha figyelembe vesszük, hogy mögötte egy redukált anyagfogalom van.

Mint már említettem, a „mindennapi” gondolkodás, illetve a természetes nyelv végül is nem viszi végig redukáló tendenciáit – (Jó példa erre akár a *kívül* vagy a Lenin által használt – sokszor idézőjeles! – *вне, внешний* mindennapi használatának hajlékonysága.) A filozófiai művekben megfigyelhető jelenségre ezért tekintek úgy, min a „mindennapi” gondolkodás bázisán történő, de annak tendenciáit inadekvát módon továbbvivő terminalizációra.

**3.6. Inadekvát szemantikai kötések, inadekvát mezőképzés.** Ha az anyagnak többféle fogalmával bírunk ('objektív valóság', 'az összes létező dolgok halmaza', 'valamely tárgy nyersanyaga' stb.), s ezeket megkülönböztetés nélkül, váltogatva használjuk az *anyag* név alatt, akkor voltaképpen ugyanolyan viszonyokat hozunk létre, amilyenek egy szó jelentésváltozatai között vannak, csakhogy nyelvi

<sup>37</sup> Az *objektív* itt szinte pusztán nomenné, tulajdonnévvé válik, amelyet a leszűkített anyagfogalom mintegy családnévként származtat át a tudatra. Nem szójáték, hanem reális feltevés, hogy e „családnév”-átvitel a jelenséget „családi” kapcsolatba hozza a mindennapi nyelvhasználat *objektív tény* → *objektív vélemény* mechanizmusával, amely pedig a jelentéseméletben „családi” viszonyként ismert.

képességünket inadekvát módon használtuk fel. A jelenség a szinonimikával is kapcsolatba hozható. Feltehetőleg szerepe van az anyagon kívüli létezését megfogalmazó mondatok létrejöttében is. Ugyane jelenség változataként fogom fel az olyan szemantikai kapcsolatokat, „kötéseket” amelyek különböző lexikális elemek viszonyában mutathatók ki egy adott szövegen belül. Olyan sorról van tehát szó, amelynek tagjai nem *asztal<sub>1</sub>–asztal<sub>2</sub>–asztal<sub>3</sub>*, hanem pl. *asztal–polc–láda* lesznek. Ilyen módon szemantikai mező képződik.

Tekintsünk először olyan mezőket – s válasszunk e célra szépirodalmi példákat –, amelyeket funkciójuknak megfelelőnek tartunk. Egy részlet József Attila Hazám c. verséből:

Ezernyi fajta népbetegség,  
szapora csecsemőhalál,  
árvaság, korai öregség,  
elmebaj, egyke és sivár

bűn, öngyilkosság, lelki restség,  
mely hitetlen, csodára vár,  
nem elegendő, hogy kitessék:  
föl kéne szabadulni már!

Egy részlet Déry Tibor Újabb napok hordaléka c. könyvéből: „. . . hány helyen üzemel emberirtó háború, s ami ennél is rosszabb, terror, gyilkosság, tűzokkal úzott zsarolás, kufárkodás pótolhatatlan emberi értékekkel?!” (Szépirodalmi Könyvkiadó, 1975, 434.)

Tekintsünk most egy olyan mezőt, melynek adekvátságát nem ismerhetjük el. „A *Materializmus és empiriokriticizmus* tükröződési elméletének *alapvető tételei* a következők: 1. A világ, a természet, a dolgok, a tárgyak tudatunkon és megismerésünkön kívül, tudatunktól és megismerésunktől függetlenül léteznek. 2. Tudatunk, gondolkodásunk, érzékelésünk az agy funkciója. 3. Az agy eme funkciójának lényege a valóság tükröződése, leképezése; a világ, a természet, a dolgok, a tárgyak tükröződnek tudatunkban, gondolkodásunkban, érzeteinkben; ismereteinkben a valóság tárul fel. 4. . . .” (C<sub>1</sub>, 719).

Miért tartjuk a mezőket az egyik esetben – *népbetegség, csecsemőhalál* stb.; *emberirtó háború, terror* stb. – adekvátnak, a másik esetben – *világ, természet, dolgok, tárgyak; tudatunk, gondolkodásunk, érzékelésünk, érzeteink, ismereteink* stb. – inadekvátnak?

A szépirodalmi szövegekben a mezők elemei úgy, ahogy vannak, képesek festeni a kifejezni kívánt társadalmi komplexumot. A C<sub>1</sub>-beli sorok viszont nem képesek közölni a mai emberrel a tükröződési elmélet alaptételeit. Ennek okát általánosan úgy fogalmazhatjuk meg, hogy a mezők elemei nincsenek a tükröződési elmélet struktúrája szerint rendezve, ezen belül nincsenek a tükröződési elmélet releváns komponensei – pl. *világ, valóság, tudatunk* – és nem releváns komponensei – pl. *dolgok, tárgyak* – szerint megkülönböztetve sem. Ennek következtében a mezők – szembeállított sorok – egy sor hamis implikációt indítanak meg, pl. hogy gondolkodásunk nem tartozna a valósághoz.

Néhány további példa: *A dualizmus az anyag és a tudat, a természet és a szellem, a test és a lélek meghatározott értelmezését* jelenti (T<sub>2</sub>, 71); *Az anyag és az ember, az objektum és a szubjektum viszonya* (C<sub>2</sub>, 787); *Test, konkrét anyagi képződmény* (T<sub>3</sub>, 70); *Az anyag minden létező alapja; a világ jelenségei az anyag különböző létezési formái. A tudat egysorban áll ezekkel, mert a tudat létezésének oka az anyagban rejlik* (T<sub>3</sub>, 72). E legutóbbi példában az *alap* és az *ok* szavakból képzett mező az, amelyet nem tarthatunk adekvátnak az anyag és létezési formái viszonyának kifejezésére.

4. Az elemzés rendszerszerűen is megmutatta, hogy a közvetlenebbül is felismerhető hibajelenségek mivoltának-háttérének feltárását ugyanolyan közvetlenül adódó racionális vagy nyelvhelyességi megfontolások önmagukban nem tennék lehetővé (vö. 2.2.2.). Ugyanakkor premisszáinknak az a rendszere, mely szerint a kifogás alá eső konkrét szerkezetekben a két tárgyalt kognitív rendszer kölcsönhatásának egy különös – kedvezőtlen – esete nyilvánul meg, sikeresen működött, ezáltal visszaigazolván önmagát. A dolgozat fő kérdésében megállapítható: (1) a természetes nyelvvel *valamennyi* bírált jelenséget összefüggésbe lehet hozni, egyes alkalmazott szemantikai minták pedig a természetes nyelv *specifikus* szemantikai eszköztárához tartoznak. Mindez kézzelfoghatóvá teszi, hogy a bírált jelenségek forrása valóban a természetes nyelv, de legalábbis e jelenségek nem létezhetnének a természetes nyelvi bázis nélkül; (2) a bírált jelenségek nem másolatai, megismétlései a természetes nyelvi szintaktikai-szemantikai szerkezeteknek. Nagyon valószínű, hogy a természetes nyelvben számos „következtelen”, kompenzációs mechanizmus biztosítja a rendszer megszakítatlan működését. A bírált jelenségeket a nyelv egy-egy tendenciájának *kimerítéseként* lehet magyarázni; (3) a vizsgált példák arra mutatnak, hogy az utóbbi mögött *formális logikai ösztönzéseket* kell feltenni, melyek dialektikus összefüggéseket célba véve inadekvát módon válnak valóra.

Törvényszerű, hogy a nyelv eszközeivel szüntelenül megfogalmazódnak *A termelés fogyasztás; a fogyasztás termelés* típusú kijelentések, vagyis olyan tartalmak, amelyek ellentmondanak a nyelvi formák hordozott közleményeinek. Amikor a nyelvi „világképnek” és az új, reálisabb tudásnak akár pozitív, akár nem sikeres kimenetelű összeütközését vizsgáljuk, azt a gondolati feszültséget vizsgáljuk, amely a nyelv eszközeivel a nyelv korlátaiból való kilépésünkhöz vezet. Az előadottakból remélhetőleg szempontok és adalékok meríthetők ehhez az általánosabb kérdéskörhöz is.

## РЕЗЮМЕ

*Мольнар Илона: Из какой материи построена материя? Что построено из материи?*

(Об ошибочных сношениях философского мышления с «повседневной» семантикой)

Неблагоприятное явление, отмеченное в заглавии иронически, анализируется автором-лингвистом на материале современных марксистских философских текстов, собранном большей частью из учебников по марксистской философии. В статье доказывается средствами языкознания и посредством философских рассуждений, что „повседневное” понятие материи (,физическая формация, из которой изготовляется какая-нибудь вещь’) оказывает неблагоприятное влияние на правильное образование философского понятия материи и на оперирование им. Инадекватным выражением является, например, possessивная конструкция *материя мозга*, которое употребляется нередко в противопоставлении с функционированием мозга; и так, мыслительная деятельность человека не признается реальностью. — Анализ текстов подготовлен философскими и общезыковедческими главами. Теоретическое обоснование схватывает, с одной стороны, некоторые вопросы языкового оформления марксизма, причем автор сделает попытку очертить свою концепцию «критики языка», основанную на марксизме-ленинизме. С другой стороны, автор

критикует противоречивость взгляда, базой которого являются пространственные представления и понятия теории множеств, признающего материальное единство мира, но признающего материю в то же время *частью* мира. Автор указывает на то, что ‘материя’, ‘материальный’ у классиков марксизма-ленинизма употребляются без противоречий, в качестве теоретического понятия; они уже в ранних произведениях Маркса служили не раздроблению мира, а *обобщению* его объективных закономерностей. — По мнению автора диалектический материализм как научное мировоззрение может подвергаться последовательному анализу в плане отношения научного познания к «повседневному» мирозерцанию, данному и в языке. Марксистское понимание мира находится в отношении диалектического отрицания с «повседневной» картиной мира. Это отношение включает в себе и моменты сотрудничества, и конфликта. Систематическое изучение «повседневных» и марксистских философских понятий может принести большую пользу и философии и языкознанию, и может вести к углублению критики лингвистической философии неопозитивизма.

# ELMÉLET ÉS TÖRTÉNELEM LUKÁCS ÉS GRAMSCI A HÚSZAS ÉVEK VITÁIBAN

MARIANGELA GIAMMELLA

Gyakorta és a legnagyobb természetességgel esett már szó a Gramsci és Lenin, illetve a Gramsci és Rosa Luxemburg, avagy Trockij gondolatrendszere között fennálló – ideológiai közelséget vagy távolságot jelző – kapcsolatokról;<sup>1</sup> igen keveset írtak ezzel szemben ama bizonyosan felismerhető viszonyról, mely a szárd gondolkodó és a jelenkori marxizmus egy másik jelentős, épp tíz éve elhunyt személyisége: Lukács György között áll fenn. Mindez akkor is igaz, ha el kell ismernünk, hogy nevük állandóan jelen van – és méghozzá egymás közelségében szerepel – mindazok szinte összes írásában, akik a nemzetközi szocialista forradalomnak az első világháborút közvetlenül követő időszakban bekövetkezett fejlődése és válsága által felvetett elméleti és gyakorlati problémákat tették – és teszik – vizsgálat tárgyává.

Túl ezeken a sajnos jobbára csak utalásokra szorítókozó és nem túlságosan elmélyített elemzéseken, melyek a két marxista filozófust próbálták valamilyen módon párhuzamba állítani,<sup>2</sup> a francia Louis Althusser (az utóbbi évek marxista – és a marxizmusról folyó – elméleti vitáinak egyik állandó és legöszöntözőbb hivatkozási pontja) volt az, aki a legkövetkezetesebben ismerte fel és húzta alá a Lukács és Gramsci közti ideológiai párhuzam-

<sup>1</sup> Példaként pusztán az 1967-ben Cagliari-ban rendezett „Convegno internazionale di studi gramsciani” néhány, olasz tudós által tartott hozzászólására hivatkozunk. A kongresszus anyaga nyomtatásban *Gramsci e la cultura contemporanea* címmel jelent meg az Editori Riuniti-nél (Roma: 1969–70.). A Gramsci–Lenin viszonyra vonatkozóan vö. különösen N. Bobbio, „Gramsci e la concezione della società civile” I. köt. 94. skk.; a Gramsci–Luxemburg viszonyt illetően: E. Racionieri, „Gramsci e il dibattito teorico nel movimento operaio internazionale”, I. köt. 104. skk. Általánosságban Gramscira, Leninre, Luxemburgra és Trockijra vonatkozóan I. N. Badaloni, „Libertà individuale e uomo collettivo in Gramsci”, I. köt. 40. skk.

<sup>2</sup> Példaként a következő írásokat említhetjük: A. Schmidt, *Storia e struttura. Problemi di una teoria marxista della società*. Bari: De Donato, 1972. 95. skk. [*Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik*. München: Carl Hanser Vlg., 1971. 83. skk.], A. Asor Rosa, *Intellettuale e classe operaia*. Firenze: 1973. 545. skk., M. Vajda, „Gramsci, la filosofia e le masse”. *Aut-Aut* 1973. n. 135. 45–57. Vö. még E. Racionieri fentebb hivatkozott hozzászólását (különösen 107.) és végül egy olyan írást, amely nézetünk szerint jelenleg a legkomolyabb és legelmélyültebb tanulmány a Gramsci–Lukács viszonyra vonatkozóan: R. Paris, „Gramsci e la crisi teorica del 1923”. *Nuova Rivista Storica*, 1969. n. I–II. 167–178. (Ugyanezen írás apróbb módosításokkal megtalálható a hivatkozott *Gramsci e la cultura contemporanea* II. kötetében, a 29–44. lapokon.)



mot,<sup>3</sup> melyet, nem minden polémikus él nélkül, egy sor olyan jelzővel látott el, mint „humanista és historicista materializmus”, „'balos' humanizmus”, „Hegelhez való radikális visszatérés”<sup>4</sup> stb.

Ami azt illeti, meglehetősen nehéz nem észrevenni gondolati beállítottságuk mély ideológiai és gyakorlati hasonlóságát; e hasonlóság mindazonáltal – a terméketlen félreértések elkerülése céljából ezt gyorsan alá kell húznunk – egyáltalán nem tulajdonítható az egyiknek a másikra gyakorolt bármilyen nemű befolyásának.

Úgy tűnik ugyanis, hogy Gramsci soha nem olvasta Lukács *Történelem és osztálytudatát*, s amikor a magyar filozófussal foglalkozik – egyetlen alkalommal, a 11-es Füzet egy apró jegyzetében, aholis a praxis filozófiájáról és annak az „idealizmussal és a mechanikus materializmussal” kapcsolatos viszonyáról esik szó –, ezt teljesen feltételes terminusokban teszi, ami eléggé világosan bizonyítja, mennyire hiányosan, mennyire másodkézből szerzett értesülések alapján<sup>5</sup> ismerte csak a lukácsi elméleti elképzeléseket.

A következőket írja Gramsci:

„Tanulmányozni kell Lukács professzornak a gyakorlat filozófiájával kapcsolatos álláspontját. Úgy tűnik, Lukács azt állítja, hogy dialektikáról csak az emberek története vonatkozásában beszélhetünk, a természet vonatkozásában nem. Lehet, hogy téved, lehet, hogy igaza van. Téved, ha állítása dualizmust előfeltételézt a természet és az ember között, mert ezzel egy olyan természetfelfogásnál köt ki, amely a vallást és a görög-keresztény filozófiát jellemzi, valamint az idealizmust is, s amelynek valójában csak szavakban sikerül egyesíteni és kapcsolatba hozni egymással az embert és a természetet. De ha az emberi történelmet a természet történetének is kell értenünk (a tudománytörténeten keresztül is), akkor hogyan választható el a dialektika a természettől? Lukács talán, a *Népszerű tankönyv* barokk elméleteinek reakciójaképpen, az ellenkező hibába esett, az idealizmus egy formájához jutott el.”<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Erre hívja fel a figyelmet A. Pizzorno is (*Gramsci e la cultura contemporanea*. i. m. II. köt. 126.), aki Althusser érdemének tartja, hogy – eltávolodván az olasz kultúra által az 50–60-as években adott olvasatoktól – elsőként volt képes komolyan számot vetni a gramsci-i abszolút historicizmus negatív implikációival is.

<sup>4</sup> L. Althusser–E. Balibar, *Leggere il capitale*. Milano: 1971. 126. skk. [magyarul: L. Althusser, *Marx – az elmélet forradalma*. Budapest: Kossuth, 1968. 177. skk., különösen 199., 201.] Eme utóbbi definícióval kapcsolatban Althusser leszögezi: „Az a szándék [. . .], hogy a marxizmust (abszolút) historicizmusként gondolják el, automatikusan kiváltja egy olyan logika láncreakcióját, amely a marxista totalitást a hegeli totalitás változatává igyekszik sülyeszteni és laposítani” (uo. 139., magyar kiadás 193.).

<sup>5</sup> Ezen közvetett információs források egyike Rudas László, az 1919-es magyar Tanácsköztársaság egyik száműzöttje lehet, aki egy ideig Olaszországban tartózkodott, s így (ahogy állítja L. Boella a Bloch–Deborin–Rudas–Révai, *Intellettuale e lotta di classe. Il dibattito su Lukács 1923–24*. c. kötethez írott bevezetőjében: Milano: Feltrinelli, 1977. 8.) néhány lukácsi témát ismertté tehetett. Boella emlékeztet ezzel kapcsolatban arra, hogy Gramsci többször hivatkozik Rudasra a *Börtönfüzetekben* (a Graziadei-féle polémia kapcsán); ám nem veszi figyelembe azt a tény, hogy Rudas olyannyira eltávolodott Lukáctól (legalábbis 1924-től kezdve), hogy a következő években egyik legélesebb kritikusrává vált, s így kétséges, mennyire híven közvetítette a lukácsi elméleti álláspontot (vö. a fenti kötetben Rudas „Ortodox marxizmus?” című 1924-es írását [53–74.], melyben az olvasható, hogy Lukács „mind idealistaként, mind materialistaként következetlen, egyszóval: eklektikus” [63.], valamint: „Lukács elvtárs nem ortodox marxista, hanem ortodox hegelianus . . . idealista, agnosztikus, misztikus . . .” [67–74. *passim*]).

<sup>6</sup> A. Gramsci, *Quaderni del carcere*. Ed. critica a cura di V. Gerratana, Torino: 1975. II. köt. 1449. [Gramsci, *Filozófiai írások*. Budapest: Kossuth, 1970. 207. sk.] E jegyzet az 1932–33-as időszakból való, kisebb módosítással megtalálható a 4-es füzetben (XIII) (I. köt. 469.), mely két évvel előbbre datálható. Itt Gramsci kifejezetten kijelenti, hogy Lukács elméleteit „nagyon homályosan” ismeri.

Mindenképpen emlékeztetnünk kell azonban arra, hogy Lukács gyakorlatilag ismeretlen Olaszországban a 20–30-as évek folyamán. Ám nem Gramsci személyes tudatlanságáról, avagy – még kevésbé – provincializmusáról van szó. Sőt, épp újságja, az *Ordine Nuovo* érdemül kell betudnunk Lukács néhány a munkástanácsokra vonatkozó megjegyzésének közzétételét.<sup>7</sup> Ami a továbbiakat illeti, a magyar filozófus egyedüli tanulmányai, melyek ezekben az években olasz fordításban napvilágot látnak: a *Rosa Luxemburg, a marxista*<sup>8</sup> és *A parlamentarizmus kérdéséhez*.<sup>9</sup> Csupán a beavatottaknak van ezen túl lehetőségük arra, hogy Lukács gyakori hozzászólásait olvashassák a közép-európai baloldali extrémizmus hivatalos folyóiratának, az 1920–21-ben Bécsben megjelenő *Kommunismus*nak a hasábjain.

Nem lehet kétséges, hogy a közvetlen kapcsolat – vagy egy akár áttételes ismeretség – hiánya nemhogy csökkentené az érdeklődést – a párhuzamot filológusok pusztán rutinmunkájává fokozva le –, hanem éppenséggel növeli a vonzerőt, melyet a munkásmozgalom e két kiemelkedő képviselőjének gondolatköre közti hasonlóság gyakorol.

Gramscival kapcsolatban épp fentebb utaltunk arra, mily kevésbé ismerte a magyar gondolkodó felfogását. Lukácsról viszont bizonytalannal állíthatjuk – hisz ő maga ismeri el –, hogy pusztán a második világháború végén, és különösen a *Börtönfüzetek* publikálása után, „fedez fel” Gramscit, és becsüli fel – nagyra értékelvén – az egész nemzetközi munkásmozgalom számára tett nagy elméleti hozzájárulását. Így például nem kerüli el figyelmét az a szoros kapcsolat, mely a Gramsci által leírtak és a *Történelem és osztálytudat* alapját képező felfogás között áll fenn. „Ezt a könyvet” – írja Lukács néhány évvel halála előtt – „úgy kell tekinteni, mint a 20-as évek termékét, mint azon esemény sorozat elméleti visszhangját, mely az 1917-es forradalomból és Lenin tevékenységéből nőtt ki, Gramsci és Korsch írásaihoz hasonlóan, melyek az időnként lényeges különbségek ellenére, ugyanilyen jellegűek.”<sup>10</sup>

E távoli, de ettől még korántsem érdektelen kapcsolatot eleveníti fel és húzza alá Lukács a *New Left Review*ban megjelent híres interjújában,<sup>11</sup> melyben emlékeztet, hogy Korschhoz és Gramscihoz hasonlóan, milyen erős volt benne az eltökélés, hogy harcoljon a II. Internacionálétól örökölt mechanikus szemlélet ellen a 20-as évek alatt – majd hozzáteszi: Gramsci volt „a legjobb közöttünk”.<sup>12</sup>

E megjegyzés kiemelkedő fontosságú, és lehetővé teszi, hogy alapjaiban ragadjuk meg a két gondolkodó közös ideológiai kiindulópontját, akik kritikus és önkritikus reflexióikban – ahogy arra Asor Rosa<sup>13</sup> kellőképpen rávilágított – a történelmi tapasztalat és a II. Internacionálé ellentmondásai meghaladásának körében mozognak. Emlékeztetnünk kell arra is, amit Alfred Schmidt állapított meg a Gramscit Lukácséhoz és Korschéhoz fűző eszmei viszony kapcsán; arra ugyanis, ami – félretéve immár a II. és III. Internacionálé

<sup>7</sup> *L'Ordine Nuovo* 1920. június 12. 40.

<sup>8</sup> Megjelent a *Rassegna Comunista* 14., 15. és 16. számában (1921. november 30, december 15. és 30.).

<sup>9</sup> *Il Soviet* 1921. 12., 13., 14. szám (április 25, május 2. és 16.).

<sup>10</sup> Lukács, „Mon chemin vers Marx (1969)”. *Nouvelles Etudes Hongroises* 1974. VIII. köt. 85.

<sup>11</sup> „Lukács On His Life and Work”. *New Left Review* n. 68. 1971. július.

<sup>12</sup> Uo. 51.

<sup>13</sup> Asor Rosa, i. m. 545. skk.

„ortodoxainak” ellenük irányuló éles kritikáit – a jelenkori marxista gondolkodásban kiemelkedő szerepet biztosít nekik. „[...] Gramsci” – írja Schmidt – „Lukácssal és Korschsal együtt, azon kiemelkedő szerzők sorába tartozik, akik a 20-as és a korai 30-as évek alatt, a lapos naturalisztikus szociáldemokrata [...] ’ortodoxia’ túlsúlyakor, a hegelii dialektikához tudatosan visszanyúlva, új ösztönzést adtak a marxi gondolat filozófiai dimenziójának (noha egy az idealizmusba való többé-kevésbé súlyos visszaesés árán). Amit olykor Gramsci gondolati következetlenségének tartanak – kategóriái ’lebegése’ –, abból fakad, hogy a hegelianizmus iskolájában nevelkedvén, eleve idegenkedik a történeti-tlen szemléletmódtól, s az igazság folyamatszerű jellegét tartja szem előtt.”<sup>14</sup>

Egyet kell értenünk azonban azzal az állásponttal is, amely – mint például az Ernesto Ragionieri<sup>15</sup> – ugyan fenntart egy bizonyos párhuzamot a két gondolkodó között, de ugyanakkor aláhúzza a létező jelentős különbségeket is, így például pozitívizmus-ellenes polémiájuknak mind kiindulópontját, mind végkicsengését illetően.

Mint látható, a probléma igen összetett, és nem egykönnyen oldható meg. Biztos támpontot nyújt mindazonáltal az a tény, hogy Gramsci marxistává fejlődése egyedülálló analógiákat mutat Lukács fejlődésével. Mindkettőjük hegelianus tradícióban nőnek fel, mely pozitívizmus-ellenes állásfoglalásra ösztönzi őket (Gramsci olvasmányai: Labriola és Croce; Lukácséi: Simmel, Windelband, Rickert), méghozzá – szintén azonosan – etikai-voluntarista színezettel. Gramsci 1917–19 alatti ún. „etikai kommunizmusa” is meglepően hasonlít az ebben az időben születő Lukács-írások általános hangvételéhez. Vegyük például az 1917. áprilisi cikkét,<sup>16</sup> melyben azon meggyőződésének ad hangot, hogy az orosz forradalomban (még a februáriról van szó) megvalósult végre „a szellemek felszabadulása [...] új morális tudat született”, s a mind fizikailag, mind szellemileg felszabadult ember azzá vált, aki az abszolút morál kanti elméletét követve, elmondhatja immár: „a csillagos ég fölöttem, tudatom kategorikus imperatívusza bennem”.<sup>17</sup> De vegyük mindenekeelőtt *A forradalom a „Töke” ellen*<sup>18</sup> című nevezetes írást, melyben az orosz bolsevikokat magasztalja, minden kétséget kizáró voluntarisztikus színezetű frazeológiával: „[A bolsevikok] megélik a marxista gondolatot: azt, amely nem pusztul el soha, mely az olasz és német idealista gondolkodás folytatása, és mely magában Marxban is már pozitívista és naturalista elemekkel fertőződött meg. És ez a gondolat a történelem

<sup>14</sup> A. Schmidt, *Storia e struttura*. i. m. 108. [*Geschichte und Struktur*. i. m. 94. sk.] – Ennél is szigorúbb (ám kevésbé megalapozott és bizonyosan nem osztható) ítéletet, mely a gramsci-i gondolkodás fejlődésének általános kontextusából kiragadott részletek olvasatából áll össze, fejeznek ki többen, s különösen – hogy a legszembeötlőbb példára hivatkozzunk – Christian Riechers, aki az *Antonio Gramsci. Marxizmus In Italien* (Frankfurt a/M. 1970) c. kötetben (elsősorban 32. skk.) úgy véli, hogy Croce, Gentile, Sorel és Bergson nem pusztán befolyásolták, hanem egyértelműen meghatározták Gramsci gondolkodását, akit „heterodox idealistaként”, „baloldali croceánus-gentiliánusként”, „az olaszországi demokratikus hagyomány utolsó nagy ideológusaként” határoz meg. A szárd gondolkodó vilásképe Riechers szerint nem lép túl egy „polgári idealista szemléleten”, „a valóság szubjektív felfogásán”. Ezen interpretáció súlyos korlátairól vö. F. Fergani, „La ’questione Gramsci’. Una proposta di riconsiderazione.” *Aut-Aut*, 1974. n. 144. 3–38.

<sup>15</sup> E. Ragionieri, id. cikk, 107.

<sup>16</sup> A. Gramsci, „Note sulla rivoluzione russa”. *Il Grido del Popolo*, 1917. április 29. A Gramsci, *Scritti politici* c. kötetben, Roma: 1967. 59–62.

<sup>17</sup> Uo. 61.

<sup>18</sup> A. Gramsci, „La rivoluzione contro il ’Capitale’”. *Avanti!* 1917. november 24. A *Scritti politici* c. hivatkozott kötetben: 80–83.

legalapvetőbb tényezőjeként soha nem a nyers gazdasági tényeket tételezi, de az embert, de az emberek társadalmát, az emberekét, akik megértik egymást, ezen kapcsolatokon (a civilizáción) keresztül kollektív társadalmi akaratot fejlesztenek ki, és megértik a gazdasági tényeket, megítélik, akaratukhoz igazítják őket, míg csak ez utóbbi nem válik a gazdaság mozzgójává, az objektív valóság képlékeny alakítójává, mely él és mozog, a forrongó magma alakját ölti, s ott csapódik le, ahol neki tetszik, s úgy, ahogy neki tetszik.”<sup>19</sup>

Ahogy többen is megjegyezték, ez Gramsci első és bizonytalan kísérlete, hogy eme Bergsonra és Sorelre való implicit vagy explicit hivatkozások révén szembeszálljon a marxizmus „polgári” redukciójával, a II. Internacionálé pozitivistá ortodoxiájával és – a konkrét olasz helyzetet illetően – a Treves- és Turati-féle determinizmussal, mely a kor olasz szocialista elméleteinek hangadója volt. Olyan kísérlet, mely a maga pontos megfelelőjét Lukács homályosan forradalmi, ám valójában radikális-idealista ihletésű elméleteiben találja meg, melyek hegelianizmusa egy simmeli közvetítésű bergsonizmussal és sorelizmussal elegyedik – mindenképp azonban a kor hivatalos baloldalának szellemiségét uraló Kautsky-féle felfogással való szembenállást is képvisel.

Oly magatartások ezek, mind Gramscié, mind Lukácsé, melyek egy szűkebben vett marxista fejlődésen mennek keresztül azon események hatása alatt, melyek megrázkódtatják Európát a háború utáni években. A szárd gondolkodó esetében fölösleges részletezni azon eseményeket, melyek a gyári tanácsok torinói mozgalmának részesévé teszik az 1919–20-as ún. „biennio rosso” alatt. 1919-ben Lukács is megismerkedik a konkrét politikai elkötelezettséggel ama munkán keresztül, melyet közoktatási népbiztosként fejt ki a Magyar Tanácsköztársaság rövid, de intenzív forradalmi tapasztalata alatt. Mégis, amíg Lukács, a magyarországi bolsevik reményések erőszakos lezárulása után, ultra-balos pozíciók felé csúszik, s például védelmébe vesz egy kevésbé gyümölcsöző, természetlen antiparlamentarizmust (a *Kommunismus* időszaka ez), addig Gramsci kifejleszti és jól kamatoztatja tagadhatatlan politikai és szervező tehetségét: létrehozza az *Ordine Nuovo* csoportot, majd az ugyanilyen című folyóiratot, míg végül az olasz szocialista párt ellentmondásait oly módon élezi ki, amely döntő módon járul hozzá annak a résznek a pártból való kiszakadásához, amely, 1921 januárjától kezdődően, az olasz kommunista párt magját fogja alkotni.<sup>20</sup> Egyenesen azt lehetne mondani, hogy 1919-től 1926-ig – a letartóztatás évéig – Gramsci töretlen fejlődésen megy keresztül a forradalmi realizmus elsajátításában, ami ismételten – többé-kevésbé konzisztens módon – megfeleltethető ama érlelődésnek és újragondolásnak, mely (túl az e kötet által a III. Internacionálé hivatalos köreiben kiváltott heves polémiákon) a *Történelem és osztálytudat* Lukácsában megy végbe.

<sup>19</sup> Uo. 81.

<sup>20</sup> Stratégiai elképzelései, mint ismeretes, már 1920 folyamán hivatalos elismerésben részesültek Lenin részéről, aki szerint azok „teljesen megfelelnek a III. Internacionálé alapvető elveinek” (Lenin, *Opere complete*. 31. köt. Roma: 1967. 192. [Lenin Összes Művei. Budapest: Kossuth, 1974. 41. köt. 191.]

E forradalmi realizmus egy kétségtelen példája könnyen regisztrálható az *Alcuni temi della quistione meridionale* (A déli kérdés néhány vonatkozása)<sup>21</sup> és a *Tesi di Lione* (Lyoni tézisek)<sup>22</sup> c. írásokban.

Gramsci alapvető tézise (vagy, hogy saját kifejezését használjuk, „agitációs formulája”) a „munkás- és parasztkormányra” vonatkozik, ama egyetlen lehetséges szövetségre, mely képes reális alternatívát nyújtani a társadalom kapitalisztikus megszerzésével szemben. „A proletariátus” – írja Gramsci – „abban a mértékben válhat vezető és uralkodó osztállyá, amelyben sikerül létrehozni olyan osztályszövetséget, mely lehetővé teszi a dolgozó népesség többségének a kapitalizmus és a polgári állam elleni mozgósítását – ami Olaszországban, az Olaszországban létező reális osztályviszonyok közepette, azt jelenti: olyan mértékben, ahogy sikerül elnyernie a széles paraszttömegek konszenzusát.”<sup>23</sup>

A marxista gondolatot és annak a szovjet forradalmi tapasztalatban való megvalósulását Gramsci – ahogy egyöntetűen megállapították – eredetien alkalmazza a sajtóságos olasz helyzetre, ám – el kell ismerni – szinte teljesen alkalmazkodik az adott pillanatban a Komintern stratégiai direktíváihoz (a párt szervezeti és irányítási központosítása, a frakciók és a jobb- és baloldali tendenciák elleni harc).<sup>24</sup> E téziseket Lukács 1928-ban íródott, (a polémiák révén) hasonlóképpen nevezetessé vált ún. *Blum-téziseivel* összevetve,<sup>25</sup> rögtön felfigyelhetünk arra, hogy noha közös megfontolásokból és célkitűzésekből indulnak ki (megtörni a kommunista párt elszigeteltségét, létrehozni egy antikapitalista alapon nyugvó stratégiai szövetségi rendszert), mégis, mennyire eltérő, ha nem éppenséggel szembenálló, következtetésekre jutnak.

A *Blum-tézisek* – a hivatkozásnál a korabeli sajtóságos magyar helyzetet kell szem előtt tartanunk – a kommunista pártban jelölik meg „az egyetlen párt[ot], amely komolyan küzd a polgári demokráciáért,”<sup>26</sup> és jelszóként javasolják – átmeneti rendszerként felfogva – „a proletariátus és a parasztság demokratikus diktatúráját,”<sup>27</sup> melyben a polgárság „a gazdasági kizsákmányolás fennmaradása mellett [. . .] átengedi, legalábbis részben, a hatalmat a dolgozók széles tömegeinek.”<sup>28</sup> Gramsci lyoni tézisei, ahogy fentebb utaltunk rá, tartalmában és célkitűzéseiben csupán egy első pillantásra hasonló jelszót

<sup>21</sup> Egy befejezetlenül maradt hosszabb írásról van szó, mely először a *Lo Stato operaio* hasábjain jelent meg 1930-ban. Újranyomva: A. Gramscii, *La costruzione del partito comunista 1923–26*. Torino: 1972. 137–158.

<sup>22</sup> „La situazione italiana e i compiti del PCI”. (A Gramsci és Togliatti által készített és az OKP III., Lyonban tartott kongresszusa által jóváhagyott tézisek.) A Gramsci, *La costruzione del partito comunista 1923–26*. c. hivatkozott kötetben: 488–513.

<sup>23</sup> „Alcuni temi della quistione meridionale”. Id. kiadás, 140.

<sup>24</sup> „La situazione italiana e i compiti del PCI”. Id. kiadás, különösen 501–505.

<sup>25</sup> A magyarországi politikai és gazdasági helyzetre, valamint a magyar kommunista párt feladataira vonatkozó tézistervezet, melynek egy kivonata („La dittatura democratica”) megtalálható olasz fordításban a Lukács, *Scritti politici giovanili 1919–1928*. c. kötetben, Bari: 1972. 313–327. [Magyarul: *Történelem és osztálytudat*. Budapest: Magvető, 1971. 663–691.]

<sup>26</sup> Uo. 326. [Magyar kiadás 676.]

<sup>27</sup> Vö. uo. 316. [Magyar kiadás 676.] Lukács álláspontja az adott pillanatban a valóságos (elsősorban az első világháború utáni magyarországi) helyzethez való teljes alkalmazkodás és mindenfajta ideológiai platform elutasítása. Ezen formula elsősorban a tömegek konkrét és általános mozgósítását tűzte ki célul, a polgárság dezorganizálása és semlegesítése céljából.

<sup>28</sup> Uo. 316. [Magyar kiadás 678.]

helyeznek előtérbe („munkás- és parasztkormány”), amennyiben a szárd gondolkodó a félreértések elkerülése végett nem késlekedik rávilágítani, hogy az pusztán „agitációs formula”, mely „nem felel meg a hatalomért folyó harc kibontakozása egy reális fázisának”, mivel lehetetlen, hogy „az állam problémája a munkásosztály érdekében másképp oldódjék meg, mint a proletariátus diktatúrájaként”.<sup>29</sup>

1926 végén, mint ismeretes, Gramscit letartóztatják, és ettől a pillanattól fogva kezdődik lassú kálváriája, mely 1937-es, börtönben való haláláig tart. Gondolkodói ereje azonban nem törik meg, sőt egyre inkább kibontakozik és létrehozza azt a fontos terméket, melyet ma a *Börtönfüzetek* elnevezéssel tartunk számon. A problémaanyag, melyet ez utóbbiak tartalmaznak, alapvető fontosságú a jelenkori kultúra számára, éppúgy, ahogy alapvetők – noha kevéssel korábbi szarmaznak – Lukács és Korsch elméleti művei.<sup>30</sup> Így tehát jogosult a hangsúlyt – ahogy például Robert Paris teszi<sup>31</sup> – a kétségtelen analógiákra helyezni, melyek egyéni sajátosságait megőrizve, Lukács, Korsch és Gramsci elméleti írásait egy közös szára fűzik fel. Ez pedig nem más, mint az egész nyugati (kapitalista) társadalom átfogó újraértékelése az első világháború utáni marxizmus elméleti és gyakorlati tapasztalatának fényében.

Ami mármost közelebből Lukácsot és Gramscit illeti, fölösleges volna részletesen taglálni eme analógiák legismertebb és legnyilvánvalóbb elméleti és politikai aspektusait, melyek pontosan megtalálhatók a *Történelem és osztálytudat*ban, illetve a *Börtönfüzetek*ben; elegendő lesz pusztán utalni rájuk: a Hegel–Marx viszony középpontba állítása (minden állítólagos „Hegelhez való radikális visszatérés” nélkül, melyről Althusser beszél, sőt éppenséggel ennek ellenében), a historicista humanizmus, a *szubjektum–objektum* dialektikája, a szubjektív tényező (osztálytudat, ideológiai hegemonia) kiemelkedő szerepe, a II. Internacionálé elméleti vitáiban kikristályosodott és valamilyen módon a III. Internacionáléban is jelenlevő metafizikai materializmus és ökonomizmus visszaütésének.

Természetesen a nyelvezet és a tárgyalt témák elmélyítése tekintetében különböznek egymástól, ám mindkettőjükben jelen van – hogy Fergnival szóljunk<sup>32</sup> – egy közös

<sup>29</sup> A. Gramsci, „La situazione italiana e i compiti del PCI”. Id. kiadás, 513. Hogy egy, a Blum-tézisek által képviselt stratégiai típustól Gramsci milyen távol állt, még világosabban kifejezi a következő passzus: „A fasizmus által gyakorolt nyomás azt a véleményt táplálja, mely szerint miután a proletariátus számára lehetetlen gyorsan megdönteni a rendszert, a legjobb taktika az, amely a fasizmus kiküszöbölése céljából, ha nem is egy polgári-proletár blokkhoz, de mindenképpen a forradalmi élcsapat passzivitásához, a kommunista pártnak a közvetlen politikai harcba való aktív be nem avatkozásához vezet, miáltal lehetővé teszi a polgárság számára, hogy a proletariátust mint a választási manőverek céljából hasznos tömeget vessen be a fasizmus ellen. E program azon formulában nyilvánul meg, mely szerint a kommunista pártnak kell képviselnie mindazon ellenzéki erők ’balszárnyát’, melyek a fasiszta rendszer leverésére szövetkeznek. Nem más ez, mint a dolgozó osztály forradalmi képességei iránt tanúsított mélységes pesszimizmus kifejezése” (uo. 501.); valamint: „[. . .] mint ellenforradalmi, erőteljesen vissza kell utasítani minden olyan elképzelést, mely a pártot heterogén elemek ’szintézisévé’ teszi, ahelyett hogy mindenfajta engedmény nélkül ragaszkodna ahhoz az elvhez, mely szerint a párt a proletariátus egy része, a proletariátusnak kell meghatároznia a párt szervezeti kereteit, és a proletariátusnak magán a párton belül vezető szerepet kell biztosítani” (uo. 504.).

<sup>30</sup> Korschsal kapcsolatban elegendő emlékeztetnünk a *Történelem és osztálytudat*tal egy évben, 1923-ban megjelent *Marxizmus und Philosophie*-ra.

<sup>31</sup> R. Paris, id. cikk, 177. sk.

<sup>32</sup> F. Fergnani, id. cikk.

„problémafelvető és antidogmatikus beállítottság”, mely kettőjük között – a bizonyos értelemben közös életpályán túl – több kapcsolódási pontot létesít. Ezek közül a legállandóbb – továbbra is Fergnani szerint – „a dialektika fogalma, ahogy az megjelenik a *Történelem és osztálytudat* első oldalain”, és amely „széles visszhangra talál a *Börtönfüzetek* reflexióiban”.<sup>33</sup> Fergnani azonban óv eme „kapcsolódási területek” lehetséges túlhajtásától: „[...] Gramscinak az eldologiasodás központi témájára, valamint annak minden következményére – kvantifikáció, atomizáció, hamis tudat, formális racionalitás – vonatkozó érzéketlensége erősen csökkenti egy olyan összevetés lehetőségét és jogosultságát, amely globális kíván lenni”.<sup>34</sup>

Vajda Mihály számára is számosak a Gramsci és Lukács közti érintkezési pontok,<sup>35</sup> ő azonban – Fergnival ellentétben – a *Történelem és osztálytudat* Lukácsának „messianizmusával” és „látens fatalizmusával” szemben a szárd gondolkodó nagyobb realizmusára helyezi a hangsúlyt. „A korabeli marxizmus fatalizmusának leleplezésében és visszautasításában” – írja Vajda – „Gramsci tovább jutott, mint bárki más előtte, kivéve talán Korschot. Lukács *Történelem és osztálytudat*ában is jelen van a fatalizmus látens módon: 'A proletariátus [...] nem szabadulhat meg történelmi küldetésétől'.”<sup>36</sup> Vajda következtetései, mindazonáltal, beilleszthetők a fentebb mondottakba: „A *Történelem és osztálytudat* 'messianizmusa', mely azon a meggyőződésen alapul, hogy a proletariátus mint egész szükségképpen és egy közeli időpontban eljuthat az osztálytudat azon fokára, melytől a forradalom eljövetele függ, és Gramsci *Börtönfüzeteinek* realizmusa, aki nem hisz benne többé, és meg van győződve arról, hogy 'a tömegek a filozófiát csupán hitként élhetik meg' – egy sok vonatkozásban egységes marxista elméleti irányzat két pólusát alkotja.”<sup>37</sup>

Vajda következtetéseivel teljes mértékben egyetérthetünk, mivel nyilvánvalónak látszik, hogy gondolatrendszerük különössége és a stilisztikai árnyalatok ellenére, a 20-as évek e marxista teoretikusaiiban kitapintható az egység, az etikusság és a totalitás igénye,<sup>38</sup> melynek a háború katasztrófáját és a rákövetkező időszak ideológiai és morális zavarodottságát követően, a társadalom minden újjászervezésében uralkodó szerepet kell vinnie. Szó esett fentebb hegeliánus idealizmusról. Véleményünk szerint sokkal összetettebb és árnyaltabb dologról van szó. Arról a bennünk elevenen élő kívánságról, hogy a marxizmus forradalmi erejéhez kapcsolódva, olyan új *Weltanschauung*ot hozzanak létre, amely – ahogy Gramsci fogalmaz – először képes megteremteni „egy eredeti és integrális világnézetet”,<sup>39</sup> dialektikusan meghaladván „tények” és „értékek”, Lét és Legyen, megismerés és cselekvés ellentéteit.<sup>40</sup> Ez marxizmusnak legpregnansabb vonása. Mint a praxis filozófiája, mint „elmélet és gyakorlat közti dialektika”, megbonthatatlan egység, e

<sup>33</sup> Uo. 13.

<sup>34</sup> Uo.

<sup>35</sup> M. Vajda, id. cikk.

<sup>36</sup> Uo. 53.

<sup>37</sup> Uo. 57.

<sup>38</sup> Arról a sajátosságos beállításról, ahogy ez Lukács *Történelem és osztálytudat*ában megjelenik, vö. Asor Rosa érdekes megjegyzéseit (i. m. 520.), melyekben lényegében azt veti Lukács szemére, hogy „legelvontabban logikai és organicisztikus aspektusának előnyben részesítésével” valójában elszegényítette Hegel gondolatrendszerét.

<sup>39</sup> A. Gramsci, *Quaderni del carcere*. Quad. 7 (VII), II. köt. 882. (Magyarul: Gramsci, i. m. 191.)

<sup>40</sup> Vö. R. Paris, id. cikk, 170.

felfogás képes megtörni azt, amit Lukács a „tehetetlenség paradoxon[ának]: a tiszta törvények fatalizmusa és a tiszta érzület etikája közti dilemmá[nak]”<sup>41</sup> nevezett. Konkrét kifejeződése, a proletárforradalom, pedig képes – impliciten vagy expliciten – egyesíteni a filozófiai, a történelmi, a kulturális és a politikai kérdések egészét.

A dialektikus módszer és a forradalmi stratégia közti e szoros kapcsolat jellemzi alapjában véve Lukács és Gramsci gondolatrendszerének kibontakozását. Gramscinál például gyakran láthatjuk, milyen erőteljesen hangsúlyozza az elméleti módszer és a gyakorlati (politikai) orientáció kölcsönös függőségét. Ezt tanúsítja a *Füzetek* egyik nevezetes passzusa, ahol – noha egy marxista szemszögből Croce ellen irányuló heves kritika keretében – azt ajánlja, hogy a „legnagyobb figyelmet” szenteljük a nápolyi filozófus történetírásra vonatkozó gondolatainak, miközben elismeri és méltatja azon érdemét, hogy „lényegében véve reakciót jelentett az ’ökonomizmusra’ és a fatalista mechanizmusra”. Pusztán instrumentálisan, Croce érdeme az, hogy „energikusan felhívta a figyelmet a kultúra és a gondolkodás tényeinek a történelem fejlődésében betöltött fontosságára”.<sup>42</sup> Amit – a praxis filozófiájának területén – Lenin is megtett.<sup>43</sup>

Az a pillanat azonban, amikor a Gramsci és Lukács közti *elméleti homológia* abszolút-nak (és bizonyos szempontból egyenesen meglepőnek) tűnik föl, az, amikor a Komintern egyik legjelentősebb elméleti exponensének, Buharinnak a filozófiai fő művére (*A történelmi materializmus elmélete. A marxista szociológia népszerű kézikönyve*. 1921) vonatkozó elemzéseiket vetjük össze. Mindketten erőteljesen bírálják (Gramsci talán szisztematikusabban és élesebb hangvételrel) a marxizmus Buharin *Kézikönyvében* történő elsőkélyesítését.<sup>44</sup> Lukács számára „Buharin beállítottága [. . .] igen aggályos közelségbe kerül a polgári (Marx szavaival: szemléleti) materializmushoz”.<sup>45</sup> Gramsci még ennél is tovább megy, amikor Buharin szemére veti a dialektika tárgyalásának hiányát, ami szerinte azt eredményezi, hogy a praxis filozófiája két elemre szakad: „a történelemnek és a politikának szociológiaként felfogott elméletére, amelyet a természettudományok (nyers pozitívista értelemben vett tapasztalati) módszere szerint kellene felépíteni”, és egy szisztematikus filozófiára, mely azután a történelemtől és a politikától teljességgel elszakított, vagyis minden történelmi szempont híján levő, „filozófiai vagy metafizikai vagy mechanikus (vulgáris) materializmus lenne”.<sup>46</sup>

<sup>41</sup> Lukács, *Storia e coscienza di classe*. Milano: Sugar, 1967. 51. (*Történelem és osztálytudat*, i. m. 263.)

<sup>42</sup> A. Gramsci, *Quaderni del carcere*. Quad. 10 (XXIII) II. köt. 1234. sk.

<sup>43</sup> „A praxis filozófiájának legnagyobb modern teoretikusa” – írja Gramsci éppenséggel Leninre hivatkozva – „a politikai harc és szervezkedés terén, a különböző ’ökonomisztikus’ irányzatokkal szemben, újraértékelt a kulturális harc frontját, és az erőszakállam elméletének kiegészítőjeként, valamint a ’permanens forradalom’ 48-as doktrínájának aktuális formájaként, fölvázolta a hegemonia doktrínáját” (uo. 1235.).

<sup>44</sup> Másodlagosnak tartjuk annak mérlegelését, vajon befolyásolta-e Lukács Gramsci ítéletét, aki esetleg olvashatta a magyar filozófus Buharin könyvéről írott 1925-ös recenzióját, mely az *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* c. német folyóiratban jelent meg. (Gramsci megjegyzései 1932–33-ból származnak.)

<sup>45</sup> Lukács, „N. Buharin: Teoria del materialismo storico.” A *Scritti politici giovanili* c. hivatkozott kötetben: 190. [Magyarul: Lukács, „N. Buharin: A történelmi materializmus elmélete.” *Utam Marxhoz*. Budapest: Magvető, 1971. I. köt. 458.]

<sup>46</sup> A. Gramsci, *Quaderni del carcere*. Quad. 11 (XVIII), II. köt. 1425. [Gramsci, *Filozófiai írások*, i. m. 190. sk.]



Lukács támadást intéz Buharin „szcientizmusa” ellen, amely képtelen autentikus történelmi materialista kritikának alávetni a természettudományokat és azok módszereit; Buharin eljárása abban áll, írja Lukács, hogy a természettudományok módszereit „látatlanban, kritikátlanul, történelmietlenül és nem-dialektikusan alkalmazza a társadalom megismerésére”.<sup>47</sup> Gramsci ítéletalkotása ugyanezen a vonalon mozog; kimutatja, milyen mértékben maradt Buharin foglya egy olyan szemléletnek, mely lényegileg pozitivistá és vulgárisan evolucionista, s amely őt „a történelmi és politikai tények sematikus osztályozására és leírására készíti, a természettudományok modelljére épülő kritériumok szerint”, azzal a neveléses eredménnyel, hogy „kísérleti úton” kikövetkezteti az emberi társadalom fejlődéstörvényeit, abból a célból, hogy a jövőt ugyanolyan bizonyossággal ’lássa előre’, amilyennel előre lehet látni, hogy egy makkból tölgy nő ki”.<sup>48</sup>

Mind Gramsci, mind Lukács számára épp e szcientikus módszer „fetisiztikus” használatából kiindulva lehet megragadni a buharini *Kézikönyv* legsúlyosabb hibáit és elméleti tévedéseit, mint például a *termelőerő* marxai fogalmának a *technikai eszközök* fogalmával való összekeverését és helyettesítését,<sup>49</sup> avagy azon igényt, hogy a történelem területén az egzakt tudományokéhoz hasonló előrelátásokat tegyen.<sup>50</sup>

A két elemzést figyelve az mutatkozik a legmeglepőbbnek – és ezzel kívánjuk lezárni összevetésünket (anélkül, hogy egy pillanattal is azt állítanánk, hogy egészben vagy részben kimerítettük volna) –, hogy amíg meglehetősen könnyűnek bizonyul beillesztenünk a lukácsi hangvételt egy olyan korszak (1921–25) intellektuális klímájába, melyben a forradalmi hevület és az elméleti vita még rendkívül intenzív volt, addig Gramsci reflexiói egy olyan korban születnek (1930–1932 és még később), amelyben, úgy tűnik, egyedül ő őrizte meg töretlenül – a börtönbeli elzártság paradox módon ezzel a hatással járhatott – a forradalmi szellemet és a húszas évek elméleti színvonalát.<sup>51</sup> Ugyanebben az időszak-

<sup>47</sup> Lukács, „N. Bucharin . . .” id. kiadás, 201. [*Utam Marxhoz*, id. kiadás, I. köt. 468.]

<sup>48</sup> A. Gramsci, *Quaderni del carcere*. Quad. 11 (XVIII), II. köt. 1432.

<sup>49</sup> „Világos”, pontosítja Lukács, „hogy a technika és a termelőerők [. . .] azonosítása sem nem helyes, sem nem marxista. A technika *része*, mindenképpen igen fontos mozzanata a társadalom termelőerőinek, de nem egyszerűen azonos velük, sem pedig [. . .] nem alkotja ezen erők átalakulásának végső fokon vagy közvetlenül döntő mozzanatát”. („N. Bucharin . . .” id. kiadás, 192., *Utam Marxhoz*, id. kiadás, I. köt. 459.) Vö. még Gramsci, *Quaderni del carcere*. Quad. 11 (XVIII) II. köt. 1420. skk. és 1439. skk.

<sup>50</sup> „Mivel a perspektívák sajátos megfordítása folytán úgy ’tűnik’, mintha a természettudományok lehetővé tennék a természeti folyamatok fejlődésének előrelátását, a történelmi módszertant csak akkor és annyiban tekintették ’tudományosnak’, ha és amennyiben elvontan képessé tesz a társadalom jövőjének ’előrelátására’. [. . .] Az előrelátás azonban” – replikázik Gramsci – „csupán gyakorlati aktus [. . .]. Pontosan kell felvetnünk a történelmi események előreláthatóságának problémáját, hogy módunk legyen kimerítően megbírálni a mechanikus okság-felfogást, megfosztva minden tudományos tekintélyétől és bebizonyítva, hogy pusztá mítosz [. . .].” (*Quaderni del carcere*, i. m. II. köt. 1403. sk.; *Filozófiai írások*, i. m. 195.)

<sup>51</sup> Lásd pl. a „demokratikus centralizmus” téziséhez való csatlakozása mellett, azon megjegyzéseit, melyekben a lehetséges bürokratikus és autoritárius kisiklás veszélyeiről ír: „A bürokrácia” – írja 1933 körül – „a hagyományon alapuló konzervatív erők közül a legveszélyesebb; ha szilárd testté merevedik, mely elégséges önmagának és függetlennek érzi magát a tömegektől, a párt azzal végzi, hogy anakronisztikussá válik; a kiélezett válság pillanataiban társadalmi tartalma teljesen kiüresedik, s ő maga ügyszólván a levegőben marad lógva.” (Gramsci, *Quaderni del carcere*. I. m. Quad. 13 (XXX) III. köt. 1604.)

ban, a hatalom Sztálin kezében való konszolidációjának korában, vagy alkalmazkodást tapasztalhatunk a Komintern hivatalos téziseihez (melyet nevezhetünk éppenséggel „intellektuálisnak” is; például Lukácsnak a *Történelem és osztálytudatra* és a *Blum-tézisekre* vonatkozó önkritikái), vagy számkivetettséget a szervezett kommunista mozgalomból.

(Fordította Fehér M. István)

## SUMMARY

*Mariangela Giammella: Theory and History. Lukács and Gramsci in the Debates of the Twenties*

The paper proposes to provide some preliminary aspects upon which to base a systematic study of the parallels subsisting between Lukács's and Gramsci's thought in general, and their reception and interpretation of Marxism in the post-war period, more specifically.

Starting from the premise that the undoubtedly existing similarities between Lukács and Gramsci can by no means be attributed to any direct or personal influences (for Gramsci's knowledge of Lukács' works was only second-hand, while Lukács explicitly claimed to have "discovered" Gramsci not until after World War 2), the paper, making constant references to, and critically weighing, the recent secondary literature concerning the subject, goes on to argue the following points:

1. Strict analogies can be shown to exist between the two thinkers' intellectual development in the pre-war period, above all as to the pre-eminently idealistic character of the philosophical tradition both of them were educated in (Labriola and Croce; Simmel, Windelband and Rickert, respectively).

2. Their reception of Marxism, consequently, in taking upon ethical-voluntaristic colours, made them reject, and break definitely with, all kinds of scientific, naturalistic or deterministic view of Marxism, largely accepted by the Second Inter-

national. Contrary to the latter, they put a strong accent upon dialectics, subjectivity, and repudiated unambiguously materialism, if conceived as a traditional metaphysical doctrine, far from giving revolutionary implications. Dialectics and revolution, the reciprocal interdependence of theory and practice constitute the predominant character of their reception and interpretation of Marxism.

3. Divergent features may be spotted, however, in the way their more specific political attitudes came to develop: whereas Lukács, after the fall of the 1919 Hungarian Revolution, assumes radical-leftist positions, Gramsci takes a turn for a more realistic view of politics. A further difference in them as politicians is that although both of them insist upon an alliance of the working class and the Communist Party with the peasantry and other strata of the society, Gramsci nevertheless considers this position as temporary and pertaining to mere tactics, whereas Lukács adopts it as a long-scale project.

4. The point which shows the strictest theoretical homology between Lukács and Gramsci is their reciprocal criticism of Buharin's *Manual*. Both severely criticize in him the absence of dialectics, the separation of theory from practice, the restoration of contemplative materialism and the modelling of social sciences upon the natural.

## ÚJABB NYELVFILOZÓFIAI KALANDOZÁSOK

KELEMEN JÁNOS – KENESEI ISTVÁN

Tanulmányunk címe régebbi kalandozásokra, nevezetesen Nyíri János Kristóf nyelvfilozófiai kalandozásaira utal.<sup>1</sup>

Nyíri portyái – néhány reprezentatív tanulmánykötet, monográfia, illetve tanulmány összefoglaló ismertetése révén<sup>2</sup> – arról adtak hírt, hogy a hatvanas évek végén meddig jutott a nyelvről szóló filozófiai gondolkodás. Mivel a nyelvfilozófia a század közepére, második felére a filozófiai kutatások egyik legfontosabb területévé, helyenként pedig legfőbb módszerévé vált, s mivel a filozófiában amúgy is minden mindennel összefügg, kalandozó elődünk a kiválasztott példák alapján azt is érzékeltethette, hogy az adott pillanatban milyen általában a filozófia helyzete, legalábbis a nyelvfilozófiának leginkább otthont adó angolszász országokban.

Egy évtized a filozófiában még mindig nem túl nagy idő, a frontok azóta mégis jelentősen megváltoztak. A nyelvfilozófia tükrét fürkésző tekintet is ezt fedezi fel. Az első portya idején még nem zárult le teljesen a pozitivizmus kontra „ordinary language philosophy”, a „mesterséges nyelv kontra mindennapi nyelv” csata. Ezért szenteltetett Nyíri is bő teret Carnapnak és „akiknek” Carnap „nem kell”.<sup>3</sup> A csata közben eldőlt: a pozitivistá hagyomány – legalábbis a bécsi körtől örökölt formájában – szinte teljesen fölbomlott,<sup>4</sup> s a mindennapi nyelv filozófusainak igen heterogén csoportja maradt győztesként a porondon: azoké a filozófusoké, akiket a késői Wittgenstein, Ryle, Austin és mások tanításai ihlettek, s akiknek szemében az „Oxbridge”-ből (Oxfordból és Cambridge-ből) szétsugárzó filozófiafelfogás volt a mérce. A legjelentősebb fejlemények ehhez a körhöz kapcsolódnak. Hadd említsünk itt egy példát. Nyíri 1968-ban még Austin jelentés-felfogását ismertetette. Rá egy évre jelent meg Searle „Speech acts”<sup>5</sup> c. munkája,

<sup>1</sup> Nyíri János Kristóf, „Nyelvfilozófiai kalandozások”. Magyar Filozófiai Szemle, 1968/4. sz. 762–778.

<sup>2</sup> Nyíri annak idején a következő munkákat ismertetette: *Philosophy and Ordinary Language*. (Szerk. Charles E. Caton) University of Indiana Press, Urbana, 1963. *The Philosophy of Rudolf Carnap*. (Szerk. P. H. Schlipp) Illinois, 1963. W. V. Quine, *Two Dogmas of Empiricism (From a Logical Point of View)*. Cambridge, Mass., 1961. Wilfrid Sellars, *Is there a Synthetic A Priori? (Science, Perception and Reality)*, London, 1963. Jerrold J. Katz, *The Philosophy of Language*. New York 1966.

<sup>3</sup> L. a tanulmány „Carnap, és akiknek nem kell” c. részét.

<sup>4</sup> Ez nem jelenti a filozófia és a logika, illetve a logika és a nyelvészet határterületein elhelyezkedő formális kutatások végét, jelentőségük – többek között filozófiai jelentőségük – csökkentését.

<sup>5</sup> John R. Searle, *Speech acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1969.

mely Austinnak a performatív megnyilatkozásokról, majd az illokúciós aktusokról szóló elméletét az egyik lehetséges irányban átfogó beszéd-aktus elméletté terebélyesítette, megteremtve ezzel a hetvenes évek egyik legizgalmasabb kutatási területét. Maga Searle nemrégiben jelentkezett új könyvével, melyre még visszatérünk.

A „mesterséges nyelv kontra mindennapi nyelv” csata résztvevői egy dologban egyetértettek. Úgy vélték, a metafizikának befellegzett: helyét végképp az így vagy úgy felfogott nyelvtudomány foglalta el. Ennek az egyetértésnek ma már vége. A metafizika ismét bebocsátást kér, s olyan – látszólag tisztán technikai – vizsgálódások nyitnak neki ajtót, mint a referenciára, a tulajdonnevek és a leírások viszonyára stb. vonatkozó elemzések. A vita egyik kristályosodási pontja a „lehetséges világok szemantikája”. Az itt felmerülő fogalmi problémákat sajátos oldalról közelítette meg Kripke; az ő 1971-es „Naming and Necessity” c. előadássorozata szinte új életre keltette a holtak hitt, s korábban egyöntetűen (Poppertől a nyelvfilozófusokig szinte mindenki által) elítélt metafizikai esszencializmust. A probléma jelentősége indokolja, hogy kalandozásaink során érintsük ezt a területet.

Bár a nyelvfilozófia és a nyelvtudomány viszonya magától értetődően fontos kérdés, a XX. sz. vezető nyelvfilozófiai iskolái ezt sokáig nem tették fel. A nyelvtudomány körébe tartozó problémákkal nem foglalkoztak sem a logicisták, sem Wittgenstein, sem követői. Pedig – eltekintve most attól, hogy a nyelvről tett filozófiai kijelentéseknek az empirikus nyelvészet szempontjából vett relevanciája önmagában is probléma – a XX. sz. több vezető nyelvészeti irányzatára is épült filozófiai koncepció. Az utóbbi két évtized egyik markáns filozófiai elképzelése meg éppenséggel annak a paradigma-váltásnak a talaján termelődött ki, mely Chomsky nevéhez és általában a generatív nyelvészet kialakulásához köthető. A generatív nyelvészet és filozófiája – a többszöri temetés ellenére – ma is életerős; magának Chomskynak újabb munkái, melyekre elengedhetetlen lesz itt kitérnünk, bizonyítják ezt. Nyelvészet és filozófia viszonyában az utóbbi évtizedben – úgy látszik – lényeges változás történt. Nemcsak Chomsky vagy – hogy egy másik példát említsünk – a filozófus-nyelvész, Katz munkássága mutatja ezt, hanem az a tény is, hogy a filozófiai munkákat sokszor lehetetlen megkülönböztetni az általános nyelvészet tárgykörében írt munkáktól, és megfordítva.<sup>6</sup> A beszédaktus-elmélet behatolt a nyelvészetbe, s az a vita, mely pl. Chomsky és Searle között folyik, minden filozófiai jelentősége mellett egyben nyelvészeti vita. Mint ahogy Katz szintézis-kísérlete, melynek értékelése talán a mi kalandozásaink összefoglalását is jól fogja szolgálni, szintén a filozófia és a nyelvészet határán helyezkedik el. Ideje azonban, hogy ennyi előkészület után útra keljünk.

<sup>6</sup> „Szinte egészen mostanáig – mondja Searle – lehetségesnek látszott, hogy – bár elmosódottan – határt húzzunk nyelvészet és filozófia között: a nyelvészet a természetes emberi nyelvek empirikus tényeivel foglalkozott, a nyelvfilozófia pedig a minden lehetséges nyelv vagy kommunikációs rendszer alapjául szolgáló konceptuális igazságokkal. E megkülönböztetés keretében a beszédaktusok tanulmányozása világosan a nyelvfilozófia oldalán látszott elhelyezkedni . . . Az utóbbi időben azonban minden megváltozott.” John R. Searle, *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, 162.

### 1. Szükségszerűség és tulajdonnevek

Saul Kripke, aki a modális szemantika területén úttörő jelentőségű munkát végzett (létrehozva az ún. „Kripke szemantikát”), 1970-ben a Princeton Egyetemen három nagy előadást tartott *Naming and Necessity* címen.<sup>7</sup> Az előadás, lényegében változatlan szöveggel, egy évtized múltán könyv alakban is megjelent,<sup>8</sup> alkalmat adva arra, hogy felelevenedjen az a vita, melyet Kripke teljesen eredeti gondolatai váltottak ki. Maga a szerző ezúttal nem járult hozzá semmilyen új elemmel a vitához, kivéve a könyv előszavát, melyben azt fejtegeti, hogy az előadásokban vázolt elképzeléseket ma is fenntartja.

Kripke szinte filozófiai forradalmat robbantott ki, hiszen azokkal a nézetekkel szemben, melyek legalábbis az angolszász analitikus filozófiában, s általában a nyelvfilozófiában és a logika filozófiájában immár megtámadhatatlan dogmáknak számítottak, homlok-egyenest ellenkező tételeket fogalmazott meg. Három fő kérdésben: a tulajdonnevek, a szükségszerűség és az azonosság kérdésében támadta meg az uralkodó fölfogást. Alternatív javaslatainak a filozófiai következményük az, hogy amennyiben helyesek, akkor rehabilitálni kell azt a metafizikát, melyet a pozitivisták és az analitikusok főként a nyelvi analízis segítségével igyekeztek kiküszöbölni.

Lássuk mindenekelőtt, milyen nézeteket támadott meg Kripke. (A szóban forgó nézetek alábbi összefoglalása Kripke interpretációját követi, bár ez néhány ponton igen csak elnagyolt.)

#### 1/a. A tulajdonnevek problémája

A tulajdonnevekkel kapcsolatban Mill és Frege óta az volt a probléma, hogy a többi szinguláris terminushoz, illetve egyedi referenciát biztosító kifejezéshez hasonlóan, vagy ezektől eltérően töltik-e be jelölő funkciójukat; vagyis rendelkeznek-e a szokásos értelemben vett jelentéssel, vagy sem. Mill tagadóan, Frege igenlően válaszolt e kérdésre. A kérdés eldöntése természetesen annak elemzését követelte és követeli meg, hogy a különféle egyedileg referáló kifejezések hogyan viselkednek mondatokban és állításokban. Az elemzés számára különösen jó terepet biztosítanak az olyan, logikailag sajátos vonásokat mutató állítástípusok, mint az azonossági és az egzisztenciális állítások. (Frege az azonossági állításokra fordította figyelmét, míg Russell – Meinong nyomán – olyan megoldást kívánt adni, mely elsősorban az egzisztenciális állítások természetével van összhangban.) Russell kénytelen volt különbséget tenni a közönséges és a valódi (a logikai értelemben vett) tulajdonnevek között. Azon az alapon, hogy a logikai értelemben vett tulajdonnevekkel képtelenség lenne egzisztenciális állításokat képezni (ha „Romulus” valódi tulajdonnév lenne, akkor értelmetlenség lenne állítani vagy tagadni, hogy „Romulus

<sup>7</sup> Az előadás szövege a következő helyen jelent meg: D. Davidson & G. Harman (Szerk.), *Semantics of Natural Language*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht–Boston 1972, 253–355.

<sup>8</sup> Saul H. Kripke, *Naming and Necessity*, Blackwell, Oxford 1980.

tulajdonnév szinonim a leírással (jobban mondva, a szóban forgó leírások összességével). Itt van szükség újabb megkülönböztetésre. A leírásokat valóban használhatjuk a jelzett módon, tehát a jelentés rögzítésére, a tulajdonnevek esetében azonban nem a jelentést, hanem egyszerűen a referenciát rögzítjük. A tulajdonnevek mellett vannak más merev deszignátorok is; Kripke ide sorolja a természetes fajták neveit („arany”, „rnacska” stb.), vagy az olyan kifejezéseket, mint az „egy méter”. „A párizsi etalon hossza” leírás szintén nem a „méter” jelentését, hanem a „méter” referenciáját rögzíti.

2/b. Wittgenstein szerint a párizsi méterrúd az egyetlen dolog a világon, melyről nem állíthatjuk sem azt, hogy egy méter, sem azt, hogy nem egy méter. Kripke szemében ez egészen más összefüggést illusztrál. „A párizsi etalon egy méter” ugyanis az a priori, ám kontingens igazságra példa. A priori, hiszen definíció szerint igaz; kontingens, hiszen minden létező tárgynak kontingens tulajdonsága, hogy éppen milyen hosszú. Ám ahogy van a priori kontingens igazság, úgy létezik olyan szükségszerű igazság is, amely semmiképpen sem a priori. Példa lenne erre a Goldbach sejtés, melynek értelmében minden 2-nél nagyobb páros szám két prímszám összege. Ha a tétel igaz, akkor szükségszerűen igaz; ha pedig hamis, akkor szükségszerűen hamis. Megfelelő matematikai bizonyítás híján azonban nincs tudomásunk a tétel igazságáról, így a priori tudásunk sincs róla. Az „a priori” – mint a példa világosan mutatja – episztemológiai fogalom. A szükségszerű fogalmával legföljebb akkor esik egybe, amikor a „szükségszerű”-nek episztemológiai értelme van. Kripke az „a priori”, az „analitikus” és a „szükségszerű” közti megkülönböztetés alapján elsősorban metafizikai értelemben használja a szükségszerűség fogalmát, a kontingens és a szükségszerű közti különbségtevést pedig elválasztja attól a kérdéstől, hogy egy adott igazság empirikus alátámasztást igényel-e, vagy sem. Egy szükségszerűen igaz állítás lehet tehát a posteriori, lehet empirikus felfedezés tárgya, s igényelhet tapasztalati igazolást.

3/b. 1/b-ből és 2/b-ből következik az azonosság problémájának felülvizsgálata. Fregének természetesen igaza van abban, hogy a Hajnalcsillag és az Esthajnalcsillag azonosságának felismerése empirikus felfedezés volt; ám ha a 2/b. alatti feltevéseket elfogadjuk, akkor „A Hesperus azonos a Phosphorus-szal” állítás lehet ennek ellenére szükségszerű: nem a priori jellegéből nem következik kontingens volta. Kripke ezen az alapon a tulajdonneveket tartalmazó azonosságokat szükségszerűnek fogja föl. Ezt a választást 1/a. is alátámasztja: a tulajdonnevek nem rövidített leírások, így az őket tartalmazó azonosságok akkor is lehetnek szükségszerűek, ha egyébként a leírások közötti azonosságokat kontingensnek tekintjük. Az azonosságok szükségszerű volta azonban a tulajdonneveknél tágabb körre is érvényes: az olyan teoretikus azonosítás, mint amilyet pl. az az állítás fejez ki, hogy „A hó a molekulák mozgása”, Kripke szerint szintén szükségszerű. Valószínűleg azért, mert a benne szereplő terminusok merev deszignátorok. Nyilvánvaló, hogy ezekben az esetekben metafizikai szükségszerűségről van szó. Ha valamiről, ami igaz, azt kérdezzük, lehetne-e másképp, akkor nemcsak a nyelvre kérdezzük rá, hanem a világra is. Lehetne-e, adott vonatkozásban, másmilyen a világ, mint amilyen? Ha nem, akkor ez – mondja Kripke – a világgal kapcsolatban szükségszerű tény. A világ egyszerűen nem lehet olyan, hogy pl. Hesperus ne rendelkezzen a Phosphorus-szal való azonosság esszenciális tulajdonságával, vagy Nixon ne rendelkezzen a Nixonsággal.

A metafizikai szükségszerűség elfogadása magától értetődően az esszenciális tulajdonságok, illetve a de re modalitások elfogadását jelenti. Századunkban az esszencializmus

létezett”), arra a következtetésre jutott, hogy a természetes nyelvekben használatos közönséges tulajdonnevek („Romulus”, „Walter Scott” stb.) nem tulajdonnevek, hanem rejtett vagy leplezett leírások. A „valódi” tulajdonnevek fogalmának elhagyásával (melyekre az „ez” problematikus példáján kívül Russell sem tudott további példát találni), különböző változatokban a Russell-féle megoldás vált elfogadottá. Ezek szerint a tulajdonnevek nem mások, mint különféle leírások kombinációinak a rövidítései, és hordozójukat a leírásokban adott specifikációnak megfelelően választjuk ki.

### *2/a. A szükségszerűség problémája*

Az empirista hagyományra támaszkodó uralkodó nézet szerint a szükségszerűség nem a világ, hanem a nyelv sajátja. Szükségszerűségről ezek szerint csak a logikai szükségszerűség értelmében, az analiticitás vagy a jelentés terminusaiban lehet beszélni. Az analitikus, illetve a jelentésük erejénél fogva igaz mondatok kínálják az egyetlen eszközt a szükségszerűség természetének megvilágítására. A „szükségszerű” ily módon az „a priori igazsággal” azonosul; míg a „kontingens”, az „esetleges” az „a posteriori”-t, a „tapasztalatit” fedi.

### *3/a. Az azonosság problémája*

1/a-ból és 2/a-ból következik, hogy az igaz azonosító állítások kontingensen igazak. Mint ismeretes, a kontingens azonosítások létéből merített már Frege is érvet a jelentés és az értelem megkülönböztetésére. Az „ $a = b$ ”, „Hesperus azonos Phosphorus-szal” típusú állítások azért nem lehetnek analitikusak, azaz szükségszerűen igazak, mert a bennük szereplő nevek két különböző leírást, a tárgy két különböző specifikációját rövidítik, márpedig előfordulhatott volna, hogy a két specifikációt, a két ábrázolási módot két különböző tárgy elégíti ki.

Mindezzel szemben Kripke a következőket állítja:

1/b. Ha az egyedien referáló kifejezéseket – tulajdonneveket, leírásokat stb. – deszignátoroknak nevezzük, akkor meg kell különböztetnünk az ún. „merev” és „nem-merev” deszignátorokat. Egy kifejezés akkor merev deszignátor, ha minden lehetséges világban ugyanazt a tárgyat jelöli. A tulajdonnevek az ilyen kifejezések csoportjába tartoznak; nem leplezett leírások, s nem egyenértékűek azokkal a leírásokkal, melyekkel adott kontextusban helyettesíthetjük őket. Ennek alapjául az az intuíció szolgál, hogy belátjuk: 1970-ben lehetett volna más is az Egyesült Államok elnöke, mint Nixon; ám senki más nem lehetett volna Nixon, mint maga Nixon. Előfordulhatott volna, hogy Nixon sohasem volt az Egyesült Államok elnöke, sohasem szervezte meg a Watergate betörést stb.; ám nem fordulhat elő, hogy amennyiben egyszer világra jött, ne legyen Nixon. „Az Egyesült Államok elnöke 1970-ben”, „a Watergate botrány főszereplője” stb. leírásokat a dolgok állásától függetlenül különböző tárgyak elégíthetik ki, a „Nixon” tulajdonnév azonban minden olyan lehetséges világban, melyben Nixon létezik, Nixont jelöli. Igen erős intuícióval állunk szemben, de ez nem tesz fölöslegessé bizonyos további megfontolásokat. A tulajdonnevek használatát a legtöbb esetben olyan leírásokkal magyarázzuk meg, melyek igazak a tulajdonnév hordozójáról. (Arisztotelész nagy görög filozófus, Platón legjobb tanítványa, Nagy Sándor nevelője stb.) Ezekben az esetekben úgy látszik, hogy a leírás definícióként szolgál, a leírás segítségével a tulajdonnév jelentését adjuk meg, illetve a

nem éppen népszerű nézet. Mai legnagyobb ellenlábasa talán Quine, aki hatásos érveket tud fölhozni a de re szükségszerűséggel szemben, mondván, hogy ami valamivel kapcsolatban szükségszerű, az attól függ, hogyan specifikáljuk, milyen leírás alatt mutatjuk be a dolgot. Kripke mindenestre igen nagy mértékben bátorította az esszencializmus felélesztésére irányuló törekvéseket, melyek eredményeként – mint látni is fogjuk – az utóbbi években számos új megoldás született az esszenciális tulajdonságok, illetve a de re és a de dicto szükségszerűség problémájával kapcsolatban.

A tulajdonnevekről, a szükségszerűségről és az azonosságról kifejtett főntebbi tételek háttérben ott van azoknak az intuitív alapoknak a megváltoztatása, melyekre a lehetséges világok szemantikája, s egyáltalán a lehetséges világok fogalma épül. A lehetséges világok szemantikája körüli vitákban állandóan fölmerült az a probléma, hogy kontrafaktuális helyzetekben hogyan lehetséges az individuumok azonosítása. Igen fogas kérdésről van szó, hiszen amennyiben az azonosság a tulajdonságoktól függ, s amennyiben a különböző kontrafaktuális helyzetekben, illetve lehetséges világokban az adott individuumra más-más predikátumok lesznek igazak, akkor nemcsak az azonosíthatóságról, de az azonosságról is nehéz lesz beszélni. E probléma szem előtt tartásával születtek meg „az individuumok világokon keresztüli azonosságáról” szóló különböző elméletek, köztük David Lewis<sup>9</sup> „counterpart” (megfelelési) teóriája. Az utóbbi elképzelés – az intuitív megfogalmazásnál maradván – azt mondja ki, hogy két különböző világhoz tartozó individuum,  $x_1$  és  $x_2$ , szó szerinti értelemben nem azonos egymással, hanem egymás ellenpárja. A két individuum elegendő mértékben hasonlít egymásra, mindenestre jobban, mint a saját világához tartozó többi individuumhoz. A tisztességes Nixon, aki sohasem követte el a Watergate betörést, szó szerint nem Nixon, hanem Nixon ellenpárja, aki mindamellett jobban hasonlít Nixonhoz, mint Humphrey-hoz. Mármost Kripke szerint a világokon keresztüli azonosságnak ez a problémája nem létezik. Egy lehetséges világ nem valamiféle távoli égitest, nem egy idegen ország, melyet távcsővel szemlélünk, hogy kifürkésszük, melyik individuum lesz Nixon, vagy melyik individuum hasonlít legjobban Nixonra. „A lehetséges világokat kikötjük, és nem fölfedezzük”<sup>10</sup> – más szóval, a lehetséges világokat magunk adjuk meg azokkal a deskriptív feltételekkel, melyeket hozzájuk rendelünk. Abszurdnak látszik azt mondani, hogy „Tegyük fel, az 1968-as elnökválasztások győztese elvesztette az 1968-as elnökválasztásokat”, de aki tisztán kvalitatíve, tisztán a tulajdonságokon keresztül közelít a lehetséges világokhoz, az azt sem mondhatja, hogy „Tegyük föl, Nixon elvesztette a választásokat” (Nixon itt ti. a szóban forgó leírások rövidítése). Az illetőnek körmönfont megoldásokat kell találnia a tényellenes feltevések kifejezésére. Ám ha a lovat a szekér mögül a szekér elejéhez fogjuk be, s *kikötjük*, hogy valamely lehetséges világ leírásának az is része, hogy tartalmazza Nixont, akkor a Nixon tulajdonnév, mint merev deszignátor, győzelemtől és vereségtől függetlenül Nixonra fog vonatkozni, aki az aktuális világban történetesen győzött, de veszthetett volna. Hogy egy merev deszignátor, pl. a „Nixon”, minden lehetséges világban ugyanazt az individuumot jelöli, az egyszerűen annyit tesz, hogy az illető név, ahogyan nyelvünkben használjuk, a szóban forgó dologra vonatkozik, amikor kontrafaktuális szituációkról beszélünk. Tagadhatatlan e

<sup>9</sup> David Lewis, „Counterpart theory and Quantified Modal Logic”, *Journal of Philosophy*, 65 (1968), 113–126.

<sup>10</sup> Kripke, *Naming and Necessity*, 267.



meggondolás intuitív ereje; s a hétköznapi életben megkockáztatott tényellenes feltételezéseinknek is talán ez az intuíció az alapja. A tulajdonságoktól és így a leírásoktól független referencia lehetőségének kimutatása emellett számtalan előnnyel jár a tudományos elméletek összehasonlításakor stb. Ahhoz azonban, hogy a fentebbi megoldás jogsultságát ne érje kétség, elvben képesnek kell lennünk arra, hogy körülhatároljuk azt az esszenciát is, mellyel Nixonnak életének viszontagságaitól eltekintve minden lehetséges világban rendelkeznie kell. S itt nem egyszerűen az esszencializmussal szembeni szimpátiáról vagy antipátiáról van szó, hanem arról a gyakorlati nehézségről is, hogy megállapodjunk Nixon esszenciális tulajdonságait, a „nixonni lényeket” illetően. (Vajon származása, születési helye és ideje stb. lesz-e ilyen esszenciális tulajdonság, vagy valami más? )

Az esszencializmus a Kripke-féle megoldások metafizikai következménye vagy inkább összetevője. Kripkének azonban közvetlen filozófiai célkitűzései is vannak. Ezek közé tartozik annak az angolszász neomaterializmusnak a bírálata, amely a pszichofizikai problémát az ún. azonosság-hipotézis keretében az agy és a tudat kontingens, faktuális azonosságának tételével oldja meg. Itt csak utalhatunk arra, hogy az azonosító állítások szükségszerű voltából Kripke szerint a neomaterializmus elvetése következik.

Vizsgálati szempontunkból fontosabb kiemelni, hogy a merev deszignátorok kripkei fogalmának a referencia általánosabb problémája szempontjából is van jelentősége. Bár Kripke tagadja, hogy bármilyen elméletet is alkotna, végül is a referencia valamiféle történeti-kauszális elméletét mutatja be. Kérdéses ugyanis, *honnan tudjuk*, mi egy tulajdonnév, pl. az „Arisztotelész” referenciája. Mint láttuk, leírásokkal rögzíthetjük nemcsak a jelentést, hanem a referenciát is. Ám nem ez az alapvető eljárás. Alapvető az első névadás, mely rámutatással és hasonló eszközökkel történik. A név és a referencia ezután történetileg adódik tovább. Nem számít a beszélő szándéka vagy arra vonatkozó hite, hogyan jutott a referenciához; ami egyedül számít, az a tényleges kommunikációs lánc, a történelem, melynek során a referencia eljutott hozzá. Ez a kép a tulajdonnevek mellett minden merev deszignátorra, így a fajtanevekre, az „aranyra”, „macskára” stb. is érvényes.

Kripke vizsgálódásaiban minden az intuíción fordul meg. Intuíciókról mármost nehéz vitatkozni. Azt el lehet ismerni, hogy azoknak a konkrét problémáknak az esetében, melyekre elemzése vonatkoznak, megoldásai intuitíve elfogadhatók, de e megoldásoknak más esetekben is működniük kellene. Kripke viszont szándékosan elhalasztja az olyan problémák megoldását, mint amilyeneket pl. az egzisztencia vet fel. Hogyan adnánk számot a „Hesperus = Phosphorus” állításról, ha a Venus bolygó nem létezne, s így nem létezne sem Hesperus, sem Phosphorus? Hiányérzetet kelt, hogy Kripke az előadások óta eltelt tíz évben sem vette elő ezt a problémát, mint ahogy a fregei „értelem” és „gondolat” vizsgálata is kimaradt elmélkedései köréből. Olyan hiányosság ez, mely nemcsak támadási célpontul szolgál, de képtelenné is teszi arra, hogy megfogalmazzon néhány kérdést, melyet pedig a nevekkkel és a szükségszerűséggel kapcsolatban, így vagy úgy, okvetlenül meg kell válaszolni.

## 2. Tulajdonnevek és leírások

Az egyedi referencia problémáját sohasem sikerült teljesen megszabadítani a talányosság légkörétől. Épp a rejtvénytyszerűség tette filozófiailag érdekessé. A zavarok forrása azokban az egyedi referenciát tartalmazó állításokban keresendő, melyek egzisztenciáról, szükségszerűségről, azonosságról, hitről szólnak. Minden logikailag számottevő referenciaelmélet abból a kísérletből született, hogy az ezekkel kapcsolatos egyik vagy másik rejtvényre megoldást adjon, s minden számottevő elmélet talált is megoldást valamelyikre, de egyszerre nem mindegyikre. Az egyik rejtvény megoldását lehetővé tevő elmélet nyitva hagyta a másikat, és megfordítva. (Láttuk, az azonosság kimerítő elemzése mellett Kripke elhanyagolta az egzisztenciális és a különösen problematikus negatív egzisztenciális állításokat, és nincs is javaslata az „üres” nevek, a referencia-nélküli deszignátorok elemzésére.) Így a Meinong, Mill, Frege, Russell és követőik által kidolgozott eszközök közül egyik sem kielégítő, de egyiket sem lehet minden további nélkül elvetni. Az egyes referencia-elméleteket ezért abból a szempontból kell megítélni, hogy hogyan működnek saját területükön, azoknak a problémáknak a kezelésében, amelyekből megszülettek. A rejtvényekkel szembesítve kell tesztelni őket. (Természetesen az lenne a legjobb teória, mely egyszerre old meg minden rejtvényt.)

Leonard Linsky a tulajdonnevekről és leírásokról szóló könyvében<sup>11</sup> éppen az imént jelzett utat járja. A szerzőnek már van egy munkája a referenciáról,<sup>12</sup> de úgy látszik, nem tudott megszabadulni a témától, s ebben Kripke előadásai a ludasak. Linsky joggal véli úgy, hogy Kripke újra aktuálisra tette a referencia-elmélet terén folyó kutatásokat, s hogy az 1970-es előadások után nem lehet a témával úgy foglalkozni, mint korábban. Újabb könyvét ezért a Kripke elképzeléseire adott válasznak szánja.

A könyv első, „Referencia és egzisztencia” című része Mill, Russell, Frege, Searle, Meinong, Wittgenstein és Kripke elméleteit tekinti át, az előbb említett módon értékelve és tesztelve a klasszikus megoldásokat. Annak a világos kérdésfeltevésnek az alapján, hogy egy adott referencia-elmélet milyen konkrét probléma megoldására született, igen pontos interpretációkat nyújt, ami azért is fontos, mert Kripke a merev deszignátorok elméletét a nemegyszer pontatlanul értelmezett elképzelésekkel szembeállítva alakította ki. (Abból, pl., hogy Russell a közönséges tulajdonneveket rövidített leírásokként kezeli, nem következik, hogy szerinte az ilyen tulajdonnevek szinonimek is lennének a meghatározott leírásokkal. Russell emellett elveti a jelentés és értelem, későbbi terminológiával a referencia és a jelentés fregei fogalompárját, s a meghatározott leírásoknak – nem-teljes szimbólumoknak tekintve őket – nem is tulajdonít jelentést.) A „Pegazus nem létezik” formájú mondatok azt a kérdést vetik fel, hogy vannak-e nem-létező tárgyak (vagyis a „Pegazus” referál-e, jelöl-e valamit). Ezt a klasszikus kvantifikációs elmélet úgy kerülte meg, hogy megtiltotta a denotátummal nem rendelkező individuális konstansok bevezetését. Linsky ezzel szemben amellett érvel, hogy mivel *vannak* olyan tulajdonnevek, melyek nem-létezőkre vonatkoznak, erről a tényről minden komoly referencia-elméletnek számot kell adnia. Természetesen a negatív egzisztenciális mondatok elemzését is befolyásolja, hogy a

<sup>11</sup> Leonard Linsky, *Names and Descriptions*, The University of Chicago Press, Chicago–London 1977 (Phoenix Edition, 1980).

<sup>12</sup> L. Linsky, *Referring*, Routledge & Kegan Paul, London 1967.

bennük szereplő szinguláris terminusok tulajdonnevek vagy leírások-e, s hogy milyen viszonyt állapítunk meg a leírások és a tulajdonnevek között. E kérdésben Linsky kompromisszumot ajánl a körvonalaiiban Wittgensteinnél is megtalálható, és Searle által kifejített csoport- („cluster”-koncepció), valamint a Kripke-féle javaslat között. (A „cluster”-koncepció értelmében a tulajdonnevek a leírások egy nyalábjához, illetve bizonyos leírások diszjunkciójához kapcsolódnak: a tulajdonnév által jelölt tárgyról elegendő számú, de előre nem specifikált leírást tekintünk igaznak, s ez az összefüggés adja a tulajdonnév jelentését.) A kompromisszum abban a tételben fejeződik ki, hogy a tulajdonneveknek egyrészt van jelentésük (fregei „értelmük”), másrészt a tulajdonnevek sok esetben valóban merev deszignátorok.

A könyv második része a „Referencia és modalitás” címet viseli, s Quine-nak a kvantifikált modális logikával szembeni támadását igyekszik kivédeni. Itt nem kisebb a szerző célja, mint az igazság-tevés. Úgy véli, eljött az ideje, hogy megállapítsuk: kinek volt igaza, s ki tévedett a kvantifikált modális logika körüli vitákban. A mondatok klasszikus szemantikai elemzésében minden a kvantorok és a szinguláris terminusok közti benső kapcsolaton fordult meg. Ennek az összefüggésnek modális kontextusokra való kiterjesztésében Quine nehézséget fedezett föl, olyan nehézséget, mely a propozicionális attitűdöket (hit stb.) kifejező mondatokban újra jelentkezik. Helyesen vette észre, hogy a fő kérdés ezekben az esetekben az esszencializmus. Linsky felhasználja a kvantifikált modális logikához kidolgozott Kripke-féle formális szemantikát, s Quine-nal szemben védelmébe veszi az esszencializmus mérsékelt változatát.

A referencia-elméletek áttekintése és a logikai nehézségekkel való szembesítése során viszonyítási pontul az a „naiv” referenciaelmélet kínálkozik, melyet Linsky elsősorban Meinongnál talál meg, s a következő alapelvekkel jellemez:

1. Minden tartalommal bíró szinguláris terminus egy objektumot denotál („Napóleon” Napóleont denotálja).

2. Néhány szinguláris terminus nem-létező objektumot denotál („Mikulás” Mikulást denotálja).

3. Egy szinguláris terminus által denotált objektum a „megfelelő” objektum („A Waverley szerzője” a Waverley szerzőjét denotálja).

4. Egy objektumnak lehetnek tulajdonságai akkor is, ha nem létezik (Pegazusnak vannak szárnyai).

5. Egy összetett terminus referenciája az összetevő terminusok referenciáinak függvénye (Az „X fővárosa”-ban „X” Franciaországgal való helyettesítésének eredményeként kapott denotátum Párizs).

6. Egy igaz azonossági állítás két terminusa kölcsönösen fölcserélhető *salva veritate*.

7. Egy összetett terminus jelentése (fregei „értelme”) az összetevő terminusok jelentéseinek függvénye.

8. A tulajdonneveknek van denotátumuk, de nincs konnotációjuk (más szóval, van referenciájuk, de nincs jelentésük).

9. Vannak olyan igaz azonossági állítások, melyek informatívak.

A negatív egzisztenciális állításokkal kapcsolatban felmerülő nehézségek hatására Russell elvetette 1.-et, 2.-t és 3.-at, de e nehézségek megoldása közben elvetette 4.-et is.

A „kilenc” és „a bolygók száma” kifejezésekkel kapcsolatos nehézségek, melyek intenzionális és modális kontextusokban merülnek föl, tarthatatlanná teszik 5.-öt és 6.-ot.

Az igaz és informatív azonosságok Frege által felfedezett furcsa viselkedése arra készíthető, hogy elvessük 8.-at és 9.-et.

A főbb referencia-elméletek alapját mármost az alkotja, hogy azokat a problémákat, melyek az egyes tételek elvetéséhez vezettek, hogyan oldják meg. Anélkül, hogy ezekre kitérnénk, Linskynek azt a megállapítását kell kiemelnünk, hogy Kripke teljesen megváltoztatta az elemzés keretét. A tulajdonnevek és a leírások logikai viselkedésének tanulmányozását ugyanis a klasszikus extenzionális logika talajáról a kvantifikált modális logika talajára helyezte. Érveit ezért „modális érveknek” nevezhetjük.

Ezek háttérének bemutatásához szükséges utalni Quine észrevételeire, melyek a modális kontextusban történő kvantifikáció ellen szólnak. Tekintsük a következő mondatokat.

(1)  $q = a$  bolygók száma,

(2)  $\Box(9 > 7)$

(3)  $\Box(a \text{ bolygók száma} > 7)$ .

Sajnos (1) és (2) igaz, míg (3) hamis, bár (3) az azonosnak azonosossal történő helyettesítése révén (1)-ből és (2)-ből következik. Quine-t azonban ennél is jobban izgatja e mondatok értelmezhetősége, és a modális operátor hatókörén belüli kvantifikáció. Szerinte nem lehet, mint elvárnánk, (2)-ből (4)-re következtetni:

(4)  $(\exists x) \Box(x > 7)$ .

Mi lehet az a tárgy, kérdezi Quine, melynek létezését (4) kimondja, s mely szükségképpen nagyobb hétnél? (2) alapján nyilván a kilenc, de (3) hamissága folytán ez nem lehetséges. Képtelenek vagyunk ezért világos értelmet adni egy olyan tárgy eszméjének, mely „a hétnél szükségszerűen nagyobb” tulajdonsággal rendelkezik.

Quine itt sokak szerint a hatókörrel kapcsolatos tévkövetkeztetés, „scope fallacy” rabja. Ha „ $(\exists x) (\varphi x)$ ” az „az a valami, ami ilyen és ilyen” leírást képviseli, és ha a „ $[(\exists x) (\varphi x)]$ ” kifejezést szkopusz- (hatókör-) operátorként használjuk, akkor (3) kétféleképpen értelmezhető:

(5)  $[(\exists x) (\varphi x)] \Box(\exists x) (\varphi x) > 7$ , „az a valami, ami ilyen és ilyen, szükségszerűen nagyobb hétnél”;

(6)  $\Box [(\exists x) (\varphi x)] (\exists x) (\varphi x) > 7$ , „szükségszerű, hogy az a valami, ami ilyen és ilyen, nagyobb hétnél”.

(6) de dicto szükségszerűségét fejezi ki, és hamis, de nem következik az azonosak helyettesítése révén (1)-ből és (2)-ből.

(5) de re szükségszerűséget állít, valóban következik (1)-ből és (2)-ből, de egyben igaz. Így eloszlik a Quine-féle paradoxon.

Valódi leírások is idézhetnek tehát elő kétértelműséget a hatókörben. Ennek alapján Kripke modális érvei egyszerűen úgy fogalmazhatók át, hogy míg a leírások előidéznek, addig a tulajdonnevek nem idéznek elő szkopusz-ambiguitást. A tulajdonnevek mindig csak egyféleképpen viselkednek: az őket tartalmazó modális kontextusok csakis de re értelmezhetők.

Az érvet lényegében elfogadva, meg kell jegyezni, hogy a tulajdonnevek és a leírások logikai viselkedésének éles megkülönböztetésekor maga Kripke nem fordít figyelmet a leírások előidézte kétértelműségre, arra tehát, hogy a leírásokat tartalmazó modális kontextusokhoz is lehetséges de re interpretációt rendelni. Ezzel párhuzamosan az is megjegyzendő, hogy amennyiben a tulajdonneveknek mégis van jelentésük (fregei „értelmük”), akkor a tulajdonnevek szintén okozhatnak szkopusz-kétértelműséget: az őket

tartalmazó modális kontextusok értelmezhetők de dicto módon is. A tulajdonnevek Kripke kiemelte sajátosságai a tulajdonnevekkel nem mint tulajdonnevekkel, hanem mint merev deszignátorokkal járnak együtt, viszont a leírásokat szintén használhatjuk merev deszignátorként. Ha „az 1968-as választások győztesé”-t merev deszignátorként fogjuk fel, akkor az az állítás, hogy „Az 1968-as választások győztese elveszthette volna az 1968-as választásokat”, ugyanúgy elfogadható lesz, mint az az állítás, hogy „Nixon elveszthette volna az 1968-as választásokat”. A szóban forgó esetben de re értelmezés mellett döntünk, más szóval oly módon rögzítjük a leírás referenciáját, hogy minden lehetséges világban Nixont jelöljük vele, akárcsak Kripke példáiban a Nixon tulajdonnévvel. Linsky mindezek alapján átalakítja Kripke referencia-elméletét, megtartva az alapjául szolgáló intuíciót és a „merev deszignátorok” központi jelentőségű fogalmát.

Az átalakítás értelmében a logikai viselkedés különbsége nem a tulajdonnevek és a leírások, hanem a merev és nem-merev deszignátorok közt mutatható ki (s a két distinkció értelemszerűen nem fedi egymást). Ehhez azt kell kimutatni, hogy a tulajdonneveknek van jelentésük (fregei „értelmük”), s hogy a tulajdonnevek nem mindig merev deszignátorok, illetve nem minden tulajdonnév merev deszignátor. Fel kell továbbá tenni, hogy egy deszignátor nem azért merev, mert nincs fregei „értelme”. Linsky itt többek közt arra hivatkozik, hogy a tulajdonneveket nagyon sokféle szituációban használjuk, s e szituációk nagy mértékben függenek a név referenciájával vagy hordozójával kapcsolatos ténybeli tudásunktól. Vannak esetek, amikor a rendelkezésünkre álló leírás teljesen kimeríti a név hordozójáról alkotott tudásunkat. Ha Szent Annáról nem tudunk többet, mint azt, hogy Szűz Mária anyja, akkor egyszerűen nem értelmes az a feltevés, hogy Szent Anna létezett, de nem volt Szűz Mária anyja. Ilyen esetekben a tulajdonnév ugyanazt a szkopusz-kétértelműséget idézi elő, mint az a leírás, mely „jelentését rögzíti” számunkra. „[s]” legyen szkopusz-operátor, mint [( $\gamma$ x) ( $\varphi$ x)]” (5)-ben és (6)-ban. Ennek segítségével (7) kétféle értelmezése a következőképpen ábrázolható:

(7)  $\square A$  (s); „Szükségszerű, hogy Szent Anna anyja”. (8) lesz a de dicto értelmezés:

(8)  $\square [s] A$  (s); „Szükségszerű, hogy Szent Anna anyja”. (9) lesz a de re értelmezés:

(9)  $[s] \square A$  (s); „Szent Anna szükségszerűen anyja” („Szent Annáról szükségszerű, hogy Szent Anna anyja”). (8) igaz, míg (9) hamis, hiszen Szent Anna egész életében szűz maradhatott volna. Így (9) összeegyeztethetetlen (10) igazságával:

(10)  $[s] \diamond \sim A$  (s),

mely egy de re állítás (= „Szent Anna lehetett volna nem anyja”).

Ugyanilyen eredménnyel jár a „Homérosz” tulajdonnévnek és a „Homérosz az Iliász és Odüsszeia szerzője” állításnak a vizsgálata. „Szent Anna” és „Homérosz” egyáltalán nem merev deszignátor.

A de re/de dicto kétértelműségről Linsky úgy ad számot, hogy az alternatív lehetséges világok valamely releváns halmazának vonatkozásában nyelvünk szinguláris terminusaihoz alternatív értékelési eljárásokat rendelünk. De dicto esetben az adott formulában (mondatban) szereplő leírást minden lehetséges világra (W-re) újraértékeljük. Ha a leírás W-beli értéke tagja a predikátumbetűhöz W-ben rendelt extenzióknak, akkor a mondat W-ben igaz. Ha a mondatot az eljárás ismétlése során minden W-ben igaznak találjuk, akkor szükségképpen igaz. De re esetben a leírást csak W-ben értékeljük. Ezután megtartjuk a W-ben rögzített értéket, és az így kapott individuumot végig követjük minden W-ben. Ha a leírásnak az adott W-ben rögzített értéke minden W-ben a predikátumbetű extenziója alá

esik, akkor azt mondjuk, hogy a leírást tartalmazó formula, pl.  $\square A$ , de re értelemben igaz W-ben.

Láttuk, a de dicto és de re értelmezések szétválasztásában a szkopusz-operátor döntő szerepet játszik. A szkopusz-operátor egy leírást merev deszignátorra alakíthat át, mely minden lehetséges világban ugyanazt a tárgyat jelöli, azt nevezetesen, melyet az aktuális világban is jelöl. Linsky konklúziója mármost az, hogy a merev deszignátorokat tartalmazó mondatoknak de re és de dicto értelmezésben ugyanaz az igazságértékük. Más szóval: a merev deszignátorok esetében a distinkció jelentősége megszűnik. Ha tehát „D” nem specifikált deszignátor, ha „[D]” szkopusz-operátor, s ha  $F(D)$  atomi formula, akkor a szükséges és elégséges feltétele annak, hogy egy deszignátor merev deszignátor legyen, a következő:

$$(11) \square [D] F(D) \cdot \equiv \cdot [D] \square F(D).$$

Ezzel megadtuk a merev deszignátorok jellemzését, ami egyáltalán nem zárja ki a jelentés, a fregei „értelem” meglétét. Egy merev deszignátor (egy tulajdonnév) jelentése valamely individuális fogalom. Hogy Nixon különböző lehetséges világokban különböző tulajdonságokkal rendelkezik, az Linsky szerint nem jelenti azt, hogy a „Nixon” jelentésének a különböző kontrafaktuális szituációkban változnia kellene. A merev deszignátorok ebből a szempontból olyan terminusok, melyek jelentése minden lehetséges világban ugyanannak az objektumnak a fogalma.

A természetes fajták neveinek Kripke-féle elemzését Linsky az eddigiekhez hasonló szellemben közelíti meg. Elfogadja, hogy ezek merev deszignátorok, de természetesen elutasítja, hogy – mint merev deszignátoroknak – nincs jelentésük. Kripke-nek igen fontos gondolata az, hogy azok az azonosító tulajdonságok, melyek segítségével az aranyat kiválasztjuk, az „arany” terminusnak nem a jelentését, hanem referenciáját „rögzítik”. Így az „arany”, mint minden természetes fajta név, minden lehetséges világban ugyanazt a fajtát jelöli. A terminusnak ugyanakkor van jelentése; a jelentés fogalma itt arról ad számot, hogy mit tudunk akkor, amikor a fajta neveket tartalmazó mondatok jelentését tudjuk. A fajták tulajdonságai világról világra változhatnak; de ha a fajtanevek merev deszignátorok, akkor ez nem okoz zavart: egyrészt nem kell az „arany sárga” állítást analitikusnak fölfognunk; másrészt nem kellene az arany fogalmát megváltoztatnunk, vagy az „arany” minősítést megtagadnunk, ha arról értesülnénk, hogy Alaszkában égszínkék aranyrögöt találtak. Itt persze ismételtelen felmerül a lényegi tulajdonságok, az esszencializmus kérdése. Linsky megoldása szerint a természetes fajtákról alkotott fogalmunknak része, hogy fenomenális vonásaik bizonyos mély struktúráknak, pl. atomi vagy genetikai struktúráknak köszönhetőek, s ezzel párhuzamosan a természetes fajtanevek jelentésének része, hogy helyes alkalmazásuk feltételeit nem teljesen a felszíni megjelenés dönti el. Ez különbözteti meg őket a konvencionális fajták neveitől, az igazi „köznevektől” („ágy”, „lámpa”), melyek esetében csak a fenomenális jegyek a mérvadók.

Úgy véljük, a tulajdonnevek kripke-i elemzésének ez a módosítása összhangban marad azokkal az intuitív alapokkal, melyek Kripke merész elképzeléseit motiválták. A de dicto és de re modalitások közti különbségtéves következetes végigvitele megkövetelte a tulajdonnevek és a leírások viszonyának újraértelmezését, de egyben jobban számot ad a lényegről: a merev deszignátorok működéséről. Linsky stratégiája abban áll, hogy – ahol lehet, s kétségtelen érdemeik alapján – megőrizze a klasszikus megoldásokat is. Így kíván olyan referencia-elmélethez eljutni, mely főleg Kripke intuíciónra támaszkodva minden

rejtvényt megfejt, s kezelhetővé teszi azokat a problémákat is, melyeket Kripke nem érint. Eközben lehetetlen elkerülni bizonyos eklekticizmust, s az adott keretek szempontjából ad hoc-nak látszó megoldások merülnek fel. Ilyennek látszik a merev deszignátorok jelentésének meghatározása, hiszen az „individuális fogalom” fogalma eléggé tisztázatlan, s ütközik más, erős szemantikai megfontolásokkal. Igaz, igen fontos motívumok indíthatnak arra, hogy a tulajdonneveknek valamiképpen jelentést tulajdonítsunk: így a legkönnyebb számot adni arról, hogy a tulajdonnevek szerepelhetnek negatív egzisztenciális mondatokban. Linsky pontosan ezért igyekszik a „cluster”-konceptiót és a Russell-i elemzéseket a kripke-i keretbe beépíteni. A negatív egzisztenciális mondatok problémáját végül is úgy oldja meg, hogy amennyiben egy név jelentése rögzítve van, akkor a negatív szinguláris egzisztenciálisok logikai formája pontosan olyan, amilyennek Russell feltünteti.

Az ilyen és hasonló észrevételek ellenére is járhatónak kell tartanunk azt az utat, melyet Linsky választott. Lehet, hogy a referencia kérdésében sem lesz soha olyan elméletünk, mely egyszerre tesz kezelhetővé és megfejthetővé minden logikai rejtvényt. Épp ezért van szükségünk a kipróbált megoldásoknak az újjal való kombinálására.

Bizonyos, hogy amennyiben a kvantifikált modális logika érdeklődésre tarthat számot, ragaszkodni kell a szükségszerű és a kontingens tulajdonságok közti különbségtevéshez, valamint a különböző lehetséges világokban létező, önmagával azonos individuum eszméjéhez. A világokon keresztüli azonosság itt felvetődő problémája Linsky szerint két teljesen különböző kérdést takar: egy episztemológiai („hogyan tudjuk ugyanazt az individuumot különböző lehetséges világokban azonosítani?”), s egy metafizikai („mit jelent azt mondani, hogy egy individuum ugyanaz az individuum a különböző lehetséges világokban?”). A modális logika ellenfelei az első kérdéssel kapcsolatos nehézségeket használták ki. Linsky úgy véli, s alighanem igaza van, hogy nem szükséges az első kérdésre választ kapnunk, a másodikra pedig van triviális válaszuk: Egy tárgy valamely lehetséges világban azonos és csak akkor azonos egy tárggyal bármely más lehetséges világban, ha a második tárgy rendelkezik az első minden szükségszerű tulajdonságával, beleértve annak önmagával való azonosságát. Hogy nem tudunk kielégítő explicit kritériumokat adni, melyek alapján eldönthetjük két, különböző lehetséges világokban lévő individuum azonosságát, az tehát nem vonja maga után, hogy maga az azonosítás, mint olyan, nem értelmezhető.

### 3. Szükségszerűség és esszencia

Az esszencializmus melletti elkötelezettség természetesen szükségessé teszi az esszenciális tulajdonságok kritériumainak kielégítő meghatározását. Az utóbbi időkben több kísérletnek is tanúi lehetünk; ezek közül nem mindegyik fogadja el az azonosság Kripke- és Linsky-féle fogalmát. Baruch A. Brody pl. az azonosságról és az esszenciáról írt könyvében<sup>13</sup> amellet érvel, hogy a deszignáció merevsége nem küszöböli ki és nem oldja meg a világokon keresztüli azonosság problémáját. Mielőtt Brody arisztotelianus esszencializmusára röviden kitérnénk, érdemes Alvin Plantinga valamivel régebbi, de nemrég ismét megjelent munkáját<sup>14</sup> érinteni. Plantinga a „szükségszerűség természetéről” ír, s az

<sup>13</sup> Baruch A. Brody, *Identity and Essence*, Princeton University Press, Princeton 1980.

<sup>14</sup> Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford University Press, Oxford 1974. (Reprinted: Clarendon Press, Oxford 1978.)

ő célja is az, hogy a de re szükségszerűség értelmezhetőségét kimutassa. Ezt úgy kívánja elérni, hogy a de re-t a de dicto terminusaiban értelmezi, mivel elképzelései szerint minden de re mondat, a „logikai” igen tág értelmében, ekvivalens egy de dicto mondattal. Tekintsünk egy de re és egy de dicto mondatot:

(1) Szókratész nem lehetett volna bolygó.

(2) A „Szókratész nem bolygó” mondat nem lehetett volna igaz.

(1) esszenciálisan predikálja Szókratészről, hogy nem bolygó:

(1') Szókratész esszenciálisan nem bolygó.

(1')-vel, a „logikai” széles értelmében, ekvivalens (3):

(3) Szókratész nem-bolygó és a „Szókratész bolygó” mondat szükségszerűen hamis.

(3) ún. „magmondatot” tartalmaz, melynek a definíciója a következő:

D<sub>1</sub> Ahol x tárgy és P tulajdonság, ott x és P vonatkozásában a (K(x,P)) magmondat az a mondat, melyet úgy fejezünk ki, hogy „x”-et és „P”-t az „x P komplementerével rendelkezik” mondatban x és P tulajdonneveivel helyettesítjük.

Ennek alapján meghatározható, mit jelent egy tulajdonsággal esszenciálisan rendelkezni:

D<sub>2</sub> x esszenciálisan rendelkezik P-vel akkor és csak akkor, ha x rendelkezik P-vel és K(x,P) szükségszerűen hamis.

D<sub>1</sub> és D<sub>2</sub> előfeltevései közül ki kell emelnünk egyrészt azt, hogy tulajdonnéven itt „logikai” tulajdonnevet kell értenünk, másrészt azt, hogy Plantinga szerint tulajdonságoknak is adhatók tulajdonnevek.

Az „esszencia”-fogalom felépítésének mozzanatai között fontos szerepet játszik az igazság és az a-ban-való-igazság megkülönböztetése (a az aktuális világ), valamint a világ-indexelt tulajdonságok bevezetése. Az igazság egyszerűen az a tulajdonság, mellyel egy kontingens mondat néhány lehetséges világban rendelkezik, másokban nem. Az a-ban-való-igazság olyan tulajdonság, mely egy mondatot minden lehetséges világban megillet, ha a mondat legalább egy világban igaz. Ha p a-ban igaz, akkor minden W-ben (lehetséges világban) igaz, hogy p a-ban igaz. (Ez természetesen azt jelenti, hogy minden W tartalmaz minden W-t, s hogy amennyiben W magában foglalja a dolgok S állását, akkor W' magában foglalja a dolgoknak azt az állását, hogy W magában foglalja S-et.) Egy világ-indexelt tulajdonság x-nek az a tulajdonsága, hogy x rendelkezik P-vel W-ben. A formális meghatározástól eltekintve Szókratész világ-indexelt tulajdonsága, hogy a-ban pisze. (Minden lehetséges világban, még azokban is, melyekben nem pisze, tulajdonsága Szókratésznek, hogy a-ban pisze.) Mármint a triviálisan esszenciális tulajdonságok mellett, a világ-indexelt tulajdonságok is esszenciálisak. Szókratésznek nem esszenciális tulajdonsága, hogy pisze (lehetett volna sasorrú), de esszenciális tulajdonsága, hogy a-ban pisze.

A dolgoknak ezek szerint van esszenciájuk, s az esszenciák az aktuális világban vagy valamely más világban, exemplifikálódnak, instanciára tesznek szert. Valamely x esszenciája az a tulajdonság, illetve a tulajdonságok azon halmaza, mellyel x esszenciálisan és egyedien rendelkezik, amely tehát x-et individualizálja. Ennek egyik következménye, hogy amennyiben van egy lehetséges világ, melyben x és y különböző, akkor nincs olyan világ, melyben x és y azonos (az azonosságok ebben a gondolatmenetben is szükségszerűek!). Az esszencia meghatározásához fel kell használni az ún. enkaptikus tulajdonságok fogalmát. P akkor enkaptikus, ha valamely W világban instancializálódott és minden



világ-indexelt Q tulajdonságra igaz, hogy P implikálja Q-t vagy P implikálja Q-t. Valamely legkisebb enkaptikus tulajdonságot esszenciának tekintünk. Az esszencia tehát enkaptikus tulajdonság. S akkor és csak akkor esszencia, ha a világ-indexelt tulajdonságok teljes és konzisztens halmaza. A „Szókratészesség” pl. egy esszencia neve.

Az esszencia Plantinga-féle jellemzése megengedi, hogy kimondjuk: az esszenciáknak is van esszenciájuk. Hogy valamely világban instancializálódott, az a Szókratészességre nézve szintén esszenciális. A „Szókratész által instancializált esszenciának lenni” olyan tulajdonság, mellyel Szókratész egyedül rendelkezik (azokban a világokban, melyekben Szókratész létezik). A „Szókratész által  $\alpha$ -ban instancializált esszenciának lenni” szintén olyan tulajdonság, mely Szókratészt minden olyan világban, melyben létezik, megilleti.

Ezek után nehéz elutasítani azt a föltevést, hogy Occam borotvája Plantinga kezében kicsorbult. Az esszencializmus szélsőséges esetével állunk szemben, melyről különösebb kommentárok nélkül belátható, hogy fölösleges metafizikai bonyodalmakhoz vezet. Az esszencia-fogalom szabatos meghatározására irányuló kísérlet itt az entitások és esszenciák burjánzását indítja el, s ez nem teszi könnyebbé, hogy az esszencializmus mérsékeltabb változatainak elfogadását egyébként ténylegesen indokló rejtvényeken gondolkodjunk. A szerzőt kevésbé is érdeklik ezek a rejtvények, mint maga az a metafizika, melynek szolgálatába állítja az ismertetett apparátust. (A könyv egyik fejezete pl. az ontológiai istenérv rehabilitálásán munkálkodik.)

Mindamellet az sem biztos, hogy a gondolatmenet mentes az inkonzisztenciáktól. A tulajdonnevek Plantinga szerint esszenciákat fejeznek ki. (Ha Millnek azt a tételét, hogy a tulajdonneveknek nincs konnotációjuk, úgy értelmezzük, hogy nem fejeznek ki tulajdonságokat, akkor itt világosan Mill-ellenes álláspontról van szó.) A tulajdonnevek és a leírások között ezek alapján abban van a különbség, hogy milyen tulajdonságokat fejeznek ki (az utóbbiak általában nem fejeznek ki esszenciákat). Egyrészt világos tehát, hogy a különbségtétel ontológiai, s nem a nyelv szerkezeti elemzésén alapszik. Másrészt az is világos, hogy ennek a tételnek egy korábban kifejtett tétellel alkotott konjunkciója újabb rést vág a fölösleges entitások elleni védelmi falon. Mint ugyanis láttuk, a tulajdonságok is lehetnek tulajdonnevek hordozói. Ha pedig a tulajdonnevek esszenciákat fejeznek ki, akkor a tulajdonságoknak is vannak esszenciáik.

Áttekintésünk szempontjából még egy kérdésre érdemes utalnunk: a tulajdonnevek és a negatív egzisztenciális állítások közti viszony Plantinga-féle értelmezésére. Plantinga általában elfogadja azt az elemzést, hogy a „Szókratész nem létezik” mondat nem fejez ki olyan szinguláris állítást, mely Szókratésztől a nem létezést predikálja. Lát azonban ez alól kivételt. Megkülönbözteti ugyanis a predikatív és impredikatív szinguláris kijelentéseket. A „Szókratész létezik” pl. predikatív a következő kontextusban: „'Szókratész létezik' igaz W-ben, de hamis  $W^x$ -ban”. Vegyük a következő mondatokat:

(4) Szókratész nem létezik,

(4<sup>x</sup>) Szókratész nem rendelkezik a létezés tulajdonságával,

(4<sup>xx</sup>) Szókratész rendelkezik a nem-létezés tulajdonságával.

(4) a történetész kompetenciájába eső állítás, árvényesek rá azok az elemzések, melyek szerint az egzisztenciális állítások nem szubjektum-predikátum szerkezetűek. Lehet empirikus felfedezés tárgya; kontingensen igaz vagy hamis. (4<sup>x</sup>) és (4<sup>xx</sup>) (4) impredikatív, illetve predikatív interpretációjának felel meg. (4<sup>x</sup>) a „Szókratész rendelkezik a létezés tulajdonságával” állítás tagadása, s megfelel annak a külső tagadással képzett állításnak,

hogy „Hamis, hogy Szókratész rendelkezik a létezés tulajdonságával”. (4)-hez hasonlóan kontingensen igaz vagy hamis. (4<sup>xx</sup>) viszont szükségszerűen hamis: nincs olyan világ, melyben igaz lenne. Könnyű belátni, ez az interpretáció azt mondja, hogy Szókratész esszenciálisan létező.

További vizsgálódás helyett elégedjünk meg azzal, hogy nehéz mit kezdenünk az esszenciális létezés fogalmával, s lássuk az esszencializmus egy másik, szintén erős, de egyszerűbb változatát. Az esszencializmussal szemben felhozott érvek közül ma a referenciális áthatolhatatlanságra történő hivatkozás mellett nyilvánvalóan az a legfontosabb, amelyik azon alapszik, hogy minden esszencializmusnak meg kell oldania a lehetséges világokon keresztüli azonosság problémáját, ez pedig lehetetlen, mert a világokon keresztüli azonosságra nincsenek kritériumok, s így maga a probléma nem értelmes. Korábban láttuk, a lehetséges ellenlépés itt a probléma episztemológiai és metafizikai oldalának megkülönböztetése. Baruch Brody azzal vádolja Plantingát, hogy e megkülönböztetést nem sikerült érvényre juttatnia, ezért azt sem tudta megmutatni, hogy a világokon keresztüli azonosság nem problematikus. Plantinga elemzése viszont feltételezi ezt a fogalmat. Hasonló vádban részesül Kripke: ő sem küszöbölte ki e probléma megoldásának szükségességét, hiszen a deszignáció merevsége nem helyettesíti, hanem előfeltételezi a világokon keresztüli azonosság homályos eszméjét. Brody olyan megoldást keres, melynek keretében a de re modalitást a világokon keresztüli azonosság kikapcsolásával értelmezhetjük. Kripkével szemben Brody a továbbiakban azt hozza fel, hogy nincs analógia az időben való *fennmaradás* és a lehetséges világokban való *megmaradás* között. A fennmaradást észleljük, a megmaradást nem. Látom, hogy szobám fala ugyanolyan fehér, mint amilyen fehér tegnap volt, de nem látom, hogy sárga, bár van olyan lehetséges világ, amelyben sárga (nem látom, hogy lehetne sárga, bár kétségtelenül lehetne). Az elsődleges vagy primitív tulajdonneveknek függetlenül tanulhatóknak kell lenniük, márpedig a lehetséges világokban megmaradó tárgyak számára adott nevek nem ilyenek. Függetlenül tanulhatónak csak az észlelés számára hozzáférhető, tehát az idő folyamatosságában fennmaradó tárgyak nevei tekinthetők. A lehetséges világokban megmaradó tárgyak nevei már származtatottak: „Nixon” először Nixon evilági állapotának, vagyis az aktuálisan észlelt Nixonnak a neve, csak ezután válhat igazán Nixon nevévé. Ez azt jelenti, hogy az időben való fennmaradás fogalma megelőzi a lehetséges világokban való megmaradás fogalmát, a lehetséges világokon keresztüli azonosság pedig megelőzi a merev deszignációt. Minden fennmaradó és megmaradó tárgy számára van egy nem-fennmaradó és nem-megmaradó időbeli állapot és egy fennmaradó, de nem megmaradó evilági állapot. Neveket először minden definíció (a világon vagy az időn keresztüli azonosság definíciója) nélkül a fennmaradó tárgyaknak adunk, azután válik lehetségessé a világokon keresztüli azonosság definíciója, és utolsó lépésként kerül sorra, hogy a neveket a lehetséges világokban megmaradó tárgyra kiterjesszük. A referenst úgy tanuljuk meg, hogy a fennmaradó, de nem megmaradó tárgyaknak adott neveket alkalmazzuk rájuk, majd pedig számot adunk a világokon keresztüli azonosságról.

Brody e megfontolások alapján egy javított, arisztotelianus esszencializmust védelmez. Abból az értelmezésből indul ki, hogy „*a* esszenciálisan P” azt jelenti, hogy „*a* rendelkezik P-vel és amennyiben *a* elvesztené P-t, megszűnne létezni”. Az a feladat, hogy ebből a meghatározásból kiküszöböljük a világokon keresztüli azonosság impliciten benne rejlő fogalmát. Ezt úgy érhetjük el, hogy helyette az időn keresztüli azonosság, majd a

lehetséges jövő és a lehetséges múlt fogalmára támaszkodunk. Több lépés után a következő meghatározáshoz jutunk: „*a* esszenciálisan rendelkezik *P*-vel” azt jelenti, hogy „*a* rendelkezik *P*-vel, *a* mindig rendelkezik *P*-vel, nincs olyan lehetséges múlt, melyben *a* *P* nélkül létezik, és nincs olyan időpont, amelyben *a* rendelkezett *P*-vel, s amelyhez viszonyítva van olyan lehetséges jövő, amelyben *a* *P* nélkül létezik”.

Brodynak szintén jobban sikerül megmutatnia azt, hogy valamilyen esszencializmus elfogadása nélkül nehéz meglelnünk, mint azt, hogy az esszenciális tulajdonságok meghatározási kísérleteiből minden probléma kiküszöbölhető. A könyv utolsó része a tudományos magyarázat arisztotelianus modelljét fejleszti ki. Ez lényegében azt jelenti, hogy a Hempel-féle modellbe beépíti a kauzalitás nem-konstans konjunkción alapuló fogalmát és az arisztotelészi értelemben vett esszencia eszméjét. Az esszenciális tulajdonságokra való hivatkozás bevezetése mindenképpen szükséges lépésnek látszik, hiszen a Hempel-féle modell túl tág: a hempeli követelményeket olyan következtetések is kielégítik, melyeket semmiképpen sem fogadhatunk el és a tudományos gyakorlat nem is fogad el magyarázatként.

Ez azonban már az előző gondolatmenettől független problémákat vet fel. Visszatérve az esszenciális tulajdonságokról adott meghatározásra, szembetűnik a „lehetséges múlt” konstraintuitív fogalmának használata (mely elmosza a múlt és a jövő legtöbbször által feltehetőleg joggal érzett aszimmetriát). Fontosabb azonban, hogy Brody Kripke elleni érvelése nem meggyőző. Nem különbözteti meg azt a kérdést, hogy hogyan tanuljuk meg a tulajdonneveket, attól a kérdéstől, hogy milyen sajátosságokkal rendelkeznek a tulajdonnevek a nyelvi rendszeren belül. Mindenképpen az utóbbi kérdés látszik alapvetőnek, így viszont irrelevánssá válik a tulajdonnevek elsajátítására épített érvelés. Magában a nyelvi szabályrendszerben adott a kontrafaktuális állítások képzésének lehetősége, így alighanem fölösleges az a megkülönböztetés, hogy előbb az időben fennmaradó, majd a világokon keresztül megmaradó tárgynak adunk nevet. Ez különben empirikus igazolást igényelne. Ami viszont magát a tanulást illeti, nincs okunk elvetni azt az elméletet, hogy a nyelvsajátítás nem a tárgyak és a nevek asszociációján, hanem a szabályok követésén alapszik. (Ha megengedhető egy olyan megjegyzés, mely a pszichologizmus gyanúját hívhatja ki, akkor hadd hivatkozzunk arra is, hogy egy lehetséges világ elgondolása a képzelet dolga, s már a kisgyermekkorú fantázia-tevékenység kellő alapot ad a világokon keresztüli azonosság fogalmát feltételező műveletekhez.) Kétséges továbbá, hogy döntő érvet kínál Kripke ellen az a megállapítás, melynek értelmében az időben való fennmaradást észleljük, a világokon keresztüli megmaradást ellenben nem. Valóban nem észlelem, hogy szobám fala, mely fehér, lehetne sárga (illetve valamely lehetséges világban sárga), ám időnként észlelhetem, hogy sárgára változik. Például akkor, amikor magam keverem ki ezt a megkapó színt, és szobám falát átmázolom. A változásokat észleljük, s nagyon sokszor *okozzuk*. Az emberi tevékenység a dolgok tulajdonságainak megváltoztatása. E tevékenység bázisán ezért tapasztalatilag is megragadható az aktuális és a lehetséges tényállások közti összefüggés, illetve a dolgok azonossága, mely változásaikban is megmarad. A világokon keresztüli azonosság így semmiképpen sem konstraintuitív fogalom, s nem is feltétlenül származtatott. E fogalmat a természetes nyelvhasználat ténylegesen magában foglalja, miként az esszenciális és akcidentális közti különbségtevést is. A kérdés tehát nem az, hogy elfogadható-e az esszencializmus, hanem az, hogy kielégítően számot tudunk-e adni az esszenciális és az akcidentális közti nélkülözhetetlen különbségtevéstről. E téren azonban az ismertetteken túl bizonyára további kísérletekre lesz szükség.

## 1. Chomsky nyelvelmélete a 70-es években

Tagadhatatlan, a nyelv természete iránt érdeklődő olvasók a hetvenes években szerencsés helyzetben voltak. A huszadik század nyelvtudományának „szinkrón fordulata” és filozófiájának „nyelvi fordulata” eredményeképpen legalább két jelentős, nagy hatású és átfogó konstrukcióban mélyedhettek el. És épp az elmúlt évtizedben következett be az is, hogy a nyelvészet és a filozófia oldaláról megalkotott elméletek nemcsak közönségük tudatában érintkeztek, hanem létrehozóik munkásságában is; másszóval, olyan vitáknak lehettünk tanúi, amelyek mind résztvevőik, mind olvasóik számára lényeges kérdésekben igyekeztek tisztázni a lehetséges álláspontokat.

A nyelvészet oldaláról – természetesen – Noam Chomsky lépett sorompóba, a nyelvfilozófiai hagyományokat megújító John Searle ösztökélésére. Persze Chomskynak nem ez volt az első vitája filozófusokkal: már *A szintaxiselmélet jellegének*,<sup>15</sup> illetve *Kartéziánus nyelvészetnek*<sup>16</sup> a publikálását követően is heves támadás érte a nézeteivel nem éppen rokonszenvező tudósok részéről a veleszületett eszmékről tartott szimpozionon<sup>17</sup>, valamint a „Nyelv és filozófia” címmel 1968-ban New Yorkban tartott szimpozion során.<sup>18</sup>

John Searle sohasem tartozott a Chomsky-életművet eleve elvető kritikusok közé. Sőt: a vitájuk kezdetét jelző csaknem klasszikusnak számító Searle-cikk máig az egyik legjobb tömör összefoglalása a generatív nyelvtan tartalmának és jelentőségének a kor nyelvtudományában. Hogy Searle rokonszenve kinek az oldalán áll, azt már a találó cím is bizonyítja: „Chomsky forradalma a nyelvészetben”.<sup>19</sup>

Chomsky munkássága már a hatvanas években is kettős jelleget öltött: egyrészt szigorúan vett grammatikai-grammatikaelméleti, másrészt filozófiai vagy pszichológiai kérdéseket boncolgató műveket publikált (pl. az első két jegyzetben említettek kivül *Az angol nyelv hangrendszere* vagy a „Megjegyzések a nominalizációról” az első csoportba tartozik, a *Nyelv és tudat* viszont a másodikba).<sup>20</sup> Ezt a kettősséget fenntartotta az elmúlt évtizedekben is, hiszen a kifejezetten szaknyelvészeknek írott cikkek mellett a szélesebb közönségnek tekinthető pszichológus vagy filozófus publikum is elegendő Chomsky-olvasmányt találhatott. Persze az említett kettősség inkább az olvasókban keresendő, maga Chomsky nem válik más tudóssá, nézetei nem változnak, ha közönsége változik.

<sup>15</sup> Noam Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*. The M. I. T. Press, Cambridge 1965.

<sup>16</sup> Noam Chomsky, *Cartesian Linguistics*. Harper and Row, New York 1966.

<sup>17</sup> *Synthese XVII:1* (March 1967).

<sup>18</sup> Sidney Hook (ed.), *Language and Philosophy*. New York University Press, New York 1969.

<sup>19</sup> John R. Searle, „Chomsky’s Revolution in Linguistics,” *The New York Review of Books* (June 19, 1972), pp. 16–24. (Újraközlés In: G. Harman (ed.), *On Noam Chomsky*. Anchor Press, Garden City, 1974, pp. 2–33.)

<sup>20</sup> N. Chomsky and M. Halle, *The Sound Pattern of English*. Harper and Row, New York 1968. N. Chomsky, „Remarks on Nominalizations,” In: R. A. Jacobs and P. S. Rosenbaum (eds.), *Readings in English Transformational Grammar*. Ginn, Waltham, 1970, pp. 184–221. N. Chomsky, *Language and Mind*, Harcourt, New York 1972 (2., bővített kiadás).

Mielőtt Chomsky újabb írásait részletesen ismertetnénk, vessünk egy pillantást az 1957 óta megtett útra. Jól tudott, hogy a *Szintaktikai struktúrák*<sup>21</sup> egy 1955-ben írt vaskos, és többek között akkor ezért is kiadhatatlan disszertáció rövidített és nagyban egyszerűsített változata. Itt most nem érdemes azon a kérdésen töprengeni, hogy ha az a bizonyos (és azóta már 573 nyomtatott lapon publikált) disszertáció megjelenik, vajon a hatás összemérhető lett-e volna a *Szintaktikai struktúrák* szinte azonnali sikerével. Annyi bizonyos, hogy Chomsky az 1955-öt követő nagyjából tíz évben a nyelvet elsősorban egy formális grammatikával reprezentálható mondathalmazként képzelte el, a nyelv vizsgálatának számára fontos problémái nagyrészt szintaktikai vagy fonológiai természetűek voltak. Azt mondhatjuk tehát, hogy Chomskynak ebben az időszakban nem nyelvelmélete van, hanem csupán grammatika elmélete és természetesen grammatikája. Részben a környezetében működő J. A. Fodor, J. J. Katz és P. Postal hatására,<sup>22</sup> de nagyobb részt a nyelv természetét kutató saját törekvései eredményeképpen az 1965-ös *Szintaxiselmélet*-ben egy teljesnek tekinthető nyelvelméletet prezentál, melynek már csak része (ha meghatározó része is) a grammatika(elmélet). Ez utóbbi is már három alegységet fog össze: a központban lévő szintaktikai és a két periferiális („értelmező”) komponens, a fonológiát és a szemantikát. A kiinduló problémák megváltozása az elmélet jelentős megújulását vonta maga után: a mély és felszíni struktúra megkülönböztetésének heurisztikus erejét mi sem mutatja jobban, mint viharosan gyors elterjedése a humán tudományokban. Rokonították sok mindennel Freud látens és manifeszta álmotartalmának distinkciójától a lényeg és jelenség dialektikájáig. De bármennyire egyértelmű fogadtatásra talált is a mély és felszíni struktúra közötti világos és plasztikus különbségtétel, bármilyen kevésbé vitatták is a nyelvtudás természetére vonatkozó (helyenként sokkal kevésbé transzparens) kompetencia-performancia distinkciót, a nyelvelméletének harmadik nagy tartópillérét alkotó nyelvészajátítás-téziseket nagy ellenkezéssel kommentálták.<sup>23</sup>

Chomskynak a *Szintaxiselmélet*-ben rögzített és nagy vonalaiban lényegében azóta is változatlan nézetei röviden így foglalhatók össze: az emberre egyedül jellemző nyelvi képesség vizsgálatakor ésszerű leválasztani a mindennapi nyelvhasználatot megvalósító feldolgozó mechanizmust (performancia) a nyelv mentális reprezentációjáról (kompetencia). Eme ideális distinkció szerint a grammatika a kompetenciáról alkotott elmélet. Mármost az egyes nyelvek, következésképpen azok grammatikái egyenként különböznek egymástól, az egyes emberek nyelvi képességei azonban az egyes nyelvek megtanulhatóságát, első nyelvként való elsajátíthatóságát illetően semmiféle változatosságot nem mutatnak. Egyfelől tehát az egyes nyelvek grammatikái követnek, vagy inkább megtestesítenek bizonyos univerzális elveket, melyek együttese nem más, mint az univerzális grammatika, másrészt minden emberi lény genetikusan megadott és megszabott nyelvi szkeletizmussal

<sup>21</sup> N. Chomsky, *Syntactic Structures*, Mouton, Hága 1957.

<sup>22</sup> J. J. Katz and J. A. Fodor, „The Structure of a Semantic Theory,” *Language* 39. (1963), 170–210.

J. J. Katz and P. M. Postal, *An Integrated Theory of Linguistic Descriptions*. The M. I. T. Press, Cambridge 1964.

<sup>23</sup> Legjobb magyar kritikája: Pap Mária, „Vissza a nyelvészethez!” *Általános Nyelvészeti Tanulmányok VII.* Akadémiai Kiadó, Bp. 1970, 207–228.

ellenszenvvel utasította el, míg a filozófus I. Hacking megértéssel nyugtázta, hogy Chomskynak sajnos a kissé nehéz felfogású diákok iskolamesterének szerepét kell eljátszania.<sup>26</sup>

Léven gyűjtemények, természetesen egyik könyvnek sincs belső szerkezete. Az 1980-as *Szabályokban* a „Woodbridge előadásokat” követő két további dolgozat nemcsak ismétli a könyv első felének gondolatait, de gyengébbre is sikeredett annál. Nagyobb baj talán, hogy még a Woodbridge-előadásoknak is inkább témái vannak, mint koherens szerkezete, bár az kétségtelen, hogy ha tisztában vagyunk a fentebb felvázolt összefüggéssel Chomsky nyelvelméletének egyes részei között, a tárgyalt témák maguktól rendeződnek koncentrikus körökbe. Vegyük tehát sorra most az 1970-es évek Chomskyjának főbb gondolatköreit.

**A galileánus stílus.** Semmilyen kutatás előtti koncepcióból nem következik, hogy a természettudományok modellalkotási módszerei alkalmazhatatlanok volnának az „emberi tudományok” számára. A fizikus magasabb valóságértéket tulajdonít a világ-egyetemről alkotott absztrakt matematikai modelleknek, mint az érzetek mindennapi világának, tehát az élő organizmusokkal foglalkozó kutatóknak is ugyanilyen idealizációkat és elvonatkoztatásokat kell alkotniuk, ha érvényes állításokat kívánnak formálni.<sup>27</sup> Chomskynál idealizációnak számít például a homogén nyelvi közösség feltételezése, az absztrakt modell pedig a nyelvész által elméletként konstruált grammatika, amely joggal tarthat számot a „magasabb valóságértékre”. (221 skk.)

**A moduláris szerkezet elve.** (A hagyományosan nehezen fordítható *mind* szóra főnévként *tudatot* fogunk használni, melléknévként a közelebbi rokon *mentalist.*) Az egyébként skrupulózus Chomsky ezen a ponton irodalmi hivatkozások nélkül veti föl a tudat moduláris szerkezetének lehetőségét. Ezek a modulok azonban nem a filozófiában, s még kevésbé a nyelvészetben vagy a pszichológiában bukkantak fel először. Agykutatók utaltak rájuk először (és moduloknak éppen Szentágothai János nevezte) a hatvanas évek végén és a hetvenes évek elején. Kérdéses persze, hogy az a gy struktúrájára vonatkozó koncepció milyen viszonyban van a tudat szerkezetéről alkotott feltételezésekkel. Az előbbi Csányi Vilmos segítségével az alábbiakban foglalhatjuk össze: „Szentágothai modul koncepciój[ának . . .] kimunkálása során a közvetlen anatómiai bizonyítékok is megszülettek [. . .]. Az agykéreg komplex neuronhálózatában 200–300 µm átmérőjű függőleges alakú hengeres struktúrák mutatathatók ki, amelyek gazdag kapcsolatban vannak mind a kéreg alatti egyéb struktúrákkal, mind pedig egymással. Egy-egy oszlop több ezer neuront is tartalmaz, belső struktúrája szigorúan meghatározott. A szomszédos oszlopok között több mint 10 oszlopnak megfelelő távolságra terjedő 'kvázi random' jellegű kölcsönös szinaptikus kapcsolat van. Szentágothai az oszlopnak megfelelő anatómiai képletet egyfajta, az integrált áramkörökhöz hasonló *modul* egységnek tekinti, amely a kéreg fiziológiai működésében alapvető szerepet tölt be.”<sup>28</sup> Nos, valószínűleg ez az a tiszta „galileánus stílusú” természettudományos kutatás, ami mellett Chomsky lándzsát tört. Ebből azonban egyáltalán nem következik

<sup>26</sup> P. H. Matthews, „The Gene of Grammar,” *Times Literary Supplement* (November 21, 1980). Ian Hacking, „Chomsky and His Critics,” *The New York Review of Books* (October 23, 1980).

<sup>27</sup> *Rules*, 8 skk. A további szövegközti lapszámok erre a könyvre vonatkoznak.

<sup>28</sup> Csányi Vilmos, *Az evolúció általános elmélete*, Akadémiai Kiadó, Bp. 1979, 67.

születik, mely lehetővé teszi és meghatározza a nyelv (bármely nyelv) elsajátítását, illetve annak folyamatát.

Mint mondtuk, maga az elméleti koncepció egésze nem változott; ami módosult az évek során, az az egyes alkotórészek tartalma, különösen pedig a hagyományos nyelvészeti értelemben véve legérdekesebb része, a grammatika. A hetvenes évek fordulójára a mély struktúra megszűnt egyedül meghatározni a jelentés szintaktikai aspektusait; a szemantikai komponens már kétfelől „gyűjtötte be” a releváns információkat: a mély struktúrából a mondat alapszerkezetére vonatkozóakat (alany, tárgy stb.), a felszíni struktúrából pedig a névmások és antecedenseik, illetve a kvantorok stb. sorrendjét és hatókörét (szkópuszát) vette figyelembe. A változtatásnak számottevő belső motivációja volt mind szintaktikai, mind szemantikai adatokkal, bizonyítékokkal megtámogatva. A hetvenes évek elején elkezdődött további módosítási hullám értékelése már korántsem ilyen egyértelmű: a generatív grammatika 1975 óta „érvényben lévő” változatából jószerivel eltűntek a transzformációk, szerepüket a fonetikailag üres elemek, illetve a felszíni szerkezethez közelített mély struktúrák vették át. A szemantikai értelmezés teljes egészében a felszíni struktúra alapján történik és a megmaradt transzformációk által korábban eltörölt mélystruktúrabeli információkat a transzformációk által hagyott „nyomok” őrzik meg. Mivel a mondat szerkezetek közötti jelentésazonosságot (pl. aktív–passzív) már nem transzformációkkal reprezentálja a grammatika, ennek magyarázata is a szemantikai komponens feladatává válik.

Fel kell hívnunk a figyelmet egyrészt arra, hogy magának a grammatikának a konkrét formája lényegében független Chomsky nyelvelméletének az egészétől; Chomsky számára a lényeg mindössze az, hogy *generatív* grammatikának kell lennie, azaz minden hangsorjelentés pároshoz, amely az adott nyelvnek mondata, egy és csak egy rekurzívan specifikálható struktúrát és levezetést rendeljen hozzá. Másrészt azt is rendkívül fontosnak tartjuk, hogy – jóllehet Chomsky számos tanítványa továbbfejlesztette a mester gondolatait – a grammatika megújításának minden lényeges momentuma egyedül Chomskynak tulajdonítható.

Noam Chomsky az elmúlt évtizedben is a sokat publikáló szerzők közé tartozott. Szaknyelvészeti cikkein és könyvein kívül két olyan jelentős művet adott ki, amely a fentebb említett általános nyelvelméleti kérdéseket tárgyalja és a szélesebb olvasóközönség érdeklődésére tarthat számot: a *Gondolatok a nyelvről*<sup>24</sup> és a *Szabályok és ábrázolásokat*.<sup>25</sup> A két könyvet sok közös vonás köti össze. Mindkettő egyetemi és/vagy szakmai hallgatóság előtt tartott előadások és előadássorozatok írásos változatát tartalmazza, azonos problémákra azonos megoldásokat javasol nagyjából ugyanazoknak a filozófusoknak a megjegyzéseire reflektálva. Amiben különböznek, az az argumentáció esetenként eltérő volta, de aligha tévedünk, ha Chomskyt úgy látjuk, mint akit nézetein kívül leginkább rendkívül alapos érvelési rendszere jellemez. Kézenfekvő tehát, hogy ismertetésünkben újabb könyvére támaszkodunk és csak esetenként utalunk a korábbira. (Egy zárójeles megjegyzést talán megérdemel, hogy a két könyv hasonlóságát a kritika egyáltalán nem egyforma visszhanggal fogadta: a nyelvész P. H. Matthews például heveny

<sup>24</sup> N. Chomsky, *Reflections on Language*, Fontana, 1976.

<sup>25</sup> N. Chomsky, *Rules and Representations*, Columbia University Press, New York 1980.

sem spekulatív, sem kísérletileg, hogy a nyelvi képességet is egy-egy modul foglalja magában. Chomsky számára a „tudat”, „mentális ábrázolás”, „mentális műveletek” stb. kifejezések használata nem más, mint „bizonyos, ma még teljesen ismeretlen testi mechanizmusok tulajdonságainak absztrakt jellemzésének szintjén” (5) történő leírás, minden további ontológiai következmény nélkül. Mindenesetre Chomskynak az agykutatókhoz képest sokkal kevesebb mondanivalója van arról, hogy mi a specifikuma a tudat moduláris szerkezetének, mindössze annyi, hogy „különálló, bár egymással összefüggésben működő részrendszerek rendszere” (28, 90 és másutt).

Chomsky kifejtési módszere, különösen a korábbi kutatás által homályban hagyott területeken, megdöbbenően egyszerű és célravezető. Először is, hihetetlenül éles szemmel ismer fel, vagy inkább konstruál kiemelkedő problémákat ott, ahol mások szeme előtt sík és érdektelen lapály mutatkozik. Ezt akár egyik, ma már közhelyszámba menő eredeti gondolatmenetével is illusztrálhatjuk. Mindenekelőtt belátjuk, hogy bármely emberi nyelven gyakorlatilag számtalan mondatot tudunk alkotni. Valamint azt is belátjuk, hogy az emberi tudat kapacitása véges. **M i m á s** magyarázhatná akkor azt, hogy bármely és bármennyi mondatot megértünk, mint az, hogy egy véges mentális képességgel rendelkezünk? **M i m á s** volna tehát a nyelvész feladata, mint ezt a képességet az adott nyelv teóriájaként, azaz grammatikájaként leírni? Erre a „mi más” típusú kérdésre mindig igyekszik minél erősebb hipotézist megkockáztatni válaszként, hiszen így lesz a válasz valóban teoretikusan érdekes – és elvben jobban cáfolható. Hogy az ilyen típusú érveket milyen eredménnyel forgatja fegyverként, arra pedig az „innáta vita” a legjobb illusztráció, aminek újabb elemeire alább mi is kitérünk.

**N y e l v v a g y n y e l v t a n?** A könyv valószínűleg egyetlen valódi újítása Chomsky korábbi nézeteihez képest az a határozott állásfoglalás, amely a nyelvtan ontológiai elsődlegességét vallja a nyelvvel szemben. Nyilvánvaló, hogy egy töretlen fejlődés egyik (vagy talán végső) állomásához érkeztünk. Az 1957-es *Szintaktikai struktúrákban* „a végtelen számú mondat halmaza”, azaz a nyelv volt a vizsgálat tárgya. A hatvanas években a **n y e l v i** kompetencia kutatásával „a nyelv jelenségeiről és a mentális tevékenységről”<sup>29</sup> kívántunk egyre többet tudni. Ugyanakkor azzal is tisztában voltunk, hogy a kétes grammatikalitású mondatokról maga a nyelvtan (amelyet az egyértelműen helyes vagy helytelen mondatok alapján alkottunk meg) fogja eldönteni, hogy grammatikálisok-e vagy sem. A grammatikának ez a hatalomátvétele az 1980-as *Szabályok*-ban befejezettek mondható: „A nyelv grammatikája meghatározza a nyelv minden mondatának a tulajdonságait. Minden egyes mondat vonatkozásában a grammatika meghatározza fonetikai formájának, jelentésének és talán még sok minden másnak jellegzetességeit. **A n y e l v a z a m o n d a t h a l m a z, a m e l y e t a g r a m m a t i k a l e í r.**” (220, kiemelés tőlünk.) „Az alapvető kognitív viszony a grammatika ismerete; az általa meghatározott nyelv ismerete ebből levezetett.” (70) Ez a váltás, különösen Chomsky gondolatkörén belül mindenképpen üdvözölhető. Így ugyanis nemcsak elkerüli a nyelv „elhelyezésének” ontológiai problémáit, feleslegessé teszi a meghatározására tett erőfeszítéseket, valamint elhárítja az útból „a nyelvből kihüvelyezett nyelvtan” kutatási módszere által támasztott akadályokat, de további érvvel tudja megtámogatni a kompetencia tartalmára vonatkozó feltételezéseket s ennél fogva a kutatás grammatikai irányult-

<sup>29</sup> *Language and Mind*, 15.



ságát. Hadd emlékeztessünk arra, hogy Chomskynak nem ez az első, hogy úgy mondjuk, Nagy Sándor-i kardvágása. A nyelv meghatározása ugyanis legalább olyan problematikus volt a nyelvészetben, mint a mondaté. S Chomsky a mondatmeghatározás nehézségeit ugyanúgy tüntette el, mint most a nyelvé: a mondatot levezetett terminussá alakította, melyet az újíró szabályok komplex működése fejt ki s határoz meg.

A grammatika ismeretének módja. Mint láttuk, elsődlegesen nem a nyelvet tudjuk, hanem a nyelvtant. De hogy ez miféle tudás, azt Chomsky és a filozófusok általában erre a két táborra szakadva régóta vitatják. Chomsky minden ellenvetést elhárít, pozitív megoldási javaslata azonban továbbra sem tűnik csábítónak. Már az 1975-ös *Gondolatok*ban is felvetette, hogy a nyelvnek (akkor még a nyelvnek) ezt a különleges ismeretét, amely részben az expliciten „tudható” nyelvi tényekből, részben a tudatos ismeret számára felfedhető, s részben az előle örökre rejtve maradó elvekből és szabályokból tevődik össze, nevezzük *kognizálás*nak. De nemcsak ezeket „kognizáljuk”, hanem a nyelvelsajátítás és az univerzális nyelvtan elveit is. Kognizációnk egy része velünk született (az utóbbiak), más része a tudati fejlődés során alakul ki.<sup>30</sup> Amikor a filozófusok a nyelv ismeretének jellegzetességeit firtatják, akkor a mindennapi nyelvnek a tudásra, ismeretre vonatkozó szavaival közelítik meg a kérdést. Chomsky azonban nemcsak a nyelvet helyettesíti a nyelvtannal (amiben, úgy látjuk, igaza van), hanem a „tudást” is a kizárólag a nyelv, illetve a nyelvtan ismeretére vonatkozó „kognizációval”. Sőt, a „tudni”, „ismerni” szavakkal kapcsolatos problémákat akkor sem tudjuk eldönteni, ha a mindennapi nyelvhasználatot vesszük figyelembe, hiszen ez „épp a kritikus pontokon tűnik homályosnak és pontatlannak”.<sup>31</sup> Van tehát egyfelől egy hipotetikus konstruktum, a mentális létezéssel bíró grammatika, másfelől egy sajátos és hasonlóképpen, bár saját jogán hipotetikus mentális állapotunk, a kognizáció, mely utóbbinak egyedül az előbbi a tárgya. A kognizációnak több fokozata van, némelyik közel áll a „tud” szóval leírhatóhoz, más fokozatai, részei csak annak kiterjesztése által közelíthetők meg vele. Bár Chomsky hangsúlyozza, hogy a „kognizál” szó bevezetése mindössze terminológiai újítás, úgy vélhetjük, közel áll ahhoz, hogy a nyelv, illetve a nyelvtan ismeretének természetéről folytatott minden vitát elkerüljön vele.

A „pszichológiai realitás” felszámolása. A „pszichológiai realitás” az elmúlt másfél évtizedben fel-felbukkant a nyelvtani szabályoknak, esetleg magának a nyelvtannak a valósággal való megfeleltetésében. E nézetek szerint például egyes mondat szerkezeteknek „pszichológiai realitásuk” van, amennyiben például ki tudjuk mutatni, hogy a kísérleti személy bal fülébe küldött véletlenszerűen elrendezett kattogásokat a jobb fülbe küldött mondatok meghatározott szakaszai között „hallja”. Nem mintha Chomsky maga harcos támogatója volna a pszicholingvisztikai kísérleteknek. Sőt, gyakran utalt arra, hogy a manapság megtervezhető kísérletek sem bizonyítani, sem cáfolni nem tudják saját pszichológiai hipotéziseit. A *Szabályok* viszont legalább a pszichológiai realitás kérdésében tiszta helyzetet teremt. Az elmélet pszichológiai realitása ugyanis semmiben sem különbözik az elmélet igazságától; az elmélet mellett vagy ellen szóló bizonyítékok az elmélet igazságát demonstrálják, vagy cáfolják, ehhez képest a „pszichológiai realitás” fölösleges és félrevezető terminus.

<sup>30</sup> *Reflections*, 164 sk.

<sup>31</sup> *Reflections*, 165.

Az univerzális grammatika mint az ember biológiai öröksége. Minden bizonnyal nem sokat tévedünk, ha azt mondjuk, hogy Chomsky a tulajdonképpeni grammatikai problémák után az innáta-elmélet néven ismertté vált koncepciójáról írta a legtöbbet. A pszichológiával 1959, a nevezetes Skinner-recenziója óta foglalkozó nyelvész talán itt alkalmazta a legnagyobb átütő erővel fentebb vázolt érvelési eljárását. Menete a következő: tekintsük a felnőtt anyanyelvi beszélő nyelvtanát. Nyilvánvaló, hogy rendelkezik a bármely és bármennyi mondat megértésének és előállításának és a helyes és helytelen mondatok közötti választásnak képességével, vagyis a teljes grammatikával. De lévén, hogy az a nyelvi tapasztalat, amelynek a gyermek a nyelv elsajátítása során ki van téve, töredékes, véletlenszerű és gyakran agrammatikus (többek között a performanciában működő gátló tényezők hatására), semmi mással nem tudjuk megmagyarázni a felnőtt kompetencia kifejlődését, mint azzal, hogy van egy vele született szkematizmus, amely megszabja a kialakítandó grammatika (azaz elmélet) formáját, megadja azokat a különféle formai és materiális feltételeket, amelyeknek minden nyelv, következésképpen az emberi nyelv eleget kell hogy tegyen. Ezek összessége nem más, mint az univerzális nyelvtan. Már Putnam is felhívta a figyelmet arra, hogy ez egy „mi más” típusú érv, noha Harman véleménye szerint, ettől még az érv lehet rendkívül erős.<sup>32</sup> Főlöszlegesen volna itt feleleveníteni az innáta-vita hagyományos pontjait. Ehelyett Chomsky elméletének inkább olyan vonatkozásaira szeretnénk rámutatni, melyek talán kevesebb hangsúlyt kaptak az irodalomban.

Mint mondtuk, minél erősebb a válaszként adott hipotézis, annál könnyebb cáfolni – elvben. Chomsky azonban egy olyan helyzetet hoz létre, melyben a jelenlegi kutatás igen messze esik még attól, hogy elfogadható bizonyítékokat nyújtson *pro* vagy *contra*. Még azt sem tudjuk, hogy hogyan lehetne akárcsak elvben egy olyan kísérletet megtervezni, amely ezeknek az univerzális elveknek a vele született voltát kimutatná, vagy elutasítaná. Erre Chomsky azt mondja, hogy a bizonyítékok mindig is közvetettek maradnak, az elmélet igazsága azonban pontosan olyan szinten áll, mint csillagász-fizikusnak a napbéli termonukleáris reakcióról alkotott elmélete, hiszen az utóbbi is a jelenségekre felállított hipotézisekkel magyaráz. Igen ám, de van itt egy különbség, amelyet Chomsky egybemosni látszik, méghozzá az, hogy amíg a helyes és helytelen mondatok és a nyelvész intuíciója alapján konstruált nyelvtanról beszélünk, addig a párhuzam jogos; amikor azonban e nyelvtanból kiszűrjük azokat az elveket, amelyeket az univerzális grammatikába tartozóknak és így genetikusan adótnak tételezünk, már egy hipotézis alapján állítunk fel újabb hipotézist, ami legalábbis az elméleteknek egy más családjába tartozik, mint a napenergia keletkezésének magyarázatára javasolt feltételezések. Persze mindaddig, amíg ezekről az egyetemes elvekről általánosságokban beszélünk, vagy egyszerűségük folytán meglehetősen plauzibilis elveket nevezünk meg, ezek a nehézségek nem merülnek fel. A *Nyelv és tudat* idején ugyanis még ez volt a helyzet. A materiális („szubsztantív”) univerzálék között például a fonológiai megkülönböztető jegyek szerepeltek, melyeknek eléggé pontos fiziológiai-fizikai (akusztikai) leírásuk van. A formális univerzálék között pedig például a ciklikusság elve, amely azt mondja ki, hogy a gramma-

<sup>32</sup>H. Putnam, „The 'Innateness Hypothesis' and Explanatory Models in Linguistics”, *Synthese XVII* (1967), 12–23. G. Harman, „Review of Language and Mind”, *Language* 49 (1973), 453–464.

tika a mondat egyes részeit (pl. a tagmondatokat) külön-külön és meghatározott sorrendben („alulról felfelé”) dolgozza fel. Az egyik remeknek látszó elv például azt szabályozta, hogy ha valamely szabály egy mondategységen belül megnevez egy kategóriát, akkor mindig az illető egységen belüli legnagyobb kategóriát kell tekinteni (*A-over-A principle*). Működését igen egyszerűen illusztrálhatjuk. Mondjuk, hogy a magyarban van egy tárgy-áthelyező transzformáció, amely az eredetileg az ige mögött megjelenő tárgyat az ige elé helyezi, pl.: *Nem láttam Jánost* → *Jánost nem láttam*. Viszont mindig az adott szinten lévő egész tárgyat kell áthelyezni, még akkor is, ha a nagyobb tárgynak van egy tárgyként funkcionáló része, pl. *Nem láttam a gyereket verő asszonyt* → *\*A gyereket nem láttam verő asszonyt*. (A \* helytelen mondatot jelöl.) Csak ez az átalakítás ad grammatikus mondatot: *A gyereket verő asszonyt nem láttam*. Ennek az elvnek is megnyerő az intuitív plauzibilitása. Volt még számos további elv is, amelyek nagy része áldozatul esett a grammatika permanens átformálásának, így a mély és felszíni struktúra megkülönböztetése, a transzformációk elve és így tovább. De hamarosan a fent illusztrált „legnagyobb összetevő elve” is túl általánosnak bizonyult és a kimúlás sorsára jutott. Amit helyette manapság találunk, attól kinyílik Occam borotvája a zsebünkben. Mielőtt azonban aggodalmainkat kifejténénk, kénytelenek vagyunk röviden ismertetni, hol is tart ma a Chomsky nevével fémjelzett generatív grammatika.

A nyomelmélet, avagy a kiterjesztett sztenderd elmélet javított kiadása. A hatvanas évek végére elkerülhetetlen volt a *Szintaxiselmélet* modelljének revideálása; valójában Chomsky már ebben a munkájában is utal arra, hogy a felszíni struktúrának is lehet szerepe a szemantikai értelmezésben, de saját kutatásai nyomán és (talán elsősorban) a generatív szemantikusok nyomására kifejti generatív grammatikájának újabb változatát, melyben, mint említettük, a mondatok jelentésének megadása két lépcsőben történik. A további fejlődés mozgatórugói legnagyobbbrészt, legalábbis előttünk, titokban maradnak. Mindenesetre tény, hogy 1973-tól kezdve felbukkan a ma nyomelméletnek nevezett irányzat. Mivel a grammatika, mint tudjuk, empirikus elmélet, szükségszerű, hogy egy ilyen változtatásnak adatolható okai legyenek, mint ahogy ilyen okok bőségesen voltak az előző váltáskor (névmások, kvantorok stb.). Rendkívül meglepő, hogy a nyomelmélet mellett mindössze egyetlen szerény és nem is támadhatatlan nyelvi példát hoztak fel (az ún. *want to* versus *wanna* összevonas jelenségét). A nyomelméletet ezen kívül kizárólag metateoretikus érvek (melyek a transzformációk hatóerejének csökkentésére irányulnak) és a szemantikai értelmezésre vonatkozó megfontolások támogatják, amelyek azonban egyenként nincsenek és nem is voltak szembeállítva a korábbi grammatika hasonló oldalával (igaz, azok kidolgozására nem is jutott idő).

Hogyan működik a nyomelmélet? Tegyük fel, hogy a grammatikában vannak bizonyos szabályok, amelyek meghatározzák a mondat alapvető szerkezetét (ezt korábban mély szerkezetnek neveztük). Más szabályok bizonyos, de ma már nagyon korlátozott számú és fajtájú összetevőket helyezhetnek át. Ilyen pl. a magyarban az a szabály, amely a kérdőszót kötelezően a mondat (ragozott) igéje elé teszi, vö.: *János ment Péterrel hová* → *János hová ment Péterrel e*. Az *e* fonetikailag üres elem az elmozdított összetevő eredeti helyét mutatja. Ennek a nyomnak a szerepét a többszörös alárendelésekben történt mozgások esetén indokolhatjuk, vö.: *Gondolod, hogy Péter akar elmenni*

*hová* → *Hová*<sub>1</sub> *gondolod, hogy Péter el*<sub>2</sub> *akkor e*<sub>2</sub> *menni e*<sub>1</sub>. Az *e*<sub>1</sub> megmutatja, hogy a *hová* a legmélyebben beágyazott mondatból került a főmondatba, az *e*<sub>2</sub> pedig az *el* igeikötő helyét mutatja. Ezek a nyomok lehetővé teszik, hogy a szemantikai értelmezés csupán a felszíni struktúrára támaszkodjon, hiszen a transzformációk nem törlik el az eredeti szerkezetet, az elmozgatott összetevőkkel koindexált nyomok megőrzik a mélyszerkezeti információkat. Ha a felszíni szerkezetet kell interpretálnia a szemantikai komponensnek, akkor a transzformációk nem is hajthatnak végre törlést. Tehát a *Péter el akar menni* felszíni mondatnak korábban megfeleltetett *Péter akar* [*Péter elmenni*] mély szerkezet helyett egy olyan alapvető szerkezet van tétélezve, amelyben az alárendelt alany a fonetikailag (de szemantikailag nem) üres PRO névmási elemet tartalmazza: *Péter akar* [*PRO elmenni*]. Ez természetesen nincs koindexálva a *Péter* antecedenssel, a koreferens interpretáció a szemantikai komponens funkciója lesz. Chomsky többször hangsúlyozza, hogy mind a nyom, mind az üres névmási elem éppúgy valóban létező része a mentális reprezentációnak, mint a főnév, mondat stb. kategóriák. A transzformációk eltűnésével természetesen egyre több feladat hárul az újjáalakított szemantikai komponensre; már nemcsak a nominalizációk és a ragozott igés mondatok közötti összefüggések (pl. *Péter érkezése/Az, hogy Péter megérkezett, mindenkit megdöbbsentett*), hanem az aktív és passzív mondatok közötti szinonimiaszónymegállapítása is értelmezési probléma lett. De az újjáalakítás is inkább visszavonulásnak tűnik Chomsky korábbi felfogásához képest. Az új szemantikai komponens két fő részből áll: az egyik az ún. logikai formát adja meg, amely „egy olyan univerzális reprezentációs rendszer, mely felöleli mindazokat a jelentésbeli vonatkozásokat, amiket szigorúan a mondatgrammatika határoz meg”.<sup>33</sup> Minden más releváns jelentésmomentumot a „többi kognitív rendszer” és a logikai forma interakciója határozhat meg. Az elvi megoldás makulátlan, csakhogy az elmúlt években a logikai forma vonatkozásában csupán a kvantor- és névmás- (anafora) értelmezést kutatták; a grammatikának mindazok az összefüggései, amelyekből egyre több kerül a logikai forma felségterületére, tudomásunk szerint semmi vagy nagyon csekély figyelemben részesültek.

Az univerzális elvek érvényessége. A *Szabályokban* Chomsky végül is két általános elvet említ meg, az „áthatolhatatlanság” (*opacity*) és a „helyhezköötöttség” (*locality*) elvét, de (s ez Chomskynál ritkaság), bár azt állítja, hogy mindkettőt „jellemezni” fogja (91), csak az egyiket fejti ki, a másikat később is csak említi. Az áthatolhatatlansági elv, amennyire informálisan illusztrálni tudjuk a magyarban, egyes névmási elemekre, az *anaforákra* vonatkozik, és azt mondja ki, hogy bizonyos szerkezeti konfigurációkban ezeknek az anaforáknak a referenciája nem lehet szabad. Ilyen anafora például az *egymás*. Ez előfordulhat *accusativus cum infinitivo* típusú szerkezetekben alárendelt mondat alanyaként, pl.: *A katonák egymást látták löni*, de ragozott igei állítmányú mondat alanyaként már nem: *\*A katonák látták, hogy egymás lö*. Ha az infinitívusos mondatban üres koindexált alany van: az *egymás* ismét kötött, ezért a mondat helyes: *A katonák<sub>i</sub> akartak [PRO<sub>i</sub> löni egymásra<sub>i</sub>]*. Az *egymás* tehát nem infinitívusos alany helyzetben egyáltalán nem ad jó mondatot, ha pedig nem alany helyzetben van, akkor az illető szerkezeten (mondat vagy nominális szintagma) belül kell koreferens antecedentst találni: *A katonák<sub>i</sub> látták, hogy a tisztek<sub>i</sub> egymásra<sub>j</sub> lönek*; *A katonák<sub>i</sub> látták*

<sup>33</sup>N. Chomsky and H. Lasnik, „Filters and Control”, *Linguistic Inquiry* 8 (1977), 428.

*a tiszteket; egymásra; löni; de \*A katonák<sub>i</sub> láttak engem<sub>i</sub> egymásra<sub>i</sub> löni.* Tehát az *egymás* korreferencia-keresés közben bizonyos szintaktikai helyzetekből bizonyos szerkezeti határokon nem „hatolhat át”.

Sem a ciklikusság, sem a legnagyobb összetevő elve, s még kevésbé például a fonológiai megkülönböztető jegyek univerzalitásának elve nem a grammatikaelmélet hipotetikusan levezetett terminusain alapszik. Az áthatolhatatlanság elve és a többi újabb keletű princípium azonban kritikus módon függ az elmélet más, alapvetőbb részeinek magyarázó erejétől és empirikus bizonyíthatóságától. Nem tagadjuk eleve a nyomoknak és az üres névmási elemeknek mentális reprezentációbeli létezését és nem is kívánunk ironizálni az elvek viharos gyorsaságú pusztulásán és újjászületésén, csupán annak a veszélyére hívjuk fel a figyelmet, hogy ezek az elvek másodrendű, „kételemetes” hipotézisek, amelyek érvényessége nem közvetlenül, empirikusan bizonyíthatóan létező entitások feltételezésén nyugszik. Ennélfogva Chomsky nagyvonalú analógiáját a napban lezajló folyamatokra vonatkozó fizikai hipotézisek és az univerzális, azaz genetikailag adott grammatika között túlzónak érezzük.

De tegyük fel, hogy az áthatolhatatlanság és a többi elv valóban része az univerzális grammatikának, vagyis az emberi nyelvre egyetemesen jellemző és meghatározó princípium; nincsen olyan nyelv, amelyben az *egymás* típusú anaforák másképpen lennének értelmezhetők. Következik-e ebből, hogy az elv része egy veleszületett szkematizmusnak? Chomsky, bevált módszere szerint, mindig a legerősebb feltételezést választja, tehát a válasza igenlő. De vajon bizonyítható vagy cáfolható-e ez a feltételezés jelenleg vagy egyáltalán? Lehet-e elvileg egy olyan kísérletet tervezni, amely azt a jelenséget, hogy az áthatolhatatlanság mondjuk négyéves kor körül megjelenik, egyértelműen arra magyarázza, hogy az elv veleszületett és nem arra, hogy tanult, vagyis része a gyermek nyelvelsajátítása során a grammatikáról felállított hipotéziseknek? Az a kevés kísérlet, amit erre láthattunk, a szerzők szándéka ellenére, bennünket csak arról győzött meg, hogy (ha egyébként valóban léteznek) ezek az elvek ténylegesen részei a gyermek grammatikájának, s nem arról, hogy részei voltak a genetikai kódnak. És végül felmerül a wittgensteini stílusú kérdés: mielőtt az elv számára szükséges nyelvtani kategóriák reprezentációi kialakultak volna, hogyan van maga az elv reprezentálva, milyen formában „szunnyad” a genetikai grammatikában?

Ha valódi kísérletet nem is, egy gondolkísérletet mindenesetre elvégezhetünk. Tegyük fel, hogy az áthatolhatatlansági elv felbukkanásának kritikus időszaka előtt egy gyermeket szántszándékkal az elv egy módosított, vagyis alapvetően hibás változatára kívánunk megtanítani. Átalakíthatjuk az elvet például úgy, hogy az *A katonák<sub>i</sub> láttak engem egymásra<sub>i</sub> löni* mondatot nemcsak használom, de egy meghatározott jelentéssel alkalmazom, azzal, hogy „egyes katonák látták, hogy a többiekre lövök, azok meg azt látták, hogy ezekre lövök”. Chomskynak feltétlenül azt kell mondania az elv veleszületettségét megőrzendő, hogy ilyen mondatokat egyáltalán nem lennének képesek mondani. De azért tegyük fel, hogy kellő gyakorlással sikerül. Hogyan fog a módosított elvre reagálni a gyermek? *Ceteris paribus* meg fogja érteni, sőt használni fogja az ilyen mondatokat mindazokra az esetekre, tényállapotokra, melyek szerkezete analóg a példával. A gyermek ugyanis bizonyára nem csupán grammatikájának szintaxisáról állít fel hipotéziseket, hanem mondatai formai és jelentésbeli vonatkozásainak összefüggéseiről is; márpedig ha a mondat jelentésének ismerete nem más, mint azoknak a feltételek-

nek, körülményeknek stb. ismerete, amelyek között a mondat igaz, akkor a fenti típusú hibás mondatokat következetesen használva, azoknak a gyermek meghatározott, a többitől eltérő jelentést tud tulajdonítani. Az áthatolhatatlansági és a vele azonos szinten lévő elvek legalábbis relatíve kétséges érvényességét az is mutatja, hogy még elképzelni sem tudunk olyan esetet, amikor a fonológiai megkülönböztető jegyeket vagy a ciklikusság elvét következetesen megsértjük.

A z i n n á t i z m u s p r e m i s s z á j á n a k k é r d é s e. Amikor Chomsky a hatvanas években a nyelvelsajátításról kezdett írni, a nyelvtanuló gyermek helyzetét szinte kilátástalannak mutatta be. A gyermek nyelvelsajátításának kritikus szakaszában „hiányos, hibás és csökevényes nyelvi tapasztalatnak van kitéve”, a mondatok, amiket hall, bővelkednek grammatikai hibákban, félbehagyottak, töredékesek. Saját fokozatos grammatikai fejlődése viszont azt mutatja, hogy van valamiféle kész „programja”, hiszen hogyan is tudna másképp szert tenni a felnőttével azonos kapacitású kompetenciára a pubertáskor elejéig? Amint az Jean Berko Gleason és Sandra Weintraub amerikai pszicholingvisták munkájából kiderül, van itt egy indokolatlan általánosítás. A felnőttek e g y m á s k ö z t i beszéde valóban leírható Chomsky szavaival. Az újabb kutatás azonban arra utal, hogy létezik egy felnőttnyelvi stratégia, amit a gyermek (és kompetenciájának) növekedésével egyre csökkenő mértékben használunk, de nyelvtanulásának elején szinte egyedülállóan rá hagyatkozunk. Ez a stratégia egyfajta fokozatossági elv: a felnőtt beszéde mindig csak alig néhány fokkal lehet formai és jelentésbeli vonatkozásaiban bonyolultabb a gyermek számára elérhető nyelvnél. A felnőtt és a gyermek (jobb szó híján) verbális interakciójában pedig egyáltalán nem azt látjuk, hogy a gyermek „ki van téve” valamilyen bonyolult és zavaros konglomerátumnak. Épp ellenkezőleg: a felnőtt a gyermek mondatait elismétli, kiigazítja, helyesbíti, ha maga olyan mondatot mondott, amit a gyermek nyilvánvalóan nem értett meg, akkor újrafogalmazza egyszerűbben, sőt ha kell, akár végre is hajtja a gyermek előtt a mondat által kifejezett cselekvést. Hadd idézzünk egy igen rövid példát egy szülő (Sz) – gyermek (Gy) párbeszédéből. A gyermek életkora 2 év 3 hónap. Gy: Szalvét vettem. Sz.: Mit vettél? Gy: Szalvét. Sz.: Szalvétát? Gy: Igen. Sz.: Minek vettél szalvétát? Gy: Kérsz szalvét, akkor megyek bölcsibe. Sz.: Ha van szalvétád, akkor mehetsz bölcsibe?

Ne higgyük, hogy ez a stratégia csak a társadalom egyes rétegeiben található meg; Berko Gleason szerint ez nincs osztályokhoz, rétegekhez, vagyoni állapothoz kötve, a kisgyerekekkel mindenki a gyerek nyelvén próbál szót érteni. Reálisnak látszik az a feltételezése is, hogy a nyelvi tapasztalattal például csupán a televízióban találkozó gyermek nem fogja elsajátítani a nyelvet, pedig ő lenne Chomsky értelmében igazán „kitéve” a nyelvi adatoknak.<sup>34</sup>

Amikor Chomsky a nyelv biológiailag szükségszerű tulajdonságairól beszél, ezen a genetikusan adott programot érti. Márpedig kockázatos azt állítani, hogy a speciálisan emberi génállomány annyi minden másan kívül még az emberi nyelv grammatikájának

<sup>34</sup> J. B. Gleason and S. Weintraub, „Input language and communicative competence”, In: Keith N. Nelson (ed.), *Children's language: Vol. 1*, Gardner Press, New York 1979, pp. 171–221; továbbá J. Berko Gleason előadásai Budapesten és Szegeden, 1981. április. Berko Gleason egyik előadásában megemlítette, hogy az Egyesült Államokban a közelmúltban rábukkantak egy pubertáskorú gyermekre, akinek a televízióon kívül gyakorlatilag nem volt más nyelvi élménye. Beszéde erősen csökevényes volt.

bázisát is információként hordozza, olyan programként, amely egyértelműen megszabja a nyelvelsajátítás menetét és a kialakítandó grammatika lényeges aspektusait. Eszerint léteznie kellene olyan genetikai defektusoknak is, amelyek egy-egy, a gének által közvetített univerzális elv hiányában mutatkoznak meg, körülbelül a vérzékenység genetikai eredetének megfelelően? Ilyen defektusok lehetőségét manapság sem a neurolingvisták, sem pedig a genetikusok nem engedik meg. De legalább ezen a ponton egy jól körvonalazható kutatási programmal állunk szemben: fel kell deríteni az agynak azokat a területeit, illetve azokat a géneket, amelyek a genetikailag kódolt grammatikáért felelősek.

**J e l e n t é s é s k o m m u n i k á c i ó.** Nem vezethetjük félre az olvasót: ez az a két fogalom, melyek között Chomsky semmiféle releváns kapcsolatot nem lát. Emlékeztet, hogy Searle Chomsky nyelvészeti forradalmáról szóló híres cikkében éppen a jelentés szegényes tárgyalása kapcsán hivatkozott először a nyelv és a kommunikáció közötti „lényegbevágó összefüggésre”. Mivel azonban Chomsky számára az ember elsősorban „szintaktikus lény”, lehetetlen a kommunikáció bármiféle prioritását elismernie. A *Gondolatokban* még azzal próbálta Searle érveit kivédeni, hogy „a nyelv a gondolatok kifejezésének eszköze” tétel mellé állt. A *Szabályokban* viszont már nem ismeri el, hogy a centrális funkció kérdésének a nyelvvel kapcsolatban egyáltalán lenne valamilyen létjogosultsága is. (229 skk.) A funkció semmi, a struktúra minden. És, noha elismerjük, hogy a kettő között Chomskynál valóban nincs összefüggés, mégis szimptomatikus, hogy a jelentésről oly kevés mondanivalója van. Már említettük, hogy grammatikája újabb változataiban egyre inkább a háttérbe szorul a jelentés hagyományos felfogásainak megfelelő leírás. Bár továbbra is azt olvassuk, hogy vannak szemantikai reprezentációk, ezek egy része (mondhatjuk nagy része), lévén a „többi kognitív rendszer” hatáskörébe tartozó, rövid úton kiesik Chomsky érdeklődésének homlokteréből. A „mondat egyenlő hangalak–jelentés páros” tétele így egyszerűsödik le a „mondat egyenlő hangalak és logikai forma” tézissé, melyben a logikai forma tartalmazza mindazt, amiről évekkel ezelőtt még a szigorúan vett szintaxisnak volt a feladata számot adni. De a nyelv vizsgálatának központi problémái is egyre inkább beszűkülni látszanak. Kétséges például, hogy mennyivel érdekesebb az *egymás* kölcsönös névmás vagy a *maga* visszaható névmás korreferenciájának vizsgálata, mint a mondatok közötti általában vett szerkezeti szinonímia és homonímia vizsgálata a hatvanas években volt. Ez a beszűkülés az oka feltehetőleg annak is, hogy a generatív grammatika sokat veszített kezdeti vonzerejéből, a társtudományokat megtermékenyítő heurisztikus erejéből. Chomsky ugyanis, bár elvben és saját véleménye szerint is nyelvelméletének „nyelvészeti komponensére”; a grammatikára alternatív változatok is elképzelhetők, mereven elutasít minden kísérletet, amely – bármennyire azonosak legyenek is alapelvei Chomsky generatív grammatikájával – nem az általa választott utat követik.

Noam Chomsky nagyságát legadázabb strukturalista ellenfelei sem vitatják. Sem a nyelvészetben, sem azon kívül senki sem volt képes az empirikus adatokat és az elméleti megfontolásokat ilyen nagyszabású konstrukcióba ötvözni, melyben minden rész szervesen illeszkedik a teljes koncepcióba. Éppen ezért van egyébként óriási előnyben, akár nyelvészekkel, filozófusokkal vagy pszichológusokkal vitatkozik. Chomskynak ugyanis igaza van akkor, amikor ismételtén hangsúlyozza, hogy elméletének egyedül állításaival vitatkozni, azokat bírálni csak úgy lehet, ha az adott problémákra alternatív válaszokat is adunk; erre viszont valószínűleg csak az övéhez hasonló elme lehet képes, amit pedig,

legalábbis a nyelvészet horizontján, nem látunk felbukkanni. Mindez azonban nem indokolja a Chomsky újabb könyveit forgató olvasók türelmetlenségét, elégedetlenségét. Ők a hatvanas évek végén, amennyiben rokonszenvvel fogadták a nyelvészet ilyen kiterjesztését, várakozással néztek elébe az univerzális grammatikát, a genetikai kódot alátámasztó bizonyítékok jelentkezésének. Egy ideig szó szerint vették e bizonyítékok „közvetett voltára” vonatkozó nyilatkozatokat, de ahogy a feltevések egyre precízebbé váltak és most már konkrétan megfogalmazott elvekben testesültek meg, joggal tarthatnak igényt, ha nem is bizonyítékokra, de olyan kutatási irányokra, programokra, amelyek, származzanak bár genetikusoktól vagy neurolingvistáktól, Chomsky empirikus teóriáját most már nemcsak a nyelvi ismeretek korántsem biztos talajában, hanem a tudományos tapasztalat több más pontján is lehorgonyozzák.

## 2. A beszédaktusok második generációja

Chomskyval ellentétben John Searle nem tartozik a sokat publikáló szerzők közé: 1979-ben megjelent *Kifejezés és jelentés (Beszédaktuselméleti tanulmányok)* című könyve lényegében az 1969-es *Beszédaktusok* óta megjelent összes tanulmányát tartalmazza, ezeknek a száma pedig mindössze hatra rúg. A hat cikket a bevezető és egy tanulmány szintű recenzió egészíti ki. S ha már összehasonlítottuk Chomskyval, nem hallgatjuk el azt a benyomásunkat, hogy a különböző időpontokban és helyeken kiadott Searle-írások sokkal szorosabb összefüggésben állnak egymással, sokkal egységesebb képet adnak a beszédaktus-elméletéről, mint Chomsky előadásai az ő nyelvelméletéről. E formai különbségeknél persze számottevőbbek a tartalmiak. De ezek felmérése előtt megkíséreljük összefoglalni Searle nézeteit.

Searle szerint a nyelvnek van elsődleges, központi, lényegi funkciója: a kommunikáció a szó szélesebb értelmében. „Az ember nyelvi kommunikációjának alapegysége a beszédaktus, mégpedig az, amelyik az illokúciós aktusok típusába tartozik. A nyelvelmélet (legalábbis egyik fontos) problémája az, hogy leírja: hogyan jutunk el a hangoktól az illokúciós aktusokig. Másképpen: mit kell hozzáadni a szájamból kijövő zajokhoz annak érdekében, hogy e zajok létrehozása a kérdezés, a kijelentés, vagy az utasítás stb. aktusának végrehajtásával legyen azonos. A szabályok tesznek bennünket arra képessé, hogy a zajok kibocsátásának közönséges [brute] tényétől az emberi kommunikáció illokúciós aktusai végrehajtásának intézményes [institutional] tényéhez eljussunk. [. . .] A beszédaktuselmélet szükségszerűen központi helyet foglal el a grammatikánkban [továbbá] az illokúciós aktusok végrehajtására vonatkozó szabálysort is megadja, amely szabályok a nyelvelmélet más részeit, pl. a szintaxist érintő következményekkel is járhatnak.”<sup>35</sup>

Ezeket a gondolatokat lényegében változatlan formában idézhettük volna a *Beszédaktusokból* is, hiszen Searle a *Kifejezés és jelentés*ben nem módosítja korábbi elméletét, hanem központi magként megtartva jelentős mértékben kiterjeszti. Változatlanul fenntartja a „kifejezhetőség elvét” is: mindent, amit gondolni lehet, kimondani is lehet. Alapvető problémája pedig továbbra is a jelentés vizsgálata, amint azt már a *Beszéd-*

<sup>35</sup> *Expression*, 178 sk. A további szövegekőzti lapszámok erre a könyvre utalnak.



*aktusokban* is megfogalmazta: „Mivel minden értelmes mondatot jelentése alapján egy sajátos beszédaktus (vagy beszédaktus-csoport) végrehajtására lehet használni, és mivel minden lehetséges beszédaktust elvben egy vagy több mondatban pontosan meg lehet fogalmazni (feltéve a kimondás megfelelő kontextusát), a mondatok jelentésének a tanulmányozása és a beszédaktusok tanulmányozása nem két különálló stúdium, hanem egyetlen vizsgálat két eltérő szempontból.”<sup>36</sup>

Itt persze nem a *Beszédaktusokat* ismertetjük, hanem Searle tízéves programját, amit újabb könyvében is követ és megvalósít. Méghozzá annak ellenére, hogy a Wittgenstein és Austin gondolatait más irányokban továbbvivő filozófusoktól időnként kemény kritikát is kap. David Holdcroft például *Szavak és tettek*<sup>37</sup> c. könyvében nemcsak a fenti bekezdés végén idézett összefüggést vonja kétségbe, hanem a kifejezhetőségi elvet is. Austinra támaszkodva (bár némi fenntartással) amellett kardoskodik, hogy „az olyan aktusok végrehajtásának lehetősége, mint a figyelmeztetés és a fenyegetés, aligha függ attól, hogy léteznek-e ezek a performatív prefixumok: 'Figyelmeztetek, hogy . . .' és 'Megfenyegetlek, hogy . . .' Bizonyára rendkívül furcsa volna, ha egy olyan nyelv beszélői, amely nem tartalmazza ezeket a prefixumokat, ennek következtében nem tudnának sem figyelmeztetni, sem fenyegetni.”<sup>38</sup> Holdcroft gondolatmenetén azonban még Austin nem segít, aki a Holdcrofttól idézett helyen mindössze annyit mond, hogy az általa elképzelt primitív nyelvben az ilyen esetekben „kétértelműség” vagy „homályosság” áll fenn (az idézőjeleket maga Austin használja). Dehát könnyű belátni, hogy ha az illető nyelven például csak egyetlen szó van a magyarul „ígéret” és „fenyegetés” szavakkal jelölt aktusokra, akkor – annak ellenére, hogy a beszélők természetesen el tudják dönteni, hogy a mondjuk „fenyigér” szót követő mondat által megnevezett jövő idejű szándékolt cselekvés nekik kellemes-e vagy sem – számukra nincs külön ígéret vagy fenyegetés mint aktus, éppúgy, ahogy a négy színnevet (fekete, fehér, piros, zöld) ismerő hanunóo beszélők sem tudnak a sárgáról vagy a kékről beszélni, jóllehet ha látják, meg tudják mondani, hogy egymástól és az általunk is pirosnak vagy zöldnek nevezett színtől különböznek. Nincsenek egyetemesen létező aktusok, de vannak nyelvek, amelyeken bizonyos aktusokat ki lehet fejezni, míg más nyelveken ezeket nem, de más aktusokat igen. Ez persze konzonáns a kifejezhetőségi elvével.

Holdcroft számára a vázolt gondolatmenetből az is következik, hogy nincs egy-egy megfelelés a mondatok és az illokúciós aktusok között. Ezt azzal próbálja alátámasztani, hogy Searle szerint a „Hagyjál békén” és a „Megparancsolom, hogy hagyjál békén” mondatoknak szinonimoknak kell lenniük. Holdcroft a megfeleltetést mondatok és aktusok között keresi. Searle viszont Holdcroft ellenpéldáját nyilvánvalóan nem értelmezheti így, hiszen szerinte a „Hagyjál békén” mondat egy beszédaktus végrehajtására szolgál, s ez a beszédaktus lehet az utasítás, a felszólítás, a parancsolás stb. aktusa. A lényeg az, hogy ha a beszélő komolyan gondolja, amit mond, akkor tudja is, hogy melyik aktust hajtotta végre. S amennyiben a parancsolás aktusát hajtotta végre, akkor az általa kimondott „Hagyjál békén” mondat igenis szinonim a „Megparancsolom, hogy hagyjál békén” mondattal. Pontosabban: a „Hagyjál békén” kimondásának illokúciós ereje azonos a „Megparancsolom, hogy hagyjál békén” kimondásának illokúciós erejével. A

<sup>36</sup> *Speech Acts*, 18.

<sup>37</sup> D. Holdcroft, *Words and Deeds*, Clarendon Press, Oxford 1978.

<sup>38</sup> *Words*, 34.

„Hagyjál békén” illokúciós ereje Searle számára (szemben Holdcrofttal) nem lehet többértelmű, hiszen mindig egy és csak egy illokúciós aktust lehet vele végrehajtani, bár ezek egyenként különbözhetnek egymástól.

Mint mondtuk, Searle tíz éve felvázolt programját törekszik kifejteni. A *Kifejezés és jelentés*ben már az első tanulmány is bizonyíték erre; 1969-ben ugyanis Searle a beszédaktus-elmélet további problémáit taglalva ezt a kérdést tette föl: „Melyek az illokúciós aktusok alapvető fajtái és az egyes fajtákon belül mi az egységesítő elv?”<sup>39</sup> Nos, „Az illokúciós aktusok osztályozása” című dolgozat erre a kérdésre kíván választ adni. Az osztályozás szempontjai között vannak régről ismert megfontolások, de van legalább egy elv, ami – a beszédaktusokra alkalmazva mindenképpen – újnak számít. A három legfontosabb osztályozó dimenzió közül az illokúciós cél az aktus lényegi feltételére vonatkozik. Ez egyesíti például a kérést, a parancsot, a felszólítást: mindegyik arra irányul, hogy a hallgató megtegye a beszélő által kívánt cselekvést. A pszichológiai állapotok különbözősége az illokúciós aktusok őszinteségi feltételével tart rokonságot. Ha például a beszélő valamely cselekvés elvégzésére irányuló szándékát fejezi ki, akkor ígérettel, fogadalommal, fenyegetéssel van dolgunk. Ha a beszélő azt fejezi ki, hogy valamit hisz, ez a kijelentéseket, az állításokat, következtetéseket egyesíti, és így tovább. Az új szempont a szavak és a világ közötti megfeleltetés iránya, amelyet Searle egy Anscombe-tól vett példával illusztrál. Egy ember elmegy a boltba egy listával, amire fel van írva, hogy borsót, babot, szalonnát és kenyeret kell vennie, mindezt meg is veszi és hazamegy. Ezt az embert egy detektív követi, miközben mindent felír, amit az vett. A két lista ugyanolyan, funkciójuk azonban különbözik: a vásárló esetében a szavaknak feleltetjük meg a világot, hiszen emberünk cselekedeteit a listához igazítja. A detektív azonban a szavait felelteti meg a világnak: azt írja le, amit a vásárló csinált. A különbség rendkívül nagy: ha a detektív elvétett valamit, mondjuk emberünk szalonna helyett sonkát vett, akkor a detektív egyszerűen kihúzza a listájáról a szalonna szót és felírja azt, hogy sonka. Ha viszont a vásárló otthon felfedezi, hogy szalonnát vett sonka helyett, aligha tudja a hibáját kijavítani úgy, hogy a listáról kihúzza az egyiket és beírja a másikat. A vásárló esetében tehát a megfeleltetés iránya „a szótól a világ felé”, a detektív esetében pedig „a világtól a szó felé”. Az ígéret, a kérés például az előbbi irányt követi, míg a kijelentés, leírás az utóbbit.

A felsorolt három alapelven kívül is számos csoportosító különbség lehet az illokúciós aktusok között, például a beszélő és hallgató közti státusz- vagy érdekviszony, a propozicionális tartalom stb. Searle számára azonban elégséges e három elv is, hogy az austini osztályozásnál plasztikusabb hat illokúciós aktus típust elhelyezze. Az *állítások* (assertives) csoportja például az illokúciós cél tekintetében a beszélőt arra kötelezi, hogy igaznak tartsa a kifejtett propozíciót. A kifejezett pszichológiai állapot az, hogy a beszélő hiszi, hogy *p*, és a megfeleltetés a világtól a szavak felé irányul. Az *utasítások* (directives) csoportjában az illokúciós célokban az a közös, hogy mindegyik aktusban a beszélő kísérletet tesz arra, hogy a hallgatót rávegye valaminek az elvégzésére. A hozzátartozó pszichológiai állapot a kívánság kifejezése, a megfeleltetés iránya pedig a szavaktól a világ felé mutat. A kérés, a tanácsolás, a megengedés is idetartozik, csakúgy mint a tiltás. Az *elkötelezések* (commissives) megfeleltetési iránya azonos az utasításokéval, őszinteségi

<sup>39</sup> Searle, *Speech Acts*, 69.

feltételük a szándék megléte, illokúciós céljuk pedig az, hogy a beszélőt valamely jövőbeni cselekvés elvégzésére kötelezik, mint pl. az ígéret vagy a fogadalom. A *kinyilvánítások* (expressives) illokúciós célját Searle már korántsem tudja a fentiekhez hasonló egyértelműséggel megállapítani. Mindössze annyit mond, hogy „az őszinteségi feltételben meghatározott pszichológiai állapotot fejezik ki a propozicionális tartalomban leírt tényállapot kapcsán”. (15) Tudjuk persze, hogy a gratulálás és a bocsánatkérés nem azonos lelki állapotokat fejeznek ki, mégis sajnálatos, hogy semmi közelebbi meghatározásra nem támaszkodhatunk, hiszen ez az illokúciós cél minden illokúciós aktusra ráillik. A többi illokúciós aktustól valószínűleg az különbözteti meg a kinyilvánításokat, hogy hiányzik belőlük a szavak és a világ közti megfeleltetés, ugyanis ezek rendszeren előfeltételezik a propozicionális tartalmukat. A Searle által felállított utolsó csoport a *deklarációk*: ezekben az általuk megjelölt aktus sikeres végrehajtása idézi elő a propozicionális tartalom és a valóság közötti megfelelést. Ha például valakit sikeresen elnökké nevezek ki, akkor az illető elnök lett. Tehát a megfeleltetés kétirányú a szavak és a világ között. Vegyük például a teniszbíró „out” kiáltását: tekintet nélkül arra, hogy a labda valóban kint volt-e, vagy csípte a vonalat, ha a bíró „out”-ot mond, akkor a játék keretei között a labda kintlévőnek számít. A deklarációról azt még megtudjuk, hogy nincs őszinteségi feltételük, illokúciós céljukról azonban még a kinyilvánításoknál is kevesebb szó esik.

A „Közvetett beszédaktusok” című cikket nem kívánjuk részleteiben ismertetni, mivel úgy hisszük, a cikk 1975-ös első megjelenése óta széles körben ismertté vált. Lényegét röviden így foglalhatjuk össze: Számos esetben tapasztalhatjuk, hogy egy hozzánk intézett kérdést nem vagy nemcsak kérdésként értünk, hanem kérésként, felhívásként stb. Az „Ideadná a sót?” kimondásával általában nem csak azt mondom, hogy kíváncsi vagyok, vajon kedved van-e ideadni, vagy ide tudod-e adni a sót, hanem azt is, hogy „Légy szíves, add ide a sót!” Noha a közvetett beszédaktusok, pl. a fenti közvetett kérdés magukban foglalják a kimondott nyilatkozat szó szerinti jelentését, ezek Searle elméletének keretein belül nem lehetnek kétértelműek. Ugyanis nem a mondat jelentése változik egyik szituációról a másikra, hanem a beszélő ért konvencionálisan mást akkor, ha szó szerinti jelentéssel mondja ki az idézett kérdést, és megint mást akkor, ha kérdés értelmében használja. Noha a beszélő konvencionális eszközökhöz folyamodik, a közvetett beszédaktus mégsem válik idiómává; más nyelvekben szinte azonosan fordíthatók és közvetett beszédaktus használatukban is „elviselik”, ha szó szerinti kérdésként adunk rá választ: „Ide tudod adni a sót?” – „Ne haragudj, nem, innen nem érem el.” A közvetett beszédaktusokról szóló cikk jelentőségét abban látjuk végül, hogy Searle első kísérlete volt az 1969-es beszédaktuselmélet kiterjesztésére, méghozzá egy rendkívül fontos területre, hiszen „telivér” beszédaktusokra tulajdonképpen igen ritkán lelhetünk a mindennapi nyelvhasználatban; ígéreteinket, kéréseinket, utasításainkat nemigen vezetjük be általában a „megígérem”, „megkérlek”, „utasítom” explicit performatív igékkel.

Jóllehet a beszédaktusok tipológiáját és a közvetett beszédaktusok tanulmányozását jelentős teljesítménynek tartjuk, Searle új könyvének számunkra valóban értékes gyöngyszemeit a most ismertetendő három, mondhatjuk központi tanulmányban találtuk meg. „A fiktív beszéd logikai státusa” címet viselő írás célzatával és eredetiségével lepi meg elsősorban olvasóit. Először is leszögezi, hogy a fiktív nyelvhasználat és az irodalom, illetve a képes beszéd nem koextenzívek: vannak irodalmi alkotások, amelyek nem fiktívek és fiktív szövegek, amelyek nem részei az irodalomnak. Ha pedig képes beszéddel

élünk és pl. azt mondjuk: „Kína gazdasága agyaglábú óriás”, akkor kijelentésünket komolyan gondoljuk, de nem szó szerint értjük, míg ha azt mondjuk: „Egyszer volt, hol nem volt, volt egyszer egy király . . .”, akkor ezt szó szerint értjük, de nem gondoljuk komolyan.

Fiktív nyelvhasználat esetén az író úgy tesz, mintha állítana valamit, elmondana egy eseményt; ezt a színlelést azonban nem kíséri olvasói becsapásnak szándéka. Ez utóbbi lényeges szempont, hiszen nagy különbség van aközött, ha magamat Reagannek tettebe be akarok jutni a Fehér Házba, és aközött, ha egy kitalálás játék keretei között barátaim előtt teszek úgy, mintha Reagan volnék. Fentebb láttunk néhány, az állításra vonatkozó szabályt. Mármost Searle szerint a fiktív nyelvhasználat konvencióit úgy kell elképzelnünk, mint amelyek a szavakat és a világot összekapcsoló vertikális szabályokat mintegy keresztben elmetszik, felfüggesztve azok normális követelményeit, pl. azt, hogy a beszélő elkötelezze magát állításának igazságára, hogy legyen alapja (bizonyítéka, oka) állításának megtételére stb. Mindezek a „horizontális” konvenciók azonban nem érintik a mondottak jelentését: a szavak szó szerinti jelentése megmarad, csupán az illokúciós aktus és a valóság közötti kapcsolatra vonatkozó szabályok működését akadályozzák meg.

A tettetésnek különböző fiktív szövegek esetén különböző válfajai lehetnek. A Sherlock Holmes könyvek szerzője, Sir Arthur Conan Doyle például úgy tesz, mintha dr. Watson volna, aki különféle dolgokat állít barátjáról, Holmesról. A színdarabok szövege valódi utasításokat tartalmaz arra, hogy a színészek a darab előadásakor mit tegyenek és mondjanak. A tettetést a drámát ténylegesen eljátszó színészek „valósítják meg”.

A fiktív szövegekről viszont lehet komolyan is beszélni. Lehet például azt mondani, hogy „Sherlock Holmes sohasem házasodott meg”. Ezt az állítást fiktív szövegről tettük, így igazsága nemcsak eldönthető, hanem elkötelezhetem magam mellette (sőt, el is kell köteleznem magam, ha komolyan mondtam), elegendő alapon van rá (pl. utánanézhettek Conan Doyle könyveiben) stb. Conan Doyle-lal szemben azonban egyszerűen nem merül fel a kérdés, hogy bizonyítani tudja-e, hogy Homes nőtlen volt, hiszen az író csupán úgy tett, mintha állítana valamit.

Végül is hol és hogyan lehet tettenémi a fiktív szöveg létrejöttét? Searle szerint a referencia beszédaktusának sajátos, tettetett végrehajtásában. A sikeres referálás egyik előfeltétele, hogy a tárgy, amelyre referálunk, létezzék. Úgy csinálunk, mintha referálnánk, s ezért úgy teszünk, mintha a tárgy létezne. Vigyázat: nem egy fiktív személyre vagy tárgyra vonatkozó valódi referálásról van szó, mint a nőtlen Holmes példa esetében, hanem a referálás aktusának tettetéséről, melynek következtében megteremtjük a fiktív személyt vagy tárgyat. Minden fiktív szöveg azonban keresztül-kasul van szöve valódi objektumokra való referálásokkal is. Amikor Déry Tibor a *Felelet*ben először említi egyik főszereplőjét, ezt írja: „Dr. Farkas Zénó a budapesti Pázmány Péter Tudományegyetem ny. r. tanára, a Szerveskémiai Intézet igazgatója, tagja a Magyar Tudományos Akadémiának [ . . . ]”, de csupán Farkas Zénó esetében színleli a referálás aktusát (azaz használ úgy egy tulajdonnevet, mintha az valóban létező személyre utalna), A Pázmány Péter Tudományegyetemre, valamint a Magyar Tudományos Akadémiára ténylegesen referál. Mi a különbség? Ha Farkas Zénó nevű professzor 1926-ban nem létezett, még nem mondhatjuk, hogy Déry tévedett; ha viszont a Magyar Tudományos Akadémia nem létezett volna ez idő tájt, akkor joggal mondhatnánk, hogy az író tévedést követett el. A fiktív

nyelvhasználat tehát egy, az író és olvasó közötti sajátos játék, melynek szabályai a normális nyelvhasználatra ráépülő konvenciók – ezek azonban nem érintik a szöveg jelentését. Ezzel szemben a hazugság (*pace* Wittgenstein) nem önálló nyelvjáték, hanem egy vagy több konvenció (vagy szabály) egyszerű megsértése; a szabály megsértésének lehetősége pedig része a szabály fogalmának.

A könyv közepén találjuk Searle talán legmerészebb kísérletét: a metafora vizsgálatát a beszédaktusok elméletében. Annyi biztos, hogy aki a nyelvi jelentést tárgyalja, de a metaforáról nem beszél, az a jelentésnek óriási részéről feledkezik el. Searle ebben a cikkében is a szó szerinti jelentéshez viszonyítja a beszélő által kifejezett nyilatkozat-jelentést és lényegében azt a problémát kívánja megoldani, hogy hogyan jutunk el egy mondat vagy nyilatkozat szó szerinti jelentésétől annak metaforikus jelentéséig, milyen szabályszerű kapcsolat áll fenn a két jelentés között.

Nevezzük a szó szerinti jelentést mondatjelentésnek, a beszélő által kifejezett jelentést pedig nyilatkozatjelentésnek; a két jelentés között Searle szerint különböző viszonyok állhatnak fenn. Ha pl. „A levegő egyre forróbb itt” mondat esetében a mondatjelentés azonos a nyilatkozatjelentéssel, akkor a beszélő szó szerint érti, hogy a mondat kimondásának helyén egyre forróbb a levegő. Ha a beszélő a példamondatot azért mondja ki, hogy valakit az ablak kinyitására vegyen rá, akkor közvetett beszédaktusról van szó. Ha panaszkodni akar, hogy milyen hideg van, ironikus nyilatkozatról beszélhetünk. S végül, ha arra utal, hogy az éppen folyó vita milyen szenvedélyessé vált, a nyilatkozat metaforikus értelmű. Elvileg minden metaforikus értelmű nyilatkozatot parafrázálhatunk egy szó szerinti értelmű mondattal. Így durván akkor beszélünk metaforikus nyilatkozatról, ha a beszélő egy „S – P” formájú mondatot mond ki, de ezen azt érti, hogy „S – R”; (MET) „Ellácska egy jégcsap” – (PAR) „Ellácska érzelemszegény és megközelíthetetlen személy”.

A metaforikus értelmezés problémája tehát abban áll, hogy hogyan tudja egy bizonyos kifejezés jelentése felidézni egy másik kifejezés jelentését, melyek azok az elvek, amik ezt az „előhívási” folyamatot irányítják. Az elvek stratégiákba ágyazódnak, melyek közül az értelmezés időrendjében az első nyilvánvaló: ha a nyilatkozat szó szerinti jelentése tökéletlen, keressünk a mondatjelentéstől eltérő nyilatkozatjelentést. Ezután, hogy az „S – R” nyilatkozatban az *R* lehetséges értékeit megtaláljuk, hogy kiderítsük, *S* mennyiben hasonlíthat *P*-re, keressük *P* központi, általánosan ismert, megkülönböztető jellegű tulajdonságait. Ha azt hallom, hogy „Jakab egy sertés”, akkor végigveszem a sertésekre jellemző tulajdonságokat, pl. kövér, falánk, mocskos, gusztustalan stb. Csakhogy a sertéseknek még számos olyan tulajdonságuk van, ami szóba jöhetne, pl. fejformájuk, szőrzetük stb. Tehát a következő lépésben vissza kell ugrani az *S* terminusra és meg kell állapítani, hogy az *R* értékei közül melyek az *S* lehetséges tulajdonságai. Az *R* értékeit megadó elvek közül is idézzünk fel néhányat:

1. Ami *P*, az definíció szerint *R*. Pl.: (MET) Jakab egy óriás – (PAR) Jakab nagy.
2. Ami *P*, az esetlegesen *R*. Pl.: (MET) Jakab egy sertés – (PAR) Jakab kövér, falánk, mocskos, gusztustalan stb.
3. Ami *P*, arról általában azt mondják, vagy hiszik, hogy *R*. Pl.: (MET) Jakab egy gorilla – (PAR) Jakab aljas, gonosz, erőszakos stb.

Nem soroljuk tovább az elveket, melyek az egyszerűbb esetektől tartanak a bonyolultabbak felé, pl. „Kati édes”, „Megzápult az agya”, vagy „Péter falja a könyveket”.

Searle az iróniától is elkülöníti a metaforát, mondván, hogy az irónia mindig a szó szerintivel ellentétes jelentést hívja elő, pl.: az „Ez nagyon okos válasz volt” nyilatkozat hangzik el, amikor nyilvánvaló, hogy az illető sületlenséget mondott. Végezetül összefoglalva a metaforáról és az iróniáról mondottakat, megállapítja, hogy ezek gyökeresen különböznek a közvetett beszédaktusoktól. A közvetett beszédaktusban a beszélő szó szerint érti, amit mond, de azon kívül még mást, többet is ért rajta. A mondatjelentés része a nyilatkozatjelentésnek, de csupán része. A mondatjelentéstől továbbá konvencionális szabályok vezetnek a nyilatkozatjelentésig. Mindez, mint láttuk, nem áll a metaforára és az iróniára. A metaforikus vagy ironikus nyilatkozat megértése nem konvenciókon alapul, hanem különféle, egymással kapcsolatban lévő következtetési stratégiákon és elveken.

Ésszerűnek látszik, hogy a közvetett beszédaktusokat, a fiktív szöveget éppúgy, mint a metaforát és az iróniát a szó szerinti jelentéshez képest határozzuk meg. Arra azonban már Chomsky is felhívta a figyelmet, hogy ha Searle nem derít fényt arra, mit is ért szó szerinti jelentésen, definíciói üresek maradnak.<sup>40</sup> A könyv harmadik fontos írása ezt a hiányosságot igyekszik pótolni, sőt olyan kódokat is eloszlat, melyek a nyelvfilozófiai irodalomban régóta elhomályosították a szó szerinti jelentés körvonalait. Hosszú volna a szó szerinti jelentésnek Searle-től a szakirodalom alapján összefoglalt jellemzését idézni. Lényegében az igazságfeltételeken alapuló jelentésfelfogást követi és a szó szerinti jelentést a mondatjelentéssel azonosítja. Minden más, amit a beszélő egy mondaton érthet, a nyilatkozatjelentés körébe tartozik. Azt azonban természetesen elfogadja, hogy az indexikális kifejezések (*én, itt* stb.) a mondat kimondásának körülményeitől függően rendszeresen megváltoztatják annak igazságértékét. Ez az általánosan elfogadott jelentésfelfogás mindazonáltal a szó szerinti jelentést lényegében függetlennek tartja a kontextustól.

Searle viszont amellett hoz fel rendkívüli találékonyságra valló példákat és érveket, hogy még a legegyszerűbb mondatainkat is körülveszi egy olyan hallgatolagos kontextus, a háttérben meghúzódó olyan feltevések, amelyek esetleges megváltozása a mondat jelentését is radikálisan befolyásolja. Ezek a háttérfeltevések azonban határozottan más formában vesznek részt a mondat szemantikai szerkezetében, mint a preszuppozíciók vagy az indexikális kifejezések kontextustól függő értékei.

Mivel az érvelés a példák nélkül mit sem ér, megpróbáljuk legalább a rövidebben illusztrálható eseteket bemutatni. Searle alappéldájaként az angol nyelvű nyelvfilozófiai irodalomban már szakállasnak számító „The cat is on the mat” – „A macska a szőnyegen van” mondatot választja. Miután megengedi a mondatban szereplő névelők, igeidő stb. indexikális vonatkozásait, egy rokonszenvet keltő módon ügyetlenre sikeredett (bár itt nem azért reprodukálhatatlan) rajzon mutatja be a macska és a szőnyeg térbeli elhelyezkedését a mondat jelentésének megfelelően. Majd ezután az adott témára kibontja a különböző mondatjelentések variációit.

Tegyük fel például, hogy a macskát és a szőnyeget a tejúton kívül az úrben látjuk lebegni. Mondhatjuk-e akkor is, hogy a macska a szőnyegen van? Avagy része volt a mondat szó szerinti jelentésének a föld gravitációs mezője? Vagy képzeljük el, hogy mind a macskát, mind a szőnyeget finom zsinórokkal úgy függesztettük fel, hogy a macska érinti a szőnyeget, de nem nehézkedik rá. Ha a macska gazdája, aki az állatot mit sem

<sup>40</sup>Chomsky, *Reflections*, 60.

sejtve nekünk kölcsönadta, most megkérdezné bennünket, hogy „Hol a macska?”, legalábbis félrevezető lenne az a válasz, hogy „A macska a szőnyegen van”, hiszen tudjuk, hogy ő nem ugyanazt érti ezen a mondaton, mint mi. Ha viszont az illusztrált helyzet egy színpadi játék része, melyben különféle állatokat különféle tárgyak között mozgatunk a zsinórzat segítségével és a rendező megkérdezi, hogy mi újság, akkor „A macska a szőnyegen van” választ mindketten azonosan értik.

Ebből Searle számára az következik, hogy „A macska a szőnyegen van” és a hozzá hasonló mondatok szó szerinti jelentésének fogalmát az esetek nagy részében csak egy háttérfeltevés halmazhoz viszonyítva lehet alkalmazni. A mondat igazságfeltételei úgy változnak, ahogy ezek a háttérfeltevések megváltoznak.

Minden mondatnak megvan a maga standardizált alkalmazhatósági köre. Ha a „Csukd be az ajtót” utasítást halljuk, elképzelünk egy szokványos helyzetet, melyben a mondat világosan szó szerint alkalmazható: a beszélő és a hallgató egy szobában van, melynek a keretben mozgatható ajtaja nyitva áll, annak zárja pedig működőképes. Amint azonban gyökeresen megváltoztatjuk ezt az egyszerű képet, a mondat használhatatlan lesz. Képzéljük el például, hogy a beszélő és a hallgató az óceán közepén úsznak az ajtóval és annak keretével együtt. De még ha az ajtónak a szobához való tartozása része is a mondat előfeltételezéseinek, mit mondhatunk, vajon végrehajtotta-e az utasítást az a hallgató, aki a keretet a nyitott ajtóval együtt kihalásítja a szoba falából, majd az ajtót a keretbe mozgatja és a zár nyelvét becsappantja? Nyilvánvaló, folytatja Searle, hogy szeretnénk ragaszkodni ahhoz, hogy a mondatnak van szó szerinti jelentése, és az ilyen szó szerinti nyilatkozatok valóban meghatároznak egy „engedelmességi feltételhalmazt”, csak hogy ezek a feltételek a kontextustól függenek.

Végső soron a jelentésnek ez a fajta, kontextustól függő relativitása arra utal, hogy a beszélő nyelvi kompetenciája és a világról való tudása között nincs éles választóvonal. Ez a gondolatmenet pedig az észlelés filozófiai aspektusain keresztül az intenció filozófiai kategóriáig vezet el, s mint Searle a könyv előszavában kifejti, következő munkájában éppen ezzel a témával kíván foglalkozni.

A kötet két záró tanulmánya már nem szorosan tartozik a beszédaktuselmélet körébe. A referenciális és attributív leíró kifejezésekről szóló írásban szellemesen utasítja vissza a Keith Donnellantól származó megkülönböztetést, végül egy keményen kritikus elemzésben sorban megcáfolja az utóbbi évtized nyelvészetében elterjedt tévhiteket arról, hogy a beszédaktuselmélet részeredményei formalizált keretként funkcionálhatnak a generatív grammatikában.

Van a tudományelméletben egy többé-kevésbé gyakorlatias célzatú elv a versengő elméletek összehasonlítására: bizonyos körülmények között az az elmélet bizonyul jobbnak, amelyiknek nagyobb a heurisztikus ereje. Tagadhatatlan, Chomsky generatív grammatikája jelentkezésétől fogva nem szűkölködött heurisztikus erőben. Hihetetlen gyorsasággal hatott át olyan társtudományokat, mint a pszichológia és a szociológia, jelesül azoknak a nyelvészettel alkotott határterületein keresztül. Mégis azt kell mondanunk, hogy Chomsky grammatikája, s ami nagyobb baj: egész nyelvelmélete ma inkább defenzívába vonult – annak ellenére, hogy Chomsky-formátumú nyelvész (vagy talán kognitív pszichológus?) illetve generatív grammatika szintű alternatív nyelvelmélet máig nem jelentkezett. Ez nem kis részben annak tudható be, hogy abból a hatalmas és ismeretlen

területből, ami a generatív nyelvtan jövőjének tűnt jó tíz-tizenöt évvel ezelőtt, mára csupán egy egyre keskenyebb ösvényt ismertünk meg, és ezen a csapáson tovább haladni egyre kevesebb intellektuális izgalmat kelt. Sarkosabban fogalmazva: ha egyre érdektelebb problémákra egyre bonyolultabb megoldási módokat kínálnak, az illető elmélet inherens vonzereje törvénytzerűen csökkenni fog.

Searle viszont afféle egyszerűen jégtörőként nyit új átjárót felderítetlen és – manapság úgy látszik – egyre izgalmasabb térségekbe. Amivel ugyanis új könyve foglalkozik, az a nyelv elméletének, természetének, használatának központi kérdései közé tartozik. S éppen Searle témája: a jelentés az, amit Chomsky utóbbi munkáiban annyira hiányolhattunk, még akkor is, ha a szintaxisról Chomskytól többet tudhatunk meg. Márpedig, ha a nyelv lényegi vonatkozásait kívánjuk feltérképezni, akkor pontosan a nyelv és a világ közötti kapcsolat, a kifejezés és jelentés összefüggése kell hogy kutatásunk, gondolkodásunk középpontjában legyen.

### III. EGY SZINTÉZIS-KÍSÉRLET

Jerrold J. Katz, aki annak idején magyarul is megjelent „Mi a baj a nyelvfilozófiával?” c. cikkében azt fejtette, hogy a nyelvfilozófia a nyelvtudomány filozófiája és így a tudományfilozófia része, a hatvanas évek második felétől, majd a hetvenes években összetettebb álláspont mellett kötelezte el magát. Ennek lényege, hogy a logikai empirizmus és a mindennapi nyelv filozófiája egyaránt korlátozott, de ha egyesítjük pozitív vonásaikat, akkor hibáik kiküszöbölhetők. Mindkét irányzattal szemben el kell ismerni, hogy van a nyelvnek a közvetlen megfigyelés számára elérhetetlen mélystruktúrája. Ám a logikai pozitívizmustól át kell venni azt a célkitűzést, hogy a nyelvi struktúráról olyan *elméletet* alkossunk, amely valamely formalizált rendszer alakját ölti. A mindennapi nyelv filozófiájától pedig át kell venni azt a módszert, amellyel a nem-konstituált fogalmak működését, a természetes nyelv kifejezéseinek logikai viselkedését aprólékosan és pontosan írjuk le. A nyelvfilozófia e kiigazítások fényében úgy fogható föl, mint a konceptuális tudás vizsgálata annak a nyelvi struktúrának feltárása alapján, amelyben ez a tudás kifejezést nyer és kommunikálódik. Katz az ebben a szellemben művelt nyelvfilozófiát mind a *The Philosophy of Language*<sup>41</sup>, mind a *The Underlying Reality of Language*<sup>42</sup> c. könyvében a generatív grammatikára, valamint a Chomsky-féle elmélet kiegészítéseként kidolgozott saját szemantikájára kívánta építeni.

Alább ismerttetendő 1977-es munkájában<sup>43</sup> Katz megismétli a nyelvfilozófia jellegéről és feladatáról vallott felfogását, s erre támaszkodva fog neki egy újabb szintézis-kísérletnek. Ezúttal a generatív nyelvelmélet és a beszédaktus elmélet világában kíván békebíró lenni.

A könyv megfogalmazott célja, hogy a két, egymással konfliktusban álló tradíciót egyesítse. Szerzője azonban nem látszik teljesen pártatlan bírónak, hiszen az egyesítést a generatív grammatika és saját szemantikai elmélete szempontjából igyekszik elérni. A generatív grammatikán belül javasol olyan elméletet, amely megmutatja, hogy hogyan lehet formálisan reprezentálni a mondatok illokúciós erejét. Mindenekelőtt a kompeten-

<sup>41</sup> J. J. Katz, *The Philosophy of Language*, Harper and Row, New York–London 1966.

<sup>42</sup> J. J. Katz, *The Underlying Reality of Language*, Harper and Row, New York–London 1971.

<sup>43</sup> J. J. Katz, *Propositional Structure and Illocutionary Force: A Study of the Contribution of Sentence Meaning to Speech Acts*, Thomas Y. Growell, New York 1977.



cia/performancia kategória-párt hívja segítségül, ami azt jelenti, hogy pl. a Searle által képviselt beszédaktus elmélet helyébe két megkülönböztetett elméletet állít. Az első a kompetenciáról alkotott elmélet része, s azt írja le, hogy mit tud az ideális beszélő arról az illokúciós információról, amelyet a mondat grammatikai struktúrája megtestesít. A másik a performancia-elmélet része, s azokra a pragmatikai alapelvekre vonatkozik, amelyek meghatározzák, hogy az illokúciós erővel kapcsolatos, a mondat grammatikai struktúrájában rögzített információ, valamint a beszéd-kontextusról alkotott információ a mondat egy adott használatához hogyan rendel konkrét jelentést („nyilatkozat-jelentés”, utterance meaning).

E megkülönböztetésen belül Katz egy pragmatikai performancia-elméletet igyekszik kifejleszteni, ami természetesen megköveteli grammatika és pragmatika viszonyának, illetve a jelentés különböző típusainak (grammatikai jelentés, mondatjelentés, nyilatkozat-jelentés) meghatározását. A grammatikák a mondatjelentést reprezentálják, hiszen a mondatjelentés az a jelentés, amellyel a mondat a maga speciális grammatikai struktúrája révén rendelkezik. A mondatjelentés a mondathoz mint mondat-típushoz, mint „type”-hoz járul, mégpedig a csakis idealizáció segítségével megragadható „null-kontextusban”. (Látjuk, Katz Chomsky-hoz hasonlóan ragaszkodik a „null-kontextus” fogalmához, s ezzel eleve hibás nyomon indul el. Searle korábban idézett érvei és példái bizonyítják, hogy a háttér-tudástól független „null-kontextusról” még mint idealizációról sem lehet beszélni.) Ez a fajta jelentés lenne a szoros értelemben vett szemantikai interpretáció tárgya. A „nyilatkozatjelentés” ezzel szemben a partikuláris használathoz, a mondathoz mint „token”-hez járul, és a pragmatikai interpretáció tárgya. Míg a grammatika a hangjelentés korrelációról a nyelv szintjén ad számot, addig a pragmatika a hangjelentés korrelációt a használati kontextus szintjén vizsgálja. A pragmatika a performancia elmélete szemantikai szinten.

A mondatjelentést az eddigieken túl úgy is meg lehet határozni, mint azt a „nyilatkozatjelentést”, amely a mondat „null-kontextusban” való használatakor realizálódik. Ez a meghatározás Katznak újabb békítő gesztusra ad módot, ezúttal a két rivális jelentés-elméleti koncepció: a használat-elmélet és a formális szemantika kibékítésére. Úgy véli, a két tradíció összebékíthető abban a tételben, hogy a jelentés az az információ, amely „null-kontextusban” határozza meg a használatot.

A Katz által elképzelt performancia-elmélet tehát a „nyilatkozatjelentés” felismerésének feltételeivel foglalkozik, s ehhez a szemantikai kompetencia elméletét használja föl. Az utóbbi kétféle szemantikai kompetenciát különböztet meg. A „szemantikai kompetencia<sub>1</sub>” az ideális beszélő tudása a mondat-típusok jelentéséről. A „szemantikai kompetencia<sub>2</sub>” az adott személy tudása arról, hogyan használhatók a mondatok beszédaktusok végrehajtására. A „szemantikai kompetencia<sub>2</sub>” két összetevőre bontható: az egyik a „szemantikai kompetencia<sub>1</sub>”, a másik a pragmatikai elmélet.

Az elméleti kereteknek ez a körvonalazása is elegendő már ahhoz, hogy lássuk, hogyan képzelhető el a beszédaktus-elméletnek a generatív grammatikába való beépítése. Katz úgy érvel, hogy a performatív megnyilatkozások ugyanazokat a szemantikai tulajdonságokat és relációkat mutatják, mint a nem-performatívek, s ezért a szemantikai elmélet joggal vindikálhatja magának, hogy ugyanúgy szól a mondatok illokúciós potenciáljáról, mint a mondat-jelentés más aspektusairól. Ez ahhoz a belátáshoz vezet, hogy a beszédaktus elmélet a grammatikára és egy pragmatikai elméletre redukálható.

Katz számára a mondatok jelentései (fregei „értelmei”) a propozíciók, vagyis azok az entitások, melyekre a logikai törvényeket alkalmazzuk. A mondatnak van egy propozicionális tartalma, ez pedig egy propozicionális típushoz tartozik. A propozicionális tartalom a maximális predikátum a predikátumhelyeket kitöltő terminusokkal. A propozicionális típus az egész szemantikai szubstruktúra, mely meghatározza, hogy egy mondat állítást, kérdést stb. fejez-e ki. A propozicionális tartalom a terminusok szekvenciájára és egy „feltételre” bomlik; az utóbbi az a közös elem, amely a „Pista dohányzik”, „Pista dohányzik?” stb. beszédaktusokban megtalálható. A propozicionális tartalom leírása a predikátum-struktúra reprezentációját követeli meg, amihez Katz a maga korábbi szemantikai modelljeinek javított változatát használja föl (ezúttal eltűnnek a projekciós szabályok, s helyüket egyetlen helyettesítési elvnek adják át; ez az elv a grammatikai relációkkal kapcsolatos információ használatához szükséges utasításokat azokban a szimbólumokban lokalizálja, melyek az olvasatban a helyettesítési pozíciókat jelzik.) A propozicionális tartalom aspektusait tárgyalva foglalkozik Katz a szemantikai szerepekkel, a referenciával, a preszuppozíciókkal stb. (menetközben olyan problémákra kínálva megoldást, mint a „holló-paradoxon” és a negatív egzisztenciálisok).

Az illokúciós erő grammatikai szintű formalizálásának tulajdonképpeni problémája a propozicionális típushoz kapcsolódik. Itt a konverzió művelete játszik központi szerepet. A propozicionális típus oly módon határozza meg a mondat illokúciós potenciálját, hogy a propozicionális tartalom feltételét egy „konvertált feltételbe” fordítja át: ez pl. az állítások esetében az igazság-feltétel, a kérdés esetében a megválaszolhatósági feltétel, a felszólítás esetében az engedelmességi feltétel, az ígélet esetében a teljesíthetőségi feltétel lesz. Ezekhez adódik az illokúciós sikerességi feltétele, mely pl. az állításokra így fogalmazható meg: az illokúciós sikerességi feltétele egy állító P propozícióra nézve abban áll, hogy P-nek vagy nincs preszuppozíciója vagy P preszuppozíciója P adott használatokor kielégül. Az állításokra az jellemző, hogy azok az objektumok, melyek P preszuppozícióját kielégítik, a propozíciós tartalom nem-konvertált feltételét is kielégítik. Az illokúciós sikerességi feltételének általános interpretatív meghatározása így adható meg: egy illokúciós sikerességi feltétel szükséges és elégséges feltétele annak, hogy a mondat null-kontextusban történő használatokor végbemenjen az a beszédaktus, melyre a mondatot propozicionális típusa minősíti.

Katz ezekkel az általános meghatározásokkal felfegyverkezve száll harcba Searle-lel, hogy a részletekben is kimutassa: az illokúciós erővel kapcsolatos információ nem grammatikán kívüli információ. Miután sorra megkapjuk az egyes performatív megnyilatkozás-típusok formális meghatározását és sikerességi feltételeik bemutatását, Katz nem késlekedik a filozófiai következtetések levonásával. Searle álláspontját „kontextuális monizmusnak” nevezi, s bár az ezzel szemben álló „grammatikai monizmust”, melynek értelmében minden nyelvi tény grammatikai tény, szintén szélsőségesnek minősíti, ő maga az utóbbi pólushoz kerül közel. A grammatikai reprezentációnak a mondatok illokúciós potenciáljára való kiterjesztése azzal a fő következménnyel jár, hogy Katznak a logika sokkal tágabb értelmezése mellett is el kell köteleznie magát. A logika tárgya szerinte egyszerűen a mondatok szemantikai struktúrája. Ez nem azt jelenti, hogy elveti azt az egyetemesnek mondható felfogást, melynek értelmében a logika az érvényes következtetésformák, a mondatok közti implikációs relációk tanulmányozása, hanem azt, hogy e relációk meghatározásában a mondatokban szereplő összes szó jelentése részt vesz. Ily

módon jelentősen kitágul az érvényesség fogalma: az igazság megőrzése az érvényes következtetéseknek csak egyik alelete lesz. Katz javaslata azt az igényt fejezi ki, mely a performatív megnyilatkozások felfedezése óta egyre erőteljesebben jelentkezik, azt nevezetesen, hogy nemcsak a kijelentések, hanem pl. a kérdések, a parancsok stb. közti logikai viszonyokról is számot kell adni. Elképzelése szerint a performatív típusok osztályozásából kinövő logika, mely egységes – s egyszerre formális és természetes –, egyetlen általánosított örökölhetőségi feltételre épül. Ennek a feltételnek a meghatározása azért lehetséges, mert ugyanazok a szemantikai relációk rejlenek a nem-állító proposíciók közti implikációs relációk mögött, mint amelyek az állító mondatok esetében lehetővé teszik az igazságérték átörökítését. Egy propozicionális típus átörökíthető tulajdonsága, általában véve, nem más, mint annak a konvertált feltételnek a kielégítése, mely az illető típus sajátja.

A generatív grammatika és a beszédaktus elmélet, személyesen a Chomsky és Searle közötti vita megfogalmazható a struktúra és a funkció terminusaiban. Ebben a megfogalmazásban a kérdés úgy vetődik fel, hogy a nyelv lényegének a magyarázatakor vajon a formális struktúrából kell-e kiindulni, vagy pedig abból, amire ezt a struktúrát használjuk. Ha a nyelvi képesség velünk született, akkor nyilvánvaló, hogy lényegének vagy természetének megvilágításakor csakis struktúrája jön számításba. Így nem lehet lényeges kapcsolat struktúrája között és aközött, amire használjuk: vagyis a struktúra és a nyelvi cselekvések, illetve a struktúra és a kommunikáció között. Mint láttuk, Chomsky 1975-ben explicite meg is fogalmazta, hogy a nyelv elsősorban a gondolat kifejezésének eszköze, s ezért nem lehet számot adni róla a kommunikáció terminusaiban. Igaz, 1980-ban már azt mondja, hogy a nyelvnek nincs egyetlen alapvető funkciója, ez azonban adott összefüggésben nem változtat álláspontja lényegén (hiszen továbbra is érvényben marad a kommunikáció irrelevanciájára vonatkozó tétele). Searle ezzel szemben meggyőzően érvel amellett, hogy a jelentés és a beszédaktusok, így a nyelvi struktúra és a kommunikáció lényegileg feltételezik egymást.

A maga szintézis-kísérletében Katz éppen ezt a fő kérdést nem érinti. Ennek megfelelően az innátizmus-vitában sem foglal állást. Elméletének alapjai ezért mélysegesen kétértelműek. Fő tétele ugyanis, melynek értelmében a mondat illokúciós erejével kapcsolatos információkat maradéktalanul tartalmazza az adott mondat grammatikai struktúrája, két homlokegyenest ellenkező következtetésre jogosít fel. A Chomsky-féle innátizmus elfogadása mellett az következik belőle, hogy a biológiai szinten már eleve adott struktúra mintegy „előrelátja” azokat a hozzá képest esetleges szociális helyzeteket, melyek közt cselekvéseinket (így beszédaktusainkat) végrehajtjuk, s melyek közt cselekvéseink (így nyelvi cselekvéseink) egyáltalán cselekvésnek számítanak. Mivel minden szociális helyzet történetileg jött létre, egy ilyen következtetés nemcsak elfogadhatatlan, hanem értelmetlen. Ezért, amennyiben az innátizmus talajára helyezkedünk, nincs elvi alap a beszédaktusok és illokúciós jelentések minden vonatkozásának grammatizálására. Katz tételéből azonban az is következhet, hogy a nyelv abban az értelemben is társadalmi természetű, hogy a lényeges társadalmi helyzetekkel és cselekvéstípusokkal kapcsolatos minden információ valahogyan kódolódik a történetileg alakuló grammatikai struktúrában. Ezt a következtetést csakis az innátizmus erős változatának elvetésével lehet elfogadni. Ha valóban sikerülne egy olyan elméletet létrehozni, melynek keretében a beszédaktusok és az illokúciós jelentések hiánytalanul ábrázolhatók grammatikailag, akkor alighanem a második konklúzió mellett kell elköteleznünk magunkat.

## BUNGE TUDATKONCEPCIÓJÁRÓL

VERECZKEI LAJOS

Pavlov mondta századunk elején, a Nobel-díj átvételekor tartott előadásában, hogy „lényegében az életben csak egy dolog érdekel bennünket: pszichés élményeink”. (1904, 1954) Emiatt az alapvető érdeklődés miatt koncentrált az ember évezredek át oly sok erőfeszítését, a vallástól a művészeteken keresztül a filozófiáig arra, hogy „fény sugarat vessen abba a ködbe”, amely a lelki működések lényegét és objektív mechanizmusait takarta. Ezeket az erőfeszítéseket tényleges sikerek azonban csak attól kezdve kísérik, hogy „a mindenható természettudomány felőli közeledés” (Pavlov 1954) feltételei is megteremtődtek e probléma vizsgálatához is.

A kutatások sikerének és különösen az utóbbi években egyre gyorsuló ütemének, továbbá természetesen a változatlanul nem lanyhuló, sőt éppen hogy talán fokozódó és szélesedő érdeklődésnek a következménye, hogy lassan követhetlenné válik a közvetlenül a tudati jelenségek vizsgálatával foglalkozó szaktudományos irodalom és az e célt szolgáló tudományos konferenciák sorozata. Emellett feltűnővé válik, hogy egyre nagyobb érdeklődést mutatnak a nem a szorosabban vett idegrendszeri tudományok felől induló kutatók is. Ez utóbbi esetet példázza M. Bunge-nak az utóbbi időben kifejtett munkássága, amelyről többek között a *Magyar Filozófiai Szemlében* közölt cikke\* is tanúskodik.

Saját kutatási területéből és érdeklődéséből magától értetődően következik, hogy nagy várakozással keressék és fogadják minden, a lelki jelenségekkel, a tudati funkciók mechanizmusaival foglalkozó munkát – így Bunge írását is. A cikk áttanulmányozása után fenntartás nélkül egyetértek Bungeval abban, hogy a tudat nem misztikus, immateriális entitás, nem természetfeletti jelenség és ezért a kutatását sem hagyhatjuk a filozófusok (Bunge nyilván az idealista filozófusokra gondol) vagy „a vallás buzgó rajongói kezében”. Úgy gondolom, hogy abban is igaza van Bunge-nak, hogy senki sem produkált még a tudatról olyan átfogó elméletet, amely az „elmélet” kifejezést a szó legszigorúbb értelmében megérdemelné (feltéve, hogy „valódi elméleten” Bunge módjára hipotetiko-deduktív rendszert értünk, azaz főleg a geometriai és matematikai teoretizálásból ismert, a vizsgált jelenség leírásánál matematikai formalizmust is alkalmazó rendszert). Cikkében – és a közelmúltban megjelent könyvében (1980) – Bunge egy ilyen típusú elmélet felvázolására tesz kísérletet.

Általában tekintve a dolgot, a tudatnak ez a hipotetiko-deduktív elmélete számomra, első megközelítésben, kissé meglepően hat. Úgy gondolom ugyanis, hogy a tudat nem

\*Mario Bunge: A pszichoneurális azonosság elmélete. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1982/4.

olyan természetű jelenség, amelyet matematikai jellegű elméletben kellene, és főleg lehetne, átfogó módon leírni. A megismerés korábbi fejlődési szintjein persze, a matematikán vagy a geometrián kívül és tőlük távolabb eső tudományterületeken is alkottak hipotetiko-deduktív rendszereket. Ilyen volt pl. – legalábbis a kifejtés formáját tekintve – Spinoza filozófiai (1675, 1968) vagy Hull pszichológiai rendszere (1943). Az ilyen rendszerek azonban mindig speciálisan meghatározott történelmi és tudománytörténeti körülmények között keletkeztek: pl. a tudományosság általános és alapvető kritériumait egy adott korszakban összefoglaló és ezt a korszakot uraló tudományszak, ill. annak alapvető gondolkodási módjának egyeduralkodó hatása alatt; vagy pl. akkor, ha az adott jelenség specifikumát meghatározó ill. ehhez legalábbis közelálló mozgásszinten még nem áll annyi adat rendelkezésre, amelyek alapján a jelenség specifikumát megragadó teoretizálás lenne sikeresen megkísérelhető. Vagyis a hipotetiko-deduktív rendszerek lényegében mechanikus megközelítést jelentenek, amiből következően magasabb szintű mozgásformára való alkalmazásuk esetén szükségszerűen redukcionista jellegű teoretizáláshoz vezetnek.

Azt lehetne mondani természetesen, hogy a fentebb elmondottakból még nem következik feltétlenül, hogy a tudattal foglalkozó hipotetiko-deduktív rendszereknek általában és eleve nem lehet heurisztikus értékük, a megismerést előrevivő hipotéziseket sugalló kapacitásuk. Ha azonban Bunge rendszerét szemügyre vesszük, feltűnő, hogy az mind az ismert adatok rendszerezésére, mind pedig újabb hipotézisek felállítására ösztönző ereje tekintetében mennyire elmarad a ma elérhető és más elméletekben ténylegesen meglévő lehetőségektől. (John 1978, Edelman 1978, Szentágothai 1975, 1978, Grastyán 1979.)

Bunge cikke a tágabb értelemben vett idegrendszeri tudományok néhány fogalmát, általuk feltárt tényeket és összefüggéseket egy hipotetiko-deduktív rendszer formalizmusának megfelelően alapfogalmak, definíciók, posztulátumok, következmények, tételek, példák, bizonyítások alakjában sorakoztat fel. Új fogalomként a *pszichon*-t vezeti be, amely plasztikus vagy ún. nem-kötött (uncommitted) neuronális rendszert jelöl. Elég nehéz követni, hogy milyen meggondolás alapján lesz ebben a rendszerben egy tény vagy összefüggés definícióvá, posztulátummá, esetleg éppen tétellé. Még nehezebb egymáshoz való kapcsolódásuk, egymásból való következésük elveit, tehát az egész rendszer logikáját áttekinteni. Persze lehetne még ezt is csak a tartalmi értékek érvényesülését nehezítő formai hibának, nehézkességnek tekinteni. Az igazi probléma azonban véleményem szerint egyáltalán nem formai, hanem éppen hogy tartalmi jellegű. A tartalmi probléma azzal kezdődik, hogy Bunge nem dolgozik világosan rögzített fogalmakkal, hogy több fogalmat felületesen vagy pontatlanul definiál, másokat differenciálatlanul használ; hipotézisként fogalmaz meg tényt és viszont; bevezet olyan fogalmat, amelyről nem derül ki, hogy mi a tulajdonképpeni jelentősége és konzekvenciája rendszere szempontjából; rendkívül leegyszerűsített interpretációval intéz el fontos és terjedelmes kísérleti adat-csoportot stb. És az még csak a kisebb baj, hogy ezért nehéz a rendszert áttekinteni. A nagyobb baj az, hogy mindezek már eleve csökkentik érvelése súlyát, elmélete meggyőző erejét.

Az alábbiakban először ezek közül a problematikus mozzanatok közül szeretnék néhányat foglalkozni.

Nem pontosan definiált fogalom a *biofunkció*. A második posztulátum szerint biofunkciónak a „kötött” neuronális alrendszer tevékenységét nevezi, tehát a vegetatív funkciók szabályozását és a szintén genetikusan programozott öröklött magatartási megnyilvánulásokat érti alatta. Zavarja és nehezen követhetővé teszi a gondolatmenetet, hogy a 4. posztulátum szerint viszont a „nem-kötött”, plasztikus neuronális rendszerekkel (azaz „pszichonokkal”) rendelkező állatok képesek „új biofunkciókat felvenni”. Majd a 7. definícióban explicit módon is kimondja, hogy a „pszichonokkal” kapcsolatos funkció: tanult funkció. E szerint a tanult magatartás is biofunkció lenne? A 19. definíció azon megállapítása, hogy egy állat lehetséges viselkedése „neurális biofunkciójával összekapcsolt lehetséges viselkedések halmaza”, a biofunkció fogalmát megint csak zavarossá teszi.

A 20. definíció nem használja a biofunkció fogalmát, de egyértelmű határozottsággal leszögezi, hogy a kötött rendszerek az öröklött, a plasztikusak a tanult magatartást irányítják. Ezzel viszont az a probléma, hogy a szerző mechanikusan kategorizál, mereven különválasztja egymástól az ösztönös és a tanult magatartást, ill. az ezekben túlhangsúlyos mozzanatot játszó idegi alrendszereket. Nem helyes azonban a tanulást – vagy általában a mentális tevékenységet – egyoldalúan csak a plasztikus rendszerekhez kötni, továbbá az öröklött és a tanult magatartási formákat egymástól mereven elválasztani: hiszen egyrészt a kötött funkciókat reprezentáló idegrendszeri területeknek a motivációban, másrészt a motivációnak a tanulásban játszott szerepe ismeretében ma tudjuk, hogy ezek szoros kölcsönhatásban vannak, és általában minden idegi alrendszer beilleszkedik az idegrendszeren belüli sokoldalú kölcsönkapcsolatok rendszerébe. (E problémára később kissé részletesebben még visszatérek.)

Pontatlanságot és következetlenséget látok az *állati tudat* kategóriájának általános és differenciálatlan használatában (12, 31, 33, 35, 36, 37. definíciók és általában a cikk túlnyomó részében). Az természetesen tény, hogy az egész állatvilágban – persze a központi idegrendszer fejlődésének egy meghatározott szintjétől – jelen van az a funkció, amelyet Pavlov magasabb idegtevékenységként foglalt össze (Pavlov 1954, 1956, 1968) ill. amelyet azóta gyakran állati pszichikumnak is nevezünk. (Leontyev 1964.) Ha ezt Bunge az állati tudat kategóriájával kívánja jelölni, akkor azt hiszem, hogy ezt minden további nélkül megteheti – de egy feltétellel. Rá kellene ugyanis mutatnia arra, hogy az állati pszichikum (vagy állati tudat) nem egységes és uniform megnyilvánulás, hanem a filogenetikus létrán felfelé haladva fajonként változó, fejlődő és egyre bonyolultabbá váló funkció, amely legmagasabb fejlettségét végül is az emberi tudatban éri el. Ezt a tényt azonban Bunge differenciálatlan fogalomhasználata teljesen elfedi. Emellett pedig még magához sem teljesen következetes. A befejező megjegyzésekben ugyanis azt a megállapítást teszi, hogy a szellemiség olyan „emergens” tulajdonság, „amellyel csak a nagyon komplex, plasztikus idegrendszerrel ellátott állatok rendelkeznek”. Akkor most végül is általános tulajdonság-e az állati tudat, vagy csak a legfejlettebb lények rendelkeznek vele?

A tudat kategóriájával kapcsolatban problematikusnak tartom azt is, hogy ugyancsak általában beszél állati öntudatról, „én”-ről, sőt szabad akaratról (ez nem is tudományos, hanem inkább teológiai fogalom). Ezek azonban már par excellence olyan jelenségek, amelyek emberi idegrendszert és annak az ember által teremtett létfeltételekkel – a társadalommal – való állandó és folyamatos kölcsönhatását feltételezik.

Úgy gondolom, hogy ha már egyszer az ún. hasított agy (split brain) kísérletekre is hivatkozik (Sperry 1968, 1970, 1977), akkor szerencsésebb lett volna ezt nem annyira röviden elintézni, mint ahogy teszi, főleg pedig a kísérletek lehetséges interpretációit nem egyetlen nagyon leegyszerűsített és teljesen mechanikus felfogást jelentő megállapítással vulgarizálni. (5. következmény: „az állatnak két tudata van”.)

Felületesnek tartom, vagy legalábbis nem látom bizonyítottnak (Bunge hivatkozásai szerintem nem bizonyítanak) azt a tételét, hogy „nincsen két állat, amely pontosan ugyanolyan módon viselkedik” (3. tétel). Mit ért az alatt egyáltalán, hogy „pontosan ugyanolyan módon”? És vajon *minden* magatartási megnyilvánulásra fenntartja ezt a tételét akkor is, ha a két állat *ugyanazon* faj képviselője? A pókok hálózövő, a méhek lépsejtépítő magatartása vagy orientációs tánca, a madarak vándorlás közbeni tájékozódása vagy fészeképítése stb. nem ugyanazon és ugyanolyan magatartási formák ill. viselkedések? Végül pedig függetlenül az azonosság vagy nem azonosság problémájától, nem tudom ill. nem derül ki, hogy egyáltalán mi e tétel jelentősége az elmélet szempontjából.

Nem tudni, hogy miért fogalmazza meg hipotézisként azt a bizonyított tényt, hogy a központi idegrendszer külső ingerek nélkül is folyamatosan működik, ún. spontán aktivitása van. Ezzel szemben miért kezeli tényként azt az állítást (melyre vonatkozóan nincs bizonyító adatunk), hogy az állati idegrendszer azzal a képességgel rendelkezik, hogy „tudatában van néhány saját agyi folyamatának”. (20. posztulátum.) Saját agyi folyamatiról az embernek sincs direkt, saját közvetlen tapasztalatából származó tudomása. A megfelelő műveltséggel ill. tudással rendelkező ember megtanulja és ezért tudja azt a tudományosan bizonyított tényt, hogy amikor pl. a karját mozgatja, akkor ezt megfelelő idegsejtek aktivitása váltja ki. De még ezen tudás birtokában sem képes ezen idegsejtek tevékenységét – mint saját agyi folyamatát – közvetlenül tapasztalni. Tudatában ezért legfeljebb csak karja mozgásának, térbeli helyzetének stb. van.

#### ÉRZÉKELÉS ÉS ÉSZLELÉS

Néhány magától értetődő tény rögzítése után (egy detektor akkor neuroreceptor, ha neurális rendszer vagy közvetlenül kapcsolódik ilyenhez; egy állat érzékelő rendszere idegrendszerének egy alrendszere – 13. és 14. definíció). Bunge megállapítja, hogy egy érzékelő ill. észlelő rendszer eltérő aktivitási állapotban van akkor, amikor egy külső tárgyat észlel, ill. amikor észlelési folyamat benne nem zajlik. Vegyük figyelembe most az észlelő rendszert ill. a benne előforduló két speciális folyamatot és akkor megállapíthatjuk – ill. Bunge megállapítja –, hogy „az állat a külső tárgyat úgy észleli, mint a két folyamat közötti szimmetrikus különbséget”. Vagy még félreérthetlenebbül: „inkább eseményeket – azaz állapotváltozásokat – észlelünk, mint dolgokat”. (6. posztulátum.) Ezen állítás helytelensége azt hiszem könnyen belátható. Az ember – és az állat is – ugyanis nem idegrendszerének belső folyamatait vagy azok szimmetrikus különbségeit érzékeli és észleli, hanem külső dolgokat és tárgyakat! A tárgyi világot természetesen idegi folyamatok ill. ezek változásai *által* észleljük. De ez egészen más, mint maguknak ezeknek a folyamatoknak vagy változásaik különbségeinek az észlelése – ahogy azt Bunge állítja. Egyébként az, hogy agyi folyamatainkról nincsenek direkt tapasztalataink (Schwartz ezt nevezi az agyi önreguláció paradoxonának; brain selfregulation paradox, 1980) sok tévedésünknek és végső soron a filozófiai idealizmusnak is lényeges oka lehet.

A Bunge által bevezetett új fogalom, a „pszichon” – amely „valamennyi plasztikus neurális rendszert” jelenti és jelöli – fontos szerepet kap rendszerében. Mert pl. a *szándék* nem más, mint „az előagy bizonyos pszichonjainak aktivitása”; az *akarati aktusok* „feltételezhetően a homloklebény pszichonjainak specifikus aktivitásai” (11. definíció/ii példa). Pszichonok „gondolják el” a *fogalmakat* (29. definíció), egy ítélet kigondolása pedig azonos „azoknak a pszichonoknak az egymásutáni aktiválásával”, amelyek az ítéletben szereplő fogalmakat képviselik ill. „elgondolják”. Minden kreatív cselekedet pedig „újonnan kialakult pszichonok tevékenysége vagy tevékenységének következménye” (18. posztulátum).

Azt hiszem a mechanikus materializmus 18. századi virágzása idejéből sem tudnánk mechanikusabb elképzelést előbányászni, mint Bunge vázolt koncepciója. Rendkívül mechanikus felfogást és a valóságtól ill. mai neurológiai, neurofiziológiai és pszichológiai ismereteinktől elszakadó és így üressé váló absztrakciót jelent ugyanis a tudati funkcióknak ilyen izolált egységekre való merev széttördelése és ezeknek az idegrendszer lényegében különálló szegmentumokként tekintett részeihez való kötése. Nincs értelme általában vett, üres szándékról vagy akaratról beszélni, hanem csak meghatározott célra irányuló konkrét szándékról vagy akaratról. Ezenkívül, a múlt századi frenológiai elképzelésekkel szemben, ma tudjuk, hogy minél komplexebb lelki megnyilvánulásról van szó, annál kevésbé köthetjük azt az agy valamely egyetlen és izoláltként felfogott részéhez vagy akárcsak a „pszichonok” – tehát Bunge definiálása szerint: kérgi neuronok – rendszeréhez. Amióta az aktivációs ill. motivációs hatást (mint minden organizált pszichés teljesítmény nélkülözhetetlen alapját képező funkciót ill. ennek legalábbis leglényegesebb neurális szerveződési elveit és mechanizmusát) ismerjük, elégségesen bizonyított tényként kell kezelnünk, hogy a Bunge által „kötöttek” illetve „nem-kötöttek” nevezett – vagyis lényegében az alacsonyabb szintű vegetatív és a magasabb szintű tudati-kognitív – funkciókat realizáló és szabályozó két alapvető neurális alrendszer a legszorosabb kölcsönhatásban vannak. (Magoun 1964) Ez azt jelenti, hogy még a legbonyolultabb és legmagasabb rendű lelki megnyilvánulások sem szakíthatók el abszolút módon az elsődlegesen az elemi vegetatív szabályozást végző neuronális rendszerektől, mert *minden* organizált agyi funkció *végző soron* ezekre a rendszerekre épül rá. (L. még a motiváció fejezetet is.) Mintha ennek a ténynek a kényszerítő ereje hatna Bungére is, amikor az akarati aktus ellenpéldájáról van nála szó (11. definíció). Bunge itt arról beszél, hogy az éhség, szomjúság, félelem, harag és nemi vágy kéreg alatti – a kötött jellegű hipotalamikus és limbikus – rendszerekhez kapcsolódó folyamatok, és így nem mentálisak. Valóban, egy a hatásában a kéreg alatti területeken túl nem terjedő idegi folyamat nem lehet tudatos folyamat. Hogy ilyen legyen, ahhoz az idegrendszer szélesebb, és mindenekelőtt kérgi területeinek is be kell vonódnia az aktivitási folyamatba – mondja Bunge is! De ezzel saját maga is azt szögezi le, hogy tudati-mentális folyamatok csak több idegrendszeri alrendszer – nagy valószínűséggel az egész központi idegrendszer – együttműködése révén jöhetnek létre. Tehát tudati folyamatot az idegrendszer csak egy körülhatárolt részéhez – pl. a kéreghez –, ill. ennek is csak egy szerveződési egységéhez kötni mindenképpen téves felfogást jelent.



A „pszichonok” funkciójának fejtegetésével kapcsolatban még egy teljesen zavaró megállapítást kell megemlítenem. Bunge szerint a „pszichonok” „az élő organizmus általános háztartását biztosító funkciókat is ellátnak, mint pl. a fehérjeszintézis”. Fehérjeszintézis természetesen minden egyes sejtben, így a neuronokban is folyik, a sejtekben lévő, e célra specializálódott organellumok révén, megfelelő enzimek szabályozásával. Kutatják azt, hogy a neuronális fehérje anyagcserének milyen szerepe lehet bizonyos idegrendszeri – pl. a memória – folyamatokban. Ez azonban egészen más jellegű összefüggésre utal, mint az az állítás, hogy a „pszichon” mint komplex, plasztikus neurális rendszer, fehérjeszintézist végez. Számomra teljesen rejtélyes, hogy ez a megállapítás hogy kerülhet be egy olyan komplex elméletbe, amely a pszichés funkciók magyarázatát kívánja adni.

## MOTIVÁCIÓ

A motiváció idegi szubsztrátumának és alapvető mechanizmusainak kutatása, az elmúlt két-három évtized folyamán, a neurofiziológiai összefüggések nyomon követésére alapozott és a viselkedést ezekkel korrelációban elemző magatartáskutatás egyik legsikeresebb, lényeges összefüggések felismeréséhez vezető területe volt. Amit azonban mindebből Bunge felhasznál és mond – figyelembe véve az ismert adatok mennyiségét és jelentőségét –, mindenképpen lehangolóan kevés, felületes és részben téves is. Az tényszerűen igaz, hogy a késztetések (drive-ok) ill. a motiváció fogalmát a kísérletes pszichológia a 30-as években először valóban mint neurális szubsztrátumon még nem identifikált és bizonyított, tehát csak feltételezett elemet (ún. közbülső változó, intervening variable, Tolman 1938), hipotetikus konstrukciót alkotta meg (Hull 1943). A kutatók hipotetikusán természetesen kezdettől fogva feltételezték, hogy ez a „közbülső változó” az akkor még nagyon sok vonatkozásban „black box”-nak számító központi idegrendszer valamilyen, később remélhetőleg konkrétan is megismerhető funkciója. Az 50-es években jelentősen fellendülő és az új – elsősorban az elektromos, majd az elektronikus módszerek bevezetése által feltáruló – lehetőségeket is kihasználó neurofiziológiai kutatások ezt a törekvést fokozatosan igazolták. Ma már tudjuk, hogy a törzsfajlódásileg korábbi és az idegrendszer alacsonyabb területein (az agytörzsből) elhelyezkedő – Bunge terminológiájával lényegében a belső környezetet szabályozó, „kötött” – funkcionális alrendszer az egész idegrendszer funkcionális készenléti állapotát meghatározza. Ez azt jelenti, hogy a kötött rendszer határozza meg az agykéregnek, tehát Bunge „nem-kötött”, plasztikus rendszerének működési állapotát is. Ezt a rendszert ezért *aktivációs* rendszernek, a hatást pedig aktivációs hatásnak nevezzük. Tudjuk azt is, hogy az aktivációs hatás áll egyben és végső soron hajtóerőként *minden* organizált magatartási aktus, ezek között a környezethez való alkalmazkodás szerzett formái, tehát a tanulás mögött is. Vagyis az aktivációs hatás és az ezt szabályozó rendszer egyben motivációs hatás és szabályozó rendszer is. Ennek ma ismerjük alapvető szerveződési elveit, dinamikáját és az idegrendszer más területeivel való kölcsönhatásainak számos összefüggését. Az ismert tények alapján Hebb már 1955-ben leszögezte, hogy „az agy minden szervezett folyamata – elkerülhetetlenül motivált folyamat” (Hebb 1955). A motiváció ma már tehát egyáltalán nem csak hipotetikus konstrukció, ahogy Bunge állítja, hanem számos konkrét idegrendszeri összefüggésében és mechanizmusában is ismert funkció. Ezért kell azt mondani, hogy az ismert – és

az előbbieken természetesen csak rendkívül röviden összefoglalt – tények háttérében, még a már ismert összefüggések rögzítése szempontjából is részben soványka teoretizálást, részben pedig tévedést is jelent a motivációról azt mondani, hogy „bizonyos viselkedéseket a késztetések segítségül hívásával lehet megmagyarázni”, amelyeket azonban nem szabad „a folyamatokban szerepet játszó változó”-nak, hanem csak hipotetikus konstrukciónak felfogni. A motiváció idegi szerveződéséről és szerepéről egyébként több összefoglaló jellegű írás olvasható a magyar irodalomban is (Grastyán 1968, Vereczkei, 1975, 1981).

## MI A TUDAT?

A cikk végső és legfontosabb célja annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy mi a tudat? Bunge abból indul ki, hogy e kérdésre jelenleg csak egy programadó hipotézissel válaszolhatunk, nevezetesen azzal, hogy a tudat az agy funkcióinak egy halmaza. E nézetnek „óriási heurisztikus ereje van, mégis elégtelen”, mert nem mondja meg azt, hogy „miképpen 'tudat' az agy”. Bunge éppen erre kíván válaszolni ún. emergentista pszichoneurális azonosság-elméletével.

Ezen elmélet szerint az agyi funkciók, a tudati állapotok „nem csupán fizikai vagy kémiai vagy akár sejtszintű folyamatok” – tehát nem vezethetők vissza fizikai vagy kémiai történésekre, mondhatjuk az általunk megszokottabb terminológiával s teljesen egyetértve Bungeval – „hanem egyes magasabbrendű gerincesek által kialakított ... komplex neuron együttesek specifikus tevékenységei”. Álljunk meg itt egy pillanatra és elemezzük az eddig mondottakat.

A probléma szerintem mindjárt a „miképpen 'tudat' az agy?” kérdéssel kezdődik. Erre a kérdésre ugyanis csak azt lehet válaszolni, hogy az agy – önmagában – sehogy és semmiképpen sem tudat. Mint ahogy egy sokkal egyszerűbb jelenség analógiájával élve, arra a kérdésre, hogy: „miképpen légzés a tüdő?”, szintén csak azt lehet válaszolni, hogy a tüdő – ugyancsak önmagában – semmiképpen sem légzés. Nyilvánvaló ugyanis, hogy semmiféle struktúrát vagy szubsztrátumot, amely valamely funkciót hordoz, funkciót teljesít nem azonosíthatunk ezzel a funkcióval. A tudat legtágabb értelemben egy viszonyt realizáló – és szabályozó – funkció. (Csak ennyiben lehet jogosult az előbbi analógia a légzéssel.) Ennek megfelelően a viszony és a funkció lényege nem ragadható meg az izolált hordozóban, de még a működése közben vizsgált szervben önmagában (a tüdőben vagy az agyban) sem, hanem csakis a működő szerv és a funkciójához nélkülözhetetlen környezeti feltételek (a légzés esetén a megfelelő légkör, ill. ennek meghatározott összetétele, a tudat esetén – mutatis mutandis – az ember társadalmi környezete) egységében. Az emberi gondolkodás azonban úgy látszik feltétlenül megfogalmazza azoknak a diagonális ellentétben álló alternatíváknak mindegyikét (és bele is esik csapdájukba), amelyek e viszonyt – a továbbiakban térjünk vissza most már csak a tudatra – realizáló funkció lényegének leegyszerűsítő, redukáló felfogásaként lehetségesek. Descartes a maga cogito-tételében lényegében a gondolatot hordozó szubsztrátumot oldotta fel a funkcióban, a gondolatban. Bunge kérdése – és a benne rejlő koncepció – lényegében ennek éppen a fordítottját jelenti: a funkciót azonosítja és redukálja a hordozóra.

Ezt a helyesnek nem tekinthető koncepciót Bunge többször megerősíti, ill. – önmagához persze következetesen – több irányból is érvényesíti. A tudat pszichobiológiai

elméletének a lényegét pl. így fogalmazza meg: „minden szellemiként (mentálisként) tapasztalt tényről feltesszük, hogy *azonos* valamilyen agytevékenységgel”. (Kiemelés V. L.) Ez a felfogás eredetét tekintve elég régi, lényegében A. Bain (1818–1903) angol pszichológus „no nerve current, no mind” tételéig nyúlik vissza és annyiban természetesen helyes, hogy különböző szellemi-tudati állapotainknak az agyműködés különböző állapotai, a különböző neuronális alrendszerek más-más aktivitási mintáztatának (patternjeinek) eltérő konstellációi felelnek meg ill. ezek a funkciók hordozói. De ha ezeket *azonosnak* tartjuk a mentális ténnyel, akkor véleményem szerint egy üres formát azonosítunk a tartalommal ill. a tartalom és a forma egységével.

A mentális ténnyel azonos agyi állapot koncepció alapvetően azért nem helyes, mert a megismerő szubjektumot és vele az agyi funkciókat kiszakítja az ember és a szükség-szerűen hozzátartozó környezet közti viszony állandóan fennálló dialektikus folyamatából. Izolált szubjektum ill. agy vagy agyi folyamatok azonban nincsenek – eltekintve természetesen mesterségesen létrehozott viszonyoktól. A tudat ill. a tudat tartalmi ezért a környezettel való állandó kapcsolat közben, a szubjektum által aktívan szabályozott kölcsönhatási folyamatban alakulnak ki. Az agytevékenységet mentális tényként értékelni ezért csak ebben a kölcsönhatási folyamatban lehet.

Az egyébként tény, hogy a környezet Bunge rendszerében is felbukkan néhányszor. Az alapfogalmak között pl. megállapítja, hogy egy rendszer összetételén és szerkezetén kívül környezetével is jellemezhető, ezenkívül a környezet megjelenik az első definícióban is. Konceptuális szerepet azonban nem kap Bunge felfogásában.

Nézzük ezek után Bunge azon állítását ill. a „miképpen 'tudat' az agy?” kérdésre adott azon választ, hogy a tudati állapotok „egyes magasabbrendű gerincesek által kialakított . . . komplex neuron-együttesek specifikus tevékenységei”. Véleményem szerint ez a válasz egyáltalán nem tudásunk mai szintjének megfelelő, és háttérben az idegrendszer szerkezetére és működési elveire vonatkozó felületes vagy nem kielégítő ismereteket ill. legalábbis ismereteinknek nem kellő mélységben való figyelembe vételét érzem, sőt látom bizonyítva. Azt a megállapítást, hogy „magasabb rendű *gerincesek által kialakított* komplex neuron együttesek” (kiemelés V. L.) még talán lehet pongyola fogalmazásnak tekinteni. (Nem a gerincesek alakítják ki a neuron együtteseket, hanem a gerincesekben alakulnak ki ezek az idegrendszer filogenezise során.) Semmiképpen sem kielégítő azonban a tudati állapotok fenti módon való értelmezése ill. ez az értelmezés nem tekinthető *specifikusnak*, mert az idegrendszerben és különösen magasabb rendű organizmusok idegrendszerében – óvatosságból hozzátehetjük még, hogy talán kevés, kivételnek számító esettől eltekintve – általában még az elemibb, tehát tudatosnak vagy tudatinak egyáltalán nem tekinthető működések is, mindig több neuron vagy neuron csoport komplex tevékenységének eredményeként jönnek létre. Pl. a mindenki által jól ismert emberi térdreflex (patella reflex) is – a légzés, a hőháztartás, a táplálkozás stb. automatikus szabályozásáról nem is beszélve – látszólag (és más bonyolultabb idegrendszeri teljesítményekhez viszonyítva ténylegesen is) egy elemi, a gerincvelő egyetlen ágyéki szegmentumán keresztül lezajló, csak egyetlen szinaptikus áttevődést, vagyis két neuront igénybe vevő (ún. monoszinaptikus), tehát a lehető legegyszerűbb reflex és nem komplex funkció. Ha azonban ezt a reflexet az élő organizmus komplex egészébe ágyazva vizsgáljuk, akkor tudomásul kell vennünk, hogy a térdreflexet végső soron kivitelező neuronok állandóan és folyamatosan számos információt kapnak az idegrendszer más területeiről,

pl. az izom feszültségi állapotáról, a testtartásról, de adott esetben még a figyelmi állapot szervezésében résztvevő magasabb agyi területekről is. Vagyis azt, hogy a reflex végül is konkrétan hogyan fog lezajlani (vagy éppen nem lezajlani) ezen hatások összegeződésének eredő izgalmi konstellációja határozza majd meg, következésképpen végső soron még egy elemi reflex is „komplex neuron együttesek tevékenysége”.

Az elmondottakkal szemben Bunge még mindig azt mondhatja, hogy definiálása szerint a tudati folyamatok: *specifikus* neuron tevékenységek. Igen ám, csak hogy mit ért azon, hogy: specifikus? A neuronokban ugyanis – az általános anyagcsere folyamatokon kívül – csak belső és külső ingerek által kiváltott facilitációs és gátlási folyamatok, valamint ezeknek neuronok és neuron rendszerek közötti kölcsönhatásai zajlanak. Ez a neuronok specifikus funkciója. Persze lehet, hogy Bunge specifikus alatt az általa *emergens*-nek nevezett (ezt a fordításban szereplő „kiemelkedő” és egyéb szinonimák helyett inkább *eredő*-nek nevezném) tulajdonságot érti. Ez olyan tulajdonság, amellyel csak a *rendszer mint egész* rendelkezik, amely tehát nem egyszerűen a rendszer alkotó részei tulajdonságainak matematikai összege. Azt mondhatjuk tehát, hogy az emergens tulajdonság minőségileg magasabb szintet jelent, minőségi ugrásként megjelenő képesség, teljesítmény az idegrendszeri funkciók fejlődési folyamatában. Ha ezen az úton haladna tovább, ha ezt próbálná részletesebben kifejteni és elemezni, és a vizsgálatba bevonná még – mint már említettem – az idegrendszer és környezete közti szükségszerű kapcsolatokat és magát ezt a sajátos környezetet is, akkor valóban a tudati jelenségek specifikumához közelítené, a tudat leírására adekvát és specifikus elméletet tudna felvázolni. Bunge azonban nem ezt teszi, nem megy túl azon a megállapításon, hogy „a tudat az agyi működések kiemelkedő és *önállóvá váló* rendszere” (kiemelés V. L.). Ez azonban nem több, mint egy kellően ki nem fejtett és alá nem támasztott kijelentés. Arról most már nem is beszélve, hogy nem tudom, hogy ez az állítás logikailag hogyan egyeztethető össze azzal a másik kijelentésével, hogy a tudati tény „*azonos* valamilyen agytevékenységgel”.

*Összefoglalva* véleményemet, úgy gondolom, hogy Bunge hipotetiko-deduktív rendszere egyáltalán nem tekinthető a tudatra vonatkozó mai ismereteinket adekvátan összefoglaló és további hipotéziseket is sugalló általános elméletnek. Az persze nem vitatható, hogy már ismert tényeket és összefüggéseket sokféle módon le lehet írni, pl. egy ilyenfajta rendszer formájába öltöztetve, rendszerelméleti állapotfüggvényeket, állapot-tér formalizmust, matematikai jelformákat alkalmazva is. Csak fantázia kérdése, hogy az absztrakciónak – és a felületességeknek, túlságos leegyszerűsítéseknek – azon a fokán, ahol Bunge mozog, milyen formát választunk. A különböző idegrendszeri alrendszereket és állapotokat jelölhetjük akár színes geometriai figurákkal is, és ezekkel is játszhatunk formális játékokat. A kérdés csak az, hogy meg tudjuk-e ragadni ily módon a vizsgált jelenség specifikumát, tudunk-e így a kutatást mozgásban tartó elméletet alkotni, a mélyebb összefüggések megismerését elősegítő predikciókat tenni? Bunge próbálkozása azt mutatja, hogy nem. Azt kell tapasztalunk, hogy a merev és szűk posztulátumokkal és definíciókkal való absztrakt játék a tényeknek és összefüggéseknek nem a vizsgált jelenség természetéhez adekvát módon való rendszerezését és elméletbe foglalását eredményezi, hanem a valóságtól való elszakadáshoz és torzításokhoz vezet. Formailag ez végső soron nem más, mint tudományos modorosság. Tartalmilag pedig a filozófiatörténetben nem először előforduló azon helyzetet eredményezi, amikor „a rendszer valódi belső felépítése teljesen különbözik attól a formától, amelybe (a szerző) tudatosan öltöztette”.

(Marx 1972, 535.) Mert tartalmilag egyértelműen egy már nagyon is idejétmúlt *mechanikus materializmusról* van szó.

Természetesen tudom, Bunge nem állítja, hogy elméletével a test–lélek problémát megoldotta volna. Sőt, maga szögezi le, hogy javaslata „csak egy rendkívül általános állványzat, és mint ilyen alkalmatlan bármilyen igazolható „előrejelzés” adására. Úgy tűnik, hogy ebben viszont teljesen igaza van. Ezzel azonban maga jogosít fel arra, hogy sine ira et studio feltegyük azt, a cikk olvasása közben megfogalmazódó kérdést, hogy vajon szabad-e akkor ezt az elméletet a tudatról szóló, történetileg helytálló koncepciónak vagy hipotézisnek tekinteni?

## IRODALOM

- (1) Bunge, M.: *The mind-body problem*. Pergamon Press, Oxford, 1980.
- (2) Edelman, G. M.: Group selection and phasic reentrant signaling: a theory of higher brain function. In: G. M. Edelman and V. B. Mountcastle: *The mindful brain*. MIT Press, Cambridge, Mass. 1978.
- (3) Grastyán E.: *Útban az emberi emóciók megértése felé*. Valóság, 1968, 6:1–16.
- (4) Grastyán E.: *Idegfiziológiai szempontok a korszerű emberkép kialakításához*. In: Vereczkei L.–Jóri J.: *Filozófia, ember, szaktudományok*. Akadémia, Bp. 1979.
- (5) Hebb, D. O.: *Drives and the CNS*. Psychol. Rev. 1955, 62:243–254.
- (6) Hull, C. L.: *Principles of behavior*. Appleton-Century-Crofts, New York, 1943.
- (7) John, E. R. and Schwartz, E. L.: *The neurophysiology of information processing and cognition*. Ann. Rev. Psychol. 1978, 29:1–29.
- (8) Leontyev, A. N.: *A pszichikum fejlődésének problémái*. Kossuth, Bp. 1964.
- (9) Magoun, H. W.: *The waking brain*. Thomas, Springfield, 1964.
- (10) Marx, K.: *Levele Lasalle-hoz*. 1858. május 31. MEM 29. Kossuth, 1972.
- (11) Pavlov, I. P.: *Összes Művei III/1*. Akadémiai, Bp. 1954.
- (12) Pavlov, I. P.: *Összes Művei III/2*. Akadémiai, Bp. 1956.
- (13) Pavlov, I. P.: *Összes Művei IV*. Akadémiai, Bp. 1958.
- (14) Schwartz, G. E.: Foreword. In: J. M. Davidson and R. J. Davidson: *The psychobiology of consciousness*. Plenum Press, New York, 1980.
- (15) Sperry, R. W.: *Hemisphere disconnection and unity in conscious awareness*. American Psychologist, 1968, 23:723–733.
- (16) Sperry, R. W.: Mental phenomena as causal determinants in brain function. In: *Consciousness and the brain*. Globus, G. G., Maxwell, G. and Savodnik, I. (Eds.) Plenum Press, New York, 1977.
- (17) Sperry, R. W.: Perception in the absence of the neocortical commissures. In: *Perception and its disorders*. D. A. Hamburg, K. H. Pribram and A. J. Stunkard (Eds.) Baltimore, William, 1970.
- (18) Spinoza, B.: *Etika*. Magyar Helikon, 1968.
- (19) Szentágothai J.: *The „modul-concept” in cerebral cortex architecture*. Brain Res. 1975, 95:475–496.
- (20) Szentágothai J.: *The neuron network of the cerebral cortex: a functional interpretation*. Proc. R. Soc. Lond. B. 1978, 201:219–248.
- (21) Tolman, E. C.: *The determiners of behavior at a choice point*. Psychol. Rev. 1938, 45:1–41.
- (22) Vereczkei L.: *A marxista tudatfelfogás a tanulási, megerősítési és motivációs elméletek tükrében*. Akadémiai, Bp. 1975.
- (23) Vereczkei L.: *A homeosztázis*. Valóság, 1981, 9:19–30.

# KONFERENCIA

## MIVEL FOGLALKOZIK A TUDOMÁNYTÖRTÉNÉSZEK KÖZÉPMEZŐNYE?

Beszámoló a bukaresti kongresszusról

SZEGEDI PÉTER

A XVI. Nemzetközi Tudománytörténeti Kongresszust az UNESCO, a Nemzetközi Tudománytörténeti és -filozófiai Szövetség Tudománytörténeti Osztálya (IUHPS/DHS) és a Román Szocialista Köztársaság Akadémiája rendezte Bukarestben 1981. augusztus 26. és szeptember 3. között. A kongresszus legfőbb patrónusa Dr. Eng. Elena Ceausescu akadémikus, a román kormány első miniszterelnök-helyettese, a Nemzeti Tudományos és Műszaki Tanács elnöke volt, aki a megnyitó beszédet is tartotta. A román Szervező Bizottság – élén Gheorghe Mihoc professzor, az RSZK Akadémiájának elnöke állt – elsőrangú feltételeket biztosított a küldöttek munkájához. A román sajtóban, rádióban, televízióban – beleértve a magyar nyelvű részlegeket is – a kongresszus jelentős publicitást kapott. A plenáris rendezvények és a szekcioulések mellett szinte minden napra jutott valamilyen IUHPS/DHS bizottsági ülés, ezen azonban csak a tagok és meghívottak vettek részt. A kongresszus hivatalos nyelve az angol, a francia, a német és az orosz, a leginkább használt azonban az angol volt.

A kongresszusra mintegy 1300 delegátus jelentkezett – és bár ezek egy része nem jelent meg –, a résztvevők és ezzel együtt az előadások nagy száma a kongresszust áttekinthetetlenné tette. A találkozó valóban nemzetközi volt, mivel azon Szaudi-Arábiától Zaire-ig az összes lakott földrész 50 országából vettek részt. A valutáris lehetőségeket kihasználva jelentős volt a szocialista részvétel is. A bolgár résztvevők száma 30 alatt maradt, köztük volt Azaria Polikarov professzor. Mintegy feleennyien érkeztek a Kínai Népköztársaságból. A nem túl nagy csehszlovák küldöttség tagja volt Radovan Richta akadémikus is. Több mint 30-an jöttek az NDK-ból, köztük Günter Kröber, Hubert Laitko, Hermann Ley professzorok, Magyarországról is kb. ennyien jelentkeztek be, de nem jött el mindenki; legtöbben a BME különböző tanszékeiről és az Országos Technikai Múzeumból érkeztek Bukarestbe. A magyar küldöttség vezetője Szabadváry Ferenc professzor volt. Hasonló létszámú lengyel jelentkező közül is sokan el tudtak jönni. Természetesen a legnépesebb – csaknem 400 fős – a román csoport volt, köztük neves akadémikusok (Aurel Avramescu, Octav Onicescu stb.) és igen fiatalok – feltehetőleg egyetemi hallgatók – egyaránt. A hivatalos küldöttségen kívül számos román egyetemista félhivatalosan, hallgatóként vett részt az előadásokon. A második legnagyobb delegáció a Szovjetunióból érkezett, olyan tagokkal mint M. S. Aszimov, M. A. Eljasevics, I. P. Geraszimov, A. T. Grigorjan (az IUHPS/DHS elnöke), M. G. Jarosevszij, A. Ju. Iszlinszkij, D. D. Ivanyenko, V. J. Kelle, S. R. Mikulinszkij stb., összesen valamivel kevesebb mint 100-an. A kongresszusnak mintegy 10 jugoszláv résztvevője volt, köztük Mihajlo Markovics és Dusan Negyelkovics zágrábi akadémikusok. Kuba, A Koreai NDK és Mongólia mindössze 1–3 fővel képviseltette magát.

Dél- és Közép-Amerikából néhány küldött érkezett, valamivel több Kanadából – köztük igen élvezetes előadással *William R. Shea* professzor, Mario Bunge kollégája –, az Egyesült Államok pedig a harmadik legnagyobb küldöttséget delegálta, csak példaként emeljük ki *Roger Hahn* professzort Kaliforniából. Nyugat-Európából is sokan jöttek, Franciaországból például *René Taton* professzor, bejelentkezett *Ernest Kahane* is, de előadását nem tartotta meg. A francia küldöttség egyébként a nők nagy arányával tűnt ki. Sok résztvevő jött az NSZK, valamivel kevesebb Olaszország egyeteméről. A legnagyobb nyugat-európai küldöttség talán az Egyesült Királyságé volt, benne a kongresszus egyik legkiemelkedőbb tudománytörténészével *Joseph Needham*mal. A többi nyugat-európai küldöttség lényegesen kisebb volt, Észak-Európából meglehetősen kevesen jöttek. Az afrikai és ázsiai országokból – India és Japán kivételével – még kevesebben jelentek meg, általában csak 1–2 kutató. Ausztráliából lényegében csak a Melbourne-i Egyetem képviseltette magát megfelelően.

Korunk tudománytörténetének legkiemelkedőbb művelői közül igen sokan távol maradtak a kongresszustól. Ennek kézenfekvő magyarázata, hogy nekik van a legkevesbé szükségük a kapcsolatteremtésre, hiszen követőik amúgy is behálózzák az egész világot, nekik van legkevesbé szükségük az elismerés megszerzésére, hiszen munkásságukat mindenki ismeri és elismeri. Többek között az ilyen távolmaradások miatt sem lehet elvárni egy hasonló kongresszustól, hogy döntő áttörést jelentsen a tudomány egy adott frontján. Viszont kiváló lehetőséget biztosít ahhoz, hogy a tudomány „aprómunkásai” megismerjék egymást, a nemzetközileg futó témákat, az elismert módszereket, elhelyezzék saját kutatásaik témáját, színvonalát a nemzetközi mezőnyben, és a tanulságokat levonva továbbfejlesszék munkájukat, tapasztalatokban, információkban, módszerekben és hasznos ismeretsegekben gazdagabban, mint korábban. Megjegyezzük, hogy ugyan nem túl sok egészen rendkívüli vagy zseniális előadás hangzott el, de ugyanakkor a gyenge előadások száma is viszonylag csekély volt, azaz majdnem minden előadás mögött felfedezhettük a komoly munkát, az erőfeszítést.

A mintegy 1000 elhangzott előadást a szerzők előzetes bejelentkezése alapján sorolták be a jóval korábban meghirdetett szekciókba. A szerzők témaválasztását, annak saját maguk általi besorolását, a beküldött kivonatokat vagy előadásokat a szervező bizottság lényegében felülbírálat nélkül elfogadta. Az egyes szekciókban az előadásokat tovább nem csoportosították, s sorrendet szinte kizárólag a szerző nevének az ABC-ben elfoglalt helye határozta meg. Ezáltal többször előfordulhatott, hogy hasonló témájú, de különböző szekciókban szereplő előadásokat azonos időpontra osztottak be, és így az érdeklődők nem tudtak egyszerre mind a kettőn (esetleg hármon) jelen lenni. A gondosan, percre kidolgozott előzetes program egyébként is már az első napon felborult, mert több előadó nem jelent meg, és így a csúszás állandóan napirenden volt. Bizonyos érdeklentéket figyelhettünk meg a hallgatóság egy jelentős rétege – a szekciókat napközben, az őket érdeklő egyes előadásoktól függően, állandóan váltogatók – és a levezető elnökök között (ez utóbbiak a rájuk bízott szekció folyamatos munkájában voltak érdekelték, függetlenül az előre kiadott programtól). Az elnökön elég sok múltott az egyes szekciókban, például volt, aki nem engedélyezte a vitát, míg mások kezdeményezték azt, még akkor is, ha kifutottak az időből.

\*

A kongresszuson voltak tudományos szekciók, szimpóziumok, speciális témájú ülések és megemlékezések. Ezek lényegében csak formálisan különböztek egymástól, így a tudományos szekciók előadói 1 oldalas kivonatot küldhettek be és 15–20 perces előadásokat tarthattak, a szimpóziumokra 6 oldalt lehetett beküldeni és 30 perces előadásokat lehetett tartani, ugyanez vonatkozott a többi típusra is. Vegyük most sorra az egyes szekciókat.

*1. Tudomány és technika az antikvitásban:* Itt az előadások mintegy harmada Kína, India és környékük matematikai, csillagászati és technikai fejlődésével foglalkozott. Egy másik harmadot román előadók tartottak, szinte kizárólag a Románia területén létezett illetve dák kultúráról. Néhányan görög szerzők (pl. Arisztotelész) munkásságáról beszéltek. Filozófiai kérdéseket érintő előadások is akadtak. Így *K. D. Mathur* (USA) az indiai atomisták világnézetét elemezte (akik szerint pl. Isten inkább megfigyelője, mint aktív résztvevője az atomok mozgásának), összehasonlítva azt a görögökével. A görög atomizmus illetve a dialektikus atomizmus (amely az atomista gondolatok dialektikus materialista módszertani alapon való heurisztikus-történeti rekonstrukciója) viszonyát a Zenon paradoxonokhoz, a levés logikájához *Hriszto Szmolenov* (Bulgária) tárgyalta.

*2. Tudomány és technika az antikvitástól 1600-ig:* Ebben a szekcióban természetesen már a világ több tájáról esett szó, mint az előzőben, nagyobb súllyal szerepelt Európa, mint a világ többi része. Volt azonban olyan is, aki éppen az Európa-centrikusság ellen lépett fel, mégpedig *Seiki Shia* (Japán) személyében. Ennek jegyében három Technológiai és 2 (+1) Nagy Forradalomról beszélt az emberiség történetében. Az 1. Technológiai Forradalom az öntözés, az építészet és a metallurgia kezdeti fejlődése volt i. e. 5000 és 4000 között. Ezt követte az 1. Nagy Forradalom, a Városi Forradalom (a politika, a törvény, a munkamegosztás, a templomok, az írás megjelenése) Mezopotámiában i. e. 5000-től, amely csúcspontját i. e. 3500 és 3200 között érte el. A 2. Technológiai Forradalom i. e. 2000 és 1000 között ment végbe a vas és a szállítás (ló, kerék) hasznosításával. Ezt a 2. Nagy Forradalom követte i. e. 600–300-ig egyszerre Görögországban, Perzsiában, Indiában és Kínában, amikor létrejött a Klasszikus Tudomány, a filozófia, megváltoztatta formáját a vallás. Ezt a szerző Eurázsiai Kulturális Forradalomnak nevezi. A 3. Technológiai Forradalom a X. sz.-tól mostanáig tart, és ennek alapján a XXIV–XXVII. századokra tehető a 3. Nagy Forradalom eljövetele. *Patricia Smart* (USA) a filozófiai részesedését vizsgálta a minőségek kvantifikálásában és annak hatását az arisztotelészi mechanikafelfogásra.

1600-tól a tudomány történetét a kongresszus tudományágak szerinti szekciókban tárgyalta.

*3. Matematika és mechanika:* Az előadók egy nagyon jelentős része (és ez a többi szekció munkájára is vonatkozik) a tudománytörténet valamelyik jelentősebb (esetleg kevésbé jelentős) személyiségének munkáját vizsgálta valamilyen aspektusból. Ebben a szekcióban nem nagyon szerepelt közvetlenül a tudományágak filozófiai problémáival foglalkozó előadás, de sokan érintették a vizsgált tudós filozófiai nézeteit is (hiszen olyan személyek szerepeltek a napirenden, mint Galilei, Newton, Bolzano, Peirce, Carnot, Poincaré, Klein, d'Alembert, Leibniz).

*4. Fizika és csillagászat:* Az előadások mintegy harmada itt is személyekhez kötve tárgyalta a tudománytörténet egyes korszakait. Az előadások több mint egynegyede (s ez sem csak erre a szekcióra volt jellemző) az előadó hazájában elért fizikai eredményeket vagy történeti tényeket szándékozott nemzetközi szinten is ismertetni (természetesen



gyakran egyes személyek munkájának bemutatásával). *Biró Gábor* (BME) például Zemplén Győző W. Ostwalddal folytatott tudományos vitájáról beszélt. Egyébként az előadások főleg a fizika alapvető ágainak – az elektromágnességtannak, a relativitáselméletnek, a kvantummechanikának – bizonyos problémáit taglalták, ritkán egyes kutatási intézmények munkáját mutatták be. A szekció munkájának több mint negyedét a csillagászat töltötte ki. Néhány előadás egészen modern fizikai kutatások történetét tárgyalta. *Peter Galison* (USA) az ún. gyenge semleges áramok felfedezésével foglalkozott. Munkájában a hagyományos forrásokon kívül (jegyzetfüzetek, levelek, interjúk), a tudománytörténet-írásban korábban nem létezőket is felhasznált (számítógép nyomtatásokat, buborékkamra felvételeket, preprinteket, belső levelezéseket és számítógép szimulációkat). A modern fizikatörténet megismertetésében jelentős szerepe volt a szovjet küldötteknek. Így pl. a fizika szekció legkiemelkedőbb alakja *D. D. Ivanyenko* volt, akinek személyében nem is annyira a fizikatörténészt, mint inkább magát a század fizikatörténetét üdvözölhettük. A most 77 éves tudós már a 30-as években jelentős elméleti fizikai tevékenységet fejtett ki. Munkássága kiterjed a magfizikára, a kvantumelektrodinamikára, a kozmikus sugárzásra, a gravitációelméletre, a kozmológiára, a kvantumtérelméletre, az elemirész-fizikára, és emellett még a fizika történetére is. Előadásában az ún. egyesített elméletek történetét tekintette át, amelyeknek egyik kezdeményezője volt. A szekcióban néhány filozófiai vonatkozásokat is felvonultató előadás is elhangzott, így *R. L. Kremeré* (NSZK), amely Schelling és Helmholtz Faraday-hez való viszonyát elemezte módszertani, tudományfilozófiai szempontból. *Milan Roszpopovics* (Jugoszlávia) azt mutatta meg, hogy Boltzmann természetfilozófiai felfogása nagyon közel áll a marxizmuséhoz. *Szegedi Péter* (ELTE) a kvantummechanika értelmezése körül fellelhető determinisztikus törekvéseket tekintette át, a középpontban de Broglie munkásságával.

5. *Kémia*: Ennek a tudományos szekciónak az elnökségében helyet kapott *Szabadváry Ferenc* is. Az előadások jellege megfelelt a korábbi szekciókról elmondottaknak, de itt már valamivel több helyet kaptak az interdiszciplináris törekvéseket tartalmazó munkák. A szekcióban két magyar előadó is volt: *Palló Gábor* (BME) Marie Curie-nek a magyarországi kémiára gyakorolt hatásáról, *Szabadváry Ferenc* pedig Anton Ruprecht professzorról beszélt. Nagyon kevés volt az olyan általános tudományfejlődéssel foglalkozó szerző, mint *Alister Duncan* (Anglia), aki a kémiai forradalom természetét elemezte, és arra az álláspontra helyezkedett, hogy a XVIII. sz.-i változásokat a kémiában hasznos paradigmaeltolódásként felfogni, de a kémiai forradalom nem felel meg minden szempontból a Kuhn-féle leírásnak.

6. *Biológiai tudományok*: Ebben a szekcióban már sokkal nagyobb volt az egyes tudományágak történetével foglalkozó előadások aránya, mint a korábbiakban. A biológia egészét érintő előadás volt *Eugén Macovschié* (Románia), aki az élő anyag természetével kapcsolatos gondolkodás fejlődését vizsgálta a kémiai koncepciótól a molekulárison keresztül egészen a biostrukturális felfogásig. Néhány erősen társadalmi vonatkozású előadás is elhangzott, így *R. N. Proctor* (NSZK) a szociáldarwinizmus és a rasszizmus összefüggéseit vizsgálta Németország 1904–1944-es tudományos és politikai életében, összehasonlította az itteni eugenikai elméletet és gyakorlatot az angol, francia és amerikai eugenikával. *Carol Wittenberger* (Románia) a biológiai és az etikai fejlődésről beszélt.

7. *Orvosi és gyógyszerészeti tudományok*: Erre a szekcióra ismét a nemzeti eredmények ismertetésére törekvő előadók nagy száma volt jellemző. Talán ezeknél a tudomá-

nyoknál jelentkezett leginkább a román szerzők dominanciája. Filozófiai szempontból két előadást emelünk ki. Az egyiket *Dietrich Engelhardt* (NSZK) tartotta Kant és Schelling filozófiája és az orvostudomány kapcsolatáról. *Mircea Lazarescu* (Románia) pedig a szellemi betegségekhez való történelmileg kialakult különböző attitűdöket mutatta be az emberről alkotott ideológiai koncepciók függvényében.

8. *Mezőgazdasági tudományok*: Ez a téma nem váltott ki túl nagy érdeklődést, összesen 9 előadó jelentkezett a szekcióba.

9. *Földtudományok*: Ebből a szekcióból 3 előadást említünk meg. *Olaf Reinhardt* és *David Oldroyd* (Ausztrália) Kant 1754-es Föld-öregedési elméletéről beszélt. *Manfred Büttner* (NSZK) Hegelt mint geográfust vizsgálta. *Csiky Gábor* Eötvös torziós ingájának szerepét és fontosságát vázolta az ásványi kincsek feltárásánál.

10. *Technika és mérnöki tudomány*: E téma szerelmesei sok érdekes előadást hallhattak a szekcióüléseken, néhány ezek közül: *I. A. Apokin* (SZU) Az automaták fejlődésének irányai a XX. sz.-ban, *D. F. Channel* (USA) A XIX. sz.-i technika biológiai gyökerei, *V. P. Karcsev* (SZU) A villamosítás állami terve Oroszországban (GOELRO) és az új típusú tudomány megjelenése, *William Wallace* (USA) Habbakuk (egy a jéghegyek hasznosítására vonatkozó fantasztikus terv elemzése).

11. *Az emberről szóló tudományok története*: E címen elsősorban pszichológiáról volt szó, de a szekció érintette az antropológiát, a nyelvészetet és néhány más területet is. A fő vonalba tartozott *Georg Eckhardt* (NDK) előadása, amely a tudományos pszichológia eredetét mint a tudomány és társadalom dialektikus kapcsolatainak egy esetét tanulmányozta. *E. A. Moutsopoulos* (Görögország) Platón akusztikájának és neveléseméletének pszicho- és biokibernetikájáról tartott előadást. Az antropológiai előadások közül *Petr Boev* (Bulgária) az antropológia és a filozófia kapcsolatával foglalkozott. *Sergio Gremaschi* (Olaszország) a Newton–Hume–Smith vonalat elemezte az emberi természet tudományának szempontjából. *Hermann Ley* (NDK) a szociobiológia és a marxizmus viszonyát vizsgálta. *Carl Shames* (USA) szerint a tudomány továbbfejlődése még inkább bebizonyította Marx 6. Feuerbach-tézisét, azaz hogy az emberi lényeg nem az egyes egyének belső tulajdonsága, hanem sokkal inkább a társadalmi viszonyok összessége. *Ju. A. Zinyevics* és *M. G. Jarosevszki* (SZU) a szovjet munka-elméletek fejlődését vázolták a társadalmi gyakorlattal való összefüggésükben. A 2. szekcióból már ismert *Seiki Shia* az ott kifejtett elméletét itt a tudomány történetére alkalmazta. Így az i. e. VII. sz. előtt Primitív Tudományról beszélt, a Klasszikus Tudomány pedig szerinte az i. e. VI. és III. sz. között keletkezett Euráziában. Ennek egy bizonyos mértékig kvantitatív fokozata alakult ki i. e. III. és II. sz. között Görögországban és Kínában. A következő lépéseket a VIII. sz. második és a IX. sz. első felében tették meg Arábiában, majd a X. és XII. sz. között az iszlám világban már a tudományos módszer problémáit is vizsgálták (Kairóban Alhazen a XI. sz.-ban), amit Európában Baconnak és Descartes-nak tulajdonítanak. Ugyanakkor (a XI. és XIII. sz. között) a természettudományok Kínában is jelentősen fejlődtek. A Modern Tudomány a XVII. sz.-ban kezdődik, második lépcsőfokát a szerző a XIX. sz.-ra teszi. A harmadik szakasz pedig a XX. sz. korai és középső részét foglalja magában egészen 1970-ig. Akkortól számítja az Új Tudomány Korszakát.

12. *Tudomány és társadalom*: Ebben a szekcióban is több tematikai csoportot figyelhettünk meg. Az egyik típusban azok az előadások szerepeltek, amelyek bizonyos tudományos eredmények (darwinizmus, számítógép, mágnesesség, fizika, asztrofizika,

génsebészet) hatását vizsgálták a társadalmi folyamatokban. A szerzők másik nagy csoportja a tudománypolitikát mutatta be egy adott helyen és időben (Poroszországtól Dél-Koreáig a XIX. és XX. században). Ezek közé tartozott *Tamás Pál* előadása az 1950–1980-as évek magyar tudománypolitikájáról. Néhány előadás a tudomány és a nevelés kapcsolatával foglalkozott, mások az információáramlást vizsgálták.

*13. Módszertani problémák a tudomány történetében és filozófiájában:* Ez és az első szekció volt a legnépesebb előadók szempontjából. E tény és a témák rendkívül szerteágazó volta talán nemcsak a szerkesztő bizottságot, hanem a beszámoló íróját is felmenti, ha nem kísérli meg csoportosítani az előadásokat, hanem az elhangzás sorrendjében emeli ki a legérdekesebbnek tűnőket. *Mircea Balais* (Románia) az interdiszciplinaritást vizsgálta ontológiai, episztemológiai, módszertani és gyakorlati szinten. Nagy súlyt helyezett a logikai elemzésre. Honfitársai *Stefan Balan* és *Radu Pantazi* a tudománytörténetet mint tudományt vizsgálták, tehát sorra vették alapfogalmait (pl. tudományos esemény), elveit és törvényeit, kutatási módszereit és hasznosítását. Ezután két magyar előadó következett: *Balázs Tibor* a felfedezések szimultaneitásáról beszélt, *Baticz Szilveszterné* pedig az intuíció szerepét vizsgálta a tudományos megismerésben. *Alexandru Boboc* (Románia) Kant és Newton ellentétét mutatta meg. Honfitársai közül *Florica Campan* a matematika konstruktivista megalapozásáról, *Acsinte Dobre* pedig a matematikának a kísérleti tudományokban játszott szerepéről és lehetőségeiről beszélt. *Antonio Drago* (Olaszország) Marx matematikai kéziratát áttanulmányozva ezekre a következtetésekre jutott: 1. a kéziratok lényegében nem hivatkoznak a dialektikára; 2. a differenciálszámítás marxi kritikájának filozófiai alapjai megegyeznek a tőkés gazdaság marxi kritikájának alapjaival; 3. a matematika algebrai újraformulálásának marxi programja több mint 25 évvel megelőzi a konstruktivista és operativista iskolákat; 4. életének utolsó éveiből származó kéziratai számos javaslatot tartalmaznak egy valóban marxista tudományfilozófia számára. *Fehér Márta* (BME) megmutatta, hogy bár Galilei elfogadta a tudományos ismeretek arisztotelészi ideálját, de bizonyítási módszere már nem metafizikai, hanem geometriai jellegű volt. *P. P. Gajdenko* (SZU) az externalista és internalista irányzatok egyoldalúságát úgy kívánja kiküszöbölni, hogy a tudományt a kultúra rendszerén belül vizsgálja. Ehhez felhasználja a tudományos-kutatási program fogalmát is. *Mario* és *Cosmin Georgescu* (Románia) Sneed, Balzer, Bunge, Toulmin és Kuhn gondolatait kívánta szintetizálni egy sokszintű hierarchikus rendszer konstruálásával. E szerint a tudomány szintjei: az ún. elmélet-elem, elmélet, az azonos funkciójú elméletek családja, és végül a komplex struktúrával rendelkező tudományág. Alkalmazva a rendszer-növekedési-logikát bevezetik a normál fázis, az anomália, a lokális válság, a globális válság és a szétromboló válság fogalmát a tudományfejlődésre vonatkozólag. Újabb román matematikai előadások következtek: *Gheorghe Gheorghiev* a matematika egységéről és a természettudományok szintéziséről, *Alexandru Giuculescu* pedig a matematikai elméletek felépítéséről beszélt. *Hronszky Imre* (BME) A „tudomány társadalmi termelése” és a „polgári tudomány” marxista értelmezése a 20-as és 30-as években címmel tartott előadást. *Mihail Igov* (Bulgária) Frankland és Kekulé múlt századi kémiai munkásságával bizonyította, hogy Feyeraabend és Kuhn radikális nézetei az elméleti rendszerek közötti „összemérhetetlenségről” nem helytállóak. *Kovács Gizella* (BME) a marxista filozófia és a természettudományok kölcsönhatásának történetét vázolta fel. *V. I. Kupcov* (SZU) az alapvető tudományos felfedezések történeti feltételezettségéről beszélt. Honfitársa *S. R. Mikulinszij*

Vernadszkijt mint tudománytörténészt mutatta be, ami nagy érdeklődést keltett különösen a szovjet küldöttek között. Ezután több román előadás következett, köztük *C. V. Negoităé*, aki Duham gondolataiban felfedezte a ma divatos bizonytalan halmazok elméletének illetve az erre épülő bizonytalan rendszerek elméletének csírjait. *Azaria Polikarov* kidolgozta a tudományos kutatások dominánsának fogalmát, amelyen a kutatások egy olyan aktuális és várható trendjét érti, amely jelentős (alap vagy alkalmazott) eredményekhez vezet, és amely sikeresen fejlődik és növekvő hatást gyakorol egy adott (szűkebb vagy szélesebb) területen. Ezen az alapon Polikarov a Kuhn-féle paradigmát egy adott terület domináns koncepciójának tekinti, a Lakatos-féle kutatási program pedig egy meghatározott domináns által diktált fejlődési trend reprezentánsa. *Qiu Rezong* (Kínai NK) a tudományfejlődésre ható belső és külső tényezőkről beszélt. Hangsúlyozta, hogy a szociális determináló tényezők csak a tudományon belülieken keresztül válhatnak hatékonyabbá. Egy nyugati küldött ravasz kérdésére adott válaszából kiderült, hogy a kizárólag külső módon történő beavatkozás elítélése elsősorban a kínai kulturális forradalom tapasztalataiból ered. Széles, de kissé kényszeredettnek tűnő mosollyal említette a tudósok vidéki fizikai munkára való küldését és beismerte, hogy külföldiek számára igen nehezen elképzelhető viszonyokból vonta le következtetéseit. *Liviu Sofonea* és *Nicholas Ionescu-Pallas* (Románia) több érdekes előadást is tartott a kongresszuson. Ebben a szekcióban közös előadásuk a tudományos kutatás fejlődésének redundanciájával és finalitásával foglalkozott. Abból indultak ki, hogy ugyanazt a tudományos eredményt több úton is el lehet érni. Hivatkoztak korábbi eredményeikre, amelyek szerint pl. a természetes logaritmus alapszámát – az  $e$ -t – az ókori Indiában egy akkor divatos játék kapcsán már megközelíthették volna, vagy hogy a relativitáselmélet és a kvantummechanika alapvető konstansai – a  $c$  és a  $h$  – levezethetőek klasszikusan is. Véleményük szerint a tudománytörténetnek nemcsak a tényekkel, hanem a lehetőségekkel is foglalkoznia kell. A mai publikációs rendszer mellett a modern tudománynak nem tulajdonítanak redundanciát. *I. Sz. Tyimofejev* (SZU) a tudománytörténeti kutatásokat három szintre bontotta: 1. a tudományos ismeretek és módszerek története; 2. a tudományos közösség és a tudomány mint társadalmi intézmény története; 3. a „tudomány–társadalom” viszony története. A szekció utolsó előadását *Zha Ruqiang* (Kínai NK) tartotta A gyakorlat az ismeret igazságának egyetlen és végső kritériuma címmel. A szerző nem nagyon haladta meg a nálunk forgalomban lévő dialektikus materializmus tankönyveket, és a gyakorlatot gyakran csak mint kísérletet értelmezte.

*14. Szállítás és távközlés a XIX. és a XX. században:* Az előző szekcióval szemben, amely négy és fél napig dolgozott, ennek a témának mindössze egyetlen napra volt szüksége. Az előadók túlnyomó többsége román volt és témájuk is főleg hazai problémákat érintett.

\*

A *szimpóziumokon* – mint már említettük – az egyes előadásokra több idő jutott, az előadások száma viszont általában kevesebb volt, mint a tudományos szekciókban. Egyébként a nagyobb beszámolók mellett egyes szekciókban rövidebb fejtegetések is sorra kerültek.

*1. A mértékegységek szerepe a tudomány és technika történetében:* A csupán egyetlen délutánt igénylő szimpózium felszólalói, kettő kivételével, a házigazdák köréből kerültek ki.

2. *Technológia, humanizmus és béke – történeti aspektusok (a Technikatörténeti Együttműködési Nemzetközi Bizottság közreműködésével)*: A szimpóziumon többek között megtárgyalták a béke, a humanizmus, az erőegyensúly és együttműködés, az internacionalizmus és sovinizmus hatását a tudományos fejlődésre. A felszólalók harmada nyugati küldött volt.

3. *Tudomány, technika és a szociális fejlődés problémái – összehasonlítások és történeti perspektíva (A Tudománypolitikai Tanulmányok Nemzetközi Tanácsa közreműködésével)*: Mindjárt az első összefoglaló alkalmával került sor *Farkas János* és *Tamás Pál* figyelemkeltő előadására, amelynek címe *Változások a tudomány belső és külső környezetében (Néhány kelet-európai minta értékelése)* volt. Idézzük a Magyarországra vonatkozó főbb gondolatokat: 1948 és 1957 között a kisebb szocialista országok a szovjet tudománypolitika mintáját akarták követni, részben a hidegháború, részben a hibás megalomániás politika miatt. A 130 önálló kutatóintézet közül nálunk Magyarországon 100-at ebben az időszakban alapítottak, ami a tudomány bázis rohamos növekedését jelentette. E tudománypolitika – később tévesnek bizonyult – előfeltevése az volt, hogy a tudomány radikális növekedése képes lesz elősegíteni a társadalom más alrendszerének fejlődését. Ez a – gazdasági-társadalmi fejlődéshez nem illeszkedő, túlnövekedett – tudomány később több szempontból rosszul működött. Így például a nyugat-európaihoz viszonyítva kevésbé hatékony. *Ignacy Malecki* (Lengyelország) a tudománypolitika és a társadalmi fejlődés kapcsolatának három állomását különbözteti meg: 1. Közvetlenül a II. világháború után a tudománypolitika nem állt kapcsolatban a tudományok szociális hatásaival, csak a tudományos kutatások gazdasági következményeiben volt érdekelt, 2. a 60-as évek elejétől a tudományos kutatások eredményei bevezetésének szociális hatásai világosabbá váltak mert a) behatoltak a mindennapi életbe és az emberi kapcsolatokba, b) egyre jobban szennyezték a környezetet. Így egy a problémákra alapozott visszacsatolás jött létre a tudománypolitika és a szociális fejlődés között, 3. a 60-as évek végétől a tudománypolitika a legiparosodottabb országokban összekapcsolódott a szociális célokkal, azaz az adott ország szociális politikájával. A szerző sémáját a lengyel példával illusztrálta. *V. Zs. Kelle* (SZU) a tudományt mint a szociális rendszer komponensét vizsgálta. Maleckihez hasonlóan *Radovan Richta* (Csehszlovákia) előadása is a tudományos kutatások és a szociális célok összefonódásáról beszélt. A tudomány jövője és a szociális fejlődés perspektívái címmel. *Valter Roman* (Románia) az ipari forradalmakról, ezen belül a másodikokról, a tudományos-technikai forradalomról beszélt. Hangsúlyozta az intelligencia forradalmának jelentőségét is. *Najden Moncevs* (Bulgária) előadása tanúsította, hogy az innovációs folyamat nem csak a magyar népgazdaságban aktuális probléma.

4. *Tudomány és egyetem a reneszánszban (A Tudomány a Reneszánszban Bizottság közreműködésével)*: A 10 előadásból filozófiai szempontból hármat emelnénk ki. *P. P. Gajdenko* (SZU) Cusanus és Galilei végtelen-fogalmát hasonlította össze. *Simion Ghita* (SZU) a reneszánsz természetfilozófiájáról és természettudományáról beszélt. *Mieczyslaw Markowski* (Lengyelország) a XV. században közép-európai egyetemein (Prága, Krakkó, Bécs, Erfurt, Heidelberg és Lipcse) uralkodó tudománytörténeti és tudományfilozófiai felfogásokat ismertette.

5. *Tudományos kreativitás és a haladás problémái*: A szimpózium *Aurel Avramescu* (Románia) előadásával kezdődött, aki D. de Solla Price tudományometriájából kiindulva

kidolgozta a tudományos információkra vonatkozó fizikai diffúziós modellt. Most ezt a modellt alkalmazta a korábbi tudományos munkák információs értékének megállapítására és bevezette az információs entrópia egy új definícióját. Ezután *M. G. Jarosevszkij* (SZU) következett a jelenlevők (elsősorban románok) között nagy érdeklődést kiváltó gondolataival a tudományos megismerés filogeneziséről és a tudós alkotásának ontogeneziséről. *Calina Mare* (Románia) szerint napjainkban a társadalmi fejlődés erősen függ a tudományos újdonságok létrehozásától, ezért hangsúlyozza az egyéni és kollektív alkotás módszerei interdiszciplináris (pszichológiai–logikai–kibernetikai–neurofiziológiai–szociológiai–pedagógiai) kidolgozásának szükségességét. A szimpózium első délutánját román hozzászólások zárták, amelyek többsége a kreativitás mintáiról szólt. A második nap délelőttjének előadásai a tudományos haladás problémáit elemezték, a rövidebb felszólalások viszont ismét kimondottan a kreativitással foglalkoztak. Így például *Iulia Manolescu* (Románia) az egzisztenciális stressznek a kreativitásra gyakorolt hatását vizsgálta, míg honfitársa, *Mihaela Minulescu* a tudományos és művészi kreativitást hasonlította össze. Az utolsó összejövetelel is ez a téma dominált, most egyes konkrét tudományokat (etnológia, gyógyszerészet) is megvizsgáltak a kreativitás szempontjából.

6. *A nők hozzájárulása a tudomány- és technikatörténet fejlődéséhez*: Ennek a szimpóziumnak egyik szervezője és elnökségi tagja *Vámos Éva* volt, aki a nők XIX. század végi egyetemi tanulmányairól tartott előadást, különös tekintettel Magyarországra. Egyébként a meglepően sok előadó többsége természetesen nő volt, és előadásaikból meg lehetett ismerni a nők helyzetét a tudományban a középkortól napjainkig, Ausztráliától a Szovjetunióig, az Egyesült Államoktól Japánig.

7. *A tudományos műszerek szerepe a tudomány fejlődésében (A Tudományos Műszerek Bizottság közreműködésével)*: Ezen a szimpóziumon sok konkrét műszer hatását mutatták be a tudományos fejlődésre, de viszonylag kevés általánosabb jellegű előadás szerepelt a programban. Ezek közé tartozott *Müller Antal* (Filozófiai Intézet) A technika és a természet megismerése c. beszámolója. A szimpózium egyébként a rendelkezésére álló időt arra is felhasználta, hogy a megfelelő bizottság munkájáról is tárgyaljon. Ilyen munkaprogram megbeszélésére más szimpóziumok is szakítottak időt.

8. *Forradalom a XX. századi biológiában*: A 10 előadás sokoldalú megközelítést adta a pontosan meghatározott témának.

9. *A tudományos kutatás és nevelés előmozdítása a tudomány- és technikatörténetben (A Tudománytörténet Tanítása Bizottság közreműködésével)*: Ezen a szimpóziumon mondta el személyes tapasztalatait a tudománytörténet tanításának és kutatásának szervezeti és adminisztratív tényezőiről *E. G. Forbes* (Skócia), az IUHPS/DHS titkára. Beszélt a kongresszust rendező szervezeteknek a Tudományos Szövetségek Nemzetközi Tanácsához (ICSU) és ezen keresztül az UNESCO-hoz fűződő kapcsolatairól. Az előadásához mellékelt táblázatból megtudhattuk, hogy az IUHPS-nek a DHS-en kívül még egy részlege van, a Tudománylogikai, -módszertani és -filozófiai Osztály (DLMPS). Az 1947-ben megalakított DHS-ben 3 tudományos szekció, 9 történeti bizottság és 4 közös történeti bizottság működik. A tudományos szekciók: a Technikatörténeti Nemzetközi Bizottság (ICOHTEC), a Tudománypolitikai Tanulmányok Nemzetközi Tanácsa (ICSPS) és a Történeti Metrológia Nemzetközi Bizottsága (ICHM); a történeti bizottságok pedig a publikációk, a bibliográfia, a tudományos műszerek, a tudománytörténet tanítása, a dokumentáció, a modern fizika, a matematika, az oceanográfia és a reneszánsz tudomány területét

fedik le. Van ezenkívül az Osztálynak egy a Nemzetközi Geográfiai Szövetséggel (IGU) közös geográfiai, a Nemzetközi Csillagászati Szövetséggel (IAU) közös csillagászati, a Geológiai Tudományok Nemzetközi Szövetségével (IUGS) közös geológiai és az IUHPS/DLMPS-al közös filozófiai bizottsága. Ugyancsak ebben a szekcióban tartotta *Hronszky Imre* második előadását Diszciplínatörténet tudományszociológiai és -elméleti szempontból egy speciálkollégiumról címmel. *Józef Miaso* (Lengyelország) a tudománytörténet és a neveléstörténet összefüggéséről beszélt.

10. *A kulturális és természeti örökség megőrzése és hasznosítása*: Az első előadás Ovidius valóságos illetve legendás száműzetését tárgyalta a mai Románia illetve Lengyelország területére, a többi beszámoló pedig a szimpózium címében rejlő témák egyikét dolgozta fel, általában nemzeti szempontból.

11. *A tudománytörténeti publikációk (A Publikáció Bizottság közreműködésével)*: Az egy napig tartó, nem túl nagy létszámú szimpózium inkább a megbeszélés vagy munkaértekezlet képét mutatta, semmint egy előadássorozatét. A résztvevők Románián kívül elsősorban az Egyesült Államokból és Nagy-Britanniából jöttek. A konzultáció-jelleget erősítették az előre beküldött részletes írásos anyagok, amelyek esetenként a szükséges adathalmazt is tartalmazták. Így *W. H. Brock* (Egyesült Királyság) az *Ambix*, *J. W. Dauben* (USA) a *Historia Mathematica*, *Fritz Krafft* (NSZK) a *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte*, *R. S. Porter* a *History of Science* publikációs adatait elemezte. Az utóbbi két szerző egyébként az általuk ismertett folyóiratok főszerkesztői. *Eugene Garfield* (Egyesült Királyság), a philadelphiai Tudományos Információs Intézet (ISI) elnöke beszámolt a legjelentősebb tudományos publikációs adatbank szolgáltatásairól, javaslatokat tett a jelenlevő szerkesztőknek a másodlagos információs rendszerek (mint az ISI) szempontjából megfelelőbb szokások, formák kialakítására, végül a tudománytörténettel foglalkozó folyóiratokat tekintette át, amiből megtudhattuk, hogy a leggyakrabban idézett folyóirat ezen a területen a *Daedalus*.

12. *A zenei akusztika története*: Ez a szimpózium egyike volt azon keveseknek, amelyeket nem a konferencia szokásos helyszínén tartottak, hanem jelen esetben például – érthető okokból – a konzervatóriumban. A résztvevők a vendéglátókon kívül elsősorban amerikaiak és távol-keletiek (kínaiak, japánok) voltak.

\*

A kongresszuson 7 speciális témájú ülést is rendeztek. Ezek közül talán a legjelentősebb mindjárt az 1. számú volt.

1. *A természet-, műszaki és társadalomtudományok közötti kölcsönhatások problémái*: A második előadást *Darvas György* (MTA Tudományszervezés) tartotta az interdiszciplinaritás paradoxonáról. Mondanivalóját 10 tézis formájában fogalmazta meg, amelyek a differenciálódás és integrálódás jelenségével, a tudományos közösségnek a nem-diszciplináris kutatásokkal kapcsolatos ellenállásával, az interdiszciplináris területek – harcok általi – diszciplinárisává válásával foglalkoztak. *Roger Hahn* (USA) a XIX. sz. előtti tudományok kölcsönhatásának néhány jellegzetességét vizsgálta. Így hangsúlyozta az eszközök (pl. barométer, hőmérő) szerepét, a matematika, ezen belül az axiomatizálás, algebraizálás stb. jelentőségét (amely – mint tudjuk – még az erkölcs területén is megfigyelhető). *B. M. Kedrov*–*P. V. Szmírnov*–*B. G. Jugyin* előadását az utóbbi tartotta meg (*Kedrov*

nem volt jelen a kongresszuson) a társadalom-, természet- és műszaki tudományok összefüggéséről. Áttekintette e kölcsönhatások történetét és típusait, különös tekintettel a mai korra, a tudományos-technikai forradalomra és e tudományok kapcsolatára a gyakorlattal. *Ignacy Malecki* (Lengyelország) második előadása ugyancsak e kölcsönhatások módjait tekintette át. *Giorgos Papagounos* (Görögország) a tudományok kölcsönhatásának filozófiai előfeltevéseit próbálta kimutatni. Elemezte a „tudományok integritásán” és a „tudományok komplementaritásán” alapuló két nézetrendszert. *Victor Săhleanu* (Románia) az ülés címének adekvátságát kérdőjelezte meg – többek között –, hiszen véleménye szerint így a tudományok osztályozásából kimarad a matematika és a filozófia, de különböző problémák merülnek fel már a kémia és a fizika egyes fejezeteivel kapcsolatban is. Nagyon érdekes volt *Helena Sheehan* (Írország) előadása. Véleménye szerint az idealista, pozitivist, szeparatista vagy redukcionista filozófiai irányzatok alapján nem lehet a tudomány valóságos egységét megfelelően értelmezni. Ezek helyett egy evolúciós, integratív, emergentista materializmust ajánl, amely a világot önmagában, külső erőkre való hivatkozás nélkül magyarázza, megismerhetőnek tartja. Ez az irányzat különös jelentőséget tulajdonít a világ felépítésében az időnek, a fejlődési folyamatoknak, a történetiségnek. Figyelembe veszi a dolgok közötti összefüggéseket, az anyag szervezettségének különböző komplexitású szintjeit, beleértve a fejlődési folyamatok eredményeként kialakuló minőségi újdonásokat, amelyek következtében az új szint nem redukálható a régre. Az ontológiai viszonyoknak megfelelően ezek szerint a különböző tudományok ebben a sorrendben épülnek egymásra: fizika–kémia–biológia–pszichológia–társadalomtudományok. Kapcsolatukra jellemző, hogy például az emberi személyiséget nem lehet megérteni a társadalmi-gazdasági összefüggések vagy a viselkedés neurofiziológiai alapjai nélkül. Tehát önmagában egyrészt sem a pszichologizmus, sem a szociologizmus vagy az ökonomizmus, másrészt sem a biologizmus, sem a fizikalizmus nem nyújt kellő magyarázatot. Láthatjuk tehát, hogy ez az emergentista materializmus (amelynek egyébként az utóbbi időkben talán legkiemelkedőbb képviselője Bunge volt) annyiban különbözik a dialektikus materializmustól, hogy a dialektika törvényei közül csak a mértékviszonyok törvényét fogadja el teljes szívvel, az ellentmondás vagy a tagadás tagadása törvényét misztikusnak, esetleg tévesnek vagy nem teljes érvényűnek tartja. *Carol Wittenberger* (Románia) itt egy új tudományág, az általános evolúcióelmélet kifejlesztését javasolta, amely feltárná az általános evolúciós törvényeket, a fejlődés általános kritériumait, összehasonlító tanulmányokat végezne, tipológiát alkotna és ahhoz magyarázatot is adna, vagyis egy transzdiszciplináris, szintetikus „szemponttudomány”-nyá válna. Az ilyen gondolatok gyökereit a szerző Hegelig és Lamarckig vezeti vissza. Az eddig említett előadók általános témákkal foglalkoztak, de az ülésen több olyan előadás is szerepelt, amely konkrét tudományok közötti viszonyt tárgyalt (pl. az ergonómia pszicho-szocio-pedagógiai szerkezetét, a termodinamika és a biológia kapcsolatát) vagy egyes tudományok interdiszciplináris kapcsolatait elemezte (energetika, közgazdaságtan, biológia, kémia, matematika).

2. *Szükségyszerűség és véletlen a tudományos felfedezésben:* A 10-nél is kevesebb előadás témáját az ülészak címe egyértelműen meghatározta. Ezen belül is sok előadó két könyvvel kapcsolatban fejtette ki véleményét, az egyik J. Monod: *Le hasard et la nécessité*, a másik pedig R. Taton (mellesleg az ülészak elnöke): *Causalités et accidents de la découverte scientifique* c. munkája. A sort *Yehuda Elkana* (Ízrael) nyitotta meg, aki a tudományos problémák kiválasztásának determinánsairól beszélt, kritikailag áttekintve a



tudományos felfedezések szükséges és elégséges feltételeit. *Gerald Holton* (USA) Taton könyve alapján elsősorban a véletlennek a tudományos haladásban betöltött szerepével foglalkozott. A dialektikus materializmus álláspontját az adott kérdésben *M. M. Karpov* (SZU) és *Calina Mare* (Románia) képviselte.

3. *A matematika–fizika viszony a XVIII. századtól kezdve*: Ennek az ülésnek az elnökségében részt vett *Illy József* (MTA Izotóp Int.) is, aki A „fizikai elmélet”-nek nevezett dolog (Meditációk az általános relativitáselmületről, 1911–1916) címmel tartott előadást. A további 10 előadás az ülésnek címében jelzett viszonyt közelítette meg különböző irányokból.

4. *A tudomány és technika fejlődése a Távol-Keleten*: Az előadások többsége az ókori és középkori Kínában és Japánban elért (az Európa-centrikus tudománytörténet számára olykor meglepő) matematikai, természettudományos és technikai eredményekről számolt be. Az előadók közül kiemelkedett *Joseph Needham*, aki *Lu Gwei-Djen*-nel (Egyesült Királyság) közösen elkészített előadásában a lőpor és a tűzfegyverek kínai történetét helyezte új megvilágításba. Az eredeti kínai nyelvű források alapján a szerzők megerősítették, hogy a lőport először Kínában állították elő. Az ülésnek egyik központi kérdése egyébként is a nyelv és ezen belül az írás volt, hiszen az ókori szövegek feldolgozása csakis ezen keresztül képzelhető el, és egy európai számára a kínai nyelv és írás ismerete önmagában is teljesítménynek számít. Lenyűgöző volt látni például, amint egy egészen fiatal francia kutató balkézrel félelmetes sebességgel kínai írásjeleket rajzolt a táblára, és amikor egynél elakadt, zavarában elpirult, holott az elnökségi tagok is csak némi tanakodás után tudtak segíteni rajta.

5. *Matematika és fizika a középkori arab országokban*: E szigorúan meghatározott témára mindössze 8 előadó jelentkezett, azonban a többi szekciónál sokkal színesebb nemzetközi összetételben (kanadai, francia, libanoni, szovjet, amerikai, marokkói, spanyol küldöttekkel).

6. *A tudomány- és technikatörténet elsődleges forrásai (A Bibliográfiai Bizottság közreműködésével)*: A főleg kéziratokkal foglalkozó ülésnek a sok (de rövidebb) román hozzászóláson kívül szó esett például Newtonnal, Kopernikusszal, Galileivel, Eulerral, Darwinnal kapcsolatos iratokról is.

7. *Tudomány- és technikatörténet Afrikában*: A néhány előadás a kolonializmus előtti Afrika kultúrájával foglalkozott.

\*

A legnagyobb érdeklődést kiváltó megemlékezés az 1. számú volt.

1. *Ibn Szina (Avicenna) születésének 1000. évfordulója*: A megemlékezést az elnök, *M. S. Aszimov* (Tadzsik SzSzk) Ibn Szinának a világ civilizációjában betöltött helyével kezdte, majd a többiek a nagy tudósnak az egyes szaktudományokhoz való hozzájárulásával folytatták (például az orvostudomány és -etika, gerontológia, anatómia, pszichológia és pszichofiziológia, közettan, a fizikai és matematikai tudományok területén).

2. *Denis Poisson születésének bicentenáriuma (A Matematikatörténeti Bizottság közreműködésével)*: A megemlékezésen Poisson matematikai és fizikai tevékenységének számos vonatkozásával foglalkoztak.

3. *George (Gogu) Constantinescu születésének centenáriuma*: A román mérnök, a vibrációs úton való erőátvitel egyik úttörője emlékére természetesen főleg a vendéglátók tartottak előadásokat.

4. *George Stephenson születésének bicentenáriuma*: Az emlékülésre mindössze két angol és egy román előadó jelentkezett. Valószínűleg nagyobb érdeklődésre tarthatott volna számot egy Boltzmann-emlékülés, hiszen pl. a fizika szekcióiban több szerző is foglalkozott a nagy osztrák fizikussal és a Kongresszus egyetlen plenáris előadását *Ernst Broda* (Ausztria) *Boltzmann halálának 75 éves évfordulója* alkalmából „Boltzmann kölcsönhatása Machhal, Ostwaldal és Planckkal, valamint hatása Nernstre és Einsteinre” címmel tartotta igen nagy, a fizikatörténészeken messze túlterjedő hallgatóság előtt. A szerző kitért Boltzmann episztemológiájára, atomizmusára és realizmusára, energetizmus- és pozitivizmus-ellenességére. Érintett néhány társadalmi-politikai vonatkozást is életével kapcsolatban. Ennek az előadásnak a sikerén felbuzdulva, az atomizmus iránti érdeklődést kihasználva *M. A. Eljasevics* (SZU) programon kívüli (és ezért kisebb részvétel mellett) plenáris előadást tartott a következő címmel: „Maxwell hozzájárulása a molekuláris fizikához és a statisztikus módszerekhez, továbbá kölcsönhatása Clausiusszal, Boltzmannal és Gibbsszel.” Megmutatta, hogy az egyébként az elektrodinamika megalkotásáról ismert tudós ezen a területen is jelentős életművel rendelkezik.

A kongresszus rendezői az utolsó két napon *kerekasztal beszélgetést* rendeztek „*A tudomány és technika (T + T) jövőbeli trendje a szociális és emberi fejlődés érdekében*” címmel. Ennek keretében hozzászólásra kérték fel például *Radovan Richtát, Fehér Mártát, Mosoni Juditot, Herman Leyt és Ignacy Maleckit*. A konferenciának három témája volt: 1. T + T és a szociális, gazdasági és emberi fejlődés. A T + T fejlődésének fő területei: energia, információ, biológia, óceánok stb. A T + T-megoldást igénylő fő problémák a társadalmi-gazdasági fejlődésben: élelmezés, készletek, környezetszennyezés stb. 2. Kívánatos, lehetséges és valószínű a T + T fejlődés előrelátásában és tervezésében. T + T fejlődési stratégiák: készletek, kapacitások, kooperáció. 3. A T + T fejlődésében fellelhető új paradigmák dimenziói: értékek, kontextusok, társadalmi tanulás, részvétel, interdiszciplinaritás, hatás. A fejlődő országok problémái és az új nemzetközi gazdasági rend. A konferencia végén a résztvevők békefelhívást fogadtak el. A béke témája egyébként a napirendtől függetlenül több szekcióban is felmerült. Így például az Avicenna emlékülésen *Aszimov* záróbeszédében Avicennát mint a Kelet és Nyugat tudományának egyesítőjét tüntette fel, és ezt használta fel arra, hogy a békés egymás mellett élés elvét propagálja. *Broda* a kissé hosszúra nyúlt plenáris előadása után, attól teljesen függetlenül mediatációba kezdett a békéről (300 osztrák tudós békefelhívásáról számolt be), a III. világháború elkerüléséről. Annak ellenére, hogy gondolatait sokkal kevésbé felépítetten (és halkabban) adta elő, mint a Boltzmann-megemlékezést, a hallgatóság nem lankadó figyelemmel kísérte és megtapsolta fejtegetéseit.

\*

Az ismertetésből láthatjuk, hogy a kongresszus 11 félnap alatt rendkívül nagy munkát végzett, nagyon zsúfolt programmal. Ezt súlyosbította a szekcióülések egyenlőtlen elosztása. Az első délután csak 9 szekció tartott összejövetelt (ez bizonyos mértékig érthető volt, mert a résztvevők egy jelentős töredéke késve érkezett), a következő napokban azonban egyszerre 14–16 szekcióban folyt megfeszített munka, az utolsó napokban pedig már alig volt érdekes előadás, hiszen az utolsó előtti napon csak 6–7 téma szerepelt, az utolsó délelőttön egyedül a kerekasztal konferencia volt a programban (ezért a küldöttek egy része már előző este elhagyta a kongresszus színhelyét).

A kongresszus értékeléséhez hozzátartozik, hogy igazán elmélyült munka inkább a kisebb, egészen pontosan körülhatárolt tematikájú szekciókban folyt. A többi szekcióban meglehetősen nagy volt a vándorló résztvevők aránya (ha egy-egy jelentős küldöttséget felvonultató nemzet tagja került sorra, akkor a létszám érezhetően megnőtt, azaz a honfitársak főleg egymás szereplésére voltak kíváncsiak), és mindenki elsősorban a saját előadásában mutatkozott érdekeltnek. Természetesen azonban ezek a szekciók is – éppen a nagyszámú előadás révén – lehetőséget teremtettek a sokoldalú tájékozódásra, ahogy azt beszámolóink elején említettük.

Ezt a tájékozódást és az egész kongresszus munkáját megkönnyítette, hogy a résztvevők regisztrálásuk pillanatában megkapták a kongresszus Közleményeinek 4 kötetét (természetesen ezenkívül általános és részletes programot, valamint a résztvevők listáját is). E kötetek az előadások egy jelentős részének (az idejében beküldötteknek) 1–6 oldalas kivonatát tették hozzáférhetővé. Az előadók egy kisebb hányada saját kivonatokkal is rendelkezett, de volt olyan intézmény is – elsősorban a SZUTA Természettudomány- és Technikatörténeti Intézete –, amely füzeteket terjesztett az egyes szekciókban szereplő munkatársainak teljes anyagával. Ez a módszer a jövőre nézve a magyar Akadémiai Bizottság számára is megfontolandó lehet.

Összességében azt mondhatjuk, hogy bár az ilyesfajta kongresszusok mindig hiányérzetet is keltenek a résztvevőkben, mégis megvan a maguk helye a nemzetközi tudományos életben, és sok szempontból nagyon hasznosnak értékelhetők a magyar kutatók számára is.

KARL ALBERT: A GÖRÖG HITVILÁG  
ÉS A PLATÓNI FILOZÓFIA\*

L U X Z O L T Á N

A filozófiai gondolkodás kontinuitása szempontjából releváns, hogy noha a filozófia valóság visszatükrözése strukturálisan különbözik a valóságtól (bár a kezdeteknél bizonyosan ez sem tudatosodhatott), azok a kategóriák, amelyekben megragadja a valóságot, s egyáltalában ennek módszere, a vallásos gondolkodás talaján kialakult kategóriák és módszer.

Az antik filozófiával foglalkozó könyvtárnyi irodalomnak csak igen kis része az, amely a filozófiai gondolkodás kialakulását és fejlődését nem csak mint a vallásos gondolkodásból kialakulót tekinti, de a fejlődés folytonosságának igényével arra is rávilágít, hogy a vallásos gondolkodás kategóriái, sajátos módszere meghatározó jelentőségű a már minőségileg új valóságelfogásban. – Mintegy törzsananyagként azokat a műveket sorolhatjuk ide, amelyek K. Reinhardt, M. Eliade, E. R. Dodds, O. Gigon és jelen könyv szerzőjének kutatásai nyomán születtek.<sup>1</sup> Karl Albert zárt, szisztematikus keretben kimondottan ebből a szempontból vizsgálja a platóni filozófiát, annak filozófiai és vallási gyökereit.

Ha a filozófia kifejlődését a vallásból részletesen nyomon akarjuk követni – mondja a szerző –, a görög vallás két momentumát kell megvizsgálunk: a mítoszt és a kultuszt. Azt, hogy a filozófiai gondolkodás a mítoszból fejlődött ki,

már korán felismerték. Arisztotelész már úgy értelmezi a mítoszt a *Metafizika* első könyvében, mint a filozófia előképét.<sup>2</sup> A mítosznak K. Albert négy ismertetőjegyet különbözteti meg, amelyek segítenek megérteni a mitikus gondolkodás és a filozófiai gondolkodás közötti kapcsolatot és átmenetet: A mítosz szent történet (heilige Geschichte), igaz történet (wahre Geschichte), időn kívüli történet (überzeitliche Geschichte) és végül paradigmatiszus történet (vorbildhafte Geschichte).<sup>3</sup>

Szent történet a mítosz, amennyiben arról tudósít, hogy mit csináltak az istenek és félistenek a világ kezdetén. Igaz történet, amennyiben az istenekkel, az igazi létezőkkel kapcsolatos abszolút igazságokról szól. Időn kívüli történet, amennyiben nincs benne múlt és jövő: a mítosz a világot késznek, mozdulatlanak és öröknek fogja fel. Valamint paradigmatiszus történet a mítosz, mert az általa megszentelt világban élő vallásos ember számára az adott korban érvényes etikai normarendszernek pozitívan megfelelő életmódot kínál.

A mítosznak e négy ismertetőjegye – állapítja meg a szerző – átmenet a filozófiai gondolkodásba: a szent történet jelleg, amikor a mindenség kialakulásáról, a dolgok eredetéről folyik a vizsgálódás; az igaz történet jelleg, mivel a filozófia

\*Karl Albert: *Griechische Religion und platonische Philosophie*. Félix Meiner, München 1980, 134.

<sup>1</sup> Konkrétan a következő művekre gondolunk: K. Reinhardt: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*; M. Eliade: *Das Heilige und das Profane*; E. R. Dodds: *The Greek and the Irrational*; O. Gigon: *Der Ursprung der griechischen Philosophie*.

<sup>2</sup> Arisztotelész: *Metafizika* 982B

<sup>3</sup> Az „überzeitliche Geschichte” és a „vorbildhafte Geschichte” magyarra fordítása problematikus. Az előbbinél azt tartottuk szem előtt, hogy a fordítás egyrészt kifejezze az időnek mint viszonyítási alapnak az értelmetlenségét a mítoszok világában, másrészt hogy értéktartalmat ne fejezzen ki. A „paradigmatikus” kifejezés viszont e témakörben szélesen elterjedt, a „vorbildhafte”-nak megfelelő terminus technicus.

ugyanazt, az abszolút igazság elérését tekinti céljának; az időn kívüli jelleg, amikor jelesül Parmenidész a létezőről mint örökről és mozdulatlanról elmélkedik; s végül a paradigmaticus jelleg, amikor is a filozófia is biztos életformát kínál annak, aki halála után a lehető legközelebb akar kerülni az istenihez (Platónnál).

Am az eredeti mítoszok nem azonosak azokkal, amiket mi epikai, lírai, drámai alkotásokból ismerünk. Az őseredeti mítosz nem irodalmi alkotás, hanem az élet része. A primitív társadalomban, a maga élő, eredeti formájában nem elmesélt történet, hanem megélt realitás. Az ily módon felfogott mítosz meghatározza az egész életet: az egyedét és a társadalomét egyaránt.

A mítosz a vallás alapja – állapítja meg a szerző – és a mítoszhoz való viszonyon keresztül minden cselekvés megszentelődik. A szent cselekvések pedig szűkebb értelemben a kultuszt alkotják: a kultusz voltaképpen gyakorlatba átültetett mítosz, a mítosz beteljesedése. Mivel a kultusz ilyen lényegi viszonyban van a mítosszal, szükségszerűen meghatározó szerepet játszik a filozófiai gondolkodásban: maga is tovább él a görög filozófiában.

A kultusz lényegét legjobban isten és ember szétválásánál ragadhatjuk meg. Az istenek és az ember hasonló élete, közössége adott a primitív társadalmak egyedei számára. Adott azonban az a különbség is, amely elválasztja az istent és az embert: az ember halandó, az isten halhatatlan. Ennek az elválasztottságnak az áthidalására szolgál a cselekvésben megvalósuló, de azon túlmutató tevékenység, s ez a kultusz.

K. Albert a platóni filozófia értelmezése során döntően a középső dialógusokat veszi alapszövegeknek: a *Symposiont*, a *Phaidroszt*, a *Politeiát* és a *Phaidont*.

Több Platón-értelmezés – kezdi a fejtegetést a szerző – a platóni filozófiát azonosnak tekinti az ideatannal. Az újabb kutatások azonban – Schadewaldt nyomán főleg K. Gaiser és H. J. Krämer kutatásai – feltárták, hogy Platón filozófiájának ezoterikus részében, tehát abban, amely csak a vele kultikus közösségben élő szűkebb környezete, barátai számára volt hozzáférhető, az ideatan mögött *az egységről szóló tan* áll.<sup>4</sup> Az ideák – folytatódik a gondolatmenet – csak alapjaik a dolgoknak, éppúgy, mint a vallásban a mítosz az emberi tevékenységnek. Platón tehát le-

mondott a mítoszból, de nem a régi vallás mítikus-paradigmatikus gondolkodásáról. Valójában az egységről szóló gondolat az, ami a platóni filozófia középpontjában áll, azonban ez sem azonos az egész platóni filozófiával.

A vallásnak alapvető kérdése, hogy mi létezett legelőször, s hogyan jöttek létre a létező dolgok. Ennek a problémának filozófiai kifejtése Platón egységről szóló tana. Ez a tan közvetlenül két különböző forrásból fakad: Egyrészt visszanyúl az ősi mítoszokhoz, melyek a világ őszállapotát mint egységet írják le, ami minden létezőt egybegyűjt. Másrészt azonban egy kultikus magatartásban alapozódik meg, amely az embernek az őszállapot ismételt átélését teszi lehetővé, visszalépését tehát minden létező kezdetbeni egységébe. Ez az őszállapot azonban nemcsak meghatározott kultikus cselekedetekben idézhető fel, hanem a filozófiai gondolkodásban is: a filozófiai megismerés átveszi a kultusznak állandóan a világteremtés előtti időkre reflektáló jellegét, s ezen keresztül – mondja K. Albert – a filozófia kultikus karaktert kap. Ez a visszafordulás a világkeletkezés előtti pillanatokba két különböző módon történhet. Történhet mint eme kezdeti állapottal való teljes egygyéválás (mint a misztikában), de lehetséges mint pusztá megismerés, ami az egymástól elszakadtakat összeköti anélkül, hogy azok egyesülnének. A platóni filozófiában ez utóbbi lehetőségre fordítva a filozófiai megismerést magasabbrendű létebe való felemelkedésként írja le, ami a megismerendőt mintegy villanásszerűen fogja föl.

A cél természetesen mindenkor az, hogy a lélek eljusson az egységhez, ehhez a magasabbrendű létehez. K. Albert különösen három szövegrészre hívja fel a figyelmet, ahol a filozófiai megismerés, a lélek eljutása az egységhez mint felemelkedés szerepel: A *Symposion*nak arra a helyére, ahol a szép testek szeretetéről van szó, mint olyanról, ami által fokozatosan el lehet jutni magának az isteni szépnak a szeretetéig és szemléléséig oly módon, hogy a szemlélő a szép tárgyak állandó szemlélésében egy idő után már el tud vonatkoztatni a szépnak mindenkor konkrét megnyilvánulásától. (209E–212B) A következő szövegrész a *Phaidrosz*nak az a helye, ahol Platón a lelkeket „szárnyas fogat és kocsisa születéstől összenőtt erejéhez” hasonlíttja: A magasabbrendű lét felé törekvő, az „igazi létezőt” szemlélni vágyó emberi lélek olyan fogathoz hasonló, mely-

<sup>4</sup>Ezzel kapcsolatban felhívjuk a figyelmet két alapműre: K. Gaiser: *Platons ungeschriebene Lehre*; H. J. Krämer: *Arete bei Platon und Aristoteles*.

ben a hajtó fejt az égre emelve irányítja mind feljebb és feljebb a lovakat. (246A–249D) A legfontosabb hely pedig a *Politeiában* van, s ez a barlanghasonlat. Itt az emberek olyan barlangban lakókhöz hasonlóak, amelynek nyílásán nagyon erős fény árad befelé, s elvakítaná a bentlakókat, ha szembefordulnának vele. Így nem szemlélhetik a dolgokat a maguk tiszta valóságában, amint ez a fény megvilágítja őket, hanem csak a barlang hátsó falán megjelenő árnyképeiket. S ez a hely azért a legfontosabb, mert Platón egyedül itt mondatja ki magát a szót Szókratésszal, hogy a filozófiai megismerés „felfelé vezető út”, s célja a „legmagasabbrendű lét”-hez való eljutás. (514A–519D)

K. Albert interpretációja szerint e felemelkedés misztikus vonatkozása az, hogy a sámánok mint a költők előhírnökei tevékenységükben áthágják a mindennapi lét szintjét, s belépnek valamiféle anyagi világon túli, metafizikai világba. Ebből az átlépésből nő ki, ám továbbgondolt és reflektált formában, az egységhez való felemelkedés platóni gondolata.

E felemelkedésnek azonban még egy nagyon lényeges momentuma, hogy nem „térbeli lentből térbeli fentbe” történik. A filozófus ugyanis a valóban létezőhöz, a magasabbrendű léthez az emlékezésen keresztül jut el: önmagába fordul, saját tudatához, amelyből az egykor elfelejtettet felidézi. A filozófiai megismerés tehát nem kirándulás valamely csodával teli világba, hanem csendes befeléfordulás. S itt ragadható meg a platóni filozófiában – mondja K. Albert – Apollón – kinek nevéhez a delphoi jóshely különös, introspekcióra ösztönző szelleme kapcsolódik – kultúrájának nyoma.

A teljes, tökéletes megismerés a platóni filozófiában azonban csak az istenek számára lehetséges, az emberek számára csak a tökéletes tudás utáni vágyódás adatott meg. S ez is csak nagyon kevés embernek, csak a filozófusoknak. Az ember és isten közötti különbségek a platóni filozófiában erősen polarizáltak. Az isteneké a tökéletes tudás, ismeret és bölcsesség, az embereké pedig a tökéletes tudatlanság. És itt ragadható meg a filozófia lényege Platónnál. Az istenek nem vágnak a bölcsességre, tudásra, másra, ismeretre, mert ezeknek ők teljesen a birtokában vannak. Az emberek pedig szintén nem vágnak mindezekre, hiszen tökéletes tudatlanságukban ezek létezéséről sem tudnak. A filozófusok így olyan emberek, akik kezdetben szintén tudatlanok, de van némi halvány sejtésük a tökéletes tudásról. A filozófia végző soron természetfeletti, misztikus adomány,

melynek lényegét tökéletesen lehet Erosz alakjával szimbolizálni, tudniillik maga is Erosz adománya: „Mivel Porosznak és Peniának a fia, Erosznak tehát ez a sorsa: először is mindig szegény, és távol van attól, hogy finom és szép legyen, mint amilyennek sokan gondolják. Ellenkezőleg: durva és piszkos, mezítláb jár és hajléktalan, a pusztá föлдön és takaró nélkül alszik, vagy a kapu előtt, vagy az utcákon a szabad ég alatt hál, és anyjától örökölt természeténél fogva mindig vele jár a nélkülözés. Másfelől azonban az atyja után jóra és szépre lelkesedik, bátor, vakmerő és heves, félelmetes vadász, mindig valami cselelt szó, tudásra törekszik, leleményes, egész életében filozófál, rettenetes varázsló, méregkeverő és még szofista is; továbbá sem nem halhatatlan, sem nem halandó. Hanem ugyanaznap virágzik és él – mikor a sora jól megy –, majd meg-meghal és újra és újra föléled, az atyja természete szerint. Amit megszerez, szétfolyik a keze közt, úgyhogy Erosz soha nem szegény, sem nem gazdag. A tudásnak és tudatlanságnak is közötté áll. . . S ennek is a származás az oka, mert bölcs és gazdag apától, valamint nem bölcs és nem gazdag anyától származik.” (203–204, Szabó Miklós fordítása.)

Erosz így tehát megteremti a kapcsolatot az emberek és az istenek között, azonban – mondja K. Albert – nem úgy, hogy az emberek és az istenek között mintegy középen áll, hanem úgy, hogy a két birodalom között állandóan ide-oda mozog. Néha az emberek között, néha az istenek között van. S éppen így áll a dolog – folytatja a szerző – a filozófiával: néha kiindulópontjánál időzik, néha emberfeletti céljainál. Vagyis néha gazdagítja az embereket az istenek világából szerzett ismeretei által, néha pedig maga is az istenek világában gazdagodik új ismeretekkel. S mindez a kiválasztottak, a filozófusok tevékenységében ölt testet.

De vajon miben állhat ez a közvetítő tevékenység a filozófusoknál? Hiszen a filozófusok nem küldhetnek követeket az istenekhez, miként az istenek küldtek Irisz alakjában az emberekhez. A platóni filozófia megoldása erre – mondja K. Albert – a rácsodálkozás. Ez áll a platóni filozófia kezdetén s a végén, oly módon, mint rácsodálkozás az ismeretlenre, s mint rácsodálkozás a megismert valóban létezőnek a nagyszerűségére. A filozofálás belső formája végül is azonos a rácsodálkozás belső formájával, lényegével.

De felvetődik a kérdés, hogy mi készíteti az embereket filozofálásra? Az egyetlen inspiráló géniusz – állítja ezzel kapcsolatban Schopenhauer – idézve a szerző – a halál. Eszerint ez az

egyetlen, ami az embereknek e meglehetősen kis részét, a filozófusokat egy magasabbrendű lét keresésére és megismerésére ösztönzi. Megállapítható tehát – folytatódik a gondolatmenet – hogy a halál kérdése összekapcsolódik a filozófia lényegének a kérdésével, ami konkrétan mint a lélek halhatatlanságának a problematikája vetődik fel.

Hogyan juthat tehát el az ember a halhatatlanságba? A kérdésre Platón a *Symposion*ban első megközelítésben két különböző megoldást ad. Eljuthat az egészséges, életerős ember nemzés-sel (206–208AB), vagy eljuthat úgy is, hogy hírnevet szerez (208–209). Azonban e két mód nagyon is csak emberi halhatatlanságot céloz el-érni, az igazi, az isteni halhatatlansághoz meglehetősen kevésbé hasonlító. A biológiai faj továbbélése esetében az egyed még mindig halandó marad, s bár a hírnévben való továbbélés már individuális továbbélést céloz, még mindig csak a névnek a halhatatlansága s nem magának az individuumnak. Ha csak ez a két módja lenne a halhatatlanságnak az emberek számára, akkor Erosznak meglehetősen tökéletlen adománya lenne a filozófia – jegyzi meg a szerző. Van azonban egy harmadik lehetőség is, mely ugyanakkor csak nagyon kevés ember számára elérhető.

Ez a harmadik lehetőség pedig K. Albert értelmezése szerint az atanázia. Lényege a felkészülés a halálra, alapja pedig a lélek halhatatlanságának a tana, aminek gyökerei egészen az orfikus és orientalisztikus mítoszokba nyúlnak vissza. Ennek megfelelően a lélek halhatatlansága Platónnál is a lélekvándorlás tanával van megalapozva. Eszerint ugyanis a meghalt emberek lelke új életre kel, mégpedig annak megfelelően, ahogyan előző életükben éltek; a jobb sorsra érdemes lelkek az istenek közelébe, a rossz sorsra érdemesek pedig férgékbe, csúszómászókba kerülnek. Ezzel azonban a filozófiával mint a halálra való felkészüléssel történő foglalkozás máris individuális inspirációt kap. Nagyon fontos azonban – mondja a szerző –, hogy a halál nem valami individualisztikus, egoisztikus, az ember anyagi jobblétének lehetősége, hanem valamilyen vallásos, az istenekkel való együttlét lehetőségéből folyó követelmény.

Tehát a filozófia törekvése a halhatatlanság után teljesen vallásos törekvés. Funkciója is ugyanaz, mint a primitív társadalmakban a kultuszé: összeköti az istenek és az emberek egymástól elszakadt világát. Ezért visszatér a halál gondolatához, ahol tisztán megragadható az emberi és isteni lélek közös sajátossága, a halhatatlanság.

A kérdés azonban lényegében még mindig megválaszolatlan maradt: hogyan lehet eljutni a halál után az istenek közelébe, az igazi halhatatlanságba? A halálra való felkészüléssel, K. Albert értelmezése szerint, a platóni filozófiában el lehet jutni. Ez a felkészülés pedig abban áll – folytatódik a gondolatsor –, hogy az ember már életében is, amennyire csak tud, kerüljön közelebb az istenekhez. Ez azonban csak a tiszta gondolkodáson keresztül történhet meg, amely szinte teljesen el tud vonatkoztatni az érzékekkel tapasztalt, mindenki számára adott világtól, mégpedig a gondolatnak a testtől való elszakadása által; s ez a katarzisz.

Noha a platóni filozófia nem azonos valamilyen misztériumvallással – folytatja a gondolatmenetet a szerző –, hiszen maga végül is nem kultusz, mégis ugyanazt ígéri: belépést az istenek régiójába. A *Phaidon*ban ezt a belépést Platón csak a halál utánra ígéri. A *Symposion*ban azonban a filozófusok számára már a földi életben kilátásba helyezi az istenihez való hasonlóvá válást. Valamennyi dialógus közül – mondja K. Albert – valószínűleg a *Symposion* áll a legközelebb a misztériumvalláshoz. A szerző különösen felhívja a figyelmet arra a helyre, ahol Platón arról beszél, hogy a szép testek szemlélésén keresztül el lehet jutni, s a filozófus el is jut, magának a minden anyagítól mentes, isteni szépek a szemléléséig, s ezt az isteni szépet megpillantva már „érdemes élnie az embernek”. (210–211)

Az egész platóni filozófia – állapítja meg a szerző – végső soron a misztériumvallások – egy végső, legmagasabb megismerés – célja körül kristályosodik ki. Erre vonatkozóan K. Albert a barlanghasonlatot tartja a legfontosabb helynek, ahol is a mondott célt a világosság szimbolizálja.

A barlanghasonlatból azonban ennél több is kiderül. Mégpedig az, hogy az embereknek, akik a legmagasabb megismerésig akarnak eljutni, szükségük van vezetőkre, akik mindig a helyes irányba fordítják a keresők figyelmét. S ugyancsak vezetőkre van szükség az Erosz-kultuszba való beavatáshoz a *Symposion*ban is (Diotima beszéde). S itt – mondhatjuk K. Albert nyomán – a platóni filozófiának egyfajta rejtettebb kapcsolata fedezhető fel a misztériumvallásokkal: az ugyanis, hogy a misztériumvallások eredete visszanyúlik a termékenységkultuszhoz és az ún. beavatási szertartáshoz. És ez utóbbi, mint gondolati forrás nagyon is meghatározó jelentőségű szerepet kap az idézett helyeken.

A platóni filozófia tehát át meg át van szöve különböző misztikus és vallási elemekkel. Az eddigi dialógus-helyek azonban – állapítja meg a szerző – csak közvetve, csak hasonlatokban beszéltek a filozófiáról: a *Phaidon*-ban a filozófiálás mint halál van bemutatva, a *Symposion* Diotima-beszédében mint Erosz misztériumába való beavatás, a *Politeiá*-ban a barlanghasonlaton keresztül, a *Phaidrosz*-ban pedig a lélek-mítoszon keresztül (szárnyasfogat). Mindez annak a kérdésnek a feltevésére készlet – folytatja a szerző –, hogy van-e akár egyetlen olyan szöveg is, ahol a filozófiai megismerés és a vallási kultusz közötti összefüggés képek és hasonlatok nélkül megfogalmazódik Platónnál. A *Hetedik levél*-ben van ilyen hely – mondja K. Albert: „... Hiszen a végső belátást nem lehet szavakkal kifejezni, miként az oktatás szokásos tárgyait: az érte szakadatlanul végzett közös munka és az igazi életközösség eredményeként egyre csak felvillan a lélekben – akár csak egy kipattanó szikra által keltett világosság – s aztán már önmagától fejlődik tovább.” (341CD, Szabó M. ford.) Platón tehát valami olyanra gondolt volna, hogy a végső, legmagasabb megismerés szavakkal kifejezhetetlen? – teszi föl a kérdést K. Albert. Akkor pedig – vonja le a konklúziót – Platón szóbeli tana, az ezoterikus filozófia még mindig nem az ő tulajdonképpeni filozófiája.

A kérdés ilyenformán nyitva marad, meg lehet azonban válaszolni oly módon, hogy az egész platóni filozófia lényegét vizsgáljuk a misztérium-vallásokhoz való viszonyának a tükrében. S K. Albert válasza a következőképpen fogalmazódik meg: „Platón filozófiája maga is vallás. Azonban, hogy pontosak legyünk, nem valamilyen tiszta vallás, mint egy új vallási tan, hanem új vallási kultusz is. Ez a kultusz pedig a megismerésnek egy új módjában áll, amelyben a megismerő ember egy emberfeletti valósághoz kapcsolódik, talán még egyesül is azzal.” (108. o.)

\*

A filozófiának – mondja K. Albert – közelebről talán két alakját lehet megkülönböztetni:

az egyik mélyen tudományos orientáltságú, s ennek legjelesebb képviselője az ókorban Arisztotelész; a másik vallásos meghatározottságú, egy magasabbrendű létformát kereső filozófia, melynek első kiforrott képviselője Platón. A filozófiatörténetben e két alaptípus megannyi képviselője sorakozik fel egészen a jelenkorig. A különböző tomista áramlatok Arisztotelész hagyományát folytatják. Plotinosz, Szent Ágoston, a középkori misztikusok, a Mediciek platonikus akadémiaja viszont alapvetően Platón filozófiáját építették be saját filozófiájukba. S folytathatnánk a sort Descartes és a német idealizmus rendszerében feltűnő platonikus vonásokkal egészen a XX. századi gondolkodókig.

Az ókori filozófia ilyen alapos és genetikus vizsgálatát a szerző különösen annak fényében tartja indokoltnak, ha előretekintvén a filozófiatörténetben felfedezzük a filozófiai gondolkodás kialakuló harmadik alaptípusát, melynek lényeges sajátossága a történetiség középpontba állítása. Ez az alaptípus a XVIII. század végén a német idealizmusban fejlődött ki, s legtisztábban Hegel rendszerében mutatkozik meg. Hegel filozófiájában azonban – mondja a szerző – éppen úgy vannak arisztotelélianus, mint platonikus elemek. A tudományos rendszerességre való intenzív törekvését arisztotelészi oldalaként lehet fölfogni. Platonikus vonása azonban a hegeli filozófiának, hogy a megismerés egy végső célhoz érkezik el, s e cél az „abszolút tudás”. Ehhez az „abszolút tudáshoz” azonban a hegeli filozófiában nem valamiféle hirtelen megvilágosodáson keresztül vezet az út, hanem az emberi szellem fejlődésének hosszú történetén át.

Karl Albert jelen könyve a platóni filozófiának a bevezetőben körvonalazott módszer alapján történő genetikus és szintetikus analízise. Mintegy hézagpótló szerepet tölt be a filozófiai gondolkodás fejlődésének egy adott módszer alapján történő interpretációjában. Ennek viszont nagyon is reprezentáns foglalat. Ezenkívül pedig érdekes és hasznos támpontot szolgáltathat a filozófiatörténeti kutatások szempontjából a filozófiának ama sajátos tipizálása, melyet a könyv utolsó fejezetéből kiragadva fentebb körvonalaztunk.



Nem mernénk arra a csak fantáziában feltett kérdésre válaszolni, hogy Lukács György egyik gondolatának parafrázisával – minden nagy könyvnek egy gondolata van – vajon milyen arányban értenének egyet az elképzelt megkérdettek. A gondolatok mennyiségének szempontjából David Bloor – kétségtelenül figyelemre méltó könyvével – rögtön egyfajta paradoxon elé állít bennünket. Ugyanis „egy gondolata van”, mert művének archimédeszi pontja az ismeretelmélet és az ideológia, világnézet szférái közötti kapcsolatkeresés. És egyben „sok gondolata van”, mert az ezen viszonymeghatározáshoz szükséges fogalmi apparátus bevezetése, a mű téziseinek kibontása, majd ezek verifikációja szükségessé teszi számos releváns – gyakran önálló monográfiát is megérdemlő – kérdés és aperçu, illetve tudománytörténeti példa szerepeltetését.

Az alábbiakban – egy recenzió keretei között lehetséges részletességgel – D. Bloor könyvének főbb gondolatait reprodukáljuk.

Minden ismeret – mivel jellegétől függetlenül (legyen bár mindennapi hiedelem, empirikus tudomány, vagy épp matematika, logika) társadalmi produktum – vizsgálható a tudásszociológia által. A mondott tudomány persze csak akkor képes megbirkózni ezzel az univerzális feladattal, ha eleget tesz bizonyos módszertani posztulátumoknak és preferenciáknak. Az összefoglalóan „erős program” (strong program) névre keresztelt elveknek – melyek nem gyökeresen újak: ha nem is így együtt és nem is következetesen végigvive, de megvoltak már Durkheim, Mannheim és Znaniecki műveiben<sup>1</sup> – egy része deklarativé kerül bevezetésre, egy-egy másik pedig vagy menet közben felmerülő értékprefe-

renciaként, vagy fundamentális ismeretelméleti fogalmak elemzésének eredményeként adódik.

A metodológiai princípiumok első csoportjának négy tagja van: a *kausalitás elve* – az elméletnek az ismeretek feltételrendszerével kell foglalkoznia, az előbbieket mintegy levezetve az utóbbiakból –, az *elfogulatlanság elve* – mind az igaz, mint a hamis ismereteket vizsgálat tárgyává kell tenni –, a *szimmetria elve* – „különböző típusú” ismereteket „azonos típusú” okokkal kell magyarázni – és a *reflexivitás elve* – az elméletnek önmagára is alkalmazhatónak kell lennie. Ezek a posztulátumok – s ez vonatkozik a később következőkre is – nem különböznek azoktól a metodológiai elvektől, amelyeket a természettudományokban megszokhattunk.<sup>3</sup> (Ez a magyarázata többek között annak, hogy miért nevezi a szerző szemléletmódját, és a proponált tudományt, naturalisztikusnak.)

Megközelítőleg azonos problematikák gondolati elsajátítására a tudományban alternatív magyarázó elméletek jöhetnek létre. A csak konzisztenseket véve figyelembe sem dönthető el *a limine*, hogy közülük melyik is „igaz”. Tehát hipotézisekkel van dolgunk, melyek „igazságát bizonyítani nem lehet, legfeljebb csak tényekkel induktíve többé-kevésbé megerősíteni” (47.).

A „strong program”-mal egyik leggyökerebben szemben álló magyarázattípusban élesen elválasztják egymástól az igaz és hamis ismereteket: míg az utóbbiak kialakulására – többek között szociológiai és pszichológiai faktorok bevonásával – magyarázatot keresnek, addig az előbbieket létrejötté magától értetődik, s legfeljebb a logika törvényeire, az igazságra – tehát a megvilágítandó dologra – hivatkoznak. (Hasonlattal

\*David Bloor: *Knowledge and Social Imagery*. Routledge and Kegan Paul, London 1976, 156.

<sup>1</sup> Az utalt művek (angol kiadásban): E. Durkheim: *The Rules of Sociological Method* (1938), K. Mannheim: *Ideology and Utopia* (1936), F. Znaniecki: *The Social Role of the Man of Knowledge* (1965).

<sup>2</sup> Például nem szabad a következő módon gondolkodnunk: ismereteink igaz elemeit az önmagában vett érzékelés, míg hamis mozzanatait társadalmi hatások szolgáltatják.

<sup>3</sup> „Argumentációmban mindvégig azt tekintettem magától értetődőnek, ahhoz tartottam magam, amit a kortárs természettudomány álláspontjának gondolok. Első megközelítésben szólva e tudomány kauzális, elméleti, érték-neutrális, gyakran redukcionista, bizonyos fokig empirikus, s végül – akárcsak a jőzőn ész – materialista” (141.).

élve: a vonat kisiklását meg kell magyarázni, azzal azonban nem kell foglalkozni, hogy miért nincsenek balesetek.) Ez a szemléletmód teleologikusan fogja fel az igazságot, azaz szerinte a helyes ismeretekhez önmagát előrevivő folyamat vezet (self-propelling progress towards truth). Jól látható, hogy ez a magyarázatípus nem tesz eleget a kauzalitás, az elfogulatlanság és a szimmetria elveinek. Az erős-programmal való szembenállásának van azonban egy mélyebb, metafizikai szintje. Ugyanis, ha „a magyarázat elsődleges értékeléseken alapulhat, akkor a világ általunk elgondolt kauzális folyamatai tükrözni fogják ezen értékelésnek sémáját... A természet morális jelentőségre tesz szert, támogatva és önmagában megtestesítve az igazat és a helyeset. Azok, akik engednek az aszimmetrikus magyarázat csábításának, így lehetőséget kapnak arra, hogy igaznak a számukra magától értetődőt tartásák. Ez az eljárás ideális recept ahhoz, hogy az ember ne reflektáljon saját társadalmára, értékeire, hiedelmeire, s csak az ezektől eltérőkre fordítson figyelmet” (9.). Mindezt elkerülendő merül fel az erős-program egy újabb kivánalma: az *objektív világot* dezantropomorf módon *értékmentesnek* kell fel-fogni.

Megint újabb metodológiai princípium adódik az érzékelés megbízhatóságának elemzéséből. Közismert, hogy teljesen azonos fizikai szituációban különböző emberek többé-kevésbé különböző módon érzékelnek. Az érzékelési-értékelési eredmény (resultant belief) mintegy két faktor eredője: a fizikai stimulusoknak, a pusztán fizikailag vett tapasztalatnak (experience) és a személyiség tulajdonságainak, beállítottságának (prior belief) együtthatása eredményezi. Sokak számára az érzékelés ezen pluralitása, eltorzulásai patológikus jelenségek. Azonban „a tudomány állandó tényezője a teoretikus elfogulatlanság normájának megsértése. Ennek jól megállapítható forrásai vannak, úgymint teoretikus és metodológiai elkötelezettségek, magas szakmai státus, specializáció stb. S a tudományoknak bizonyos szempontból értékes és hatásos tényezői másutt diszfunkcionálisnak bizonyulnak. Mindezt az érzékelésre alkalmazva az a benyomásunk, hogy ennek modifikációja (misperception) direkt következménye a kutatás feltételül szolgáló folyamatoknak. Nagyon értékes gondolat az, hogy az érzékelés modifikációja bizonyos értelemben normális” (22.), ugyanis például vissza lehet belőle következtetni az „eltérítő” faktorokra.

A „misperception” egy végeredményben jól funkcionáló emberi gyakorlat része, azaz a szubjektum képes a világgal való – érzékelés közvetítette – szisztematikus kauzális interakcióra. A „strong programm” újabb követelménye tehát a *materializmus*, az érzékelésre való alapozhatóság (reliability of sense experience).

Az érzékelési pluralitásra vonatkozó gondolatmenet involválja az igazság fogalma elemzésének szükségességét. (S ezen analízis már részben anticipálja az erős-program feltételeinek eleget tevő, az ismeretelmélet és az ideológia viszonyát kibontó elméletet.)

A mindennapi szemlélet számára nyilvánvaló, hogy amikor igazságról beszélünk, akkor valamilyen korrespondenciáról van szó; azonban hogy ez teljesen expliciten mit is jelent, arról a tudománynak is csak halvány képe van. „Adódik az olyan szavak sokasága, mint 'megfelel', 'korrespondál', 'leképez', de az egyik alig jobb, mint a másik. Ahelyett, hogy az igazság fogalmát élesebben próbálnánk definiálni, másként közelítjük meg a problémát. Arra kérdezzük rá, hogy mire használjuk ezt a fogalmat, s hogy a korrespondencia hogyan is működik a gyakorlatban” (32.).

Ebből a szempontból az *igazság fogalmának* három fontosabb funkciója különböztethető meg. A *diszkriminatív funkció*nak abban van az eredete, hogy az „embereknek szükségük van hiedelmeik elrendezésére és skatulyázására. El kell választaniuk az eredményre vezetőket az eredménytelenektől. Ehhez az 'igaz' és a 'hamis' címkéit használják általában – ezek alkalmasak erre, mint ahogy bármely más pár is jó volna – bár kimondottan pragmatikus szóhasználat ugyanígy megtenné” (35.). („Az igazság gyakorlatban alkalmazott indikátora az, hogy működik-e az elmélet. Akkor vagyunk elégedettek, ha a világról problémamentesen funkcionáló elméleti képhez jutotunk. Ezt oly módon is ki lehet fejezni, hogy használunk ugyan bizonyos fajta korrespondenciát, de ez nem annyira az elméletnek valósággal való, mint inkább az elméletnek önmagával való korrespondenciája... Valamely elmélet megítélése internális folyamat, nem a teória valóságról való leválasztásának értelmében, hiszen nyilvánvalóan objektumok megnevezésén, dolgok és események kategorizálásán keresztül kapcsolódik hozzá, hanem úgy érve, hogy miután a viszonylatokat rögzítették, az elméletnek a koherencia bizonyos fokát kell mutatnia: a részek meg kell hogy feleljenek egymásnak” (uo.).)

Argumentáció, rábeszélés, kritika esetén az igazság fogalmának *retorikai funkció*járól beszélhetünk. „Az igazság nyelvezete intim módon kapcsolatban van a kognitív rendszer problémájával. Egyfelől amikor igazságról beszél az ember, akkor ilyen vagy olyan konkrét állítást mellett érvel, másfelől az igazsághoz folyamodik, mint olyanhoz, mely potenciálisan különbözik bármely más elfogadott nézettől, véleménytől. Az igazságot a pusztán hit transzcendálójaként gondolja el... Természetesen ha valami igazat erősít meg, vagy hamisítást kutat fel és leplez le, akkor nincs szüksége privilegizált beavatottságra vagy végső intuícióra ezekkel a dolgokkal kapcsolatban. Az igazság nyelvezetének erre soha nem volt szüksége... A retorikai funkció nagyon hasonlít a diszkriminatív funkcióra, azzal a különbséggel, hogy a címkék a transzcendencia és az autoritás felhangjait veszik magukra” (uo.).

A *materialistának* nevezett *funkció* arra vonatkozik, hogy „gyakran, amikor az 'igazság' szót használjuk, egyszerűen erre gondolunk: a világ így és így áll fenn. Ezzel a szóval fejezzük ki és erősítjük meg a gondolkodásunk segítségére szolgáló sémát” – az objektív valóság és a megismerő szubjektum között mindig van távolság –, „melyet persze sokféleképpen lehet megtölteni. Egy kultúra láthatatlan szellemekkel népesíti be a világot, míg egy másik kemény és oszthatatlan (de ugyanúgy láthatatlan) atomi részecskével” (36.).

A retorikai funkció kapcsán említett, a pusztán hit és az ezt transzcendáló igazság közötti minőségi különbséget jól ki lehet fejezni egy – Durkheimtől kölcsönzött – vallási metafórával: a szent–profán ellentétpár az előbbi distinkciónak analogonja. Ezzel az új terminológiával szólva, a tudomány – a többi tudatformához való viszonyában tekintve – egészében szent; ha differenciálunk benne, akkor egyes részeit szentnek, másokat profánnak találjuk. („A tudomány nem monolit. Természete dualizmusnak van alávetve... Általában véve azt mondhatjuk, hogy a tudásnak megvan a maga szent és profán oldala... Amiket csak a legmagasabb polcra helyezünk benne, azok a dolgok a szent oldalhoz tartoznak. Ezek lehetnek centrális elvek és módszerek, legjelentősebb eredmények, vagy legtisztábban idealizált – eredetüktől vagy bizonyításuktól vagy korábbi konfúzióktól elvonatkoztatott – tartalmak” (42.).

A „strong program” feltételeinek eleget tevő tudásszociológiai elmélet a legmegközelít-

hetetlenebbnek tartott szent diszciplínákat is vizsgálódás tárgyává teszi: kimutatja társadalmi genezisükre vonatkoztatott, történeti voltukat. Ennélfogva azok szemében, akik a tudományos gyakorlat feltételét valamilyen tudományon belüli abszolútumban – szent magban – látják, az erős-program intenciói rendkívül károsnak, végzetesnek tűnnek.

A filozófusok hozzászoktak már az etikai relativizmus gondolatához. Ebből a szempontból „az etikához és a megismeréshez való megegyező viszony lehetséges és kívánatos” (142.).

A könyv magját alkotó *hipotetikus elmélet* – a metodológiai és episztemológiai fejtegetések ebben kuiminálnak és ez a további konkrét tudománytörténeti elemzések alapja – főbb tézisei a következők.

A tudomány strukturálásához, adatainak szisztematikus elrendezéséhez valamilyen modellre van szükség. Honnan jön ez a modell? „... tudás és társadalom között sok intuitív kapocs van. Az ismereteket össze kell gyűjteni, fenn kell tartani, át kell adni és el kell osztani. Ezek a folyamatok manifeszt módon intézményekkel – laboratóriumokkal, munkahelyekkel, egyetemekkel, egyházzal és iskolákkal – vannak kapcsolatban. Az értelem ezért összekapcsolja – bizonyos fokig – a tudást, az autoritást és a hatalmat. Az ismeretek területén merev autoritás és ellenőrzés valószínűbb, mint – mondjuk – könnyű információáramlás, és meggyőződéses liberális alternatíváinak megléte, ha ezek az előbbi tulajdonságok a társadalmat egészében véve is jellemzik... Nem reflektált értelmünkben tudás és társadalom egyáltalán nincs megkülönböztetve” (46.).

Tehát ha „az ember a tudás természetéről el-mélkedik, akkor valójában közvetett módon társadalmi szervezeti felépíttségének elveire reflektál, látens társadalmáról alkotott képzetekkel operál. Gondolatait strukturálva és továbbszöve értelmében olyan fogalmak vannak, melyek valódi jellegüket tekintve társadalmi modellhez kapcsolódnak. A filozófia, ismeretelmélet és minden általános, tudásról alkotott fogalom – hipotézisem szerint – a valóságos tapasztalatnak ugyanolyan lecsapódása, mint a vallási gyakorlat. Így az erre a kérdésre adott válasz: miért tekintenek tudást egyáltalán szentnek? – abban áll, hogy a tudásról gondolkodva a társadalomról gondolkodunk” (45.). („... azok, akik a társadalmat vagy a társadalom egy részét valamilyen fenyegetettséggel szemben védik, hajlanak arra,

hogy misztifikálják annak értékeit és normáit, ismereteit. Azok, akik vagy mentesek a fenyegetettségől, vagy az establishment intézményeit támadják, ezen értékeket és normákat emberközelibbnek, inkább eviláginak mint transzcendensnek tekintik” (68.).

„Bár társadalmunkba való belehelyeztettségünk sokszoros, rá reflektálva az egész nem tudjuk megragadni egy leegyszerűsített kép, képzet – s ezt ideológiának lehet nevezni – kivételével . . . Ez azt jelenti, hogy a tudás és társadalom közötti felvázolt identitás valójában olyan csatorna, melyen keresztül leegyszerűsítő ideológiáink teremtenek kapcsolatot ismeretelméleteinkkel. Inkább ezekről az ideológiákról, mint reális társadalmi tapasztalatunk egészéről tehető fel, hogy ismeretelméleteinket kontrollálják és strukturálják” (46.).

Dióhéjban így fest tehát az a hipotetikus elmélet, melynek megerősítéséhez kíván hozzájárulni D. Bloor könyvének hátralevő – mintegy kétharmad – részében. A tudományelméleti, s a matematika alapjaira vonatkozó vizsgálódás nemcsak – szükségképpen – korlátozott terjedelme miatt marad adalék a hipotézis verifikációjához, hanem egy – recenziókban már említett – elvi oknál fogva: a hipotézisek nem „bizonyíthatók”, csak az induktív megerősítés kisebb-nagyobb fokával rendelkezhetnek. E konkrét vizsgálódásból három momentumot emelünk ki; az első K. Popper és T. S. Kuhn tudományfilozófiájával, a második J. S. Mill és G. Frege matematikával kapcsolatos felfogásával, a harmadik pedig a matematika pluralitásának kérdésével foglalkozik.

(I.) A felvilágosodás és romantika gondolkodási, metodológiai stílusát – leegyszerűsítő módon – néhány mozzanattól állónak gondoljuk (54.). Így a felvilágosodásé (1) individualista és atomisztikus, (2) a gondolkodást statikusan megközelítő („a történelmi változásnál jobban érdekli az időtlen és egyetemes”), (3) elvont deduktivizmusra hajlamos, (4) gyakran reformhoz, oktatáshoz kapcsolódó, s ezzel preskriptív, moralizáló jellegű. A romantikáé pedig – az előbbiekkal pontról pontra szembeállítva – (1) nem atomisztikus és individualista, hanem társadalmi egységekben-egészekben gondolkodó („az ember lényege szükségképpen szociális”, a „társadalmi szerződéses kalkuláló felhangjait a család egységéről akotott kép foglalja el” stb.), a romantiká-

ban (2) „a konkrét és történelmi fontosabb mint az egyetemes és időtlen”, (3) a „partikuláris eset – feltéve, hogy konkrét individualitásának teljességében van tekintve – reálisabbnak gondolt, mint az absztrakt elv”, (4) hangsúlyozva van a társadalmi tulajdonságainak reális jellege, s a társadalmi gyakorlat egyes aspektusainak kölcsönös kapcsolata; a romantikus gondolkodók gyakori reakcióhoz való kapcsolódása a deskriptív és normatív elemek együttes hangsúlyozásából fakad, az „értékek és faktumok összefonódnak”. – A vázolt felvilágosodás-képbe a Popper által, a romantika-képbe pedig a Kuhn által kifejtett tudományelméleti koncepció jól beleillik.

Kimutatható, hogy a XVIII. század végi, XIX. századi és XX. század eleji történelem konkrét szereplőinek konfrontációi is gyakran ilyen „stílusban” mentek végbe például a törvényhozásban (a francia forradalom törvényhozása, illetve például Edmund Burke, a *Reflections on the Revolution in France* (1790) szerzője), a gazdasági elméletekben (Smith, A Ricardo-iskola, Bentham, illetve a német „történelmi iskola”: Roscher, Hildebrand, Knies, Schmoller), a jogban, az etikában (az angol utilitaristák, illetve késő XIX. századi idealisták: F. H. Bradley, Bernard Bosanquet), vagy épp a háborús propagandában.

(II.) J. S. Mill intenciói között fontos helyet foglalt el annak megmutatása, hogy a deduktív tudományok csak fajtái az induktívoknak. Például a matematika alapjait az empirikus tudományok által vizsgált objektumok rendezésének, csoportosításának széles körben érvényes szabályai szolgálnak (77.). (Dienes Zoltán megmutatta, hogy viszonylag bonyolult matematikai műveleteket is „el lehet kavicsokkal végezni”<sup>4</sup>.) Mill szerint tehát a számok pszichikai adottságok és – így vagy úgy, de – a fizikai világ objektumaira vonatkoznak. Frege mindkét tulajdonságot megkérdőjelezi, a számokat kimozdítja mind a pszichológiai, mind a fizikai világból, hogy egy harmadik szférába: az Értelem tárgyainak, a Fogalmaknak a szférájába helyezze őket. E harmadik szféra entitásai függetlenek az érzékeléstől, de nem függetlenek az észtlől, s ez a kettős tulajdonság Frege számára az objektivitás; ilyen entításra példaként az egyenlítőt, a Naprendszer gravitációs középpontját, a Föld tengelyét hozza fel. Ám definícióját a ptolemaioszi rendszer egyes

<sup>4</sup> Z. P. Dienes: *Building up Mathematics* (1960), *The Power of Mathematics* (1964).

fogalmi is kielégítik. Ezek a példák azt sugallják, hogy az objektivitás kritériumait kielégítő dolgok valójában tudományos (társadalmi) konvenciók (social institutions). „... megtehető az a hipotetikus ugrás, hogy maga ez a speciális, harmadik státus a fizikai és pszichológiai között, kizárólagosan a társadalmihoz tartozik” (86.). Tehát Frege olyan objektivitás-fogalmat hozott létre, amelyet Bloor szociológiailag interpretálhatónak tart.

(III.) Nem szabad a matematika történetét teleologikusan felfogni, azaz e tudomány fejlődésének korábbi szakaszait a miénket előkészítő vázisként értelmezni. E szakaszok – pl. a görög, vagy a XVII. századi, az infinitezimál számítást anticipáló, Cavalieri, Wallis nevével fémjelezhető

matematika – önálló, a mi matematikánkhoz képest alternatív elméletek.

\*

A következő idézet talán rámutat D. Bloornek könyve megírásakor szem előtt tartott egyik motívumára: „... ha nem tudományos módon közelítenénk meg a tudás természetének kérdését, akkor e természetben mindössze ideológiai kapcsolódásaink projekcióját fedezhetnénk fel. Ismeretelméleteink úgy emelkednének és hullanának, ahogy a megfelelő ideológiák létrejönnek és elhalnának; az előbbieknél nem lenne egy csöppnyi autonómiájuk sem, vagy bázisuk az önálló fejlődésre. Az episztemológia pusztán implicit propagandává válna” (70.).

## HERMENEUTIKA V A G Y IDEOLÓGIÁKRITIKA?

ERDÉLYI ÁGNES

A *Helikon* – híven a tematikus számok jól bevált hagyományához – ezúttal a hermeneutika tárgykörében adott közre informatív és érdekes összeállítást (*Helikon Világirodalmi Figyelő*, XXVII. évf. 1981. 2–3. szám). Fontos szövegek jelentek meg először magyar nyelven (a három rövid Lukács-szövegen és a Hauser Arnold könyvéből vett szemelvényen kívül az egész terjedelmes anyagban nincs másodközlés), és ami a fontosak közt is a legfontosabb: megjelent egy több, mint 50 oldalas részlet az újabb hermeneutikai irodalom „alpművéből”, Hans-Georg Gadamer *Wahrheit und Methode* c. könyvéből. Gadamer könyvének egyik gyakran hivatkozott fejezete magyarul – ez már önmagában is elég ok arra, hogy a *Helikon* tavalyi 2–3-as száma a sokat keresett ritkaságok közé tartozzék (legalábbis mindaddig, amíg – mint erre a lap 123. és 187. oldalán található szerkesztői megjegyzésekből következtetni lehet – majd kiadják magyarul az egész könyvet).

A szenzáció mégsem a Gadamer szöveg: a „Régi és új hermeneutika” c. összeállítás igazi szenzációja a fiatalon elhunyt Popper Leó kiadatlan írásainak közzététele. Nem tudom, más hogy van vele, de én már-már azt hittem, ismerem ezeket az írásokat: annyit olvastam róluk és Lukácsra gyakorolt hatásukról a szaporodó Lukács-irodalomban és magánál Lukácsnál is – főleg a levelekben –, hogy az volt az érzésem,

„emlékszem” rájuk, még egy-egy megfogalmazásra is emlékezni véltem. Kicsit féltém is a szöveggel való találkozástól, féltém az esetleges mítoszrombolástól – igazában nem a saját mítoszomat, Lukács György „Popper Leó-mítoszt” féltettem –, de szerencsére felesleges volt az aggodalom: még felfokozott várakozásaim ellenére sem kellett csalódnom. Ezek az írások még legszébb „emlékeimen” is túltesznek. (Talán csak a két rövid vázlat – a „Félreértésemélet” és az „Allegória és szimbólum” – jelent ez alól kivételt: ezek annyira rövidek és vázaltszerűek, hogy így önmagukban nemigen tudnék mit kezdeni velük.)

És ezzel még mindig csak a „leg”-eket említettem. Nem szóltam például Hans Robert Jaussnak „Az irodalmi hermeneutika elhatárolásához” c. kitűnő – ráadásul teljesen friss, németül is csak most megjelenő – tanulmányáról; nem szóltam a „Dokumentum”-rovat gazdag anyagáról (a Popper Leó szövegek mellett ebben a rovatban szerepel Paul Yorck von Wartenburgnak néhány Diltheyhez írott levele, és ugyanitt szerepel Miguel de Unamuno egyik szellemes Don Quijote esszéje, hogy csak a legérdekesebbeket említsem); nem szóltam a – sajnos csak kivonatossan közölt – Gadamer–Habermas vitáról; nem szóltam a „Szemle”-rovat érdekességéről, a Peter Szondi cikkről, sem a számos könyvismertetésről. (Külön szeretném kiemelni, hogy a *Helikon*-nak jól szer-

kesztett recenziós rovata van: a recenziók általában egy-egy témakörben ismertetik az utóbbi időben megjelent fontosabb műveket, s nyoma sincs a más folyóiratoknál gyakran érezhető esetlegességnek.)

Tulajdonképpen csak egy dolog zavart, miközben olvastam ezt az érdekes összeállítást: egyik-másik szövegnél az volt az érzésem, hogy amit olvasok, az nem – vagy csak közvetve – tartozik a hermeneutikához. Először az Unamuno-esszé olvastán éreztem a zavar: – gyorsan visszalapoztam hát Bonyhai Gábor bevezetőjéhez, ahol a következőket találtam: „Szűkebben vett hermeneutikai szempontból Unamuno felfogása azért rendkívül érdekes, mert úgyszólván a pozitívista történészek feje felett dialógusviszonyba lép a művel – a hagyománnyal – . . .”, elveti „a szerzői szándék primátusát . . .” stb. (129.) Hát ami azt illeti, Unamuno tényleg „dialógusviszonyba lép a művel”, a „hagyománnyal”, de kötve hiszem, hogy Gadamer olyan fajta „nyitottságra” gondolt volna, amikor a művel (a múlttal) folytatott valódi párbeszédben föltáruló hermeneutikai tapasztalatról elmélkedett (174.), mint amilyen Unamuno ragyogóan szellemes esszéjének utolsó soraiban lenyűgözi az olvasót: „És ha ennek az esszének valamelyik olvasója netán azt mondaná, hogy mindez csak elméskedés és paradoxon, akkor annak azt válaszolom, hogy fikarcnyit sem ért a quijotizmushoz, és elisméltém neki azt, amit egy bizonyos alkalommal Don Quijote mondott fenyverhordozójának: 'Mivel ismerlek téged, Sancho, nem törődöm azzal, hogy mit beszélsz.'” (232.) Unamuno itt a szó szoros értelmében túllő a célon, már tudniillik azon a hermeneutikai célon, hogy a művet egy valódi dialógusviszonyban mint egy másik személyt, egy *Te*-t értse meg. Ehhez ugyanis nemcsak az szükséges, hogy a művet mint *Te*-t tapasztalja, azaz engedje, hogy mondjon magáról valamit (idáig Unamuno esszéje tökéletesen példázza a hagyomány iránt nyitott hermeneutikai tapasztalatot), hanem arra is szükség lenne, hogy az *Én* elvileg nyitott legyen, azaz olyan legyen, „aki egyáltalán hagy magának mondani valamit” (174.), mert különben nem értik egymást”, hanem „az egyik 'érti' a másikat, vagyis átlát rajta” (uo.) – márpedig Unamuno – mondhat a mű magáról, amit akar – tökéletesen átlát Sanchon és a búsképvő lovagon.

Ez a helyzet Bonyhai Gábor másik megállapításával is: igaz, Unamuno – enyhén szólva – „elveti a szerzői szándék primátusát”, és egészen odáig feszíti a mű és a szerző szembeállítását,

hogy „Cervantes nem létezett, Don Quijote ellenben igen” (231.), de elmés érvelésében a legjobb esetben is csak a „jobb megérteni a művet, mint szerzője valaha is megértette” követelmény extrém – egészen az abszurditásig extrém – példázatát lehet fölfedezni, nem pedig hermeneutikai okfejtést. – Feltételezem, hogy Unamuno írása pontosan mint példázat került be az összeállításba, és ez végül is elfogadható: ha egyszer példázta a mű megértési lehetőségeinek, akkor – bármilyen szélsőséges és abszurd példázat legyen is – közvetve mégiscsak a hermeneutika tárgykörébe tartozik.

A Lukács-szövegekben azonban szó sincs példázatról. Ezek a szövegek valóban „megértésről”, „félreértésről”, „kifejezésről”, „értelmezésről” stb. szólnak, vagyis *olyan* problémákat tárgyalnak, mint a hermeneutika, mégsem merném minden további nélkül azt mondani, hogy *hermeneutikai* problémákat tárgyalnak. Még akkor sem, ha Lukács bizonyos gondolatai hasznosíthatók a hermeneutikában, és akkor sem, ha maga Gadamer nyilatkozott úgy Lukácsnak egyik – ebben az összeállításban nem szereplő – tanulmányáról, hogy az alapvető jelentőségű az esztétika és a hermeneutika viszonyának vizsgálata szempontjából (131.).

Az itt között rövid cikk és a két Esztétikából vett szemelvények talán így önmagukban nem keltenek gyanút, hogy Lukácsot nem – nem csak – hermeneutikai problémák foglalkoztatják (bár gyanút kelthettek volna bizonyos megfogalmazások, pl. „az élményvalóság emberének mély nyomorúsága és felszámolhatatlan magányossága” (252.), vagy „az élményvalóság embere sohasem látja meg kifejezési sémájának valódi természetét, legfeljebb szenved tőle” (254.). Ám ami itt nem derül ki, az rögtön kiderül, ha megnézzük, hogy milyen szerepük van ezeknek a problémáknak az életmű, vagy akár csak a mű – a *Heidelbergi művészetfilozófia és esztétika* (a másik *Esztétikája, Az esztétikum sajátosságára* most nem térek ki) – egészében.

Arra gondolok, hogy Lukács fiatalkori esztétikája – minden kantianus reminiscenciája ellenére – abba a filozófiai tradícióba tartozik, amelyben a megértés soha nem pusztán hermeneutikai feladatot jelent, amelyben a „megértés csodája” – mint azt Gadamer oly ragyogóan megmutatja „A reflexió filozófia határai” c. alfejezetben – valamiképpen (történetfilozófiai, vagy egyenest metafizikai értelemben) mindig „ön-tudatra ébredés”. Ennek következtében azonban

ebben a tradícióban eltűnik az a közeg, amelyből a hermeneutika problémája ered, hiszen a megértésben tökéletesen föloldódik a történelem „más-sága”, „idegensége” – a megértésben tökéletesen föloldódnak a művek. Ahogyan Gadamer megfogalmazza: „Hegel a történeti dimenziót reflektálta át, melyben a hermeneutika problémája gyökerezik.” (162.)

A megértés lehetősége mármint a fiatal Lukács számára is jóval többet jelentett a művek vagy a Másik elérésénél: az igazi tét a világ „nyomasztó kuszaságának”, „idegenségének” és az Én elszigeteltségének a leküzdése volt. „És a művészet alkotásai ebben a nagy összefüggésben elveszítik mindenfajta elszigeteltségüket: amit a művészek műveiken mind adekvát közvetítő közegen keresztül el akarnak mondani, töretlen és hamisítatlan egyenes vonalban áramlik felénk, és elér minket, s a világ, amely körülvesz bennünket, megszabadul nyomasztó kuszaságától és kínzó némaságától, egyszerűvé, világossá és magától értetődővé válik.” (*Heidelbergi művészetfilozófia és esztétika*. Bp. 1975. 21.) Ez pedig *nem* a hermeneutikai probléma, éppen ellenkezőleg: ha lehetséges a megértés, ha az Én-nek sikerül elérnie a Másikat, a műveket (és kell, hogy lehetséges legyen, hiszen csak ez hozhat megváltást a számára, csak ez szabadíthatja meg szubjektivitása börtönéből), akkor megszűnik az a közeg, amelyben a Másik (a művek) megértésének hermeneutikai problémája keletkezett.

Gadamer pontosan ezzel a filozófiai tradícióval *szemben* próbálta megfogalmazni a hermeneutika lehetőségét: „Fel kell tennünk a kérdést, hogy a történeti hermeneutika kidolgozására tett saját kísérletünkre is érvényes-e ... a kritika, vagy pedig nekünk sikerül elhárítani magunktól a reflexió filozófia metafizikai igényeit, és igazolni a hermeneutikai tapasztalat legitimitását ... A hatástörténeti tudatot úgy kell elgondolnunk, hogy a hatás tudatában a mű közvetlensége és fölülény nem oldódik fel ismét pusztá reflexióvalóssággá, következésképp egy olyan valóságot

kell elgondolnunk, amely határt szab a reflexió mindenhatóságának. Épp ez volt az a pont, amelyre a Hegel felett gyakorolt kritika irányult, s amelyen a reflexió filozófia elve minden kritikusanál erősebbnek bizonyult.” (160.)

Valóban erősebbnek bizonyult: ma is eleven az a filozófiai tradíció, amely a megértésben nem (nem csak és nem is elsősorban) hermeneutikai, hanem inkább történetfilozófiai vagy – újabban ideológiakritikai feladatot lát. Ez önmagában persze még egyáltalán nem baj – sőt, nagyon termékeny gondolatmenet: ebben a tradícióban igazán szép filozófiai teljesítmények születtek –, de ha nem választjuk szét világosan a problémákat, az komoly zavarokra vezethet. Mert más a hermeneutika és megint más a történetfilozófia vagy az ideológiakritika problémája: az előbbi másságukban, idegenségükben akarja megérteni a műveket, az utóbbiak számára viszont a megértés éppen a másság, az idegenség (tökéletes, vagy legalább részleges) föloldását jelenti. Kicsit kiélezve, akár úgy is megfogalmazhatnám, hogy míg a hermeneutika esetében még a – tételezzük föl – maradéktalan megértés után is megmaradnak a művek, addig a történetfilozófia azzal az igénnyel lép föl, hogy a művek tökéletesen föloldódnak a megértésben (az ideológiakritika igénye ennél valamivel gyengébb: itt a megértés nem „veszi vissza”, csupán történeti vagy pszichológiai magyarázattá oldja a műveket).

Mindezek fényében talán érthető, miért mondtam, hogy Lukács szövegei tulajdonképpen nem hermeneutikai problémákat tárgyalnak. Elismerem persze, hogy – más szempontból – nagyon is idetartoznak ezek a szövegek: jól nyomon kísérhető bennük Popper Leó gondolatainak továbbélése a lukácsi életműben. De szerencsés lett volna, ha a – más tekintetben jól eligazító – bevezető legalább néhány szóban jelzi, hogy milyen összefüggésben szerepeltek Lukácsnál ezek a – látszatra talán hermeneutikai – problémák.

VOPROSZI FILOSZOFII  
1981/12

- Vezércikk:* A marxista–leninista tanítás alkotó fejlesztése – L. I. Brezsnyev köszöntése 75. születésnapja alkalmából.
- T. U. Uszubalijev* (Kirgizia Kommunista Pártja KB első titkára): Az SZKP vezető szerepe a szovjet életmódban megnyilvánuló nemzetközi és nemzeti elemek egységének megszilárdításában.
- P. N. Fedoszejev:* A nemzetközi és nemzeti dialektikája a szocialista életmódban.
- A. M. Runjancev:* A fejlett szocializmus kultúrája és az új ember nevelése.
- V. A. Losz–Fegyzejev:* Ember, társadalom és természet a TTF korában.
- G. D. Levin:* A dialektika és a halmazelmélet paradoxonai. – A szerző az ismert paradoxonokat (Russell) mint a dialektikus ellentmondások konkrét példáit és sajátos eseteit vizsgálja; az elméletben játszott szerepüket, valamint kiküszöbölésük útjait tanulmányozza.
- Hozzászólások V. Zs. Kelle és M. J. Kovalzon* A társadalomfilozófiai kutatások metodológiájának legfontosabb aspektusai c. cikkéhez (VF 80/7): *V. N. Szagatovszkij:* Társadalmi viszonyok és tevékenység. *A. V. Margulisz:* Az általános társadalomelméletek metodológiai aspektusainak jellemzéséhez. *G. G. Filippov:* Konstruktív kiindulópont.
- M. Pittner:* Az irányítás mint társadalmi jelenség. – Az irányítás marxista–leninista elemzésének néhány aspektusa.
- G. A. Kuznyecov, V. V. Szurikov:* A globális fejlődés koncepciója: termodinamikai aspektusok. – A cikk a globális problémák tanulmányozásához kíván egy új eszközt javasolni: a Prigogine nevével fémjelzett disszipatív struktúrák elméletét. A szerzők szerint ez az elmélet képes – a globális problémák esetében oly fontos – integratív szerepet játszani.
- M. Buhr:* Immanuel Kant filozófiájának nagysága és korlátozottsága. – „A tiszta ész kritikája” megjelenésének 200. évfordulójára.
- A. M. Tevoszjan:* Kant és a XIX. századi örmény filozófia. – Az örmény filozófia mindig kapcsolatban volt a nyugati filozófiákkal, így a XIX. századi örmény filozófiára jelentős hatással volt természetesen a kanti filozófia. A szerző az ismeretelmélet, logika és etika egyes kérdéseiben mutatja meg ezt a hatást. *A. Garagasjan, G. Asugjan, S. Nazarjan, A. Harutyunjan, N. Ruszinjan, E. Szjunjan* stb. korabeli filozófusok gondolkodására.
- V. V. Szokolov:* A dialektika történetének metafizikus szakasza és G. W. Leibniz.
- A. P. Belik:* A. P. Csehov erkölcsi és esztétikai nézeteinek sajátosságairól.

*Könyvbírálatok az alábbi munkákról*

- P. N. Fedoszejev, I. T. Frolov, V. A. Lektorszkij, V. Sz. Szvirjov, B. G. Jogyin:* Matyerialiszticeszkaja gyialektika. Kratkij ocserk tyeorii (Materialista dialektika. Az elmélet rövid vázlata). Moszkva, Politizdat 1980.
- J. A. Kraszín, B. M. Lejbon:* Revoljucionnaja tyeorija i revoljucionnaja polityika (Forradalmi elmélet és forradalmi politika). Moszkva, Politizdat 1979.
- V. Sz. Gott, F. M. Zemljanszkij:* Gyialektika razvityija ponjatijnnoj formi mislenyija. Analiz sztanovlenyija razlicsnüh ponjatijnüh form (A fogalmi gondolkodás fejlődésének dialektikája. A különféle fogalmi formák kialakulásánára elemzése). Moszkva, Vüszsaja skola 1981.



- T. V. *Kerimova*: Szocialnij progressz i upravlenyje (Társadalmi haladás és irányítás). Moszkva, Politizdat 1980. Az „Aktualnije problemi isztoricseszkoivo matyerializma” sorozatban.
- A. F. *Zamaljev*, V. A. *Zoc*: Miszlityeli Kijevszkoivo Ruszi (A Kijevi Oroszország gondolkodói). Kijev, Visa skola 1981.
- P. Sz. *Skurinov*: Pozitivizm v Rosszii XIX veka (A pozitivizmus a XIX. századi Oroszországban). Moszkva, MGU 1980.

### Tájékozódás

- A szerkesztőséghez beérkezett olvasói levelek, reflexiók néhány érdekesebbjéről.
- A nemzetközi és nemzeti dialektikája a szovjet életformában c. össz-szövetségi konferenciáról (Frunze 1981. szeptember) (ezen hangzott el a VF e számában közölt két előadás).

## VOPROSI FILOSZOFII 1982/1

*Vezércikk*: Az elmélet és gyakorlat szoros kapcsolatáért.

A. Sz. *Kapto*: A munkásosztály morális értékei.

*Munkaközösség*: Kultúra–ember–filozófia: az integráció és fejlődés problémájához. I. rész. – A VF új rovatot nyit a *XVII. Filozófiai Világkongresszusra* (1983. augusztus) való felkészülés jegyében. Jelen cikket a SZUTA elnöksége mellett működő, a tudomány és technika társadalmi és filozófiai problémáival foglalkozó tudományos tanácsnak a kultúra problémáit kutató csoportja állította össze (I. T. Frolov, V. Zs. Kelle, E. A. Baller, J. N. Davidov, A. J. Zisz, V. I. Tolsztyin, M. A. Volinszkij, B. Sz. Jeraszov, N. Sz. Zlobin, V. M. Mezsujev).

B. M. *Kedrov*: A marxista filozófia tárgya és szerepe a modern tudományok integrációjában.

A. F. *Polisz*: Az emberi viselkedés szociopszichikus és biopszichikus meghatározottságának összefüggése.

R. I. *Szokolova*: A „kritikai racionalizmus” és az SPD ideológiája. – A nyugatnémet SPD ideológiájának és politikájának összefüggései; a „demokratikus szocializmus” koncepció szerepe az ideológiai harcban.

B. A. *Karkin*: A „racionauzált” kultúra ellentmondásai A. Gehlen filozófiai antropológiájában.

V. A. *Zvegincev*: Nyelv és ismeret.

D. F. *Markov*: A kutatások további integrációja a társadalomtudományokban. – Közép- és Délkelet Európa népei kultúrájának és történetének tanulmányozására vonatkozó tapasztalatokból.

N. M. *Kejzerov*: A politikai kultúra burzsoá koncepciói kritikájának metodológiai aspektusai.

L. I. *Szkvorcov*: A történelem szubjektuma és a társadalmi öntudat.

A. V. *Lunacsarszkij*: Hegel és a jelenkor. – Lunacsarszkijnek ez a munkája 1931-ben készült, teljes formájában ez az első megjelenése. Hegel halálának 150. évfordulója adott alkalmat a szerkesztőség és I. A. Lunacsarszkaja jegyzeteivel kísért cikk megjelentetésére.

J. A. *Kimeljev*: A mai burzsoá filozófiai-vallásos antropológia. – A mai burzsoá filozófiai antropológiának ezt az irányzatát főként olyan nyugatnémet gondolkodók képviselik, mint H. E. Hengstenberg, F. Hammer, E. Coreth, K. Rahner.

### Recenziók az alábbi könyvekről

V. A. *Lektorszkij*: Szubjekt, objekt, poznyanyije (Szubjektum, objektum, megismerés). Moszkva, Nauka 1980.

N. Sz. *Zlobin*: Kultúra i obszestvennij progressz (Kultúra és társadalmi haladás). Moszkva, Nauka 1980.

L. A. *Zsuravljov*: Pozitivizm i problema isztoricseszkih zakonov (A pozitivizmus és a történelmi törvények problémája). Moszkva, MGU 1980.

Z. A. *Kamenszkij*: Russzkaja filozofija nacsala XIX veka i Selling (Schelling és a XIX. sz. elejének orosz filozófiája). Moszkva, Nauka 1980.

Z. A. *Kamenszkij*: Moszkovszij kruzsoivo ljubomudrov (A moszkvai bölcsek köre). Moszkva, Nauka 1980.

- V. *A. Kuvakin*: Religioznaja filozofija v Rosszii. Nacsalo XX veka (A vallásos filozófia Oroszországban a XX. sz. kezdetén). Moszkva, Misl 1980.
- K. *Fuchs-Kittowski*: Problemi determinizma v kibernetike i molekularnoj biologii. Fakti i hipotezi o szootnosenyii mezsdu avtomatami i zsvium organyizmom (A determinizmus problémája a kibernetikában és a molekuláris biológiában. Tények és hipotézisek az automaták és az élő szervezetek közötti összefüggésekről). Moszkva, Progressz 1980.

*Tájékoztató az alábbi eseményekről*

- A SZUTA elnöksége megvizsgálta A modern természettudományok filozófiai kérdéseivel foglalkozó III. össz-szövetségi konferencia eredményeit és meghatározta a további feladatokat.
- A mai konzervativizmus kritikájának aktuális feladataival foglalkozott a F. Schiller Egyetem nemzetközi kollókviuma (Jéna 81 május).
- A társadalom-, a természet- és a műszaki tudományok integrációjának dialektikájáról tárgyalt egy tanácskozás (Leningrád, 81 július).
- A társadalom és a természet kölcsönhatása mint a jelenkor globális problémája címmel össz-szövetségi elméleti konferenciát rendeztek Obnyinszkban (81 június).

FILOSZOFISZKIE NAUKI

1982/1

- J. K. Pletnyikov*: A társadalmi struktúra: problémák és fejlődés távlatai.
- J. D. Kraszovszkij*: A személyiség tárgyi magatartása értékelésének normatív kritériumai.
- M. A. Szaraf*: A személyiség fizikai tökéletessége mint a kommunista társadalom esztétikai ideáljának alkotórésze.
- A. Sz. Ujbo*: Információs módszer a történelmi múlt tárgyilagos rekonstrukciójához.
- V. N. Kosztyuk*: A változó tudományos ismeret ontológiájához.
- E. D. Bljajer–L. M. Volünszkaja*: Az általánosítás mint tudományos művelet.
- M. A. Petrov*: A fogalom szabatos meghatározásának néhány módszere.
- G. I. Ruzavin*: A matematikai modellezés lényege.
- A. J. Pancsenko*: A kvantumjelenségek megértéséről.
- V. I. Szvincov*: Tévedés, hazugság, megtévesztő felvilágosítás.
- G. Sz. Vaszeckij–N. V. Gyacsenko*: A társadalmi tagadás kérdései az orosz forradalmi demokraták munkáiban.
- V. F. Szmimov–J. A. Jali*: K. Marx és A. Ruge: két politikai filozófia.
- G. K. Asin–J. V. Gundobin*: Pluralizmus és antipluralizmus az amerikai politológiában.
- J. Sz. Vührisztyuk–Andrejeva–I. L. Galinszkaja*: Egy vita tanulságai. Skinner emberkoncepciójának kritikai elemzése.
- N. L. Babkina*: Korunk polgári filozófiatörténete tipizálásának elégtelensége.
- Le Hiu Tang* (Hanoi): Az „anyag” és a „realitás” kategóriájáról.
- E. N. Petrova*: Az öntudat problémájához.
- N. F. Mosztovaja*: A dialektika kategóriái: az ember világa szellemi elsajátításának lépcsőfokai.
- N. C. Zsambaldagbajev*: A magyarázat deduktív-nomologikus modelljeiről.
- R. Sz. Karpinszkaja–Sz. A. Nyikolszkij*: a szociobiológia hívei és ellenzői. Külföldi kiadványok anyagából.
- R. A. Vihalemm*: Lehetséges-e egy kémiai világkép?
- V. V. Szuhoerhov*: G. de Jovellanos (1744–1811) filozófiai-szociológiai nézetei.
- G. M. Bragin*: Essentia és existentia a neoskolasztikusok munkáiban.

- A dialektika elméletének kidolgozása az egyetemi és főiskolai tanszékeken, tanácskozás, Moszkva 1981. február.
- A materialista dialektika – a társadalom-, természet- és műszaki tudományok integrációjának alapja c. konferenciáról (Leningrád, 1981. június).
- Az ember problémája korunk filozófiájában c. konferenciáról (Vilnius, 1981. április).

## Könyvismertetések és kritikák

- V. Z. Rogovin: Szocialnaja polityika v razvitom szocialiszticeszkom obsesztve (A szociálpolitika a fejlett szocialista társadalomban) Moszkva, Nauka 1980.
- M. N. Rutkevics: Gyialektika i szociologija (Dialektika és szociológia). Moszkva, Misl 1980.
- A. A. Gromov–T. V. Karszajevszkaja–A. V. Kacura stb. (szerk.): Cseloviek i priroda (Ember és természet). Moszkva, Nauka 1980.
- L. N. Szuvorov: Matyerialiszticeszkaja gyialektika (Materialista dialektika). Moszkva, Misl 1980.
- A. N. Szokolov: Problemü naucsnoj diszkusszii (logiko-gnoszeologicszkij analiz) (A tudományos vita problémái. Logikai-gnoszeológiai elemzés). Leningrád, Nauke 1980.
- J. M. Manyin: Ekologicseskijye problemü epohi naucsno-tehniczeszkoy revolucii (A TTF korszakának ökológiai problémái). Minszk, Nauka i tyehnika 1977.
- J. M. Manyin: NTR i ekologizacija proizvodstva (A TTF és a termelés ökologizációja). Minszk, Nauka i tyehnika 1979.
- V. I. Dobrenykov: Szovremennij protesztanszkij teologicseskij modernizm v SzSA: evo zamüszlü i rezultatü (A mai protestáns teológiai modernizmus az USA-ban: alap gondolatok és eredmények). Moszkva, MGU 1980.
- L. A. Nyikitics: Labriola. Moszkva, Misl 1980.
- V. A. Kuvakin: Religioznaja filozofija v Rosszii: nacsalo XX veka (Vallásfilozófia Oroszországban: a XX. sz. kezdete). Moszkva, Misl 1980.
- I. P. Merkulov: Gipotetiko-deduktivnaja model i razvityije naucsno znanyija. Problemü i perszpektivü metodologicsevszkovo analiza (A hipotetiko-dekuktív modell és a tudományos megismerés fejlődése. A metodológiai elemzés perspektívái és problémái). Moszkva, Nauka 1980.
- A. A. Ignatyenko: Ibn Haldun. Moszkva, Misl 1980.

FILOZOFICKY ČASOPIS  
1982/1

- P. N. Fedoszejev: Lenin és a mai természettudományok filozófiai problémái. – A VF 1981/6. számából.
- F. Čížek: A tudományos megismerés elméleti és empirikus szintjei közti viszony elméleti-történeti aspektusai. – A nemzetközi Bolzano konferencián elhangzott előadás, Prága 1981. szeptember.
- J. Zeman: Az időről szóló mai elméletekben jelentkező néhány új jelenségről. – Az idő kvantált, tartalmi, dinamikus, oszcilláló stb. jellege. Széles körű bibliográfiával.
- Hegel halálának 150. évfordulójára:
- Z. Javurek: A logika felfogása Hegelnél és a marxizmus–leninizmusban.
- J. Zelený: A logikai és a történelmi összefüggése Hegel és Frege felfogásában.
- J. Cerný: A tudomány fogalma Hegelnél és Marxnál.
- J. Pešek: Az idő és az emberi tevékenység összefüggésének kiindulópontjai Marxnál és Hegel A szellem fenomenológiája c. munkájában.
- J. Zelený, K. Kotátiko: Hegel Kant-kritikája és a gondolkodási formák dialektikus materialista historizációja.
- Gedő András: A filozófia és a „nem-filozófia” Hegel után.
- M. Sobotka: Schelling kritikája Hegel filozófiájáról.
- Dokumentum: B. Bolzano: Kiegészítés az intuíció segítségével végzett fogalomépítés kanti tanához.

## Recenziók

*Jaroslav Kliment*: Slova, hodnoty, ciny (Szavak, értékek, tények). Vyd. Novinár, Prága.

*Jaroslav Javurek*: Teorie války, miru a mirového souziti (A háború, a béke és a békés egymás mellett élés elmélete). Státní Pedagogické Nakladatelství, Prága 1979.

*Beszámoló* a XVI. Nemzetközi Tudománytörténeti Kongresszusról (Bukarest 1981).

## REVISTA DE FILOZOFIE

1981/6

*V. Morar*: A társadalom és az emberi kapcsolatok etikai-esztétikai dimenziója.

*V. Roman*: A mai társadalmi fejlődés globális problémáinak megoldását szolgáló stratégia.

*C. Zamfir*: Románia főbb társadalmi-szakmai kategóriái életmódjának dinamikája.

*I. Parvu*: A tudományfilozófia új iránya: az elméletek strukturalista felfogása.

*D. Stoianovici*: Egy az analitikus filozófia szellemében fogant metodológiai tanulmányról. – Hector-Neri Castaneda: On Philosophical Method c. könyvéről. *Nous Publ.* 80/1.

*A Boboc*: A fenomenológia ma. Problémák, irányok, távlatok.

*I. Biris*: A konkrét-történeti totalitás Marx felfogásában. A kritikai megalapozás távlatai.

*M. Múca*: A marxológia ambíciói és illúziói. – A mai marxológia áttekintése.

*I. Banu*: *Nómo és eteé* Démokritosznál.

## Ismertetések az alábbi könyvekről

*Probleme de logica, VII.* (Logikai problémák). Bukarest, Edit. Acad. 77.

*Teodor Dima*: Explicatie și intelegere. Vol. 1. (Magyarázat és megértés. A tudományos magyarázat dimenziói). Bukarest, Edit. Stintifica și enciclopedica 80.

*Gh. Vladutescu*: Introducere în istoria filosofiei medievale (Bevezetés a középkori filozófiába). Bukarest, Edit. enciclopedica romana 73.

*Grigore Smeu*: Introducere în estetica artei de amatori (Bevezetés az amatőr-művészet esztétikájába).

*Petre Panzaru*: Condiția umană din perspectiva vieții cotidiene (Az ember helyzete a mindennapi élet perspektívájában). Bukarest, Edit. Albatros 81.

## FILOSZOFISZKA MISZL

1981/11

*N. Nikolov*: Levél kortársaimhoz. – Az emberi magatartás kérdéseiről.

*I. Vodenicsarszki*: A fegyelemről.

*K. Goranov*: A művészettörténet és művészetszociológia.

*I. Mladenov*: Szimbólum és művészi megismerés.

*A XVII. Filozófiai Világkongresszus elé*: Filozófia és kultúra:

*A. Davidov*: A tudomány és az ideológia kapcsolatainak társadalmi és kulturális aspektusai.

*J. A. Skolenko*: A földönkívüli civilizációk problémájának filozófiai megalapozása.

*V. Mitev*: Univerzális és nem-univerzális civilizáció-típusok.

*D. Zasev*: Kierkegaard-ról vagy nélküle: a korai Lukács dilemmája.

*P. Gradinarov*: Max Scheler intencionalitása és apriorizmusa.

*D. Ginev*: A kritikai racionalizmustól a racionalizmus kritikájához. – Feyerabend nézeteihez.

*G. Manafov*: Társadalomirányítás és tudományos kommunizmus.

*K. Ilieva–P. Zlateva*: Az újratermelés szerepe az információk és a megismerés rendszere szubjektuma által történő átalakításában.

## LÉTÜNK

1982/1

*L. Kun*: A tudományos munka és eredményei viszonylagos értékelési lehetőségeinek vizsgálata.

*Könyvismertetések és kritikák*

- Palmiro Togliatti*: Lezione sul fascismo (Előadások a fasizmusról). Ed. Riuniti, Róma 70.  
*Dick Hebdige*: Potkultura: značenje stila (A szubkultúra: stílusának jelentése). Rad. Beograd 80.  
*I. Sz. Kon*: Kultúra – szexológia. Kossuth 81.

CRITICA MARXISTA

1982/1

- A. Tortorella*: A lengyel események és a szocializmus felfogása.  
*Az OKP KB-nak a kultúra kérdéseiről folytatott vitája után*:  
*G. Chiarante*: A kultúra mint nemzeti probléma.  
*C. Bernardini*: Az értelmiség és a politika.  
*B. de Giovanni*: Az államról.  
*G. B. Gerace*: A technikai forradalom és a változás problémái.  
*M. Tronti*: A szubjektumok pártja.  
*L. Pestalozza*: Zene és tömegkommunikációs eszközök.  
*A. Wolfe*: A neokonzervatív ideológia az USA-ban.  
*F. Pieroni Bortoletti*: A családról szóló eszmék politikai értelme.

*Könyvkritikák*

- Gianni Micheli* (szerk.): Scienza e tecnica nella cultura e nella società dal Rinascimento a oggi (A tudomány és a technika a kultúrában és a társadalomban a Reneszánsztól máig). Einaudi.  
*I. Prigogine–I. Stengers*: La nouvelle alliance (Az új szövetség) – A tudomány és a filozófia között kialakuló új szövetségről.  
*G. Bedeschi*: Introduzione a Marx (Bevezetés Marxhoz). Bari, Laterze 81.  
*G. Proccacci*: «Introduzione» a K. Kautsky, La questione agraria (Bevezetés K. Kautsky: Az agrár kérdés). Milano 58. – Kautskyról, a „vörös pápáról” szóló írások szemléje.

MARXISM TODAY

1982. március

- B. Campbell*: A nők: nem az, amiért alkudoztak. – A nők fizetése rosszabb maradt a férfiakénál. A nők és férfiak alapvető egyenlőtlenségéről.

*Recenzió*

- Women in Society: Interdisciplinary Essays* (A nők a társadalomban: interdiszciplináris tanulmányok). The Cambridge Women's Studies Group. Virago 81.  
*Michele Barrett*: Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis (A nők elnyomása ma, problémák a marxista feminista elemzésben). NLB Verso.

LES TEMPS MODERNES

1981. dec. No. 425

- B. Guibert*: Szabadság és gazdaság Sartre „A dialektikus ész kritikája” c. művében.  
*P. Allard*: Ki építette fel a „pénz falát”? – A francia munkásmozgalom kapitalizmus víziójának sematizmusa: a kapitalizmus mint a pénz hatalma, mint a termelőknek a bankárok által való leigázása.  
*A. Gramou*: A szektásság hangja. Vita P. Allard-ral.

*I. Leclerc:* Isten metafizikája.

*A. Esheté:* Testvériség.

*K. T. Gallagher:* Wittgenstein, Hérakleitosz és a „közös világ”.

*R. Kennington:* Leo Strauss „Natural Right and History” (Természetjog és történelem) 1953 c. könyvének felfogásáról.

*Kritikai ismertetés igen nagy számú könyvről, így pl.*

*T. Anderson:* The Foundation and Structure of Sartrean Ethics (A Sartre-i etika alapjai és struktúrája). Lawrence, Kansas, The Regent Press of Kansas 79.

*D. Bohm:* Wholeness and Implicate Order (Totalitás és belső rend). London, Boston and Henley, Routledge and Kegan Paul 80.

*P. Caws:* Sartre. London, Routledge and Kegan Paul 79.

*G. Colli:* Dopo Nietzsche (N. óta). Milano, Adelphi 79.

*G. Della Volpe:* Critique of Taste (Az ízlés kritikája). London, New Left Books 78.

*D. A. Dombrowski:* Plato's Philosophy of History (Platón történefilozófiája). Washington D. C., Univ. Press of Harvard 81.

*G. Fessard:* Chrétiens marxistes et théologie de la libération (Marxista keresztények és a felszabadulás teológiája. Girardi atya életútja). Paris, Lethielleux 78.

*G. Fessard:* Eglise de France, prends garde de perdre la foi (Francia egyház, óvakodj a hit elvesztésétől). Paris, Julliard 79.

*D. W. Hamlyn:* Schopenhauer. London and Boston, Routledge and Kegan Paul 80.

*H. Lefebvre:* La présence et l'absence. Contribution à la théorie des représentations (Jelenlét és távollét. A képzetek elméletéhez). Casterman, Tournai 80.

*M. D. Resnik:* Frege and the Philosophy of Mathematics (Frege és a matematika filozófiája). Ithaca, Cornell Univ. Press 80.

*A folyóirat ismerteti az alábbi lapokban megjelent cikkeket is*

American Philosophical Quarterly

Australasian Journal of Philosophy

International Philosophical Quarterly

Journal of Philosophy

Mind

The Monist

The New Scholasticism

Noûs

The Philosophical Review

Philosophy

Philosophy and Phenomenological Research

Ratio

A folyóirat közli az USA-ban 1980-ban megvédett *filozófiai doktori disszertációk* jegyzékét, valamint az USA filozófiai életének híreit.

- K. V. Wilkes: Tudathasadás és személyszerinti azonosság. – A szerző elsősorban egy Prince által a századfordulón alaposan megvizsgált tudathasadásos esetből von le filozófiai jellegű következtetéseket.
- J. L. Bell: A kategóriaelmélet és a matematika megalapozása. – A kategóriaelmélet megjelenésének háttere. A kategóriaelmélet: a matematika egy megalapozása? A kategóriaelmélet természete és jelentősége.
- M. Hughes: Abszolút forgás. – A newtoni probléma relationalista szellemű megoldása Berkeley érvei alapján.
- A. D. Franklin: Mi a „jó” kísérlet? – Az, amely a létező elméletekkel fogalmilag fontos kapcsolatban van, ill. amelyik új elméletet kíván.
- A. Chalmers: Bolygó távolságok a kopernikuszi elméletben. – Kuhn, Lakatos és Zahar értékelésének kritikája.
- B. C. van Fraassen. A relativ információ-minimalizálás egy problémája a valószínűségi kinematikában.

*Recenziók az alábbi könyvekről*

- I. Grattan-Guinness. Dear Russell – Dear Jourdain (Kedves Russell, Kedves Jourdain). London, Duckworth 77.
- M. Spector: Concepts of Reduction in Physical Science (Redukcionizmus a fizikában). Philadelphia, Temple Univ. Press 78.
- N. Rescher: Scepticism: A Critical Reappraisal (A szkepticizmus: egy kritikai újraértékelés). Oxford, Blackwell 80.
- G. Sampson: Liberty and Language (Szabadság és nyelv). Oxford Univ. Press 79.
- M. Dummett: Truth and Other Enigmas (Igazság és más rejtélyek). London, Duckworth 78.
- A. F. MacKay: Arrow's Theorem: The Paradox of Social Choice (Arrow tétele: a társadalmi választás paradoxona). Yale Univ. Press 80.
- J. L. Heilbron: Electricity in the 17th and 18th Centuries: A Study of Early Modern Physics (Az elektromosság a XVII–XVIII. sz.-ban: tanulmány a korai modern fizikáról). Berkeley, Univ. of Calif. Press 79.
- Újjaosnások*: kb. 150 könyvcím 1979–81-ből.

DIALECTICA

Vol. 35. Fasc. 3. 1981.

- L. M. Broughton: Quine „minőségtere”. – A *Word and Object*-ben Quine használja a „minőségter” fogalmát. Ez egy túlságosan leegyszerűsítő kifejezés, amely a magyarázó erő elvesztését okozhatja.
- P. Swiggers: A beszélgetés szuperszabálya. – Grice beszélgetési szabályait egy szuperszabály irányítja, amely meghatározza, mi a jelentős egy beszélgetésben. Ez a szabály magában foglal egy pragmatikus tudást és sajátos megszorításokkal él a beszélgetési stratégiában. „A beszélgetési topológia szabálya”-nak nevezhetjük, mert rögzíti a beszélgetés *topozát* (Arisztotelészi értelemben).
- Ch. M. Bache: Parafrázis és parafrázáló metaforák.
- J. Newman: Episztemikus következtetés és deduktív (illatív) ítélet. – Chisholm ellen, C. Newman deduktív (illatív) ítélet fogalmának alkalmazása.
- R. M. Chisholm: Episztemikus elvek. – Válasz J. Newmannek.
- S. Aurox: Néhány megjegyzés Swiggers „de dicto” és „de dicto dicti” analicitásához.
- E. Stiffler: Egy a hit relációs szemléletére vonatkozó évről. – Chisholm nézetéhez.

*Recenziók az alábbi könyvekről*

- Thomas von Aquin, 2 tom.: I. (1978) és II. (1981). Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt. Hrsg. v. Klaus Bernath.
- K. Barbault–P. Blandin–J. A. Meyer: Recherches d'écologie théorique: les stratégies adaptives (Elméleti ökológiai kutatások: alkalmazkodási stratégiák). Mélonie éd., Paris 80.

- R. Healey (ed.): Reduction, Time and Reality. Studies in the Philosophy of the Natural Sciences (Redukció, idő és realitás. Tanulmányok a természettudományok filozófiája köréből). Cambridge Univ. Press 81.
- F. W. J. Schelling, t.I.1. (1976), t.I.2. (1980). F. Frommann Verl. Günther Holzbogg KG. Stuttgart.
- E. Topitsch—G. Stenniger: Hume. Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 81.
- R. H. Wettstein: Eine Gegenstandstheorie der Wahrheit (Az igazság egy tárgyelmélete). Königstein TS, Forum Acad. 80.
- M.—J. Borel: Discours de la logique et logique du discours (Értekezés a logikáról és az értekezés logikája). L'âge d'homme, Lausanne 78.

#### SYNTHESE

Vol. 50. No. 1. 1982. január

*A modern fizika filozófiai problémái.* I. rész: A nagy-energiájú fizika. (A következő két szám többek közt a relativitáselmélet, a kvantumelmélet és a kozmológia problémáit fogja tárgyalni.)

J. T. Cushing: Modellek és módszerek a mai nagy-energiájú elméleti fizikában.

K. S. Shrader-Frechette: Megjegyzések Cushing tanulmányához.

J. T. Cushing: Válasz.

K. S. Shrader-Frechette: Kvarok kvantumszámok és a mikrofizikai megfigyelés problémája. — A mikrofizikai megfigyelés általában. Kvarokok, szórás adatok és a nyilvánvaló események megfigyelése. Nyilvánvaló és rejtett báj: a kvarok megfigyelésének két esete.

J. R. Albright: Megjegyzések a kvark-vadászok látási élességével kapcsolatban. — A kísérleti fizikus hozzászólása Shrader-Frechette cikkéhez.

K. S. Shrader-Frechette: Konszenzus és a kvark-vadászok látási élessége. — Válasz.

D. Gruender: A kvarkok megfigyeléséről. — Albright cikkéhez.

#### PHILOSOPHY OF SCIENCE

1981. szeptember

G. Shafer: Jeffrey kondicionálási szabálya.

D. M. Hausman: John Stuart Mill gazdaságfilozófiája. — J. S. M. a közgazdaságtant nem-egzakt és önálló tudománynak tekinti, amely deduktív módszert alkalmaz. Az írás Mill nézeteit elemzi és vizsgálja, hogy adnak-e ezek valamit a mai mikrogazdasági elmélet megértéséhez.

H. Hochberg: Természeti szükségszerűség és a természet törvényei. — Armstrong, Dretske és Tooley felfogásához.

R. F. Kitchener: A genetikus ismeretelmélet természete és tárgya. — Bár Jean Piaget elméletét pontosan jellemzi a genetikus episztemológia kifejezés, ennek természete és tárgya nem világos, sőt ellentmondásos. Piaget Introduction à l'épistémologie génétique c. munkájának vizsgálata arra mutat, hogy Piaget nagyon megbízik a komparatív anatómia egy modelljében, és ennek következtében a genetikus ismeretelmélet egyaránt szól a tudomány történetéről és az egyéni fejlődésről. Úgy látszik, ez a biológiai modell Piaget azon nézeteinek alapja, hogy a tudomány történetét mint bizonyos fogalmak (kantiánus) történetét tekinthetjük, míg a pszichogenetikussal fejlődés ugyan-ezeknek a fogalmaknak a története egyéni szinten. Végül, bár vannak utalások a genetikus ismeretelmélet tárgyának egy más interpretációjára, a szerző számos érvet hoz fel a liberálisabb értelmezés előnyben részesítése mellett.

G. D. Wassermann: Az evolúció természetéről. — A többi közt Popper felfogása ellen.

M. J. Katz: Az ontogenetikussal minták eleve megalkotottsága. — A legtöbb biológiai mintát nagyrészt előre meghatározza a zigóta és a környező világ természete. Bizonyos ontogenetikussal mintákat szintén előre megalkotottnak tekinthetünk. A kérdéskör történeti és matematikai tárgyalása.

R. E. Hendrick—A. Murphy: Az atomizmus és a válság illúziója: a kuhni kategóriák mai részecskefizikára való alkalmazásának veszélye.

G. Hellman: A kvantumlogika és a projekciós posztulátum. — A Neumann—Lüders állapotváltózási szabály (projekciós posztulátum) helye a kvantumlogika rendszerében. A kvantumlogika két változata.



*A. Ginsberg: A kvantumelmélet és a megkülönböztethetetlen részecskék azonosságának felülvizsgálata.*  
*P. S. Churchland: Az érzetek időzítése: válasz Libet-nek.*

*Recenziók az alábbi könyvekről*

- C. Glymour: Theory and Evidence (Elmélet és evidencia). Princeton Univ. Press 80.*  
*D. Papineau: Theory and Meaning (Elmélet és jelentés). Oxford, Clarendon Press 79.*  
*A. R. Hall: Philosophers at War: the Quarrel between Newton and Leibniz (Filozófusok háborúja: a Newton–Leibniz vita). Cambridge Univ. Press 80.*  
*G. Wright: Wittgenstein on the Foundations of Mathematics (Wittgenstein a matematika alapjairól). Harvard Univ. Press 80.*  
*H. H. Field: Science without Numbers: A Defense of Nominalism (Tudomány számok nélkül: a nominalizmus védelmében). Princeton Univ. Press 80.*

SOCIAL STUDIES OF SCIENCE

Vol. 11. No. 4. 1981. november

- J. Rosenbloom: Az amerikai szuperszónikus szállítási program politikája: a kezdet, a szembenállás és a befejezés. – A szerző a Kongresszus határozatát az amerikai szuperszónikus szállítási program befejezéséről (8 évi támogatás után) mint a kongresszusi döntések technikára való hatásának egy esetét vizsgálja.*  
*A. Mazur–E. Boyko: Nagy óceán-kutató programok: siker vagy bukás? – 5 nagy interdiszciplináris kutatási program vizsgálata. A sikeres és sikertelen kutatások között nincs különbség a következő tényezőkben: a programok formai szervezete; a tudósok közti szociális súrlódások foka; a kommunikációs problémák. Különbség fedezhető fel viszont a következőkben: a probléma eredete; a résztvevők képességei; egy állandó kutató mag megléte; a program függetlenségének mértéke a finanszírozó szervtől.*  
*L. L. Librano: Nemzeti és nemzetközi politika az USA–SZU tudományos együttműködésben. – A szerző szerint a tudomány univerzális és kulturálisan specifikus vonásait nehéz elkülöníteni, mert a tudomány egyidejűleg létezik nemzeti és nemzetközi összefüggésben. Ugyanezt állítja a politikával kapcsolatban is. A tudomány, a külügyek és a belpolitika egymásbahatolása sehol sem nyilvánvalóbb, mint az USA és a SZU közötti tudományos együttműködés területén.*

DIOGENE

1982. No. 117

- D. Krishna: Isteni vízió és öntudat.*  
*F. Lhermitte: A nyelvnélküli gondolat.*  
*A. Delobelle: Az egyéni és a társadalmi az emberi jelenségekben.*  
*J. W. Murphy: Kritikai elmélet és társadalmi szervezet. – A Frankfurti Iskola elemzése.*

MIND

No. 361. 1982. január

- P. M. S. Hacker: Események és tárgyak – térben és időben.*  
*R. C. Richardson: A karteziánus interakcionizmus „botránya”. – A test–lélek problémájáról.*  
*R. Foley–R. Fumerton: Episztemikus nemtörődömség.*  
*M. T. Thornton: Az arisztoteliaiánus gyakorlati ész.*  
*W. R. Carter: A zigótákból emberek lesznek? – Az abortusz-ellenes érvekről.*  
*L. Chipman: Egzisztencia, referencia és definit szinguláris terminusok. – Vita S. Readdel.*  
*H. Visser: Mivel tartozik Wittgenstein Mach népszerűsítő-tudományos előadásainak?*  
*A. R. Miller: Intenció és gyakorlati gondolkodás. – Vita A. Kenyvel.*

Recenziók az alábbi könyvekről

- Charles H. Kahn*: The Art and Thought of Heraclitus (Hérakleitosz művészete és gondolatvilága). Cambridge, Cambridge Univ. Press 79.
- John Bricke*: Hume's Philosophy of Mind (Hume elme-filozófiája). Edinburgh, Edinburgh Univ. Press 80.
- Kwasi Wiredu*: Philosophy and African Culture (Filozófia és afrikai kultúra). Cambridge, Cambridge Univ. Press 80.
- Nicholas Rescher*: Scepticism (Szepticismus). Oxford, Blackwell 80.
- Bede Rundle*: Grammar in Philosophy (Nyelvtan a filozófiában). Oxford, Clarendon Press 79.
- Donald Nute*: Topics in Conditional Logic (Topika a feltételes logikában). Dordrecht, Reidel 80.
- Peter van Inwagen* (ed.): Time and Cause: Essays Presented to Richard Taylor (Idő és ok: tanulmányok R. Taylor tiszteletére). Dordrecht, Reidel 80.
- George N. Schlesinger*: Aspects of Time (Az idő aspektusai). Indianapolis, Hackett 80.
- Roger Scruton*: The Aesthetics of Architecture (Az építészet esztétikája). London, Methuen 79.
- J. Hornsly*: Actions (Tettek). London, Routledge and Kegan Paul 80.
- Ted Honderich*: Violence for Equality: Inquiries in Political Philosophy (Erőszak az egyenlőségért: politikai-filozófiai kutatások). Harmondsworth, Penguin Books 80.
- John Harris*: Violence and Responsibility (Erőszak és felelősség). London, Routledge and Kegan Paul 80.
- Philip Pettit*: Judging Justice: An Introduction to Contemporary Political Philosophy (Az igazságszolgáltatás az ítélőszék előtt: bevezetés korunk politikai filozófiájába). London, Routledge and Kegan Paul 80.

JOURNAL OF THE HISTORY OF IDEAS

1981. okt.–dec. No 4

- D. J. Furley*: A végtelen univerzum görög elmélete.
- S. H. Daniel*: A XVII. sz.-i skolasztika. Az idő kezelése.
- J. Barnouw*: Az ész és a hit szétválasztása Baconnál és Hobbesnál, valamint Leibniz Teodiceája.
- M. Watson Brownley*: Edward Gibbon művészeti és történelmi mozgásteret The Decline and Fall of the Roman Empire c. könyvében.
- J. N. Shklar*: Jean d'Alembert és a történelem rehabilitációja.

Ismertetés

*Kant*: A tiszta ész kritikája c. művének angol nyelvű kommentátorai (1875–1945).

ETHICS

1981/2

- Ping-cheung Lo*: A kanti etika állítólagos „üres formalizmusának” kritikai újraértékelése.
- R. J. Arneson*: Mi a baj a „kizsákmányolással”? – Marx felfogásának tisztázása: mi az, ami erkölcsileg kifogásolható a kizsákmányolásban, ahogyan azt Marx értelmezi?
- E. Sankowski*: A szabadság, a munka és a demokrácia mozgásteret.
- E. Partridge*: Poszthumusz érdekek és poszthumusz tisztelet. – A halott emberek kezelése.
- H. Margolis*: A racionális választás egy új modellje. – H. Margolis: Selfishness, Altruism and Rationality (Önzés, altruizmus és racionalitás). New York, Cambridge Univ. Press 81 c. könyvének összefoglalása.
- R. S. Gottlieb*: Jürgen Habermas modern kritikai elmélete. – Habermas műveinek áttekintése.
- R. Rogowski*: A liberalizmus kötelmei: Pateman nézetei a részvételről és az ígéretekről. – Carole Pateman: The Problem of Political Obligation: A Critical Analysis of Liberal Theory (A politikai kötelességek problémája: a liberális elmélet kritikai elemzése). New York, John Wiley and Sons 79. c. könyvének elemzése.

*Recenziók az alábbi könyvekről:*

- James S. Fishkin:* Tyranny and Legitimacy: A Critique of Political Theories (Zsarnokság és legitimitás: a politikai elméletek kritikája). Baltimore and London, John Hopkins Univ. Press 79.
- John A. Simmons:* Moral Principles and Political Obligations (Erkölcsei elvek és politikai kötelemek). Princeton N. J., Princeton Univ. Press 79.
- Howard P. Kainz:* Ethica Dialectica: A Study of Ethical Oppositions (Ethica dialectica: tanulmány az etikai ellentmondásokról). The Hague, Martinus Nijhoff 79.
- Rem B. Edwards:* Pleasures and Pains: A Theory of Qualitative Hedonism (Élvezetek és kínok: a kvalitatív hedonizmus elmélete). Ithaca N. Y. Cornell Univ. Press 79.
- Paul Guyer:* Kant and the Claims of Taste (Kant és az ízlés követelése). Cambridge Mass. Harvard Univ. Press 79.
- Tore Nilstun:* Moral Reasoning: A Study in the Moral Philosophy of S. E. Toulmin (Erkölcsei gondolkodás: S. E. Toulmin erkölcsfilozófiájáról). Lund, Studentlitteratur 79.
- Jacques Derrida:* Spurs/Éperons. Nietzsche's Styles (Sarkantyúk. Nietzsche stílusai). Chicago, Univ. of Chicago Press 79.
- J. P. Stern:* A Study of Nietzsche (Tanulmány Nietzschéről). Cambridge, Cambridge Univ. Press 79.
- R. T. Herbert:* Paradox and Identity in Theology (Paradoxon és azonosság a teológiában). Ithaca N. Y. Cornell Univ. Press 79.
- George Wolfgang Forell:* History and Christian Ethics. Vol. 1. From the New Testament to Augustine (Történelem és keresztény etika. 1. kötet. Az Új Testamentumtól Ágostonig). Minneapolis, Augsburg Publ. House 79.
- Jon P. Gunnemann:* The Moral Meaning of Revolution (A forradalom erkölcsi jelentése). New Haven, Conn. Yale Univ. Press 79.
- Robert Denoon Cumming:* Starting Point: An Introduction to the Dialectic of Existence (Kiindulópont: bevezetés a lét dialektikájához). Chicago, Univ. of Chicago Press 79.
- Richard D. Auster-Morris Silver:* The State as a Firm (Az állam mint cég). Boston, Martinus Nijhoff 79.
- A lap még sok kisebb recenziót közöl.

ANTHROPOS

1981/3-4

- R. Lincoln Kaiser:* A strukturális elvek relevanciája a politikai szervezet tanulmányozásában.
- M. H. Stewart:* Az antropológia és a politikai folyamat.

STUDIES IN SOVIET THOUGHT

1982/1. Vol. 23. 1982. január

- K. M. Jensen:* Vörös csillag: Bogdanov utópiát épít. – A. A. Bogdanov: Krasznaja Zvezda. Utopia (Moszkva 1918) c. könyvéről.
- H. Dahm:* Ideológiai eszmények. A „sokoldalú személyiség”, az „új ember” és a „szocialista életmód”.
- M. Vitkin:* Marx a Kelet és a Nyugat között. Megjegyzések L. Krader: Az ázsiai termelési mód és Marx etnológiai füzetei c. írásához.

*Recenziók*

- Thomas M. McCarthy:* The Critical Theory of Jürgen Habermas (J. Habermas kritikai elmélete). MIT Press, Cambridge M. 1978.
- Adolfo Sanchez Vazquez:* The Philosophy of Praxis (A praxis-filozófia). London, Merlin N. J., Humanities Press 77.
- Ted Benton:* Philosophical Foundations of the Three Sociologies (A három nagy szociológia filozófiai alapvetései). London, Henley, Boston, International Library of Sociology, Routledge and Kegan Paul 77.

## V. V. Szokolov: A dialektika történetének metafizikus szakasza és Gottfried Wilhelm Leibniz.

Szokolov a XVII. század filozófiájának jeles kutatója (nemrég jelent meg magyar nyelven is „Spinoza filozófiája és a jelenkor” c. munkája). Tanulmányában Leibniz filozófiáját hasonlítja össze a kor nagy filozófusainak gondolataival és ezúton igyekszik megmutatni Leibniz hozzájárulását a dialektikához.

Ha megvizsgáljuk (az arisztotelészi értelemben felfogott) metafizika és a konkrét tudományos ismeretek kölcsönhatásának a problémáját az egyes gondolkodóknál, azt látjuk, hogy Descartes és Spinoza metafizikája is mint maximálisan integrált tudás intenzív kölcsönhatásban van a sajátos tudományos ismeretekkel. Ezek a dialektika néhány elemét is tartalmazzák, szembenélva Bacon, Hobbes és Locke empirista redukcionizmusával, amely bonyolultnak az egyszerűben való feloldására törekedett. Leibniz ment a legtávolabbi a dialektika útján a XVII. század metafizikusai közül.

Dialektikájának egyik legfontosabb problémája a világ és az ember megismerhetősége és megismerhetetlensége. Ezeket az ellentéteket – mint az összes fogalom legáltalánosabbika – az Isten fogalma fogja egybe. Megkülönböztethető e fogalom misztifikáló (elsősorban vallásos) és intellektualizáló (főként filozófiai) funkciója. Az utóbbi funkció az emberi megismerés sikereit és az ember tudásának – szélességben és mélységben való – kiterjedését tükrözi.

A monász-szubsztancia problémát is vizsgálja a szerző. Ezzel kapcsolatosan megállapítja, hogy Leibniz metafizikájának fő törvénye a *lex continuitatis* (a folytonosság törvénye), amely metafizikus (antidialektikus) és dialektikus elemeket is (a létező univerzális összefüggése) tartalmaz. Leibniz determinizmus-felfogása dialektikus, legalábbis Descartes, Spinoza és Hobbes elméletéhez képest. Így pl. Leibniz szabadság-dialektikája hasznosabbnak bizonyul Hobbes és Spinoza szabadságfelfogásánál, mivel a szükségszerűség fogalmát differenciáltabban fogja fel azoknál; speciálisan a hipotetikus szükségszerűség segítségével, amely nem zárja ki a véletlen ill. az emberi aktivitás szerepét sem. A monász, amelyben a percepció apercepcióvá transzformálódik spontán módon, az emberi szabadság egy modellje. A monász olyan szubsztancia, amely szubjektum is.

Bár Leibniznél nincsen meg a dialektika módszerének valamiféle kifejtett változata, kétségtelenül Hegel elődjének kell tekinteni.

*Voproszi Filozofii 1981/12*

*R.L.*

## V. A. Zvegincev: Nyelv és ismeret.

A nyelv az ismeretekhez kapcsolódóan három különféle funkciót lát el: a diszkretizáció, az objektivizáció és az interpretáció funkcióját, mégpedig a következőképpen:

Kiválasztva, és egy bizonyos rendbe szerkesztve egy szöveg mondatait már diszkretizációval és interpretációval egyaránt foglalkozunk. Ugyanis egy szöveg szerkesztésekor bizonyos egységekkel – mondatokkal – foglalkozunk, ezek mint diszkrét képződmények működnek. Ami az interpretációt illeti, az mindenütt jelen van, ahol a választás szükségszerű, és mivel minden állítás előfeltétele a megfelelő egységek kiválasztása, minden ami nyelv segítségével kifejezhető az mindig interpretáció lesz. A szelekció egy alapvetően nyugszik, az interpretáció ezen alapvetően való kifejezés. A nyelv mint a diszkretizációnak egy univerzális eszköze, előfeltételezi az objektivizációt, ugyanis éppen a nyelvnek köszönhetően nyeri az ismeret az interszubjektív, objektív létformát.

Ennek a három alapvetőnek az egysége úgy jelenik meg, mint amelyek révén a nyelv részt vesz a gondolkodási folyamatokban. Ugyanakkor ezek a funkciók jelentik az ismeret létrejöttének, a gondolkodó aktivitásának formáit is. Így a nyelvi formák olyan közeget jelentenek, amelyeken kívül emberi szellemi aktivitás lehetetlen.

*Voproszi Filozofii 1982/1*

*R.L.*

K. Shrader-Frechette még 1977-ben (*Philosophy of Science* 44:409–440) azt állította, hogy a mai részecskefizika, amely lényegében atomista paradigmájú, a kuhni válság állapotában van. R. E. Hendrick és A. Murphy *Atomizmus és a válság illúziója* c. írásukban kétféle módon is támadják ezt a koncepciót. Egyrészt közvetlenül a Shrader-Frechette által kuhni válságjelenségekként regisztrált evidenciák ellen érvelnek, másrészt általában véve megkérdőjelezzik a kuhni kategóriák használatát a jelenleg folyó kutatásokra, kimutatva az ilyen elemzésben rejlő veszélyeket. Csak e második módszert ismertettjük kissé részletesebben. Kuhn-tól vett idézetek alapján a szerzők azt állítják, hogy a kuhni „válság”-fogalom olyan homályos, hogy az bármilyen helyzetre alkalmazható. Felvetik például a következő kérdéseket: Pontosan mennyi anomáliának kell jelen lenni a tudományban, hogy ezt a kuhni válság jelzőjének tekinthessük? Mennyiben kell ezeknek alapvetőeknek lenniük? Mennyi ideig élhet együtt a tudományos közösség egy anomáliával? A közösség hány százaléka kell hogy érezze az adott tudományág válságát? stb. A szerzők megállapítják, hogy a kuhni válság csak visszamenőleg azonosítható az új paradigma alapján. Ebből következik, hogy egy élő tudomány esetében sohasem lehetünk bizonyosak a válságban az új paradigma megalapozása előtt. Ez a szerzők szerint megfelel Lakatos felfogásának is.

Ugyancsak Lakatos felfogását részesíti előnyben J. T. Cushing *Modellek és módszerek a mai nagy-energiájú elméleti fizikában* c. tanulmányában. A szerző bemutatja a kvantumtérelmélet és az S-mátrix elmélet történetét. Ezt összeveti Kuhn és Lakatos elméletével. A történeti folyamatot a következő fejezetekre osztja: 1. A régi kvantumelmélettől a kvantummechanikáig (1900–1926), 2. A kvantumtérelmélet – főleg kvantumelektrodinamika (1927–1960), 3. S-mátrix elmélet (1943–1975), 4. Mértéktérelméletek (1954–), 5. Rendezett S-mátrix elmélet (1977–). A szerző következtetései szerint itt két tudományos kutatási programról van szó, és a valóságos eseményekhez jobban illeszkedik Lakatos modellje, mint Kuhné. (Egyébként a csaknem 100 oldalas tanulmány egy kb. 300 címet tartalmazó irodalomjegyzéket is magában foglal.) Ehhez a cikkhez K. S. Shrader-Frechett is hozzászólt *Megjegyzések Cushing tanulmányához* c. írásában, amelyben három konkrét állítással vitatkozik. A vita pillanatnyilag J. T. Cushing *Egy válasz* ával zárult.

Sz.P.

(*Philosophy of Science* Vol. 48, No. 3, 1981. szeptember és *Synthese* Vol. 50, No. 1, 1982. január)

R. Sz. Karpinszkaja, Sz. A. Nyikolszkij: A szociobiológia hívei és ellenzői.

A szociobiológia körüli vitában központi helyet foglal el a kanadai M. Ruse, A biológia filozófiája c. könyve. Ebben a szerző megfogalmazza azt a meggyőződését, hogy a jövő biológiája összekapcsolódik a társadalomtudományokkal, mint ahogyan korábban már szövetkezett a fizikával. „Sociobiology: sense or nonsense?” 1979 c. könyvében újabb problémát vet fel: értelmes-e a szociobiológia, és mi a helye a természettudományok és humántudományok rendszerében.

Először E. Wilson fogalmazta meg, hogy a szociobiológia olyan tudomány, amely a szociális viselkedés biológiai alapjait vizsgálja. (E. O. Wilson: *Sociobiology: The New Synthesis*, 1975; *On Human Nature*, 1978; *Introduction: What is Sociobiology?* in: M. S. Gregory ed.: *Sociobiology and Human Nature*, 1978.) Wilson egybeveszi a viselkedés általános formáit az állatoktól az emberig. Ezek a viselkedési alapformák, véleménye szerint: az agresszió, az altruizmus és a szexuális viselkedés.

Az agressziót a szociológusok úgy határozzák meg, mint az állatok és az ember idegrendszere ellenőrző reakcióinak összességét, mely azokban az esetekben nyilvánul meg, amikor az állatok és az emberek territóriumokat hódítanak meg, vagy védekeznek, amikor harcot folytatnak a csoporton belüli dominanciáért, vagy bizonyos szexuális viselkedést folytatnak stb. Ezek a reakciók Wilson szerint rendkívül adaptívak, minőségük alapvetően fontos az evolúciós folyamatokban.

Az agresszió vizsgálatának fontosságát Ruse is aláhúzza, mert ő is úgy véli, hogy az agresszív viselkedés fő funkciója a környezethez való alkalmazkodás. Így pl. állat- vagy ember-populációkban akkor fordul elő, ha kevés a táplálék a territóriumban, vagy amikor ki vannak téve egy másik, erősebb csoport inváziójának. Ilyenkor alakul ki az állatoknál és az embernél a xenofóbia. Egyes időszakokban az agresszivitás különösen veszélyessé válik: Ruse véleménye szerint ennek volt megnyilvánulása a két

világháború vagy a katolikusok és protestánsok harca. Ruse elfogadja Wilson és R. Alexander véleményét, hogy az agresszió kulcsfontosságú szerepet tölt be az állatok evolúciójában; úgy véli, hogy a kultúra csupán a megnyilvánulási formákat módosítja. Szerinte az emberiséget ennek a természeti sajátosságnak az aszociális formájától teljesen úgy lehet megszabadítani, hogy egyszerűen alkalmazzák a szelektív kiválasztás módszerét, másrészt ha be lehetne a gének működésébe úgy avatkozni, hogy az agresszív viselkedés génjének működését közömbösítsük; továbbá, ha az emberek képesek lesznek saját létviszonyaikat módosítani. Ruse a szociális konfliktusok értelmezésénél elfogadja a szociobiológia azon tézisé, miszerint az ember agresszív viselkedése öröklött hajlam (Wilson), jóllehet ebben kevésbé ortodox, mint K. Lorenz, aki azt hangoztatja, hogy az emberi erőszak fatális hajlam (K. Lorenz: *On Agression*, 1967).

E. Wilson, R. Dawkins, R. Alexander, R. Trivers és más szociobiológusok tanulmányozták a szexuális viselkedés evolúciójában betöltött szerepét. Úgy vélik, a szexuális viselkedés különböző stratégiái genetikailag sokkal inkább meghatározottak, mint bármely más viselkedés. R. Dawkins szerint a nőstény és a nő szexuális stratégiája főleg két formát mutat: vonzódást az erős hímekhez, férfiakhoz és a „boldog családhoz” (R. Dawkins: *The Selfish Gene*, 1976). Trivers szerint az erőfeszítés, amit a hímnek a nőstény megtermékenyítéséért kell tennie, evolúciós szerepet tölt be, fontos az utódnemzedék szempontjából. Ugyanis odavezet, hogy az evolúcióban a szelekciós nyomás a házasságtörés irányába hat, és hasonló mértékű a szelekciós nyomás a „kakukkság” ellen. (R. Trivers: *The Evolution of Reciprocal Altruism*, 1971.) Ezzel együtt az evolúcióban kialakulnak olyan nőstények, amelyeknek szexuális fogékonysága az ovulációs időtartamon kívülre is kiterjed, így rendelkezésre áll a szelekciós nyomás a házasságtörés ellen, ellentmondva a nőstények reprodukciós érdekeinek. Ruse úgy látja, hogy az ember szexuális viselkedését vizsgálva beszélhetünk ugyan a genetikai és kulturális befolyás összefüggéséről, de az elégtelen mennyiségű empirikus anyag miatt még nincs itt annak az ideje, hogy reális analógiákat tételezzünk az emberek és az állatok között.

A harmadik alapviselkedés a szociobiológia szerint az altruizmus, melyet Wilson úgy fogalmaz meg, mint a többiek javára történő önpusztító viselkedés (E. Wilson: *The Insect Societies*, 1971). Ruse szerint az altruizmus a reprodukció érdekét szolgáló működés, továbbá nyilvánvaló, hogy a saját lehetőségek csökkenését jelenti. Néhány szociobiológus véleménye szerint az evolúció folyamatában az altruizmus felülkerekedett az egoizmuson. Ez azért lehetséges, mert az egyed szempontjából mutatkozó áldozat kedvező az egész populáció szempontjából. Az „altruizmus génje” különösen előnyös a szülői és más rokonsági kapcsolatokban. Az altruista beállítottság és általában az erkölcsös ember – véli Ruse – nagyobb lehetőséget jelent az evolúcióban az életbenmaradásra és a reprodukcióra.

Ruse sok tekintetben egyetért a szociobiológusokkal. A szociobiológiáról az a véleménye, hogy bár a szociobiológia szemszögéből az ember semmivel sem több az állatnál, ez így kevés. Úgy látja, hogy az ember ilyen szempontú tanulmányozása önmagában véve még nem képvisel valamiféle reakciós áramlatot, nem jelenti a rasszizmus ideológiáját. Más véleményekkel is találkozunk: így R. Levontin szerint a szociobiológiának az a feltevése, miszerint az emberi pszichikum minősége genetikai feltételekhez kötött nem teljesen megalapozott. Keveset vagy semmit sem tudunk az ember veleszületett jellemzőinek genetikai variációjáról, a szellemi fejlődésben betöltött szerepéről; csak azt tudjuk, hogy bennük jelen van egy öröklődő komponens is. A konformizmus, a xenofóbia vagy az agresszivitás génjei az emberben egyszerűen posztulátumok, mert teóriánk számára szükségesek (R. C. Levontin: *Sociobiology as an Adaptationist Program*, 1979).

## E SZÁMUNK SZERZŐI

*Csikós Ella*, ELTE Bölcsészettudományi Kar, tanársegéd • *Erdélyi Ágnes*, kandidátus • *Mariangela Giammella*, Messinai Egyetem, Fil. Int., tud. munkatárs • *Kelemen János*, ELTE BTK Fil. II. Tanszék, egy. docens, fil. tud. kandidátusa • *Kenesei István*, JATE Angol Tanszék, egy. docens, nyelvtudományok kandidátusa • *Lux Zoltán*, egy. hallg. • *Mezei György*, egy. hallg. • *Molnár Hona*, MTA Nyelvtudományi Int., kandidátus • *Szegedi Péter*, ELTE TTK Fil. Tanszék, egy. adjunktus • *Szigeti József*, ELTE, tv. egy. tanár, akadémikus • *Vereczkei Lajos*, POTE Marxizmus Intézet, int. igazgató, kandidátus

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Sándor István

A kézirat nyomdába érkezett: 1982. VI. 8. – Terjedelem: 17,15 (A/5) ív  
83.10929 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György

## CONTENTS

JÓZSEF SZIGETI: The Primeval Form of Idealism: Magic Totemism and Religious Fetishism .....	605
ELLA CSIKÓS: System and Logical Thinking .....	638
ILONA MOLNÁR: What Material Does Matter Consist of? What Consists of Matter? .....	668
MARIANGELA GIAMMELLA: Theory and History. Lukács and Gramsci in the Debates of the Twenties (Trans. by István M. Fehér) .....	697

### REFLECTION

JÁNOS KELEMEN—ISTVÁN KENESEI: New Explorations in the Philosophy of Language .....	708
--	-----

### DISCUSSION

LAJOS VERECZKEI: On Bunge's Concept of Mind .....	749
---	-----

### CONFERENCE

PÉTER SZEGEDI: Report on the Bucarest Congress of Historians of Science .....	759
---	-----

### REVIEWS

ZOLTÁN LUX: Karl Albert: Greek Religion and Platonist Philosophy .....	773
GYÖRGY MEZEI: David Bloor: Knowledge and Social Imagery .....	778
ÁGNES ERDÉLYI: Hermeneutics or Ideologiekritik? .....	782
Review of Periodicals .....	785

## СОДЕРЖАНИЕ

Йожеф Сигети: Первобытная форма идеализма: Магический тотемизм и религиозный фетишизм .....	605
Элла Чикош: Система и логическое мышление .....	638
Илона Мольнар: Из какой материи материя? Что есть из материи? .....	668
Марианжела Ждамелла: Теория и история в полемиках Лукача и Грамши в двадцатых годах .....	697

### ОБЗОР

Янош Келемен—Иштван Кенешеи: Новейшие лингво-философические приключения .....	708
---	-----

### ДИСКУССИЯ

Лайош Верецкеи: О концепции сознания Бунга. ....	749
--	-----

### КОНФЕРЕНЦИЯ

Петер Сегеди: Чем занимается средний ряд историков науки? Отчёт о съезде в Бухаресте .....	759
--	-----

### РЕЦЕНЗИЯ

Золтан Лукс: Карл Алберт: Греческая религия и платоническая философия .....	773
Дьёрдь Мезеи: Давид Блор: Знание и общественная система представлений .....	778
Агнеш Ердейи: Херменеутика или критика идеологии? .....	782
Иззарубежных журналов .....	785



Ára: 27 Ft

Előfizetés egy évre: 162 Ft

INDEX: 25 535  
ISSN 0025—0090

#### **Terjeszti a Magyar Posta**

Előfizethető a hírlapkézbesítő postahivataloknál és a Posta Központi Hírlap Irodánál (PKHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1.) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a PKHI 215-96162 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest V., Alkotmány utca 21. Telefon: 111-010).

Példányonként beszerezhető az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest V., Váci utca 22. Telefon: 185-881), a PKHI Hírlapboltjában (1055 Budapest V., Bajcsy-Zsilinszky út 76. Telefon: 116-269) és minden nagyobb árusítóhelyen.

Előfizetési díj egy évre: 162 Ft

1 szám ára: 27 Ft

Indexszám: 25 535

Külföldön terjeszti a KULTURA Külkereskedelmi Vállalat,

H-1389 Budapest, Pf. 149.

07220

HUSZONHATODIK ÉVFOLYAM

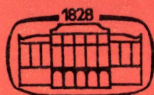
1982/6



1983 AUG 5

# magyar filozófiai szemle

A MAGYAR  
TUDOMÁNYOK  
AKADÉMIA  
FILOZÓFIA  
BIZOTTSÁGÁNA  
FOLYÓIRAT



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

## SZERKESZTŐK:

BALOGH ISTVÁN  
KÉRI ELEMÉR (felelős szerkesztő)  
NYÍRI KRISTÓF

## A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

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

1982/6

## TARTALOM

LENDVAI L. FERENC: Karácsony Sándor „magyar világnézete”	801
LÁNYI GUSZTÁV: Karácsony Sándor társaslélektani rendszere	837
BACSÓ BÉLA: Az „Allgemeine Theorie der Systeme” közlése elé	877
ZALAI BÉLA: A rendszerek általános elmélete. III. (Fordította Berényi Gábor)	878
BACSÓ BÉLA: „A válasz metafizikája” (Zalai Béla filozófiájáról)	888
SÁRKÖZY PÉTER: Az új kultúra kialakításának kísérlete E. Vittorini műhelyében	909

## OKTATÁSI ANYAG

ROZSNYAI ERVIN: Az igazság paradoxonjai	933
---	-----

## NYÍLT LEVÉL

Szocialista országok filozófusainak nyílt levele (Fordította Ropolyi László)	940
--	-----

## SZEMLE

ÁRON LÁSZLÓ: Kelet-európai irodalomelmélet Nyugaton	943
FEHÉR M. ISTVÁN: Croce szórt fényben	947
MEZEI GYÖRGY: Alexandre Koyré episztemológiai vizsgálódásai	956
NAGY TAMÁS: Az irigység — avagy a gonoszság őstörténete	960
FELKAI GÁBOR: Günther Dux: A világképek logikája	964
A külföldi folyóiratokból	971

---

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest I., Úri u. 53. Telefon: 160—160/269-es v. 138-as mellék

Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21.

# KARÁCSONY SÁNDOR „MAGYAR VILÁGNÉZETE”

LENDVAI L. FERENC

## *Bevezetés*

Ma már jóformán közhelynek számít, hogy a XIX. és XX. század fordulója, röviden: a századforduló a magyar kultúra egyik virágkora volt. A kiegyezés által létrehozott, osztrák–magyar dualista rendszer végső soron életképtelennek bizonyult ugyan, ám főnállása időszakában jelentős – bár torz – perspektívákat nyitott a magyar polgárosodás és a magyar polgári kultúra fejlődése számára. „67 után – írja Mátrai László – olyan kultúrhistoriai folyamat, fejlődés indul meg, mely a gazdasági és politikai problémák, tévedések, illúziók és paradoxiak ellenére is a századfordulóra a tudományos, irodalmi és művészeti alkotásoknak olyan csúcsteljesítményeit hozza létre . . ., hogy máig is megválaszolatlan titok, miképpen volt lehetséges a fölbomlás lejtőjére jutott gazdasági-állami szerkezetben a kulturális csúcsteljesítményeknek az az impozáns mennyisége, mely a fejlődés legvirágzóbb szakaszát élő népeknek is díszére vált volna?”<sup>1</sup> Az itt fölített kérdésre, más helyütt, ugyanő így válaszol: „Az évszázados harcok, a függetlenségi hagyományok eleve megszabták, hogy íróink, művészeink csak azt vegyék át Béctől, ami ott tényleg jó. Ez nyilván nem más, mint a még tartalékokkal rendelkező kapitalista fejlődés kulturálisan is még progresszív inspirációi a századfordulón, és még jóval utána is. Elsősorban a polgári radikalizmus eszméiről van itt szó . . .” És az is Mátrai kitűnő, s témánk szempontjából rendkívüli fontosságú megfigyelése, hogy a dualista rendszer tagadása önmagában még nem jelentett progressziót, mert nem volt mindegy, hogy milyen alapról fogalmazódott meg. Így például „kétségtelenül hamis (vagy részben hamis) illúziókat keltett már a kiegyezés előtti harcoknak az a vallási vonatkozása, hogy a magyar protestánsoknak valóban kiemelkedő szerepük volt a múlt Habsburg-ellenes, feudalizmus-ellenes, abszolutizmusellenes harcaiban. Így jött létre és szilárdult meg egyre inkább aztán a 'dunántúli-katolikus-konzervatív-királypárti magyar' és 'tiszántúli-református-forradalmár-republikánus magyar' napjainkig is kiható illúziója”.<sup>2</sup>

Az ellenforradalmi rendszer után, miközben mereven ragaszkodott a fölbomlott monarchia minden reakciós hagyományához, élesen szembefordult azzal a *haladó* nyugati kultúrával, melyet a dualista kor polgári liberalizmusa és radikalizmusa közvetített Bécsből Budapestre. Az ellenforradalom nyomán a magyar társadalom civilizációs és kulturális színvonala egy évszázaddal esett vissza: a „közép-európaiság” mázát ledobva, a magyar kultúra fejlődése most már tipikusan kelet-európai módra alakult. Ahogyan Oroszországban annak idején a „zapadnyik”-ok és a „szlavofil”-ek, ugyanúgy kerültek egymással egyre

<sup>1</sup> *Alapját vesztett felépítmény*, Magvető, Bp. [1976], 100–101. o.

<sup>2</sup> Uo. 123–124., 91. o.

jobban szembe Magyarországon az „urbánusok” és a „népiesek”; s e hamis alternatíva elől, a marxisták kivételével, csak nagyon kevesen tudtak kitérni. A filozófiai kultúra, mely a századfordulón oly ígéretes fejlődésnek indult, ebben a légkörben elsorvadt; s a szokványos iskolafilozófia (Pauler, Kornis) mellett a filozófiai jellegű magyar polgári gondolkodás csak három jelentős, izolált teljesítményt produkált az ellenforradalmi korszakban: Szekfű Gyula filozófiailag színezett történetelméletét, Prohászka Lajos filozófiai nemzetkarakterisztikáját és Karácsony Sándor reformatori-profétikus életfilozófiáját. Mindhármuk központi kérdése ez: *mi a magyar?*

E kérdés föltevésének, ill. föltevés módjának veszélyeire már Babits Mihály fölhívta a figyelmet, amikor Szekfű Gyula szerkesztésében kiadásra került egy ilyen című, kiváló szerzők közreműködésével készült tanulmánykötet.<sup>3</sup> Nem oly mértékben persze, hogy ő maga ne próbált volna meg mégis választ adni a kérdésre (s ez nem is csodáltnivaló, ha a tízes években, Balázs Béla költészete kapcsán lefolyt Babits–Lukács vitára gondolunk), de mindenesetre némileg magát a kérdést is megkérdőjelezve: „Különös kérdés, látszólag egyszerű, valójában nagyon is bonyolult. Őszintén szólva, még megérteni is nehéz, nemhogy felelni rá. Mi a magyar? Fölösleges vagy természetes kérdés ez? Úgy tör föl belőlünk, mint egy létprobléma, korszerűnek látszik és sürgősnek. Soha izgatottabban nem kérdeztük, mint ma. De ha egy kicsit sarokbaszorítanak, kiderül, hogy voltaképp magunk se nagyon tudjuk, mit kérdezzünk.”<sup>4</sup> Valóban. A nemzet historikumáról folytatott újabb magyarországi vitákban, amikor, ha nem is közvetlenül, de történeti mezbe burkolózva ez a kérdés újra kísértetni kezdett, Szűcs Jenő joggal mutatott rá: „Bartók, Kodály, Ady és követőik szükségszerűen állították tehát központba a magyarság-problematikát, s égetően, sürgetően, minden korábbinál hangosabb szóval tették föl a kérdést: 'mi a magyar?' Mindezt egy olyan korban, amikor például a 'franciaság' vagy 'angolság' problémája már értelmetlen és érthetetlen kérdésnek tűnhetett . . .”<sup>5</sup> A magyar elmaradottság, a magyar nyomorúság húzódott meg náluk ugyanis a kérdés föltevése mögött; valójában egy másik, egy súlyosabb, egy szívszorító kérdés, az Ady Endre kérdése: *mit ér az ember, ha magyar?* S egyértelműen kiviláglik, hogy a magyar történelem értékeléséről folytatott mai vitákban is erről van szó. „A valóságnál dicsőbb, nagyszerűbb múlt sugallata – írja megint csak Szűcs Jenő – nem csupán kárpótlás volt a közép-kelet-európai népeknél a jelen szürkeségéért és a nemzeti fejlődés hiányaiért, hanem azáltal, hogy növelte a szakadékot a realitás és a vágyak közt, a lehetséges és az elképzelt közt, egyrészt szüntelen tápot adott a képzelgésekhez és álmodozásokhoz . . ., másrészt fokozta a sikertelenség, az elhibázottság érzését. A frusztráció érzete pedig pszichikailag szélsőséges reakciókat szült: hol indokolatlan önkisebbitést és letörtséget, hol indokolatlan agressziót . . . Egy szétzilált történet szemléletből egyaránt logikusan következik a nemzetelhaló víziójával való küzdelem és szüntelen szorongás, másrészt az indokolatlan és irreális igények . . . A szellemi nyárspolgár ma azon kesereg, hogy elveszik történelmét, holott csak a mítoszokat próbálják elvenni tőle, 'nemzeti önértetének' azokat az elemeit, melyek *emberi önértetének* százados megcsonkítása idején pótszerként mindig rendelkezésre álltak.”<sup>6</sup>

<sup>3</sup> *Mi a magyar?* Szerk. Sz. Gy., Magyar Szemle Társaság, Bp. 1939.

<sup>4</sup> I. k. 37. o.

<sup>5</sup> *Nemzet és történelem*, Gondolat, Bp. 1974, 295. o.

<sup>6</sup> Uo. 74. ill. 176–177. o.

Szűcs Jenő mutatja ki továbbá a legvilágosabban azt is, hogy a (nem fajelmélet-jellegű) magyar nacionalizmusnak két változata egyáltalában a nemzet-koncepció két különböző változatához kapcsolódik; a „nagy-magyar” változat az „állam-nemzet” koncepciójához, a „kis-magyar” változat a „kultúr-nemzet” koncepciójához: „A konzervatív magyar nacionalizmus a ’szentistváni nemzeteszmeben’ fogalmazódott meg legpregnansabban, mely nem volt egyéb, mint a régi államnemzet koncepciójának mintegy virtuális szférában és a szellemtörténet kategóriáiban való újrafogalmazása. A kultúr-nemzet koncepciója legjellegzetesebben a ’mélymagyarság’ teóriájában torzult el, hogy alig válassza el papírvékony fal a faji gondolatától. (A támpont az első esetben a – teóriához idomított – XI. század, a másodikban a – teóriához idomított – XVI–XVII. század volt).”<sup>7</sup> A kelet-európai valóságban azonban, a bonyolult, sőt zavaros nemzetiségi viszonyok közepette, egyik koncepció sem volt egyértelműen keresztülvihető: itt a megoldást csakis az önrendelkezési jogon alapuló föderációs rendszerek jelenthették, ill. jelenthették volna. Más és más formában, de valamilyen módon mármost Szekfű Gyula, Prohászka Lajos és Karácsony Sándor egyaránt a nemzetkoncepcióval, annak tartalmával és megvalósíthatóságával is birkózik, amikor választ akar adni a „mi a magyar?” kérdésre. Mindhárman – habár bizonyos ingadozással – a „szentistváni” állameszme alapján állnak: Szekfű Gyulánál és, még inkább, Karácsony Sándornál azonban ez (romantikus antikapitalizmusuknak megfelelően) a nemzetek és nemzetiségek közötti megértés eszközévé válik, s később megkönnyíti a kelet-európai patriarchalizmusból kinövő, szocialista föderációs rendszer eszméjének elfogadását.

A „szentistváni állameszme” kifejtésében a döntő szerep éppen Szekfű Gyula, közvetlenül a forradalmak leverése után megjelent *Három nemzedékének* jutott.<sup>8</sup> Szekfű elkötelezettsége a „szentistváni állameszme” iránt, a konzervatív pre-nacionalizmus mellett, lényegében egy romantikus antikapitalizmus megnyilvánulása is; ezért kapcsolódik eszméileg Széchenyi és Deák reform-romanticizmusához Kossuth liberális racionalizmusával szemben,<sup>9</sup> hogy azután ideálját később a polgári társadalom bírálatának kérdését is fölvető ún. centralistákban, Eötvös és Szalay körében találja meg.<sup>10</sup> Kapitalizmusellenessége és prekapitalista magyarságtudata szorosan összefonódik: „A kapitalisztikus korszak új hatóerői – írja a *Három nemzedék* előszavában – hirtelen betörve, rohanó munkájukkal a meglevőt sokkal inkább megtámadták, semmint ez állami szociális előrelátás mellett szükséges lett volna. Az új erők új képződményeket hoztak létre, melyek a lassú történeti fejlődéssel még nincsenek szerves kapcsolatban. Így érthető, hogy a gazdaság és szellemi kultúra a Nyugathoz hasonló legszélesebb alapokon épült föl, de az új társadalmi épületben itt is, ott is repedés és hasadék észlelhető, jeléül annak, hogy itt heterogén erők egyidőben működtek.” Az eszméknek ez az egybefonódása vezet a zsidókérdés megítélésében is, amikor – Fényes Elek statisztikája alapján – rámutat, hogy a Nyugattal, pl. Franciaországgal szemben, ahol az iparosodott és civilizált ország 34 millió lakosának a 80 ezer zsidó nem jelentett „idegen” konkurenciát; Keleten, tehát pl. konkrétan Magyar-

<sup>7</sup> Uo. 34–35. o.

<sup>8</sup> A továbbiakban, az egyszerűség okáért, a már bővített kiadást idézem: *Három nemzedék és ami utána következik*, 5. kiad., Kir. Magyar Egyetemi Nyomda, Bp. 1938.

<sup>9</sup> I. k. 56., 144–145., 109. sk.

<sup>10</sup> Ennek jelei a *Három nemzedék*ben is megvannak, ahol a centralistákat a liberalizmus legalább *következetes* képviselőinek tekinti a nem-következetes „autonómmal” szemben: vö. 132–133. o.



országban, a nem-iparosodott, nem-civilizált viszonyok között, a 11 milliós országban a kapitalista behatolást képviselő háromszor annyi zsidó társadalmi feszültséget okozhatott. A megoldást azonban végső soron az *asszimilációban* látja, s ezért tartja veszélyesnek a növekvő galíciai bevándorlást is a századfordulón: ez a fajta, konzervatív antiszemitizmus voltaképpen inkább jelent nála egy – persze korlátolt – romantikus antikapitalizmust.<sup>11</sup>

Ez a romantikus antikapitalizmus vezeti Szekfűt ahhoz, hogy megkísérelje a lehetetlent: Tisza István feudálkapitalista, parlagi bonapartizmusának és Ady Endre forradalmi-messianisztikus jakobinizmusának egyesítését; ám ez vezeti az ellenforradalom nyomán létrejött „neobarokk társadalom” bírálatához, a demokratikus és szociális gondolkodás védelméhez is.<sup>12</sup> Abban az öt „megszüntetendő antinómiában”, melyet fősorol (nagybirtokos–mezőgazdasági munkás, katolikus–protestáns, zsidó–magyar, öreg–állástalan fiatal, trianoni magyar–leszakadt magyar) zavarosan vegyülnek a legkülönbözőbb szempontok; a döntő azonban annak kimondása, hogy „a mezőgazdasági munkásosztály megmentése, emberi méltóságba visszaemlése nemcsak nagy, de talán egyetlen nagy nemzeti föladatunk”. A kapitalista berendezkedést tolerálja („dőreség volna bármely állam részéről, hogy a saját kapitalizmusát megsemmisítse, mikor a többi népeké megvan”); de a fasiszta veszély – melyet, kis nemzet szellemi képviselőjeként, erőteljesen érzékel („elborzadhatunk azon nemzetközi életen, mely Európában ki fog fejlődni; . . . a nagyobb halak föl fogják falni a kisebbeket”) – radikalizálja gondolkodását: így eljut a földreform, az ipar és a munkanélküliek támogatásának helyesléséhez, az általános, titkos választójog és a népművelés követeléséhez.<sup>13</sup> Eleinte úgy véli, hogy a gyöngye, kulturálatlan középosztályt kell megerősíteni, hogy az új magyar „testvériség, nemzeti szolidaritás és kollektivitás” hordozója lehessen;<sup>14</sup> már *A magyar jellem történetünkben* c. tanulmányában viszont kimondja: a magyar „ősi erők egyetlen mai letéteményese a szegény nép”.<sup>15</sup> Ezen a ponton közel kerül a „kultúrnemzet” koncepciójához, ideáljait Bartókban és Kodályban találja meg, az elérendő új magyar kultúrát a népies és magas kultúra szintéziseként jellemzi, és rokonszenvvel beszél Ortutay Gyuláék tevékenységéről, sőt Németh Lászlóról is.<sup>16</sup> Ugyanakkor leszögezi, hogy Kodály nem egyenlő a „népiesekkel”, és élesen elhatárolja magát a „kismagyar” úttól, rámutatva, hogy az a fajelmélethez vezet, s hogy a „turánizmus” voltaképpen nem is egyéb, mint a hagyományos kuruckodás eszmei utóda; ezzel szemben ismételten a szentistváni „nagy magyar” út mellett tesz hitet, ám semmit nem tud mondani arról, hogyan lehetne azt, a realitások ellenére, megvalósítani.<sup>17</sup>

Kétségtelenül kíméletlen viszont az a realitásérzék, amellyel Szekfű a fölszabadulás, ill., ahogyan ő fogalmaz, a *forradalom után* a tényeket, a világtörténelmi perspektívából nézve megváltoztathatatlan tényeket, átlátja. A háború alatt, a „Valahol utat tévesztettünk” cikksorozatában eljutott Eötvös József, Szalay László, Lukács Móric szociális érdeklődésű liberalizmusához; most, a veszített háború után – amelyben a magyar közép-

<sup>11</sup> Vö. uo. 5., 162., 250–251. o.

<sup>12</sup> Uo. 366 skk., ill. 407 skk.

<sup>13</sup> Vö. uo. 422 skk., 427., 499., 477–478., 432., 473., 494–495. o.

<sup>14</sup> Vö. uo. 495., 500. o.

<sup>15</sup> In: *Mi a magyar?* 555. o.

<sup>16</sup> Vö. *Három nemzedék . . .*, i. k. 459. sk., 498. sk., 564. o.

<sup>17</sup> Vö. uo. 480 skk.

osztály oly siralmasan (legföljebb csak egyes egyéneiben tragikusan) leszerepelt – tudomásul veszi, hogy „pótolni a történelmünkéből kimaradt korszakokat . . . lehetetlen vállalkozás volna; . . . lehetetlenség száz esztendő múltával Széchenyi magángazdasági rendszerét, Szalay–Eötvösök demokráciáját elővarázsolni.”<sup>18</sup> Eredeti, prekapitalista liberalizmusellenessége így fordul most át egy posztkapitalista liberalizmuskritikába. Bizonyos rezignáltsággal és naivitással, de teljes határozottsággal és józansággal veszi tudomásul, hogy Magyarország többé nem a Nyugathoz, hanem Kelet-Európához tartozik, s a magyar nép és társadalom fölvirágzását az orosz forradalom által determinált kelet-európai realitások biztosíthatják csak organikusan: „Magyarország a forradalom mai, munkás- és parasztvezetésű formájában . . . gazdagabb és boldogabb ország lehet, mint bármikor előbb . . . A Szovjetunió békerendszerétől védve és abba beleilleszkedve érhetjük el benn és künn annyi időn át nélkülözött egyensúlyunkat és azt a harmóniát, mely egyszer létre fog jönni ember és ember, nép és nép, kis és nagy országok között.”<sup>19</sup> *Ezeken az alapokon hirdeti meg Szekfű most az új, össznépi magyar kultúrát, a magyar kultúra nagy szintézisét: „Ma még, a forradalom közben, nem érvényesül egészében az a kultúra, melynek összetevői a népi hagyomány és a történelmi, irodalmi hagyaték . . . Nem becsülön le sem Adyt, sem József Attila művészetét, sem Kossuth történelmi jelentőségét, de a két elsőnek néhány verséből . . . s Kossuth gazdag és ennél fogva ellentmondásos életének egyes jeleneiből és nyilatkozataiból nem lehet az elkövetkező idők nemzedéke számára kielégítő kultúralapot teremteni. Mivel az új nemzedék is magyar lesz, meg kell majd ismernie mindazt az értéket, amit a magyarság szellemben, művészetben termelt . . .”*<sup>20</sup>

Szekfű történész volt, nem filozófus; megalkotta a magyar történelem filozófiáját, de nem alkotott magyar történetfilozófiát. Prohászka Lajos erre tett kísérletet, 1932–35-ben írt, *A vándor és a bújdosó* c. nagyszabású történetfilozófiai esszéjével. Prohászka fölkészült, művelt filozófus; történelmi típusait a szellemtörténeti módszer jegyében és alapos ismeretében alkotja meg, élesen elhatárolva magát a naturalisztikus irányzatoktól, így mindenekelőtt a fajelmélettől. „Minden népközösségnek – írja a bevezetőben – kétségtelenül megvannak a maga határai, ha nem tudjuk is ezeket mindig egyértelműleg megjelölni. Ez a határoltóság azonban nem természeti, hanem történelmi fejlődés eredménye. S ebből múlhatatlanul odajutunk a szellemhez: csak a szellemnek van története. Hogy ez a szellem is valóság, akárcsak a kollektívum, a mindennapi tapasztalásból tudjuk.”<sup>21</sup> A szellemtörténeti iskola által Hegeltől átvett „objektív szellem” jól ismert fogalma az, amivel Prohászka dolgozik: „A tudomány és a művészet, a jog és az erkölcs, az egyház és az állam, a gazdaság és a technika éppúgy a közösségi forma élettevékenységének köszöni létét, mint egy dogma vagy egy gép, egy üzleti érdekszövetség vagy egy törvény, és mégis szembenáll vele, nem élettevékenység, nem forma többé, hanem tiszta jelentéssz összefüggés, tehát objektív szellem.” Elutasítja a típusalkotás „fajbiológiai vagy fejlődéselméleti” módját, „Gobineau és Nietzsche óta egészen Chamberlainig vagy Spenglerig”, és részint Hegelhez, részint a hegelianizmus által inspirált szellemtörténeti gondolkodókhoz kapcsolódik, mint Dilthey, Max Weber, Troeltsch, Worringer, Nohl.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> *Forradalom után*, Cserépfalvi [ Bp. 1947 ], 200–201. o.

<sup>19</sup> Uo. 202–203. o.

<sup>20</sup> Uo. 207. o.

<sup>21</sup> *A vándor és a bújdosó*, Danubia, Bp. 1941, 7. o.

<sup>22</sup> Vö. uo. 17., 32–33. o.



Az antik és modern nagy kultúrnépekről adott roppant szellemes, nagy erudícióval megírt, sok helyes részletmegfigyelést tartalmazó, bár persze sokszor önkényes történet-filozófiai vázlatokkal készíti Prohászka elő könyvének fő tárgyát: a német („vándor”) és a magyar („bujdosó”) történetfilozófiai típusának összevetését; vagy helyesebben: a magyar típusnak a némettel való *szembeállítását*. Mert, noha igazuk van azoknak a bírálóknak (így nevezetesen Babits Mihálynak, Szekfű Gyulának, Karácsony Sándornak), akik szerint Prohászkanál a „magyar” végül is (bizonyos értelemben) „alulmarad” a „némettel” szemben, ennek oka azonban – első megközelítésben – az, hogy Prohászka *egyáltalán* a nyugati, európai civilizációhoz és kultúrához méri a magyart; és a magyar nyomorúságot, mintegy a szükségből erényt csinálva, a „bujdosás” tragédiájává misztifikálja, hogy azután *éppen így* tehesen mellette hitet. „Rokontalan és magára hagyatott, sőt nem szívesen tűrt jövevény” – írja „a” magyarról Prohászka –, „aki a századok hosszú során át valóban megható igyekezettel fordította arcát Nyugat felé és próbált Európa ’jó gyermeke’ lenni, s akit mégis mindig elkönyököltek, félbarbárnak néztek, nem ismertek, vagy ami ennél is rosszabb: félreismertek. S nem utolsósorban ez a mostoha meg-nem-értés és kitagadottság az oka, hogy maga sem jutott még létének világos öntudatára. Mert egyfelől levetkező, meghódoló alázattal éretlennek és parlaginak szégyenkedte magát a nyugati nagy kultúrákkal szemben, másfelől pedig dacos szédülettel tántorodott el tőlük, csak azért is szemet húnyt a tények ultimátuma előtt, főleg, amikor ősi erejének zúzódását féltette tőlük. Nem szorul bővebb megvilágításra, hogy mindkét irányú magatartás alkalmatlan arra, hogy igazi önismeret kifejlődhessen benne”.<sup>23</sup> Prohászka mitikus, „finitista”, metafizikai magyar tragédiaként tudatosítja a kelet-európai kis népek történeti hányattatásait valóság és ábránd között: „A finitista állandó menekülésben van a tények elől, mivel úgy érzi, hogy ezek lehengetik, elnyeléssel fenyegetik, s ezért, ha mégis visszatér hozzájuk, azt csak az ábrándozás formájában teheti. Ellenzékieskedésből és ábrándokból azonban lehetetlen uralkodni, valóságot formálni anélkül, hogy meg ne nyomorítsa, szét ne dülje – nem azokat, akiken uralkodni akar, hanem – önmagát. A magyarságnak még minden történelmi katasztrófáját e szellem idézte elő.” A valóság előli, történelmünkben jól ismert menekülésnek Prohászka két jellegzetes (és nagyon is reális) formáját különbözteti meg: a „dicső” nemzeti múltba és a kesergésbe való menekülést. „A magyar föld nem tűri” – írja, érezhetően Ady-reminiszcenciával – „a nagyszabású, egyetemes látókörű emberi életet . . . A magyar, ha nagy poéta: poeta absconditus. Ha a szellem bármely tartományában új ösvényekre tér: inventor absconditus . . .”<sup>24</sup> Vagyis: „mit ér az ember, ha magyar? . . .”

A magyar történelem ezért soha-ki-nem-teljesedő történelem, a magyar kultúra soha-ki-nem-teljesedő kultúra. A magyar történelem nagy „elvi” küzdelmei valójában kicsinyes pártharcok voltak: „Nem az elvért folyt a küzdelem, hanem inkább az elv volt a küzdelemért . . . Nincs nép, mely ádázabb harcot folytatott volna elveiért, s ugyanakkor könnyebben adta volna föl elveit, mint a magyar . . . Létfeltétele nem engedte meg az elvszerűséget. Bethlen János szava e tekintetben minden idők magyar sorsát fejezi ki: ’Mi is tudtuk volna, mit kellene tennünk, de cselekedtük azt, ami lehetséges volt.’ Ebből válik érthetővé ennek az elvtelenségnek egy másik megnyilvánulása, hogy úgy mondjuk, pozitív

<sup>23</sup> Uo. 117. o.

<sup>24</sup> Uo. 130., 135–136., 137. o.

formája is: az állandó küzdelem a kiegyezkedésért.”<sup>25</sup> A magyar kultúra ugyanezért nem jut el a klasszikáig: „A magyar szellem tehát nincs – mint ahogy a németről mondtuk – folyton útban a klasszika felé, hogy egy váratlan pillanatban azzá váljék, hanem csak mintegy a túlsó partról, a vergődésből, a bújdosásból tekint feléje . . .”<sup>26</sup> Ez kétségtelenül a Nyugattól való történelmi elmaradásunk mitizált kifejezése; s ezért a keleti szláv és török s a nyugati latin és germán hatások között Prohászka a „nyugatjárók” sorában („Szenczi Molnár Alberttől egészen Adyig”) látja meg „a magyar sors elszigeteltségének” áttörési lehetőségeit. A reformáció, a reformkor és Ady: ezek azok a korszakok és erők, melyek leküzdeni látszanak a „bújdosás” tragikumát, azaz: a magyar elmaradottságot. Mindebből viszont nyilvánvaló, hogy Prohászka éppen hogy nem a magyar „bújdosó” alacsonyabbrendűségét akarta megírni a német „vándorral” szemben; ellenkezőleg, a magyarság öntudatra ébredését, saját lehetőségeinek kibontakoztatását, a Nyugat szintjére való fölemelkedést kívánta szolgálni. A bírálatok jó részét nem azért kapta, amiért valóban bírálható és bírálendő.

Tanulságos ebből a szempontból megnézni Babits Mihály polémiáját Prohászka ellen. Babits először is minden további nélkül, gondolatlanul elismétli a magyar jellemről a „nil admirari” és a „katonadolog” jegyében korábban adott jellemzését,<sup>27</sup> melyről Lukács György már 1918-ban kimutatta, hogy a magyar valóság forradalmasodásától való félelem diktálta;<sup>28</sup> majd, bevallva, hogy jóformán nem tud *mit* fölhozni Prohászka tényei ellen, saját gondolatainak eltorzítását veti annak szemére: „Amit ártatlanul és tárgyilagosan megállapítottam, súlyos vád gyanánt hull fejére a magyarnak. A vándorló iparlegény mítoszi hőssé nőtt. Az otthonülő magyar viszont bősziült bújdosóvá silányodott, aki reménytelen irigységgel néz a megdicsőülő vándorlegényre.” Végső soron voltaképpen azzal vádolja Prohászkat, hogy nem *idealizálja*, mint ő teszi, a magyar kultúrát, a magyar „típust”, *úgy amint az van*: „Itt minden attól függ, vajon szeretettel és belülről, vagy pedig kívülről nézem-e a magyart? Ha belülről nézem, akkor az *Extra Hungariam* is érthető és megbocsátható. Ha kívülről nézem, akkor *Szózat*-unk . . . is talány és vétkes finitizmus. Minden nemzetnek megvannak a titkai . . . A hibák rendszeren azonosak az erényekkel. Csak a nézőpont más.”<sup>29</sup> Babitsnak látszólag igaza van: valóban, nem kívülről, hanem belülről kell bírálnunk a magyar valóságot. De kívülről bírál-e Prohászka? Egész szenvedélyességéből világos, hogy nem; hogy kímélet nélküli bírálata valójában önbírálat: magyarságbírálata ugyanazon a vonalon halad, mint annak idején az Adyé vagy a fiatal Lukácsé; – és Babits pontosan ugyanazokat az érveket is hozza föl most ellene, mint amelyeket annak idején Ady és a fiatal Lukács ellen fölhozott. Ahogyan Ady iránti kezdeti (és teljesen soha túl nem haladott) ellenérzését<sup>30</sup> is az motiválta, hogy Ady, úgymond, nem „szeretettel” bírálja a magyarságot; most – látjuk – ugyanezt veti Prohászka szemére. Ahogyan annak idején „német” gondolkodónak nevezte Lukácsot, mert annak filozófiája nem illett bele a saját „magyarság”-sémájába, ugyanezt teszi most

<sup>25</sup> Uo. 145–146. o.

<sup>26</sup> Uo. 170–171. o.

<sup>27</sup> *A magyar jellemről*; in: *Mi a magyar?*, i. k. 60 skk.

<sup>28</sup> Vö.: *Kiknek nem kell és miért a Balázs Béla költészete*: Ifjúkori művek, Magvető, Bp. [1977], 699 skk.

<sup>29</sup> I. m. 68–69. o.

<sup>30</sup> Lásd ennek elemzéséhez Lukács *Bartók Béla* c. írását: *Nagyvilág* 1970/9, 1286 skk.

Prohászkaival: „Prohászka német műveltségű gondolkodó . . . Tárgyát inkább 'metafizikailag' ragadja meg . . . Gondolkodása, a gondolatok fűzésének módja, sőt még stílusa is inkább német, mint magyar . . . A magyar tény elveszti alakját, s fölismerhetetlenné válik, ha olyan eszmevázba erőltetik, melyen a *made in Germany* bélyege olvasható.”<sup>31</sup> Már annak idején Lukács rámutatott – a Balázs Béla-kötet idézett előszavában –, hogy Babits konzervatív magyarságképe mögött voltaképpen a forradalmi átalakulástól való félelem húzódik meg: azért „nem irigyli” (mint, úgymond, Prohászka) a nyugati kultúra értékeit – a nagy klasszikát, a nagy tragédiát, a nagy filozófiát –, azért fumigálja őket, s jelenti ki önelégült magabiztossággal, hogy nekünk ilyesmire nincs is szükségünk, mert a tespedő magyar életet forradalmasító hatásuktól fél. „Lehet, hogy a bújdosás a magyar élet romantikája. De tiszta romantika azt mondani, hogy a magyar a saját házában is bújdosó. Ez rossz lelkiismeretre vallana, pedig senki sem érzi annyira jogát, mint a magyar” – szólja el végül magát Prohászka-bírálatában:<sup>32</sup> a magyar lelkiismeret dolga ezek szerint tehát az – legalábbis *ekkor* így gondolja Babits –, hogy *atudjon*.

Prohászka azonban jóformán védtelen még Babitsnak eme, merőben joggalan bírálatával szemben is: hiányzik ugyanis belőle a szociális töltés, a magyar társadalmi állapotok reális kritikája. Nála a „bújdosás” ezért örök *condition humaine hongroise* kell, hogy maradjon. Szekfű, Babitscal szemben, már a helyes vonalon bírálta Prohászka elméletét, *Nem vagyunk bújdosók* c. 1938-as írásában. Prohászka, írja itt Szekfű, „sorsunkon szinte kétségbeeső nagy költőink és íróink önmarcangoló érzéseit, hasonló felelősségteljes önmarcangolással, utánuk érzi, s ebből alakítja ki az egész magyar metafizikát, mely így végtelenül keserű és nem alkalmas a magyarság ezeréves fönmaradásának megértésére”.<sup>33</sup> Utal Prohászka módszerének önkényességeire, arra, hogy nem történeti, hanem metafizikai képet ad, mely ugyanakkor a történeti anyag egyoldalú kezelésén nyugszik; s hogy történettudományi szempontból nemcsak a „bújdosó”, de a „vándor” stb. típusa sem tartható; mint igazán lényegeset azonban a társadalmi szempont hiányát emeli ki: „Prohászka tévedése onnan származik, hogy ő ugyan metafizikai képet akart adni, de az ahhoz mégiscsak nélkülözhetetlenül szükséges történeti anyagot egyoldalúan használta föl: kizárólag az újkori, nemesi fejlődés magaskultúrájának árnyoldalait vette mint az egész magyarság jellemzőit . . . E sorok írója maga is részt vett – Széchenyi István fölfogását követve – azon nemesi, középosztályi árnyoldalak ismertté tételében, melyeket most Prohászka, mint általános magyar tulajdonságokat, metafizikába szublimál; – de nem felejtette el soha a tényleges történeti helyzetet, mely szerint ezek az árnyoldalak a XIX. század nemesi társadalmának, s az azt utánzó mai 'úri' társaságnak árnyoldalai, s így nem bővíthetők ki – korokon és osztálykülönbségeken átgázolva – egyetemes magyar vonásokká.”<sup>34</sup>

Egyre világosabbá vált azonban, hogy a fő vízvonal mindenki számára éppen a szociális kérdéshez, a magyar társadalom megoldásra váró problémáihoz való viszony. Az ellenforradalmi korszakban két alapvető politikai tendencia érvényesült Magyarországon. Az egyik: a dualista kor hagyományos, korrupt álliberalizmusához való visszatérés, a

<sup>31</sup> I. m. 43–44. o.

<sup>32</sup> Uo. 76. o.

<sup>33</sup> In: *Állam és nemzet*, Magyar Szemle, Bp. 1942, 256. o.

<sup>34</sup> Uo. 257–258. o.

nyugati parlamentarizmus formáinak a felszínen történő átvétele, miközben az ország kelet-európai, feudálkapitalista struktúrája érintetlenül megmarad, s a problémákról nem vesznek tudomást, vagy csak tüneti kezelésekre vonatkoznak. Ezt képviselte a Bethlen-féle ún. „konszolidáció”. Sikere csak azért lehetett, persze csupán időlegesen, mivel a forradalmak és az ellenforradalom káosza után a régi uralkodó osztály túlságosan is vágyott az *ancien régime* rendjére és nyugalma – egy részüknél egészen a Habsburg-restauráció támogatásáig –; a gazdasági válság azonban (noha Bethlen csak taktikai jellegűnek szánta visszavonulását) e „konszolidációt” véglegesen elsöpörte. Ettől kezdve egyértelműen a kelet-európai realitások határozták meg a magyar politikai életet. A valódi polgári demokráciának nem volt talaja: ehhez a magyar polgárság – mint minden kelet-európai polgárság, kivéve bizonyos fokig a csehet – túlságosan gyöngye, létében, két oldalról, túlságosan fenyegetett volt: a polgári demokratikus törekvéseket ezért, a csekély jelentőségű polgári demokratikus csoportok mellett, vagy inkább helyett, a nyugati mintára szervezkedett, reformista szakszervezetek és a szociáldemokrata párt képviselték. (Hiszen már az őszirózsás forradalom társadalmi bázisa is lényegében a magyar, mindenképp a budapesti munkásság volt.) Ezért egyre inkább a másik, a prefasiszta és fasiszta indíttatású áramlat került előtérbe, mely azonban heterogén törekvéseket egyesített magában. Ide sorolunk most minden olyan politikai és eszmei áramlatot, amely elvéül a Moeller van den Bruck által klasszikusan megfogalmazott jelszót, a *Revolution von rechts* (forradalom jobbról) jelszavát tűzi ki.

A skála egyik szélén Teleki Pál konzervatív, keresztyén-hivatásrendi „nemzetnevelés”-e áll, a másikon Szálasi Ferenc brutális és demagóg „hungarizmus”-a; köztük helyezkedik el Bajcsy-Zsilinszky Endre, Gömbös Gyula és Imrédy Béla „reformpolitikája”, mely megint csak polarizálódik a valóban népi erőkre való támaszkodástól (Bajcsy-Zsilinszky), az ezek felé való kacsintgatáson át (Gömbös), egy, a dzsentri és a dzsentroid középosztály érdekeit nyíltan kiszolgáló „úri” fasizmusig (Imrédy).<sup>35</sup> Mindezeknek az irányzatoknak közös alapját az először az ún. „szegedi gondolat”-ban radikálisan megfogalmazott „keresztyén-nemzeti” ideológia képezte, noha a bethleni konszolidáció éveiben a hagyományos konzervativizmus azt jelentősen liberalizálta, annak radikális értelmezőit ezzel az ellenzékbe vetve. Ily módon ők a hagyományos, konzervatív–álliberális társadalmi és politikai berendezkedés kritikusaiként, a valóban szükséges reformok előharcosaiként léphettek föl. Csakhogy míg az újkonzervatív Teleki és méginkább a radikális Bajcsy-Zsilinszky a reformokat *valóban* a nemzet javára akarták végrehajtani, s ennek fejében az uralkodó osztályoktól és a hozzájuk kapcsolódó középosztálytól is a korlátolt önzésükről való bizonyos fokú lemondást kívántak meg; a többi prefasiszta–fasiszta indíttatású politikusnál ilyesmirel nem volt szó. A „forradalom jobbról” gondolatában – ez minden romantikus, bonapartista, prefasiszta és fasiszta társadalmi és szellemi mozgalom mélyén ott rejtőzik – a „forradalom” kifejezés csak Teleki és főleg Bajcsy-Zsilinszky esetében bírt értelemmel: ezért az előbbi, kormánya kerülvén, teljes elszigeteltségét volt kénytelen tapasztalni, az utóbbi pedig sohasem kerülhetett kormánya. Végül mindkettőjük sorsa – noha azzal a lényeges különbséggel, hogy Bajcsy-Zsilinszky, Telekivel szemben, sikerrel

<sup>35</sup> Itt és a továbbiakban is támaszkodom a *Magyarország története 1918/19–1944/45* (főszerk. Ránki Gy., Akadémia, Bp. 1976) c. kötet elemzéseire; valamint Lackó Miklós tanulmányaira: *Válságok–választások* [Gondolat, Bp. 1975] is.

törte át az ellenforradalmi rendszer korlátait – a tragikus halál lett. Bebizonyosodott, hogy a magyar társadalom problémáinak megoldása, mint általában a kelet-európai társadalmaké, csak a szocialista forradalom alapján lehetséges.

Ezt a következtetést az újkonzervatív reformpolitikus Teleki nem, de az újkonzervatív reformgondolkodó Szekfű Gyula levonta; így jutott el végül a fölszabadulás és a forradalom igenléséhez, sőt aktív politikai szerep vállalásához e folyamatban. Azt az utat, melyet a katolikus „labanc” Szekfű, az újkonzervativizmusból kiindulva megtett, egy másik oldalról elindulva szintén megtette a protestáns „kuruc” Karácsony Sándor. Az ő irodalmi és elméleti működése később kezdődött ugyan, mégis, e kezdet bizonyos párhuzamosságokat mutat Szekfűnek a forradalmak utáni magatartásával. A protestáns cserkészmozgalom és – a Magyar Evangéliumi Keresztyén Diákszövetség által 1917-től kiadott – Az Erő c. ifjúsági lap (főszerkesztője Ravasz Árpád, felelős szerkesztője Papp Gyula, majd Záborszky János volt) adott eleinte lehetőséget tevékenysége számára: 1922 novemberétől ő lett a lap felelős, 1927 szeptemberétől egyedüli szerkesztője. A lap persze a keresztyén-nemzeti kurzus szólamát játszotta, de szordínóval; Karácsony Sándor tevékenységének hatása a diákmozgalmi élet előtérbe állításában és bizonyos kulturális igényesség érvényesítésében jelentkezett. (Itt jelentek meg Bóka László és Mátrai László első írásai, Képes Géza és Weöres Sándor első versei.) A protestáns egyházi szervezetek kereteit Karácsony Sándor jól fölhasználta ahhoz, hogy a „keresztyén-nemzeti” kurzus ürügyén egy „protestáns” és „magyar” ellenzéki ideológiát dolgozzon ki, mely Az Erő után a „Pro Christo”- és az „Exodus”-kiadványokban jelentkezett.

Karácsony Sándor is, szűkebb hivatását tekintve, eredetileg pedagógus volt, ugyanúgy, mint Prohászka. Ami mármost az ő fölényét biztosítja a filozófiailag sokkal inkább és sokkal rendszerezettebben iskolázott Prohászkaival szemben, az éppen a nevelés céljait és föltételeit illető, valójában *szociális* álláspontja. Míg ugyanis Prohászka lényegében beérte a hagyományos és hivatalos herbarti kompromisszummal, negligálva a reformpedagógiát és *gyakorlatilag* minden szempontból a kornisi vonalhoz igazodva; Karácsony Sándor már első jelentős, *A magyar alsónéposztály lelki alkata és a népiskolai reform* c. 1922-es munkájával egyértelműen ez *ellen* lépett föl. Társadalom- és kultúrkritikája a továbbiakban egyre élesebb és egyre átfogóbb lett, míg végül *Nyugati világnézetünk felemás igában* c. könyvében (1933) a kapitalizmus világának általános, prófétikus elutasításáig jutott. Ez az elutasítás természetesen egy prekapitalista, egy nagyon általános értelemben véve romantikus alapról történik, olyan „népi” (vagy, hogy a kifejezőbb német szót használjuk, „völkisch”) tendenciákkal, melyek bizonyos jegyei a prefasisz-mussal mutatnak rokonságot. A keresztyénségben, és sajátlag a calvini protestantizmusban megtestesült, elvont humanisztikus értékekben azonban Karácsony Sándor elégséges elméleti fogózót talál ahhoz, hogy a valóban a nép érdekében álló, valódi reformokat követelő gyakorlati irányultsága egyre inkább a fasiszta tendenciáktól elhatárolódó, azokkal szembeforduló, mintegy új reformatori gondolatban fejeződjék ki. Ismeretes, hogy a fasiszmus bizonyos értelemben könnyebben volt képes beszívárogni a protestáns egyházakba, mint a katolikusba. A katolikus egyház, a maga egészében, rendkívül békülékenynek bizonyult ugyan a fasisz-mussal szemben (XI. Pius konkordátuma Mussolinival, XII. Pius megalkuvása Hitlerrel); ugyanakkor a katolicizmus sok tekintetben szellemi bázist is jelentett a fasisz-mussal történő szembeforduláshoz. Az 1933 márciusi német birodalmi-gyűlési választásokon Hitlernek csupán a katolikus Rajna-vidéken nem sikerült még relatív

többséget sem szereznie, miközben sok protestáns észak- és keletnémet területen abszolút többséget szerzett. A katolikus egyházban nem volt olyan, a nácizmussal rokon, hozzá kapcsolódó irányzat, mint a „Német Keresztyének”; – viszont nem volt olyan radikális, baloldali irányzat sem, mint Karl Barth „Hitvalló Egyháza”. Nálunk Babits vagy Sík Sándor katolicizmusa jelentett egy elméletileg humanisztikus, gyakorlatilag antifasiszta álláspontot,<sup>36</sup> de a forradalmisághoz nem jutottak el. A protestantizmus mindig nagyobb affinitást mutatott az eszkatológiához.

Karácsony Sándor filozófiája a magyar társadalmi valóságnak itt röviden vázolt összefüggéseibe ágyazódik; ez az úgymond sajátosan „magyar világnézet”, az állítólag sajátos „magyar észjárás” kifejeződése (még ma is vannak, akik ez utóbbi kifejezést, szemben magának Karácsony Sándornak későbbi fejlődésével, idézőjel nélkül használják . . .) valójában a romantikus antikapitalizmusnak egy sajátos, magyar és népies, ugyanakkor filozófiai szinten kidolgozott változata. Ez az ideológia, retrográd és irracionalista vonásai ellenére, végső soron pozitív társadalmi szerepet játszott, és jó néhány tanulsága a magyar marxista elmélet számára is hasznosítható. 1938-tól kezdve *A neveléstudomány társas-lélektani alapjai* címen rendszerező kötetekbe gyűjtött írásainak szellemisége – anélkül, hogy az „Új Szellemi Front”-tól a „Márciusi Front”-ig taktikáztatna –, hogy az ő kifejezését használjuk, „a delejtű konokságával” mutat a társadalmi forradalom felé. Ezért csatlakozott Karácsony Sándor 1945 után a népi demokratikus forradalomhoz, s fogadta el a szocialista forradalom perspektíváját is; a fölszabadulás után egész sor tisztséget betöltve a magyar népművelésben és ifjúsági mozgalomban. Mert, mint „labanc” oldalról politikailag Teleki, ideológiailag Szekfű példája megmutatta, ugyanúgy mutatta meg „kuruc” oldalról politikailag Bajcsy-Zsilinszky, ideológiailag Karácsony Sándor példája, hogy a magyar népet tiszteletéből fölrázni, elmaradottságából fölemelni akaró *minden*, mégoly újkonzervatív vagy romantikus, de a tényekből adódó következtetéseket radikális becsületességgel levonó törekvésnek *ide* kellett eljutnia.

## 1. RENDSZER ÉS ÁLTALÁNOS ALAPOK

Karácsony Sándor, mint említettük, 1938-tól kezdve írásait rendszerező kötetekbe gyűjtötte össze. Noha egyes, utólag kötetbe foglalt írásokról van tehát szó, és az egyes tanulmányok stb. viszonylag könnyen áthelyezhetők lennének egyik kötetből a másikba, Karácsony Sándornak ezek a filozófiai művei szigorúan rendszerezettek. Külső rendszerük a következő:

### A) A neveléstudomány társas-logikai alapjai:

#### *A magyar észjárás és közoktatásügyünk reformja, 1939*

I. A magyar alsónéposztály lelki alkata és a népiskolai reform (1922), i. m.: 1–60.

<sup>36</sup> Vö. Babits Mihály *Könyvről könyvre* c. kötetében: Magyar Helikon, [Bp.] 1973, pl. 137 vagy 230. o.

II. A magyar középosztály lelki alkata és a középiskolai reform (1924), i. m.: 61–92.

III. A magyar felsőosztály lelki alkata és az egyetemi reform (1939), i. m.: 93–303.

B) A neveléstudomány társas-lélektani alapjai:

I. A nyelvi (irodalmi) nevelés és a társas-lélek értelmi működése

(1) *Magyar nyelvtan társas-lélektani alapon* 1938

(2) *A könyvek lelke (Jelrendszer és jelképrendszer. Irodalmi nevelés)* 1941

II. A társas-lélek felső határa és a transzcendens nevelés

(1) *A magyar világnézet (Világnézeti nevelés)* 1941

(2) *A magyarok Istene (Vallásos nevelés)* 1943

III. A társadalmi nevelés és a társas-lélek akarati működése

(1) *A magyarok kincse (Értékrendszer és axiológia)* 1944

(2) *Magyar ifjúság (Tettrendszer és etika)* 1946

(3) *Ocsúdó magyarság (Szokásrendszer és pedagógia)* 1942

IV. A társas-lélek alsó határa és a jogi nevelés

(1) *A magyar demokrácia (Függetlenségre – autonómiára – nevelés)* 1945

(2) *A magyar béke (Háborúból békére – reformra – nevelés)* 1947

Ezek a kötetek (mindegyik Exodus kiadás, Budapest) Karácsony Sándor filozófiailag releváns írásainak legnagyobb részét tartalmazzák, azokat is, melyek – esetleg más címen – külön füzetekben is megjelentek; hivatkozásainkban mi e kötetek szövegét követjük. Karácsony Sándor ezenkívül több didaktikai, teológiai és szépirodalmi jellegű művet is írt, ezeket alkalmilag említjük.

A kötetek anyaga nem csupán a fentebb jelzett szempontból tekinthető bizonyos fókig esetlegesnek, hanem a tekintetben is, hogy összeállításuk alkalomszerűen történt. Pl. az *A magyar világnézet* előszavában a következőket olvassuk: „Társaslélektani és -logikai neveléstudományi alapvetésem második részének első kötetét kapja kézhez a szíves olvasó világnézetre nevelésem képében. A második rész második kötete a vallásos nevelésről fog szólni. A nevelés lehetőségének felső határvonalát vonja meg ez a két kötet, a társaslélek pneumatikus beágyazottsága felől, a transzcendens irányából. Ha Isten akarándja és élünk, az alsó határvonal megvonása sem marad el, azok a kötetek, amelyek ezt a munkát vállalják magukra, a jogi és technikai nevelésről szólnak majd, a társaslélek szomatikus beágyazottsága felől, az életérzések, a fizikai lét irányából.”<sup>37</sup> Mindamellet Karácsony Sándornak volt előzetes terve a kötetekről, és ehhez nagyjából tartotta is magát. A rendszer terve (1938) a következő volt:

I. A nyelvi nevelés és a társas-lélek értelmi működése

II. A művészi nevelés és a társas-lélek érzelmi működése

III. A társadalmi nevelés és a társas-lélek akarati működése

<sup>37</sup> *A magyar világnézet*, V. o.

#### IV. A jogi nevelés és a társas-lélek életérzéseinek működése

#### V. A vallásos nevelés és a társas-lélek transzcendens erőinek működése<sup>38</sup>

Ha az itt előzetesen vázolt rendszert összevetjük a ténylegesen megjelent kötetekkel, azt látjuk, hogy az – némi eltéréssel –, a kedvezőtlen külső körülmények ellenére is, megvalósultnak tekinthető. Megíratlan maradt a művészeti–esztétikai–technikai nevelés problémaköre: ezt Karácsony Sándor – a Mikszáth-tanulmány mintájára – Jókai, Móricz és Ady példáján kívánta elkészíteni; elkészült viszont (1948-ban) egy *Nagykorúak és felnőttek* c. kötet anyaga, melynek gerincét az „Új Szántás” c. folyóiratban megjelent írások képezték, és mely a jogi nevelés harmadik kötete lett volna.<sup>39</sup> Más a helyzet a belső rendszerrel: ami ugyan abból a külső szempontból is föltűnő, hogy, bár Karácsony Sándor elméleti működésének döntően nagyobb része a fölszabadulás előttre esik, a két zárókötet anyaga sohasem jöhetett volna létre a fölszabadulás nélkül. Ennek a belső rendszernek semmiféle határozott szerkezete nincs, és ez a formai tény egyúttal már e rendszer tartalmi problémáira is rávilágít. A továbbiakban megkíséreljük e filozófia egyfajta kritikai értelmezését; viszonylag kevésbé ismert filozófus viszonylag nehezen hozzáférhető írásairól lévén szó, bőségesen idézve ezekből.

Az átfogó világnézeti megalapozás igénye fölmerült Karácsony Sándor számára: „az irodalom és a nevelés kérdései filozófiai fogalmak meghatározásainak és filozófiai rendszer lehetőségének előfeltételeit kutattatták velem és kényszerítették ki belőlem . . . az olvasás, elemzés és kritika hűsége, becsületessége, következetessége, alázatossága, engedelmissége és gyermeki naivitása minden külön mesterkedés nélkül irodalmi szemléletre, filozófiához, sőt filozófiai rendszer felé segítik az irodalmi tanulmányba mélyedőket”.<sup>40</sup> Maga ez a rendszer azonban a rendszertelenségé. Az „Ocsúdó magyarság”-ban olvassuk, *Az én tudományos rendszerem-ről*, hogy amikor egy barátja arra biztatta, fejtse ki végre rendszerét, elcsodálkozott, mert „azt hittem, eddig azt hittem, már réges régen kifejtettem a rendszeremet. Megint csak a magam terminológiája szerint: nem is igen tehettem egyebet, hiszen nincs külön rendszerem, hanem az a rendszerem, hogy élek és mozgok, gondolkodván”.<sup>41</sup> Hangsúlyozza, hogy rendszere nem mesterséges, hanem természetes rendszer, majd egy viszonylag csakugyan rendszeres, tömör kifejtést ad világfölfogásáról: ennek középpontjában az *exisztencia* jellegzetes fogalma áll. Karácsony Sándor filozófiáján több, régebbi és újabb idealista elképzelés is nyomot hagyott, de ezek a hatások alapvetően – tudatosan vagy tudattalanul – az egzisztencializmus és a dialektikus teológia fogalmi keretein belül szintetizálódnak.

Filozófiájának „első kérdését” jellegzetesen kanti módon teszi föl: „lehetséges-e a nevelés lélektanilag és logikai szempontból?” – tudjuk ugyan, hogy igen, de meg kell vizsgálni, hogy *hogyan*, mik a pszichológiai és logikai előfeltételek?<sup>42</sup> A válasz kiindulópontja már fichtei, a Fichténél is megtalálható, Descartes-ra történő utalással: „A valóság-nak kiinduló, hogy ne mondjam fejjállomása: én vagyok . . . Adva vannak a dolgok, mint

<sup>38</sup> Vö.: *Magyar nyelvtan társas-lélektani alapon*, XLI. o.

<sup>39</sup> Kontra György közlése.

<sup>40</sup> *A könyvek lelke*, 5–6. o.

<sup>41</sup> I. m. 8. o.

<sup>42</sup> Vö. *Ocsúdó magyarság*, 24 skk.



Én és nem-Én, az univerzumban sub specie aeternitatis létezők. De nem így vannak adva, hanem mint ad hoc incidentaliter szemléletem számára (Én) adottak (nem-Én). Az én föladatom az, hogy fölismerjem ad hoc voltuk határtalanságát, incidens voltuk időtlenségét, hogy szemléletem számára objektíve váljék adottá primitív voltuk, vagyis az, hogy 'megfoghatatlanok', tehát velem együtt és hozzám képest sub specie aeternitatis létezők az univerzumban, mint Én és nem-Én . . . Ha azt mondom, a 'világ' helyébe, hogy 'élet', voltaképpen nem is azt értem alatta, amit mondok, nem azt, hogy 'élet', hanem azt, hogy 'élek' . . . Mihelyt nem absztrakte veszem azt, hogy élek, hanem valóságnak, nem marad más belőle, mint a jelen pillanat lelki feszültsége mint tartalom, s e feszültség áramló történése mint forma. Az intelligenciám az élet, gondolkodom, tehát vagyok."<sup>43</sup> Másutt: „ . . . a világ is én vagyok . . . *Én nem Én vagyok, hanem Én meg a nem-Én nem is együtt, hanem egyik a másikra vonatkozásában*”.<sup>44</sup> Jól érezhető, hogy itt már nemcsak az eredeti fichtei vagy éppen descartes-i gondolatokról van szó, hanem azok életfilozófiai jellegű átszíneződéséről. Karácsony Sándor egyhelyt utal egy olyan jellegű, misztikus élményére, amelyet Andrej Bolkonszkij él át Tolsztoj *Háború és békéjében*: „Az jutott eszébe, hogy egyszer egy álló napig hanyatt feküdt sebesülten egy krumpliföld közepén, az eget nézte, míg be nem sötétedett . . . Az jutott eszébe, hogy ha akkor nem telik meg a szeme végtelen örökkévaló kékséggel és a mélylő kétség előterében futkározó ideigvaló ezüstszürkeséggel, akkor ezek a kisfiúk igen-igen rosszul járnának.”<sup>45</sup>

A századforduló bizonyos, végső soron a tudományfilozófiákhoz sorolható irányzatai jelen vannak ugyan, de háttérbe szorítottan; így pl. az újkantianizmus (konkrétan Windelband) hatását nem nehéz fölismerni a tudományok Karácsony Sándor-i osztályozásában: „Az igazságok tehát háromfélék: *törvényeket kutatók*, alakokat, formákat *leírók* és történéseket, változásokat *elmesélők*. Milyen a világ, hogy folyt le mindezidáig az *élete* és milyen *törvényszerűségeket* állapíthatunk meg ennek a világnak ilyen folyásából?” Lehetséges ugyan Karácsony Sándor szerint egy másik szempontú osztályozás is: eszerint a tudományok egyik csoportja a külső világgal, másik két csoportja a belsővel foglalkozik, éspedig az emberrel, illetve az emberiséggel.<sup>46</sup> A hagyományos teleologikus szemlélet nála a hit alátámasztására hivatott: „Vannak látszólag igen tudós koponyák, akik hirdetvén hirdetik, hogy minden jelenségnek oka van, az élet okok és okozatok szakadatlan láncolatából áll, de azt már nem látják olyan tisztán, mint ezt, hogy *célja* is van a világ folyásának, az élet ritmusának, s ahogy a végocokokat keresi a tudomány, éppen úgy lánghol, mint betlehem-i csillag a keleti bölcsek útján, a *végcél* is a hit számára.”<sup>47</sup> Irracionalista-életfilozófiai, dilthey-i értelmezésben bukkan föl a totalitás klasszikus fogalma: „ . . . -a 'részek' nem is igazán 'részek', mert mindenkor az élet egészére utalnak . . . Az élet minden, ami történik, tünemény, amihez idő kell. A világ minden, ami van, jelenség, amihez tér kell. Az élet mese, a világ kép. Az élet mondatforma, a világ kifejezésforma. Az élet a kiemelt állítmány, amelynek az alany alá van rendelve, a világ kiemelt alany, amelynek az állítmány jelzője . . . Az élet a mellérendelés, a világ az

<sup>43</sup> *A magyar világnézet*, XIV., XXIV., XLVI. o.

<sup>44</sup> *A magyar észjárás . . .*, 199. o.

<sup>45</sup> *A Siccki-banda*, Exodus, Bp. 1938, 76–77. o.

<sup>46</sup> *A tanulás mesterfogásai*, Középfokú iskolák Országos Református Missziói Bizottsága, Bp. 1929, 142–143. o.

<sup>47</sup> Uo. 160. o.

alárendelés. Tehát az élet a viszonyok, vagy történetek egymásmellé rendeléséből előállott kapcsolatos, kiegészítéses, ellentétes, megszorításos, vagy megengedésszerű, következményes, magyarázó és szétválasztó mellérendelt mondat, a világ az ebből rövidíthető határozórendszer . . .”<sup>48</sup> Az élet a transzcendenciára utal: „Az ember az universumban sub specie aeternitatis létező: ez az egyetlen jel, aminek a jelentését minden értelem keresi, s minden kíváncsi ember egyedül ért meg, ez az igaz. Az egyetemes jelentés ennek az egyetlen megfejtett jelnek a mélyén a szimbólum: az élet örök aktuális emberi formája, amelyben a szív egyedül dobban össze, mert egyszerre izgul miatta és gyönyörködik benne, ez a szép.” Mármint: ne kérdd tovább a titkot – ezt mondja a Szép; ignorabimus – ezt mondja az Igaz.<sup>49</sup> Az emberi lét evilági determináltsága a túlvilági szabadságra utal: a freudi mélylélektan megállapításai igazak, de ez csupán analízis és nem szintézis; Krisztus szabadít meg bennünket: „Krisztus nélkül (éppen a lélekelemzés mutatja iríztartó és kegyetlen józansággal) mindvégig állatok maradunk lélekben is . . . Köszönet a ’destrukciónak’, amely segített az összetörésben.”<sup>50</sup>

A Karácsony Sándor-i világnézet alappillérei tehát: az élet, a lélek, az egzisztencia: „ . . . az egyén autonóm és csak ’társas’ funkcióin keresztül nevelhető . . . csak a ’társas’-lélek nevelhető (az egyéni nem). Ez a ’társas’-lélek nem tévesztendő össze a tömegelellyel. Az egyéni lélek ez, de nem önmagában véve és önmagára nézve, hanem a másik ember felé fordultában. Az ember társas lény, s autonómiájának struktúrája társas lény voltától is függően, ahhoz is viszonyulva alakult olyanná, amilyen”; közösség, *másik* nélkül nem lehetne tulajdonérzete, műélvezete, nyelve, társadalmi gesztói, vallása; de alapvetően mégis az egyes lélekről van szó.<sup>51</sup>

A társas-léleknek ez a fogalma maga, végső soron Wilhelm Wundt először 1900-ban megjelent nyelvelméletének néplélek-fogalmából származik. „Ahogyan – írja Wundt – a metafizikai lélek semmiféle tapasztalatban nem adott, éppúgy alkalmatlan a lelki élet tényeinek magyarázatára is. Itt csupán az az aktuális lélekfogalom használható, mely szerint a lélek semmi egyéb, mint a lelki folyamatok egysége. Csakis ebből a nézőpontból határozható meg az egyes-lélek és a nép-lélek viszonya, s ezáltal az egyesé is a közösséghez. Ez éppoly kevésbé létezhetne az egyesek nélkül, amiként nem is az egyesek tulajdonságainak és tevékenységeinek pusztá összege és fölfokozása. Sokkal inkább az individuumok kapcsolata és kölcsönhatása az, melyeket a közösség mint olyan tételez, s melyek által az egyesekből is új, specifikusan a közösségi élethez tartozó teljesítményeket hív elő.”<sup>52</sup> Wundt nagy hatást gyakorolt Gombocz Zoltánra, aki a néplélek fogalmát „társaslélek”-re módosította, és akinek törekvéseihez Karácsony Sándor, mint látni fogjuk, közvetlenül kapcsolódik. „A beszélés – írja Gombocz – pszichikai, ill. pszichofizikai tevékenység, s minden nyelvi folyamat szükségképpen az egyes ember lelkében megy végbe. Csakhogy a beszélő ember nem magára, elszigetelten él, hanem más, hasonló lelki szervezetűekkel együtt *társas közösséget, népet* alkot, s a közösség tagjainak folytonos érintkezése, egymáshatása a nyelv keletkezésének és fejlődésének előfeltétele.

<sup>48</sup> *Magyar nyelvtan* . . . , XXIX., XXXIV. o.

<sup>49</sup> *A könyvek lelke*, 86–87. o.

<sup>50</sup> *A magyarok Istene*, 35 skk., 40., 42. o.

<sup>51</sup> *Magyar nyelvtan* . . . , XII. o.

<sup>52</sup> *Völkpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, 4. unveränderte Auflage, Alfred Kröner, Stuttgart 1921, Bd. I.: Die Sprache, Hbd. 1.: 20.

Nyilvánvaló tehát, hogy ha a nyelvi folyamatok lélektani értelmezésében egyoldalúságba nem akarunk esni, a szokásos értelemben vett, individuális lélektan mellett . . . szükség van egy másik lélektanra is, amely vizsgálódása tárgyává a lelki jelenségeknek azt a csoportját teszi, amelyet nem az egyéni tudat, hanem a *társas együttéléssel járó szellemi érintkezés* föltételez és magyaráz. A lélektani kutatások kiterjesztése a társas közösségre a *társas-lélektan*, vagy hogy megtartsuk a már több mint fél század óta használt, bár nem egészen pontos elnevezést, a *néplélektan* föladata.”<sup>53</sup>

Az átértelmezés szempontjait jól megértjük, ha arra gondolunk, hogy az élet, Karácsony Sándor szerint, lényegileg *szubjektivitás*: „Pedig a történetírás igazán nem tudomány, hanem művészet. Hiszen azt, ami régen történt, nem lehet tudni, csupán elképzelni lehet . . . Az élet voltaképpen belső folyamat, melynek nem hű képe az, ami szemmel látható belőle. Az élet a lélek létezése . . .” A külső történelmi események (pl. a mohácsi vész) ún. „okait és következményeit” kutatni ezért hiábavaló: fontos csupán szimbolikus erejük a lélek számára.<sup>54</sup> A történelem helyére így a pusztá létbe való egzisztenciális bevetettség kerül: „Az objektív és primitív társaslogika a pusztá létben, az egzisztenciában valósíthatja meg pszichológiai törvényeinek valamennyi lehetőségét. Ez az egzisztencia” – Karácsony Sándor szerint a magyar irodalom egyetlen tárgya – „a cselekvő és szenvedő alany számára egyidejűleg *problematicus, de mégis szükségszerű, apodiktikus* . . . De . . . egyszerre *magátólértető és természetes is*, hogy ahogy lesz, úgy lesz, élni csak kell, míg a jó Atya másképpen nem rendelkezik . . .” A predesztinációs eszme ilyenén értelmezése a Karácsony Sándor-i világnézet kiváltképpen lényeges eleme. Az igazi szabadság voltaképpen szigorú kööttséget jelent: „A szabadság fogalmába akkor csúszott be a legnagyobb fogalomzavar, amikor úgy kezdték definiálni, hogy az a szabad ember, aki szabadon választhat jó és rossz között . . . Az igazi szabadság kezdetén a törvények érvénye . . . megszűnik, mert szabad ember számára a törvény többé nem *problematicus*. De éppen ezért az igazi szabad ember soha a törvény szellemével összeütközésbe nem kerülhet, mert számára a törvénytá állapot az egyedül elképzelhető és természetes.”<sup>55</sup> A Biblia szerint az ember a bűnbeeséskor lett ugyanolyan, mint Isten, jónak és rossznak tudója, kikerülvén naiv, paradicsomi-gyermeki állapotából; Karácsony Sándor szabad embere *túl* van ezen, ő közvetlenül tudja a törvényt és sohasem kerülhet ezért összeütközésbe vele: miként Kierkegaard Ábrahámja is igazán szabad volt, amikor Isten parancsát teljesítette, és nem fontolgatta a választást jó és rossz között. És Kierkegaard emlegetése itt nagyon is helyénvaló. Mert – írja Karácsony Sándor – „a Krisztusban-élés dinamikája és hullámvonala paradoxonszerű. Egyszerre érzem magamat semminek és mégis nagyszerű eszköznek Isten kezében, csudálatos dolgok forrásának, viláगतalakulás okának, szent tervek végrehajtójának, a megépülő Isten-Országá egyik lényeges alkotórészének . . . Félelemmel és rettegéssel kell végbevinnem idvességemet . . .”<sup>56</sup>

<sup>53</sup> *Nyelvtörténeti módszertan* – A magyar nyelvtudomány kézikönyve, Akadémia, Bp. 1922, 6. o.

<sup>54</sup> *A magyar világnézet*, XXXIX. o.

<sup>55</sup> *A könyvek lelke*, 88., 184. o.

<sup>56</sup> *A magyarok Istene*, 176. o.

Hogy mit jelent voltaképpen magyar nép, magyar kultúra stb.; mit jelent tehát, hogy valami „magyar”, ezt a kérdést Karácsony Sándor kétféle formában teszi föl és válaszolja meg: a „ki magyar?” és a „mi a magyar?” formájában. Kétféle – szubjektív és „objektív” – válasza, látni fogjuk, föloldhatatlan ellentmondásban van egymással.

A „ki magyar?” kérdésre jellegetesen szubjektivista-intuitív módszerének megfelelően válaszol, így folytatva a már fentebb idézett gondolatot: „A valóságnak a kiinduló, hogy ne mondjam fejjállomása: én vagyok, az én valóságos és kétségbevonhatatlan magyarságom. Én, a magyar vagyok magam számára a legközelebbi kezemügyébe eső valaki, aki magyar . . . számomra és szememben a 'magyarság' a magyarokat jelenti. Nem lehet a 'magyarság' fogalmának olyan fogalmi jegye, amely a valóságos magyar embereknek ellentmond, azokat kizárja valahonnét, ami egyszerűen nem volna, ha ők nem volnának.” Látja ugyanakkor ennek a kérdésföltevésnek a problémáit. Egyfelől így: „Tudom én, hogy mindenki magyar, aki magyarnak érzi magát s azt is tudom, hogy Petrovics István és Hruz Mária fia jó magyar volt . . .”; ámde Petőfi már csak *azonosult* valamivel, ami „magyar”, s ami már – véli Karácsony Sándor – mintegy eredendően létezett. Mármost ő maga vajon biztosan magyar-e – ez a probléma másfelől. Karácsony Sándor válasza: hetediziglen magyar nemesi, protestáns (református) családból származik, falun nevelkedett, a debreceni kollégiumban tanult, így hát „valószínű, hogy minden tekintetben” magyarnak tekinthető.<sup>57</sup> A szubjektivista intuíció sem nélkülözhet tehát itt bizonyos – persze önkényes – álobjektivitást. Magyar ugyanis mindenekfölött, Karácsony Sándor szerint, az alföldi nép és a hozzá szorosan közelálló köznemesség, valamint a belőlük kikerült református papság és tanítóság; a magyar szellemiség letéteményesei pedig a református magyar iskolák: „A magyar református kollégiumok tanári kara és diákserege úgy magyar, ahogy a Párisban őrzött platina irídiumrúd egy méter . . . Mert mit jelentett reformátusnak lenni eleitől fogva? Azt jelentette, hogy olyan lelki tartalmat kaptam a XVI. században, amelyet ki is tudok fejezni lelki adottságaimnál fogva. Mert a reformáció volt az első szellemi mozgalom, amelyben mi elejétől végig részt vehettünk és amelyet egészen önszántunkból is vettünk föl.”<sup>58</sup> Abban Karácsony Sándornak kétségtelenül igaza van, hogy a reformáció kora a magyar kultúra első nagy, identitás-kereső korszaka volt; ő azonban túlságosan is messzemenő elvi következtetéseket von le ebből a történeti tényből.

Milyen ugyanis, Karácsony Sándor szerint, az a magyar szellemiség, mely ebből a talajból sarjad ki? Mik a „magyar világnézet” közvetlen adottságai? „A magyar filozófia *a priori*-jai 'tér' helyett a 'határtalan', 'idő' helyett az 'időtlen' és 'oki viszony' helyett a 'megfoghatatlan', a 'csudálatos’.” A magyar világszemlélet *konkrét*, „nincs szüksége absztraktumokra, lévén a reális valóság maga is a határtalanság és időtlenség megfoghatatlansága . . . Nálunk nincs 'hazafi', csak 'Kis János' van . . .” Ez a *valóban* konkrét: „A magyar filozófia Kis Jánosa egyszerre mind a három: konkrétum, absztraktum és redukció útján visszakapott konkrétum, tehát egyik se.” A magyar valóság szerkezetében a konkrét dolgok nem egymás alá, hanem egymás *mellé* vannak rendelve: „Ezért aztán nincs valami

<sup>57</sup> *A magyar világnézet*, XIV–XV., XI., XIV. skk.

<sup>58</sup> *Magyar ifjúság*, 51. o.

lebegőbb, bizonytalanabb, ködbeveszőbb, fantomosabb, mint a magyar filozófikum. Ugyanakkor nincs földönjáróbb, kézzelfoghatóbb, konkrétabb sem, mint megint csak a magyar filozófikum. A *most* és *itt* filozófiája, de az Univerzumban és sub specie aeternitatis. Eredménye a transzcendens logizma, a relatív tétel és az objektív és primitív szillogizmus. Ez valamennyi formájában lebeg, mert viszonyít, de valamennyi formájában konkrét, mert viszonyítással fejez ugyan ki, de kifejez. Társaslogikai tartalma szerint tehát a ‚magyar’ mindenütt mellérendelő, egyiket a másikhoz képest kifejező logizmak, tételek és szillogizmusok rendszere. Transzcendens, relatív, objektív-primitív jog-, jelkép-, jel-, szokás- és kultuszrendszer.” Mit jelent közelebről ez az *objektív-primitív*? „Az objektív-primitív tehát magánvaló, melynek objektív voltát tárgyias adottsága, primitív voltát pedig az adja, hogy a hyperbolikus pályán tőlem függetlenül halad végig ad hoc incidentaliter valóságától határtalan és időtlen csudálatos voltáig, ahogy lassankint transzcendens voltába belemélyedek és azt így megismerem.” Elégedjünk meg itt annyival egyelőre, hogy ezek a gondolatok kétségtelenül a konkrét valóság *közvetlen*, de transzcendens átélését jelölik meg, mint magyar világnézetet. Aki *ezt* a szemléletmódot teszi magáévá, az *magyar*: „‚Magyar’ vagyok, ez a kitétel azt jelenti, hogy filozófiám ’Ding an sich’-je objektív-primitív, a priorijai pedig a határtalan, az időtlen és relációjuk, a megfoghatatlan . . . Nem az a magyar, aki magyar származású vérség szerint, nem aki Magyarországon lakik, nem is az, aki magyarnak vallja vagy tartja magát, hanem az, aki . . . magyarul viszonyul.” A magyar társadalom és kultúra erre a filozófiai-elvi alapra épül: „Íme a magyar társadalomban is ott van mindhárom objektív és primitív társaslogikum: az összemlélettel jelölt titokzatos ’tett’, az egymásmellé rendelt aktív és passzív egyik és másik ember, s a bravúr és passzív rezisztencia végtelennel és örökkel indokolt szillogizmusa.”<sup>59</sup>

A magyar társadalom közösségei ugyanis egymás mellé rendeltek: „*A magyar föld a kis autonómiák klasszikus hazája*. Mindenütt másutt a többségi elv alapján folyik a társas együttélés, egyedül a magyar lélek ismeri a *kisebbségi elvet*.” Magyarország, Karácsony Sándor szerint, „községek, elöljáróságok, kis egyházacskák presbitériumai” országa.<sup>60</sup> Fölfogása, mint mondja, „nem azt vitatja, hogy a magyar múltat jellemzi-e a kis autonómiák virágzása vagy sem, hanem azt az észrevételt meri megkockáztatni, hogy: valahányszor a magyar észjárás gátlás nélkül fejthette ki önmagát, mindannyiszor következetesen ugyanazon törvényszerűségek érvénye szerint nyilvánult. Ha tehát megtehetette, kis autonómiákba szervezkedett, azokban életképes volt, és azokat az erőszakkal szemben, ameddig lehetséges volt, erőteljesen védelmezte is”.<sup>61</sup> Az igazi mellérendelés tehát, mondhatni, ideáltípuszerűen jellemzi a magyar társadalmat.

A magyar kultúra is ilyen „mellérendelő” *logizmakra* épül: „Ezek a logizmak: a juss, a jelkép, a jel, a szokás, a kultusz . . . Megfoghatatlanok, tehát egyszerre csudálatosak és természetesekek. Megfoghatatlan a juss’, mert érthetetlen ugyan, de mégis a legtermészetesebb valóság, hogy egyik ember nem pusztítja el a másik embert. Ugyanilyen csudálatos azonban az is, hogy egyik ember jelképezi a maga odaadásával a másikat és az magára ismer emebben (jelkép-rendszer); hogy egyik ember megérti a másik adta jelt a titkok felől; ha egyik elszenvedi, kibírja a másikat (szokás); hogy egyik ember kinyilat-

<sup>59</sup> *A magyar világnézet*, XVIII–XXI., XXIV., XXIX–XXX., 302. o.

<sup>60</sup> *A magyar észjárás* . . ., 192–194. o.

<sup>61</sup> *Az igazi mellérendelés*; in: „*A másik ember*. Az Exodus Almanachja”, 1940.

koztathatja a másik embernek Istent (kultikus jel, vallásrendszer).” A nem-magyar jog szabályozni akarja a jussot, a nem-magyar esztétika megokolni akarja a szépet stb.; a magyar mindezt *átéli*. Így „a magyar világnézet egyetlen lehetséges formája: a magyar életnek az élése”.<sup>62</sup> A magyar kultúra szerkezetileg is és szellemében is a magyar élet megfelelője. Szerkezetileg: „Minden magyar művészet architektóniájában fölismerhető ez a törvényszerűség. A magyar hímzés nem szimmetrikus, a magyar festmények előtere és háttere mellérendeléses, a török népi dallal rokon magyar parasztdal harmadik-negyedik sora 'kvintel', a finnugor dalokra emlékeztető siratók szekundálók, a magyar líra, különösen Adynál nem poénra dolgozik alárendelésesen, hanem mellérendelően, és a magyar hangsúlyhoz hasonló törvényt érvényesítve mindjárt az elején szinte textusszerűen üti meg a hangot.” És szellemiségében: „Ebben a gondolatrendszerben tehát a tudományt nem lehet összetéveszteni a tudománytörténettel mint olyannal; nem olyan világrengető fontosságú a Sach- und Namenregister, a lábjegyzet, a bibliográfia, az elődökkel meg a kortársakkal való vita . . . az ilyen tudomány tudósát *in statu nascendi*, még pedig valóságosan és tréfán kívül érdeklí a tudománya, tehát nem mint 'műve' érdeklí . . .”<sup>63</sup>

Ezekből a gondolatmenetekből kezd kirajzolódni, miben is áll voltaképpen Karácsony Sándor magyar világszemlélete: a prekapitalista világ konkrét, mellérendelő, „objektív-primitív” irracionális világnézetéről van itt szó, szemben a kapitalista világ absztraháló, totalitásban hierarchizáló, „szubjektív” és „civilizáltan komplikált” racionalizmusával; – az előbbi a konkrét munkán és az egyszerű cserén alapszik, az utóbbi az elvont munkán és az árucserén, ahol is, mint Marx mondja, „a logika a szellem pénze”. És valóban: „De hiszen ez: Ázsia – írja Karácsony Sándor . . . – De nem az itt a kérdés. Akár jó, akár rossz, ez vagyunk mi. Ez a 'magyar'.”<sup>64</sup>

### 3. MAGYAR LÉLEK

Karácsony Sándor eddig elemzett nézeteiből adódhatna mármost egy olyan világfölfogás is, mely azt mondja: „Van magyar nép, magyar etnikum, magyar vér, magyar faj Van magyar sors, magyar történelem, tehát múlt, magyar kultúra, tehát jelen, második ezerév, tehát folytatás, tehát fölnövő generáció, tehát ifjúság, tehát jövő . . . A magyar vér titokzatos parancsa vagy ritmusa, a magyar sorsközösség kialakította törvényszerűségek. A pusztai nomád élet . . ., amely rányomta sajátos bélyegét egész népi sorsközösségünkre elhatározólag és jellegzetesen mind a mai napig, befolyásolván természetesen szellemi habitusunkat és stílusunkat is.” Karácsony Sándor azonban elutasítja az ilyesfajta, naturalista magyarázatokat (legyen szó akár faji, akár földrajzi determinizmusról), ő *lelki*, szellemi magyarázatot kíván adni. „Van tehát összefüggés a vér, a sors, a körülmények és a szellem között, de ez az összefüggés éppen a fordítottja a föltételezettnek. Nem a szepteppe és a nomadizálás alakította a magyar lelket olyanná, amilyen, hanem a magyar lelki alkat bírta ki és élte a pusztai nomád életét; a más szerkezetű lélek más tájakra húzódtott, menekült, kényszeredett onnét. Nem a magyar vér ritmusa diktálja hát a

<sup>62</sup> *A magyar világnézet*, XXIV–XXV., VII. o.

<sup>63</sup> *A másik ember*; in: „*A másik ember felé*. Az Exodus munkaközösség dolgozatai”, szerk. KS, Exodus, Debrecen 1942: 17., 21. o.

<sup>64</sup> Uo. 22. o.

magyar szellem imperativusait, hanem – fordítva – a magyar szellem alakította és irányítja parancsoló erővel a magyar vér ritmusát. Ezért lehetséges az asszimiláció is. Aki a magyar szellem imperativusait magára kötelezőnek ismerte el és, ösztönösen kívánatosnak érezvén, kedvvel élte, annak a vére és egész ethnikuma átalakult, megváltozott: magyarrá lett.” Az – ebben az értelemben vett – pusztai magyar lélekről azután ilyeneket tudunk meg: „Ez is a pusztá lelke. Uri lélek. Mert született úr a magyar ember. Egyedül parancsol a maga legelőjén.” Nincsenek-e hát szolgák – a családon belül legalább? Nem, nem, a magyar család is a *mellérendelésen* alapszik: „Tüzes és tiszta az ősmagyar nászéjszakája, egymás mellett ott pihen egy egész életre elszereződve egymásnak a férjfiú [sic] és a feleség, Az uram, mondja az egyik alázatosan, ahogy illik. A felem, mondja a másik adakozó kedvvel, ahogy legszebb széles e világon. Azért nem volt nálunk soha hárem és azért nincsenek nálunk feministák, szüfrazsettek, jogukért küzdő asszonyfarkasok.”<sup>65</sup>

Ha Karácsony Sándornak ezeket a szavait némileg komikusnak találjuk, a családon kívüli úr–szolga viszonyokra vonatkozóakat már tragikomikusnak kell találnunk: eszerint, ugyanis „a magyar tisztiszolga viszonya urához és parancsolójához, a magyar tiszthez egymás mellé- és nem egymás alá rendelt . . .”; hasonlóképpen a magyar uralkodó és népe viszonyához, melyet Hány János és királya viszonya, meg a magyar parasztnóta Ferenc Jóskájának alakja példáz.<sup>66</sup> Karácsony Sándor tehát voltaképp, mondhatni mint valami magyar Konfucius, a patriarchális rend *ideálját* írja le, ámde ezt hallgatólagosan azonosítja a *realiter* létező magyar társadalommal: „csak a magyar társadalmi rendszer szerkezete 'családias' egész Euroamerikában”.<sup>67</sup>

Annyi megszorítást itt tehetünk ugyan, hogy Karácsony Sándor csak a XVII. század előtti társadalmat tekinti igazán magyarnak; a dolog lényegén azonban ez nem változtat: a Karácsony Sándor leírta ideál a még valóban patriarchális magyar társadalomban is csak „ideáltípusként” létezett. És nemcsak az úr–szolga viszony tekintetében. Így Karácsony Sándor élesen tiltakozik a „magyar bűnök” Széchenyitől kezdődő önvádja ellen, noha persze maga sem tartja hibátlannak a magyarságot. A magyar nép tipikus hibái szerinte a következők: egyoldalúsága (pl. a Trianonban elszakított területekről menekültek nagy részének egzisztenciája a magyar államisághoz kötődött); az, hogy igénytelen (az Amerikába kivándoroltak – a „hunky”-k – a legrosszabb munkát végezték) és ugyanakkor könnyen költekező; kötött állásokhoz szokott; nem kitartó; és, végül, felületes munkát végez.<sup>68</sup> Kétségtelen, hogy ezek a hibák a patriarchalizmusban gyökerező tulajdonságok; Karácsony Sándor mégis bírálja, – föltehetőleg, mivel a hagyományos társadalom alapvető szerkezetének megváltoztatása nélkül is kijavíthatóknak tartja őket. A Széchenyi óta felsorolt hibák viszont már a Karácsony Sándor-i magyarság lényegét érintik, ezért tiltakozik hiba-voltuk ellen: „Nem a szalmaláng, a patópálok, a széthúzás és a sültgalamb népe a magyar. A végtelenség és örökkévalóság csodaképpen élő lelke ő. Ázsia és Európa öleléséből született lélek. Addig mindenesetre élni fog, mert addig dolga van, míg Ázsia és Európa egyek nem lettek. Még egy ezerévet tehát igencsak. Lehet, többet is. Csoda lesz, ha föl nem őrlődik, de ez a csoda meg fog történni mégis. Elfér a végtelenség-

<sup>65</sup> *A magyar világnézet*, XXXII–XXXIII., 290. o.

<sup>66</sup> *A magyar észjárás . . .*, 207., 209. o.

<sup>67</sup> *Magyar ifjúság*, 41. o.

<sup>68</sup> *Vö.: Ocsúdó magyarság*, 229–230. o.

ben és telik az örökkévalóságból.”<sup>69</sup> A „szalmaláng” szerinte valójában bravúr, a „patópalkodás” időtlen, passzív rezisztencia, a „széthúzás” a mellérendelő elv érvényesülése, a „sültgalambvárás” hit a csodában,<sup>70</sup> egyszóval magyar tulajdonságok, de nem bűnök, sőt inkább talán erények. Karácsony Sándor tanítványai aztán ilyesféle következtetéseket vontak le ebből, mint pl. ez: „Azt a zabot se lehet már számonkérni a várostól, amit Kossuth Lajosnak ígért, de Mészáros Lázárnak meg nem adott soha, mert hiszen Kossuth Lajost tán még Szegeden se mondják olyan őszintén Kossuth Apánknak, hogy azzá lett Debrecenben.”<sup>71</sup> Ilyen alapon persze minden, ami magyar – vagy éppen debreceni – csak nagyszerű lehetne.

A hagyományos keleti fatalizmus Karácsony Sándornál mindenestre – mint láttuk, a predesztinációs tan átértelmezésével párhuzamosan – alapvető magyar erényként jelentkezik. „*A magyar tettrendszerben a passzívum az aktívum és megfordítva, az aktívum a passzívum*” – írja. A magyar filozófus számára azért természetes föladat az embert „rábírni, hogy adja át magát a dolgok természetes ritmusának”, mivel „nem az élet a végső tendenciája, hanem a halál”; a Nirvánán át vezet az út az örök élethez. „Magyar” fatalizmus ötvöződik itt irracionalista elképzelésekkel a Nirvánáról és a „halál jegyében” való életről; Karácsony Sándor maga írja, hogy szélesebb értelemben véve itt nem csupán „magyarságról” van szó: „Miért tartom én a tettrendszer főntebb felsorolt ismérveit magyaroknak, holott azok az egyetemes emberiségnek is határozományai” – kérdezi, majd így folytatja: azért, mert „zárt tettrendszerben” csak a magyarságnál vannak meg, éspedig „a halál felé tendálók végevárhatatlan passzív-aktivitásában és mérhetetlenül rövid aktív-passzivitásában . . .”<sup>72</sup>

Az individualista indogermán és a kollektív ázsiai lélek Karácsony Sándor szerint éppen ebben különbözik egymástól a leghatározottabban: „Az indogermán ’ember’ addig ’él’ szemünkláttára, míg vitán fölül ki nem verekedte önmagát, tehát míg az Én-t nem dokumentálta hiánytalanul (vagy el nem bukott, de a terítőn mindig csodálkozó, sőt egy kicsit sértődött arcot szokott vágni, ha ugyan meg nem dicsőül, ami végeredményben egyremegy). A mi embereink addig élnek, míg meg nem halnak, de mindig addig, míg be nem bizonyosodik, hogy . . . az élet is a halálban, a halál által és a halálra nézve az én életem . . . A magyar ’ember’ arca a terítőn mindig megbékélt a magátólértetődő halálban. Az ’élet és halál’-ban.” A magyar ember – paraszt is és úr is, írja a „cinikus” Mikszáthról szóló tanulmányában Karácsony Sándor – magátólértetődő természetességgel hal meg, mint általában a keleti ember. A keleti ember nem különálló individuum, nincsen tehát európai – azaz voltaképpen – értelemben tragédiája sem: „Az indogermán ’ember’, ha tragikus hős, úgy bukik el, hogy meghal (vagy megdicsőül). A magyar tragikus sorsú ’ember’ büntetésül – életben marad . . . Az én és te, élet és halál filozófiájának szimbolikus spekulációja szerint a bűn mindig a tovább-muszáj-élni formájában bűnhődik.”<sup>73</sup> Nem kétséges, hogy Karácsony Sándor itt a kelet-európai patriarchalizmus életének és kultúrájának (gondoljunk Prohászka elméletére a „bújdósásról”!) valós mozzanatairól

<sup>69</sup> *A magyar lélek*, Exodus, Bp. 1938: 24. o.

<sup>70</sup> Vö.: *A magyar észjárás* . . . , 210 skk.

<sup>71</sup> Mata János: *Apologia Debrecini*; in: „*A másik ember fele*”, i. k. 82. o.

<sup>72</sup> *Magyar ifjúság*, 31., 33., 40–41. o.

<sup>73</sup> *A könyvek lelke*, 76–77. o.



beszél, ámde glorifikálja azokat, egyúttal ismételten összekapcsolva őket a modern irracionális gondolataival: „Ezzel azonban a magyar világnézet ’vallása’ tragikussá válik. Az, amit vall, igaz is, nem is. A *határtalan* határtalan ugyan lényege, de ’élettér’ valóságos evidenciája szerint. Az *időtlen* is időtlen az univerzumban, sub specie aeternitatis, de véges az emberi ’kérészsors’. A *megfoghatatlan* sem megfogható az örökkévalóságban, de az ideigvalóságban az ok okozza az okozatot, az oki viszony hálózatába esve rabul. Én én vagyok, a világ nem-Én, de csak annyiban létezik, amennyiben fölfoghatom, az ’objektív-primitív’ szubjektívvé és komplikálttá lesz a jelenvaló világban . . . A magyar élet ott válik tragikussá, hogy képtelen mozogni ebben a nem nekivaló, mert egész lényétől idegen rendszerben.”<sup>74</sup> A magyarság tehát Ázsiából Európába érkezett, s föladata lett a kettő szintézisét megvalósítani: ebben áll tragikus sorsa. Keleti fatalizmusa, Karácsony Sándor szerint, szemben áll ugyan a Nyugat individualizmusával és racionalizmusával; ámde, mint Karácsony Sándor saját példája mutatja, mégis összekapcsolható a nyugati – bár sokszor keleti ősokeket kereső – irracionálizmussal.

A magyarság föladata Karácsony Sándor szerint azonban továbbra is az Európa–Ázsia szintézis megvalósítása, ez ugyanis egyelőre még nem jött létre; habár a magyarság már jelenleg is „híd” a különböző világok között: „Mióta idejöttünk a Kárpát, Balkán és Alpes hegység közé, a Duna mind a két partján elterülő sík legelőkre előbb, majd szántóföldekre, kezdetől fogva máig *híd* voltunk mindenféle viszonyulás szerint. *Híd* vagyunk: három *népóceán* összekötő hídja. Latinság, germánság, szlávosság rajtunk, sőt bennünk találkozik, de általunk és velünk különül is el egymástól. *Híd* vagyunk: a három népóceán peremnépei között északi- és déli szláv népek, Románia, a nagy Germániától elűtő történelmű és lelkialkatú osztrák-németek a szomszédaink. *Híd* vagyunk saját határaink között is, velünk egy fedél alatt töltöttek el évszázadokat tótok, rutének, horvátok, rácok, svábok, cipszerek, szászok, mánták. *Híd* vagyunk: három nagy *világnézet* ölelkezik rajtunk keresztül, hol azt hinné az ember, összebarátkozni, hol kénytelen belátni mégis, hogy inkább csak birkózásra. Nyugati és keleti keresztyénység között sokáig támadó félként, majd missziós terület gyanánt, de Európába költözése óta mai napig itt az iszlám is, a kifejezetten nem-keresztyén világnézet. De éppúgy, ahogy peremnépek hídja voltunk és vagyunk, úgy vagyunk *híd* peremvilágnézetek között is. A klasszikus *görög-római* szellem mint a múlt ittfeljejtett kincsesládája még mindig váltópénzüll kínálja magát. A jelen értékeinek egy része *zsidó* eredetű nálunk. A jövőt mint maga is híd íveli át fejük fölött Európa *ősbarbár-pogány* mítosza, ahány, annyiféle módon.” Ezen az alapon értelmezi azután Karácsony Sándor a „szentistváni gondolatot”, a soknemzetiségű, de mégis egységes, csak az elképzelésben létező ideális magyar állam gondolatát is. Amikor az ún. „Szent Koronát” katolikus részről egyesek maguknak akarták kisajátítani, Karácsony Sándor ezt írta: „És tiltakozunk a szent korona tanának minden olyan exegetálása ellen, amely akár zsidó, akár protestáns, akár óhitű, akár mohamedán vallású magyarokat kirekesztene kerek, egész, hatalmas, nagyszerűen integráló fogalma alól.” A sok nemzetiiséget egy elv köti össze a magyar és keresztyén szentistváni államban: a „magyarul, németül, tótul, oláhul, rácul, rusznyácul (vagy ha jobban tetszik, szlovákul, románul, szerbül, ruszinul) beszélő, tehát soknyelvű, de egyelvű (és ezért mondom úgy, hogy: magyar) megtért és újjászületett lélek”. „Lelked a Jézus Krisztus foglya” így véli egyesí-

<sup>74</sup> *A magyar világnézet*, LXVIII. o.

teni Karácsony Sándor a különböző vallású (és nemzetiségű) cserkészeket; – vagy, teszi hozzá, „szerinted még csak az eljövendő Messiásé, ha zsidónak születél.”<sup>75</sup>

Itt működik azután csak a magyar lélek asszimiláló és szintetizáló ereje! Hiszen (tudjuk már) „az, hogy ’magyar’ nem faj, nem vér, hanem lélek dolga. Nem a vér alakította ki a magyar lelket s hozta létre így a magyar fajt, hanem ellenkezőleg, a magyar lélek hatott a vére, s most és minden időben az a magyar faj, amit a magyar lélek áthatott. Mindenki olyan mértékben magyar, amekkora mértékben magyar lélek ereje él és hat rajta keresztül”. A nyelvi különbség nem számít: „A magyar lélek tudatában nincsenek nyelvek. A magyar lélek egynyelvű.” A Magyar Birodalom népei nyelvileg ugyan nem váltak egységessé, de népileg igen: „Nyelvében él a nemzet’ – igaz, de csak részletigazság, a nemzet nyelvében is él, de éppen úgy él egész folklóre-jában is.” Tehát „folklóre-jában él a nemzet”; olyannyira, hogy amikor Karácsony Sándor, külföldi ismerőse kérésére, megmutatja az igazi magyar, a debreceni civis mintapéldányát, utólag kiderül, hogy az illető zsidó származású volt.<sup>76</sup>

Hasonlóképpen a nemzetiségekhez és vallásokhoz, a falu és a város is egymás mellé vannak rendelve, noha Budapest problémája nehezen volt megoldható. Budapest ugyanis eredetileg – mondja Karácsony Sándor – nem volt magyar város, de – s itt hangsúlyozza, hogy sokkal több református magyar jött Budapestre, mint az országos arány szerint kellett volna – a magyar nép azzá tette: az ország szíve lett, az ország vérkeringése ment rajta át. Ugyanakkor, az idegen behatások következményeképpen, „Budapest századvégi arca . . . már minden inkább volt mint magyar vagy magyaros . . . a megmagyarosodás maga is kissé túl gyorsan ment végbe és meglehetősen 50 százalékos engedménnyel mindkét részről. Az idegennyelvűek, minden elismerést megérdemlő módon, mértékben és tempóban, megtanultak magyarul, természetesen a maguk módján. *Egy kicsit svábosan, egy kicsit zsidósan*, mindenképpen lehetőleg szóról-szóra fordítva a régi nyelvükből. Nem is igen tehettek egyebet . . . *az osztrák-német kulturális felépítmény lassanként ország-szerte éreztetni kezdi baljós hatását.*” Kialakul „Budapest nagyiparosainak, nagykereskedőinek, bankárainak . . . álmagyar életstílusa . . . Mindenki a maga gesztusa szerint magyar, úgy ahogy éppen tud. Legjobb minta után indulni, akkor talán nem vétjük el. A minta: Bécs.” A magyar civilizáció nyelve így fordítás-nyelv lesz, majd kialakul a kozmopolitizmus: „Minek az a nagy magyarkodás? Jobb bizony, nekilátunk, hogy mennél hamarabb összetéveszthetők legyünk, hamisítatlan európai-számba mehessünk;” – így aztán végül az lett az eredmény, hogy Budapest „úgy volt idegen, mintha magyar lett volna . . . nagyobbik felében zsidó–sváb–nemzetközi város volt”.<sup>77</sup>

<sup>75</sup> Uo. 321., 324., 327., 303 skk.

<sup>76</sup> *A magyar észjárás . . .*, 198., 219., 222–223., 221. o.

<sup>77</sup> *Ocsúdó magyarság*, 312 skk., 317–322. o. Budapest – írja Szekfű Gyula is – „a berlini és bécsi nagyvárosi kultúrának lerakata, másodfokúan előkelő fióküzlete; . . . hibásan nevezzük nemzetközinek, . . . közép-európai nagyvárosi zsidókultúra”, melyet Berlinben Harden, Bécsben Kraus, Budapesten Bródy képviselt; de Budapest Bécshez viszonyítva műveletlen és lompos. (Vö.: *Három nemzedék*, i. k. 343–345. o.) Budapest a nyugati kapitalizmust képviselte Magyarországon, föltűnő ellentmondásban állva az elmaradott vidékkel; de a magyar polgárosodás függő jellege miatt kétségtelenül torzított módon. A századforduló Budapestjéről lásd a fiatal Lukács György kemény ítéletét a *Molnár Ferenc Andorja* c. 1918-as írásában: *Iffjúkori művek*, Magvető, Bp. [1977], 752 skk.

Mi ellen tiltakozik itt voltaképpen Karácsony Sándor? Nyilván nem az asszimiláció ellen, hiszen amikor pl. azt a kérdést vizsgálja, „hogyan lehetne a cserkészletbe több magyarságot belevinni?” (ez pedig nyilván igazi szívügye volt) rendkívül erőteljesen hangsúlyozza a névmagyarosítás fontosságát (bár azt is, hogy ezt nemcsak erőltetni, de elvárni sem szabad); és nemcsak Petőfi, Gárdonyi, Tömörkény példájára hivatkozik, de a pesti körút cégtábláinak magyar (magyarosított) neveire is. A fölzsabadulás előtt és után egyaránt hangsúlyozta a magyar nép, különösen a nevelő számára oly fontos ifjúság egységét: „A Magyar Cserkészszövetség egységes, országos szerv, felekezeti különbség nélkül magába foglalja a katolikus, protestáns, zsidó és minden más hitű magyar cserkész-csapatokat és cserkészfiúkat.” És, már egy MADISz népi estről írván: „Ez az ifjúság saját magának is, a falunak is egy-értelműt keresi a faluban . . . nincs külön paraszt-, munkás- és értelmiségi ifjúság, hanem az egységes népi magyar kultúrában egygyéforrott magyar ifjúság van . . .” Ami ellen Karácsony Sándor tiltakozott, az a *felszínes* asszimiláció volt, vagyis, hogy szerinte a magyar kultúrát attól idegen, nyugati, „indogermán” eszmékkel vizezték föl.<sup>78</sup>

Csak persze akkor merül az a kérdés föl: mi is hát a magyar? Mert most újra föl kell tennünk ezt a kérdést: s most láthatóvá lesz az is, hogy Karácsony Sándor válaszai fölöldhatatlanul ellentmondásosak. Vajon, ha a „magyar” fogalma statikus fogalom és csak az ázsiai sztyeppékről Európába nyomultak lelkivilága felel meg neki, akkor hogyan írhatja Karácsony Sándor pl. azt, hogy „a ’magyar’ vallás nem Hadúr-, hanem Krisztushívő magyarok és Mózes-hitű zsidók vallásaként ’magyar’?”<sup>79</sup> Ha viszont a „magyar” dinamikus fogalom, amely fölvehette a nyugati keresztyénséget, miért nem vehet föl és fogadhat magába újabb nyugati eredetű eszméket is? — Ha igaz, hogy „nem ismerek jobb magyar embert, mint Petrovics szerb korcsmárosnak és Hruz Mária tót cselédlánynak a fiát, Petőfi Sándort. Ezt a lelkeséget tartom és hirdetem én magyarnak, nem okvetlenül Ond vezér unokáit”,<sup>80</sup> akkor honnan tudja Karácsony Sándor, hogy a századforduló Budapestjén asszimiláltak nem lettek ugyanilyen jó magyarok? Ha vannak debreceni református mérce-magyarok, nem kellene-e mégis különbséget tenni magyarság tekintetében, mondjuk, katolikusok és reformátusok között; és miért használja akkor Karácsony Sándor idézőjelben a „kismagyar”, „mélymagyar” jelzőket?<sup>81</sup> Ha csak a magyarok érthetik meg igazán, akkor miért írja Karácsony Sándor, hogy „én csak azért írok mindenüvé reformátust, mert magam református vagyok. Jézus Krisztust, mert keresztyén vagyok. De katolikusnak, zsidónak, németnek, mindenkinek írom”.<sup>82</sup> Nyilvánvaló tehát, hogy itt nem egyszerűen „magyarságról” van szó, hanem valami másról: amit Karácsony Sándor „magyar” társadalomként és kultúráként ír le, az — mint láttuk — valójában nem más, mint a *patriarchalizmus* társadalma és kultúrája.

<sup>78</sup> Vö. *A magyar világnézet*, 303 sk., *Magyar ifjúság*, 138. o. *A magyar demokrácia*, 18–19. o. Karácsony Sándor elemzése egyébként ezen a ponton is találkozik Szekfű Gyulának a *Három nemzedékben* adott, persze sokkal mélyebb, de hasonló szellemű elemzésével.

<sup>79</sup> *A magyar ésjárás* . . . , 210. o.

<sup>80</sup> *Ocsúdó magyarság*, 409. o.

<sup>81</sup> Vö.: *A magyarok kincse*, 56. o.

<sup>82</sup> *A tanulás mesterfogásai*, i. k. 14. o. lj.

A magyar *kultúra* mindenekelőtt szerves egységben van a magyar nyelvvel, hiszen szerves egységben van a magyar étellel, a magyar „lélekkel”: Karácsony Sándor ebben a kérdésben is Wilhelm Wundt és Gombocz Zoltán követője. „Mindent meghaladhatott az idő, a *Néplélektan* egészen elavulhat, maga az a tétel azonban, hogy a nyelv a néplélek funkciója, érvényben marad” – írja nyomatékosan,<sup>83</sup> és helyeslően nyilatkozik arról, hogy Gombocz Zoltán (Simonyi Zsigmond irányzatával szemben) Wundt nyomán a magyar nyelvtudományban is fölszabadította a nyelvtant a logika uralma alól, és (nép-) lélektani irányt adott neki. Kétségtelen, hogy Gombocz – Wundt nyomán – már számos olyan gondolatot megfogalmaz a nyelv keletkezéséről és fejlődéséről, nyelv és gondolkodás viszonyáról, mely a modern nyelvészet álláspontja felé mutat, noha Saussure elméletét persze csak később ismerte meg.<sup>84</sup> A *Nyelvtörténeti módszertanból* (itt már, részlegesen, Saussure-re is támaszkodott) idézzük a jelentés definícióját: „A nevet és a jelentést asszociatív kapocs fűzi össze. Egy nyelvközösségen belül a kimondott szóalakhoz a hallgatóban is ugyanolyan tartalmú és hangulatú képzet kapcsolódik, mint a beszélőben.”<sup>85</sup> A jelentés használat-elméletét, ill. ennek a társadalmi praxissal való messzemenő összefüggését Gombocz természetesen nem ismerhette.

Nyelv és kultúra Karácsony Sándor szerint tartalmi kapcsolatban vannak egymással: „A nyelv a kultúra formája. A kultúra a nyelv tartalma.”<sup>86</sup> Ámde, hogy ennek a viszonynak mi a pontos természete, azt Karácsony Sándor a megfejthetetlen titkok közé, az „ignorabimus” birodalmába utalja. Egész fölfogása nyelv és kultúra mibenlétéről, lényegében *misztikus* természetű: „Ma még kissé sókratés-i görögséggel hangzik ez a latin szó [ti. az ignorabimus] . . . , de biztosan ígéri a holnapot. A győztes, a termékeny, a megoldásait végtelenbe vetítő holnapot, amely a XIX. század anyagelvűségével és racionalizmusával lassanként sajátkezűleg megásatja a sírját. A mi fölfogásunk szerint Gombocz Zoltán életműve is egyik első kapavágás ezen a síron.”<sup>87</sup> Miben áll Karácsony Sándor szerint nyelvnek és kultúrának ez a titka? „Az egyik titok arra a kérdésre nem adott választ, hogy lehet a nyelvben mint formában az egész kultúra benne mint tartalom? Hogy bomolhat az egyetlen kép a képzetben szóvá, mondattá, beszéddé, művé, könyvvé, könyvtárrá, irodalomná, költészetté, világtörténelemmé, ezzel az egész látható és szellemi világgá, léletté; amelyben benne éltek már elődeink és utódaink is benne fognak élni? Hogy lehet? A nyelv nem azért nem adott választ, mintha nem akart volna, hanem azért, mert nem tud válaszolni. Maga sem tudja, hogy lehet. Semmi jel a nyelvben nem mutatja és nem magyarázza, hogy lehet. A másik titok a nyelv felől mutatkozik. Hogy lehet az, hogy a jel jelenti, amit jelent?” Hogyan lehet pl. hogy az „asztal”, „table” szavak ugyanazt jelentik? A válasz: „ne is erőlködünk, kideríthetetlen, megfejthetetlen titok az, hogy hogyan van a nyelvi ’jel’-nek jelentése és miért az a jelentése, amit jelent . . . Csak Isten tudja igazi mivoltában a nyelv titoknak maradt titkát, mi, mint mindent, a nyelvet is

<sup>83</sup> *A magyar béke*, 45. o.

<sup>84</sup> Vö.: *A jelenkori nyelvészet alapelvei*, klny. a Magyar Nyelvőről, Hornyánszky, Bp. 1898; *Nyelvtörténet és lélektan*, klny. uo., Athenaeum, Bp. 1903.

<sup>85</sup> I. m. 24. o.

<sup>86</sup> *Magyar nyelvtan* . . . , 190. o.

<sup>87</sup> *A könyvek lelke*, 177. o.

csak tükör által, homályosan látjuk”.<sup>88</sup> Nyelv és kultúra valahol mélyen, csupán Isten által tudottan, az ősi néplelek mélységeiben gyökerezik; egy idős parasztember beszédét lejegyezve, Karácsony Sándor megállapította, hogy annak mondatai versorszerűek voltak:<sup>89</sup> „Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechts” – hirdette már annak idején a köngsbergi misztikus, Hamann nyelvfilozófiája.

Noha nyelvfilozófiai kérdésekre nem kívánjuk vizsgálatainkat kiterjeszteni, annyit mindenesetre megállapíthatunk tehát, hogy, Gomboczhoz kapcsolódva, Karácsony Sándor jó érzékkel vet föl – anélkül persze, hogy választ tudna rájuk adni – bizonyos, a modern nyelvfilozófiában sokat vitatott problémákat.<sup>90</sup> Megfigyelhetjük továbbá Karácsony Sándor nyelvfilozófiai fejtegetéseinek egy sajátos irányultságát. A nyelvi jelenségeket, a nyelvhasználat problémáit Karácsony Sándor az *árucseré* példáin szemlélteti. „Kettőn áll a vásár: az eladón meg a vevőn . . . Kettőn áll . . . az emberi életben nemcsak a vásár, hanem minden aminek a megtörténtehez nem elég egy ember egymagában, hanem legalább KÉT EMBER kell hozzá . . . A beszédhez is legalább két személy szükséges: eladó helyett *BESZÉLŐ* és a vevő helyett *HALLGATÓ* . . . A közösségi életben minden egyes ember csak a másik emberrel együtt csinálhat mindent, a *KÖZÖSSÉG*ben tehát mindig kettőn áll a vásár.” Sőt: kifejezetten a pénz szerepét emeli ki. „Pénz helyett *KÉRDÉS* szerepel, áru helyett *FELELET*.” És tovább: „A pénzért tehát azért adnak árut a vásáron, mert a pénzt mindig el lehet cserélni annyi áruért, amennyinek az árát jelenti. A pénznek ezt az *ÁRJELZŐ* tulajdonságát a *PÉNZ ÉRTÉKÉNEK* nevezzük.” Ugyanez a beszédre alkalmazva: „Vásár közben pénz és áru a csere tárgyai. Beszéd közben kérdő és felelő szavak. A pénznek is, az árunak is . . . pontos ára, vagy más szóval értéke van. A szavak értékét a *SZAVAK JELENTÉSÉNEK* nevezzük. A szavak jelentése mindig valami *KÉPZELTBELI KÉP*. Ha egy szó hallatára képzeletbeli képet látunk magunk előtt, akkor azt a szót *MEGÉRTETTÜK*.” Karácsony Sándor a továbbiakban az *árucseré* fogalmát minden emberi viszonylatra kiterjeszti: „Mellesleg jegyezzük meg még, hogy a szokásos csere és az ajándék meg a zsákmány közt nincs is olyan nagy különbség. Édesapám szeretetet, köszönetet, hálát kapott tőlem a vásárfia fejében, a tolvajnak meg zsákmányáért oda kellett adnia a nyugalmát, becsületét, szabadságát;” majd ezt a gondolatot is a beszédre alkalmazza, párhuzamot vonva az ajándék és a kijelentés vagy közlés, illetve a zsákmány és a parancs között.<sup>91</sup>

Hogyan egyeztessük mármost össze ezt a sajátos hasonlatsort a föntebb mondottakkal, hogy ti. a prekapitalista „magyar” nyelvben és gondolkodásban a logika nem „a szellem pénze”? Itt ismét azt a kettősséget figyelhetjük meg, amit föntebb a világnézeti alapvetésnél: ahogyan Karácsony Sándor a „sajátosan magyar” világnézetet a modern irracionális kategóriáival írta le, most a sajátosan magyar nyelvet a modern *árucseré* és *pénzforgalom* segítségével írja le. Hasonló kettősséget fogunk még majd megfigyelhetni egyébként Karácsony Sándor vallási gondolatvilágában is: egyáltalán, ahol Karácsony Sándor *ideológus*, ott eszközeiként mindenütt modern nyugati eszmékkel dolgozik; ám ahol társadalmi *próféta*, ott mindenütt tradicionális és „magyar”.

<sup>88</sup> *Magyar nyelvtan* . . . , 190–191. o.

<sup>89</sup> *A magyarok kincse*, 163. o.

<sup>90</sup> E kérdéskörrel vö. Fabricius-Kovács Ferenc: *Jelentés, társaslélektan, kommunikációelmélet* c. tanulmányát; *Magyar Pszichológiai Szemle*, 1967/3, 331 skk. különösen 332 sk., 338 sk.

<sup>91</sup> *Magyar nyelvtan* . . . , 2–4., 6–11. o.

A nyelvből Karácsony Sándor a kultúrát bontja ki: „A nyelv a ’társas’ lélek értelmi funkciója;” „a nyelv . . . jelrendszer. Azt jelzi, hogy az egyik ember a másik emberrel kulturális csereviszonyban él”. A kép általában a létező dolgok mása, a beszéd az események mása; „*az állandónak tartott, tehát térbeli jelenségeket egy szóval úgy nevezük, hogy a bennünket körülvevő VILÁG, az abban észlelt változó, tehát időbeli tüne-ményeket úgy: a körülöttünk zajló ÉLET*”.<sup>92</sup> A világban mozgó, az életet élő emberek különféle jelekkel fejezik ki magukat. „*Ha nyelven szól a beszélő és azt szeretné, hogy az, aki hallgatja, meg is értse őt, akkor a jelrendszerben mozog, jeleket ad, mert csak úgy lehet benne bizonyos, hogy valóban meg is érti őt a másik. Ha nem az a fontos, hogy a másik ember megértse, amit mondok, hanem az a minden mást megelőző, mindennél sürgősebb fontosságú lelki vágyam, hogy kifejezhessem, ami bennem él, ha magamat akarom megmutatni, a lelkem szeretném kiönteni, olyankor kelek birokra a jelrendszerrel. Keresem, kutatom a jelek mélyén élő egyetemes jelentést. Ilyenkor bukkanunk jel-képekre, alakul a beszédem jelképrendszerré, egyetlen lehetőségévé annak, hogy magam is kifejezhessem, sikerüljön is lelkem tartalmának formába öntése. Ennek viszont megint csak az az egyetlen bizonyítéka, ha a másik ember is szolidáris a jelképpel, vállalja; a jelképben, engem nézvé, magát is látja, önmagára ismer.*”<sup>93</sup>

Ilyen jelképrendszer a művészet: a műalkotásban mindig és mindenütt szimbólumok vannak jelen. A szimbólum a művész lelkében születik, de a befogadóban kell realizálódnia: „*jelképre van szükség, mert az egyetemes jelentés egyképp jelenti a szó jelentését, a költő lelkében élő képet és a közönsége lelkében keltendő ugyanazt a képet is . . . a jelrendszeren mindig erőszakot kell vennünk, különben nem fejezhetjük ki a soha-nemadódottat, mert a konvenció mindig adódott már egyszer*”. Így jön létre művészet, tudomány, vallás sajátos, szimbólumokból álló jelképrendszere, sajátos nyelve; ámde ezen jelképrendszerek és a mindennapok jelrendszere között, melyből kinőttek és ahová visszatérnek, a különbség nem elvi, hanem csak fokozati. „*Az irodalmi alapfogalom: a jelkép . . . De Vigny Moïse-e, az irodalom Mózesé azzal válik jelképpé, hogy mindenüvé behelyettesíthető lévén, engem is jelenthet, téged is . . . a nyelv jelrendszer, s ott és akkor válik belőle irodalom, ahol és amikor valamilyen úton-módon jelképrendszert formáz.*”<sup>94</sup> A mi fogalmaink szerint: az ideologikus formák a mindennapi nyelvből, ill. tudatból nőnek ki, attól nem tartalmában, hanem formájában (szintben, szerkezetben) különböz-nek, és a mindennapi életbe térnek vissza. A nyelv minden eszmei jelenséget átfog, ámde különböző formái lehetnek, melyek így egyúttal a kultúra formái (ideologikus formák) is. Karácsony Sándor szavaival: „Az ember, mikor nyelvvel él, akkor igazán ember, úgy, ahogy a népszerű iskolai meghatározás tanítja róla: az ember testből és lélekből áll. A test: a dolog, a lélek: a jel. A nyelv: a dolog a jelhez képest, tehát a jelentés. A jelentés az a reláció, amely az embert kiemeli a többi földi lény sorából és emberré teszi . . . Az egész kultúra voltaképpen ez a nyelv, a jelrendszer . . . A jelentés így reláció, törtszám, melynek számlálója a jel, nevezője a megértés.”<sup>95</sup>

<sup>92</sup> Uo. 25. o.

<sup>93</sup> *A könyvek lelke*, 19. o.

<sup>94</sup> Uo. 17–18., 20 sk., 12. o.

<sup>95</sup> *A magyarok kincse*, XXXIII–XXXIV. o.

Tartalmát tekintve a kultúra a *jó, igaz és szép* értékeinek hordozója;<sup>96</sup> a különböző értékeket hordozó tudatformák – vallás, tudomány, művészet – egyenértékűek, nincs köztük hierarchia. Így a vallás sem élvez prioritást pl. a művészettel szemben: „Minden műalkotás – olvassuk az *Arany János és az evangélium* c. írásban – szimbolikus nyelven fejezi ki magát s már ezért szükségképpen *más*, mint az evangélium szimbólumai . . . *Más* a művészet szimbólum-világa és valami *egészen más* az evangéliumé.” Hasonlóképpen tudomány és művészet is egyenrangúak. „*A tudós dolga ez: megkeresi a valóság tényei között és a jelrendszer jelei között azt a párt, amelyek pontosan megfelelnek egymásnak s ha megtalálta, ezzel a jellel kell jelt adnia a hallgatóságnak a szóban forgó tényről. A tudós tehát előbb következtet, azután meghatároz. A tudományos mű lényegében új következtetések mondatsoraiból, új meghatározások mondataiból és új jelölések terminológiájából áll.*” Ám a művész is valami hasonlóra törekszik: „Nincs különbség tudós és költő között. Egyiket kíváncsiság, másikat révület fogja el és tartja hatalmában. Kíváncsiság vagy révület az alkotó munka, az egyetlen jelentés megkeresésének s az egyetemes jelentésre rábukolásának előfeltételei.”<sup>97</sup>

A műalkotás azonban csak a tartalom sajátos művészi *formája* révén jön létre: „Sokat emlegettük s még többet fogjuk emlegetni ezentúl a formát. Eddig azt mondtuk róla: az irodalom (akárcsak a többi művészetek) forma. Még az is, amit tartalomnak szoktunk emlegetni vele való kapcsolatban, csak mint forma jöhet tekintetbe . . . Művészet általában és irodalom a mi különleges esetünkben egyaránt a szívnek szólnak, a tartalom pedig elsősorban értelemmel szól, hiszen a tartalmat értjük, nem érezzük. A forma az, melyet a műalkotásokban, tehát az irodalmi alkotásban érzünk, tehát a forma az, amely a szívnek szól. A tudományt értjük, a művészetet érezzük; a tartalmat értjük, a formát érezzük. Az irodalomban csak az a művészet, vagyis igazán irodalom, ami érezhető, tehát a forma.” A művészetben, ill. konkrétan az irodalomban három szubjektum, három „élet” találkozik egymással: a hős élete, a mesélő élete és az én életem, a befogadó élete; találkozásuk alapja, hogy a formában egymásra találunk: „A végső forma ugyanis . . . magának a valóságos életnek formája . . . a mesélő mesélte forma . . . ha igazi, akkor az én életem formája is . . . Jelkép tehát a forma, amelyben a három pont mindenesetre egybeesik.” A költő „*intenzív* élet árán, *egész* élet árán, *egyetemes* élet árán, az *Élet* árán” hozza létre a műalkotást, egy „*áhitatos* pillanat” révén; és a befogadásnak is hasonló alapon kell végbemennie: „művész az aktív és közönség a passzív költő”.<sup>98</sup> Ám a költő aktivitása is csupán relatív: „Először is a költő passzív lény, csak visszatükrözője saját korának. Mennél engedelmesebben az, annál nagyobb költő. Azt tükrözi vissza, ami körülötte van. Másodszor abban is passzív lény a költő, hogy akarva–nem-akarva tükröjelenség. Tehát egyéniségének minden visszatükröztető erejével föltétlenül visszatükrözi a benne megmutatkozó életet és világot. Ha görbe tükör, akkor görbén, ha csúnya világ, akkor csúnyát.”<sup>99</sup> A művész küldetése, hogy – mindenáron, megalkuvások során át akár az életében – a művészetében föltétlenül igazat mondjon: „Egy író csak egyféleképpen lehet erkölcstelen: ha hazudik. Ha hazug jelképet mutat . . .” Mikszáth Kálmánnal kapcsolatban írja ezt Karácsony Sándor, *A 'cinikus'* Mikszáth c. nagy tanulmányában: „Én tükör vagyok,

<sup>96</sup> Vö.: *Magyar nyelvtan* . . . , 190. o.

<sup>97</sup> *A könyvek lelke*, 193., 29., 82. o.

<sup>98</sup> *A magyarok kincse*, 106., 16 sk., 19. o.

<sup>99</sup> *A könyvek lelke*, 206. o.

visszatükröztetem a jelenségeket, úgy, ahogy elmékerültek. Ne kívánjátok tőlem, hogy negyvennyolcas legyek, mert én abban éppúgy nem hiszek, mint a hatvanhétben. Hatvanhetes maradok hát és képviselő . . . ; nem kell áruba bocsátanom a tollamat a mindennapi kenyérért . . . Az az én hősiességem, hogy megírom a hatalom birtokosairól”, hogy milyenek, pl. hogy Bánffyval kapcsolatban „picike nyaktilót” emleget. Mikszáth sem ókori, sem modern értelemben nem cinikus (csak realista): „inkább a mi korunk negatív, semmint ő”, amikor pl. a Noszty-regény végén happy-end-et követel.<sup>100</sup>

Mindezek az irodalomelméleti fejtegetések már csak azért is figyelmet érdemelnek, mert minden lényeges elemüket tekintve, még kifejezésmódjukban is párhuzamosak a fiatal Lukács idevágó nézeteivel; más jelek is mutatják, hogy a fiatal Lukács műveinek hatása jelentős maradt az ellenforradalmi Magyarország legjobb polgári gondolkodóira is.<sup>101</sup> Lukács maga egyébként a 40-es években megismerkedett Karácsony Sándor elméletével. Könyvei között megvolt a *Magyar lélek* említett kiadása, valamint az *A magyarok kincse*; e kötetben azonban csak a bevezető, nagy Mikszáth-tanulmány lapjai voltak fölvágvva. Karácsony Sándor ideológiáját Lukács nyilván elsősorban taktikai okokból nem tartotta szükségesnek bírálni a fölszabadulás után; habár föltehetőleg nem kizárólag taktikai okokból. Prohászka Lajos „vándor” és „bújdosó” típusairól egy olyan vitában szögezte le, hogy azok szellemes, de önkényes konstrukciók, melyen Karácsony Sándor is részt vett;<sup>102</sup> és aligha lehetett sokkal jobb véleménnyel Karácsony „indogermán” és „magyar” (ázsiai) típusairól sem. Ugyanakkor semmiképpen sem tekinthette őket olyan reakciós konstrukcióknak, mint Németh László „mély-magyar” és „híg-magyar” típusait, hiszen Németh koncepcióját többször is élesen bírálta.

Azt már tudjuk, hogy Karácsony Sándor szerint mi a jellemző általában a magyar világlátásra: szerinte természetesen a magyar nyelvben, ill. az igazán magyar jelképrendszerekben is hasonló vonások jelentkeznek. „A többi európai nyelv absztrakcióval, logikai kategóriák segítségével, filozofáló spekuláció eredményeképpen jelöl, mi közvetlen szemléletből merítjük a jelölő erőt.” Ezért a magyar nyelvben is találunk „három társas-logikumot: az artikulációt, a grammatika mellérendelő elvét és jelentéseink közvetlen szemléletből merített képeinek spontán jelölő erejét (nevezzük röviden szemléletességnek). . . . A jelképrendszerben, tehát a művészi kategóriában Bartók és Kodály a magyar parasztdalt elemezték és ők is három magyaros sajátosságot vettek észre rajta: a pentaton skálát, a parlando-rubato ritmust és az izometrikus sorokat.” A nyelv, ill. világszemlélet és a művészi jelképrendszer „társas-logikumai” így felelnek meg egymásnak: artikuláció–izometria, parlando-rubato–mellérendelés (egymás mellé rendel dallamot és szöveget), pentaton-skála–szemléletesség (természetadta, nem absztrahál).<sup>103</sup> Ennek a sajátos „magyar észjárásnak”, ill. különböző kulturális megnyilvánulásainak letéteményese, őrzője maga a magyar nép: „A magyar nép a magyar közösség múlt emlékeinek a

<sup>100</sup> *A magyarok kincse*, XVII., XIX. o.

<sup>101</sup> Így pl. Szerb Antalra, aki – meglehetősen bátorssággal – hivatkozik is Lukácsra. Lukács drámaelméletének hatására vö. *A világirodalom története* (Magvető, Bp. 1962), 645. o.; regényelméletének hatására uo. 691. o.; ez utóbbról vö. továbbá Poszler György: *Szerb Antal* (Akadémia, Bp. 1973), 263 skk.

<sup>102</sup> Vö. *Valóság* (1945–1948); 1946/1–2; újranyomva *Kritika*: 1980/11.

<sup>103</sup> *A magyar világnézet*, 299–300. o.



letéteményese, tehát mindazzal azonos, ami a magyar társaslélekben *érzelmi elem*. Amit a magyar közösség vallásos hittel, de a múlt emlékeivel érzelmileg átfűtve *hisz*, az a *nemzet*, amit szokásaiban cselekszik, vagyis a múlt emlékeivel érzelmileg átfűtve akar, az a *hagyomány*, mindez, amit artistikusan, tehát megint csak a múlt emlékeivel érzelmileg átfűtve *tud*, az a *folklór*, maga az, amit így érez, az adja egész társaslelki életének a *formáját* s mindennek a fizikai beágyazása a múlt emlékekkel érzelmileg átfűtött élet-*ézés*, . . . a *közvélemény*.”<sup>104</sup>

Erre a „valóban magyar” kultúrára rakódott rá azután a felszínen, a XVIII. század óta, az idegen, nyugati, német hatás: ennek már, ami valóban magyar, tökéletlenként tűnik föl, mivel a maga indogermán mércéjével méri. Indogermán mércével például – mondja Karácsony Sándor – a magyar kultúrának nincsenek „klasszikusai”: „*A magyar kompozíció ugyanazon okból 'széteső', a magyar jellemzés is azért szélesen 'anekdotikus' vagy 'következetlen', amiért a magyar nyelv olyan, amilyen. Nem pontos, hanem plasztikus. Nem elvont, hanem élő és eleven. Nem a kategóriái révén értet meg, hanem a valóság összeméleteivel.*”<sup>105</sup> A „magyar” típusa valójában nem is mérhető európai mércével: „Prohászka Lajos *A vándor és a bújdosó* című művében pl. azt állapítja meg a magyarról, hogy bújdosó, tehát tökéletlen német, mert tökéletlen vándor; azt a súlyos hibát követi el, hogy nem önmagából fejt meg a magyart, hanem a német, a vándor mértéke alatt marasztalja el.”<sup>106</sup> Láttuk, hogy Karácsony Sándor itt igaztalanul marasztalja el Prohászka-t: bármi legyen is a véleményünk az ő nemzetkarakter-típusairól, bizonyos, hogy a magyar „bújdosó” típusát kifejezetten németellenes éllel fogalmazta meg. Ami azonban Karácsony Sándor lényegi mondanivalója, az az, hogy a magyar nép társadalma *megkövesedett* a XVII–XVIII. század fordulóján, hogy a magyar nép mélységes elmaradottságban, gyakorlatilag a középkorban él. A fejlett nyugati társadalomban, pl. már Németországban is, a kultúra szervesen nő ki a nép folklorisztikus hagyományaiból; ezzel szemben Magyarországon a kultúra importcikk: „Népünk a XX. században él, de a XVII. század formáit és tartalmait éli . . . a XVII. század második negyedében megszakadt az addig egységes magyar kultúra gyökere s azóta a nép nem vesz tevőleges részt a fejlődésben, a magaskultúra meg gyökértelen. Eredményei papiroson vannak meg csupán. Valóságban többé-kevésbé fikciók, ha gorombábban fogalmaznánk, azt is mondhatnók, Potemkin-alkotások . . . Ugyanúgy papiroson volt nálunk azóta barokk, rokokó, romantizmus, realizmus, impresszionizmus, szimbolizmus, és még egy pár egyéb -izmus”; miközben a magyar nép még mindig a hitviták, a szerelmi regények és a jezsuita iskoladramák kultúrájának világában él.<sup>107</sup> „Tudományos” világképe geocentrikus, vallása „megszokott cselekedetek végrehajtása még protestáns vidéken is”:<sup>108</sup> a civilizáció felszínesen jut csak el hozzá.

<sup>104</sup> *A magyarok kincse*, 4–5. o.

<sup>105</sup> *A könyvek lelke*, 66. o.

<sup>106</sup> *A magyar világnézet*, 217. o.

<sup>107</sup> *A magyarok kincse*, 199–200. o.

<sup>108</sup> *A magyar észjárás* . . ., 14 skk.

Karácsony Sándor tehát fölismerte a magyar társadalom mélységes elmaradottságát, alapvetően feudális jellegét. Az uralkodóosztály a magaskultúrában kifelé ugyan követte a nyugati fejlődést, befelé, a nép felé azonban magatartása változatlan maradt; így Mikszáth *Új Zrínyiászával* kapcsolatban Karácsony Sándor megjegyzi: természetes, hogy egy magyar úr, mondjuk egy Tisza Kálmán, a XIX. században is úgy viselkedik, mint egy XVI. századbéli, – hiszen *valóban* az! Karácsony föl akarja emelni a népet, de egyelőre nem lát más eszközt, mint a belső lelki megújulást: „Földhöz ragadt a szegény ember még ma is. Hiába engedték meg neki a szabad költözködést, hiába szabadították föl a jobbagysorból, éppen úgy a földhöz van ragadva, mint negyvennyolc előtt. Dézsmát fizet, robotban dolgozik, pedig most már állítólag nem kénytelen vele. Vajon miért? Többek között azért is, mert belenyugszik. Meg van elégedve a maga nyomorúságával. Nem vágyik sem többre, sem magasabbra . . . Te is fölkelisz magyarom, mihelyt Ő mondja néked, hogy haladj utána!”<sup>109</sup> A modern kapitalista pénzgazdálkodás szellemét, „az egyetemes euramerikai modern ember” világát azonban Karácsony Sándor éppúgy elutasítja: „Végző elemzésében bálványimádó ez a lélek . . . Csak egy lépés még és megérkeztünk az aranyborjú imádatához. A pénz minden, mert földhözragadt vágyunkat pillanatok alatt és teljes bizonyossággal kiszolgálja. Ennek következtében hatalmat is ad, mert az elmechanizált világban a legfelső polcon ülőtől függ, ki mennyit kap belőle . . . Igaza van Machiavellinek, aki bírja, marja.” Egyszerre veti a modern világ szemére az Istentől és az emberi értékektől való elfordulását, mely a kelet-európai elmaradottság viszonyai közepette különösen torz formában jelentkezik: „Ennek az atheista kultúrának pedig van egy öngyilkos jellemvonása: cinikus, csak a mának élő és önmagával meghasonlott. Nincsenek nagy ideáljai, mert egészen anyagi kultúra. Inkább ez, mint maga a világháború balkanizált bennünket . . .”<sup>110</sup> Ennek a világnak profétikus elutasítását tartalmazza Karácsony Sándor nagyszabású, erősen szubjektivistikus hangvételű, nagy faszcináló erővel megírt műve, a *Nyugati világnézetünk felemás igában* (Szövétnék, Bp. 1933). A „Nyugat” itt úgy jelenik meg, mint *keresztyén* világ; sokkal inkább a középkori rendiség, semmint az újkori kapitalizmus világa. A szerző a keresztyén Nyugatot a pogány antikvitással állítja szembe: a „lelki” világot a „testivel”: „Test, tér, idő, én-központiség egyfelől; anyag, forma, ész, törvény, ember más oldalról: ime, ezek azok az értékek, amelyeket az antik világ a nyugati világnak fölkinál a lélek, végtelenség, örökkévalóság, csoda, szabadság, egészség, szépség, igazság, jóság és szentség pótlására. A nyugati ember, mikor belemegy a cserébe, felemás igába jut . . . Nyugat világnézetéből szabadság és szentség következnek, a nyugati életforma és világnézet ellentétben kötött és profán. Kötött az élet, mert kihangsúlyozza magából a testiséget: az anyagi, mechanikus és kompromisszumos megoldásokat.”<sup>111</sup> A modern kapitalizmus világa tehát nem a keresztyénség, hanem a „pogányság” örököse.

Karácsony Sándor szeme előtt mindenekelőtt a magyarság újjászületésének, „ocsúdásának” lehetősége lebegett. A programot az *Ocsúdó magyarság* c. kötetben fogalmazta meg: „Ocsúdó magyarságról tehát azért beszélhetünk, mert – derülátón – biztató jeleit vesszük

<sup>109</sup> *A magyar világnézet*, 78–79. o.

<sup>110</sup> *Ocsúdó magyarság*, 429., 271–272. o.

<sup>111</sup> I. m. 23., 25–27. o.

észre a nevelés tényezői egymásra vonatkozásában a visszatérő öntudatnak a magyar közösség életjelenségei között. A nemzet él: a nemzet összeretlen, átfut szívében a nemlét iszonya.” És ugyanitt találjuk meg végső okát annak is, hogy Karácsony Sándor mégsem csatlakozott semmiféle múltba néző, fasiszta politikához: „Gyanítom, hogy a helyes megoldás arrófelől jelentkezik majd, ahol nem kényszerítik a XX. századbeli embert a XIX. századbeli örökség megtagadása árán dologvégzésére. Az az individuum, az az egyén, amely a XIX. században véglegesen és egészen fölszabadult, csakis ennek a szabad és potens egyéniségnek az önkéntes odaadására szervezhető meg.”<sup>112</sup> Karácsony Sándor tehát – minden romantikus antikapitalizmusa ellenére – végül elutasítja a „Revolution von rechts” prefasiszta jelszavát.

A magyar ébredés fokozatai Karácsony Sándor szerint: a születés = a magyarság kialakulása, az újjászületés = a reformáció, az ocsúdás = a belmisszió, az ébredés = a jelenkor (ez a gondolatsor már a fölszabadulás után fogalmazódik). A magyar ébredés fokainak formái: az ősi pogány réteg – a magyar társaslélek és logika filozófiai törvényszálháza – a középkori művészi réteg – a magyar formák. A kelet-európai folklór egységes, de az újkori tudományos réteg még nem az: „Zenei és költői anyanyelvünkől nemcsak tudatos zenei, hanem tudományos nyelvet is kell fejlesztenünk, ha azt szeretnők, hogy Magyarország, Dunamedence és Kelet-Európa tudományban is egységessé tudatosulhasson.”<sup>113</sup> ez tehát egy új, népigyökerű kelet-európai, ill. egyetemes magaskultúra kialakítását jelenti.

A sajátos „magyar” világ föltérképezése közben ugyanis Karácsony Sándort egyre jobban foglalkoztatták az egyetemes emberi perspektívák is: „A nagy háborúban és az azóta eltelt esztendőök alatt, sok minden egyéb is, de az az egy azután egészen nyilvánvaló lett, hogy a földkerekség összefüggő egységet képez, egyetlen problémája sem oldható meg elszigetelten.”<sup>114</sup> Az összemberi fejlődés vizsgálatánál Karácsony Sándor alapvető álláspontja az olasz és német preromantika (Vico, Herder), illetve általában a német klasszikus és romantikus történetfilozófia (Hegeltől Spenglerig) álláspontjával megegyező: „Közhely, nem újság, hogy az emberiség is fejlődik, akárcsak az egyén. Van gyermekkora és lesz agastyánkora is. Az *Untergang des Abendlandes* óta az is közhely, hogy kultúrák is születnek, fejlődnek, megöregszenek és meghalnak.”<sup>115</sup> Azt a tradicionális gondolatot, hogy az egyes ember és a társadalom fejlődése párhuzamos egymással, Karácsony Sándor meglehetősen részletességgel kidolgozza, a fejlődés minden egyes fokához bizonyos társadalmi és kulturális értékeket rendelve. Az első fokozat a *gyermeké*, az ő társaslelki életformái a játék, a spontán öröm, az utánzás, az ad hoc társaság, a mese. A következő fokozat a *növő gyermek*, életformái a verseny, a munka, a gyűjtemény, a csapat, a mítosz. Harmadik fokozat a *pubertáló*, hozzá tartozik a totem és tabu, a remek, a fogadalom, a szerzet, az eskü és átok. Negyedik fokozat az *adolescens*, formái a harc, a liturgia, a dogma, a rítus, a kétely. Végül az *érett ember* a jog, a művészet, a tudomány, a társadalom, a vallás formái között éli életét.<sup>116</sup> Ez a séma ugyan nem bomlik ki részletes

<sup>112</sup> Vö. i. m. 509 skk., 6., 156–157. o.

<sup>113</sup> Vö.: *A magyar demokrácia*, 125., 129–130. o.

<sup>114</sup> *Ocsúdó magyarság*, 156. o.

<sup>115</sup> *A másik ember felé*, i. k. 3. o.

<sup>116</sup> *A magyarok kincse*, 211. o.

történetfilozófiává, Karácsony Sándor azonban – főleg vallási vagy nevelési szempontból – határozottan támaszkodik rá.

A világtörténelem annyiban is a hegelizemhez hasonló sémában játszódik le Karácsony Sándornál, amennyiben a fejlődés nemcsak korról korra, de országról országra is halad. „Tudjuk, hogy a kultúrcentrumok hogy tolódtak idők folyamán egyre nyugat felé. Fónícia, Görögország, Róma, Európa, Euramerika. Nem tagadhatjuk, hogy az Égei-tenger, az Adria, a Földközi-tenger és az Atlanti-óceán egymást váltották jelentőségben . . . Ma még nem bizonyos, de kizártnak már nem mondható, hogy esetleg a világtörténelem súlypontát helyezést szenvedett a nagy háborúban s el lehet képzelni azt a lehetőséget, hogy az Atlanti-óceán két partjának múlt századi jelentőségét a Csendes-óceán két partjéé foglalja el.”<sup>117</sup> Ugyanakkor kizárhatjuk, hogy Karácsony Sándor valamiféle ősi keleti társadalmi berendezkedéshez kívánt volna visszatérni: egészében véve alkalmasint nem tévedünk, ha úgy véljük, hogy a világtörténet új súlypontját általában a Keletben vélte látni, melybe föltétlenül, sőt talán éppen elsősorban beleértette Oroszországot (Szibériával együtt) és a nyugati befolyás alól fölszabadult Magyarországot is. Itt azonban szembe kellett néznie a szocialista forradalom, a kommunizmus – számára mint keresztyén és mint nacionalista számára kétszeresen súlyos – problémájával.

A marxizmus mint átfogó világnézet kihívása, ugyanis 1919-től, a Tanácsköztársaság ellentmondásosan átélt hatásától kezdődően,<sup>118</sup> egyre erőteljesebben jelentkezett Karácsony Sándor számára. Vannak ugyan helyek, ahol azt látjuk, hogy megpróbálja elhessegetni magától ezt a kihívást, negligálni a problémát. „Ilyen észjárás [ti. a Karácsony Sándor-i magyar] számára a másik ember . . . nem a *kollektívum*. Nem is a *szocietas*. Hozzá vonatkozásunk nem *altruizmus*, tőle idegenkedésünk nem *egoizmus*. Vele való küzdelmünk nem *osztályharc*. Ellentétes pólusa nem *individualizmus*. . . . Még kevésbé lehet kommunizmusra nevelni, mert az . . . üres és erőtlen forma. Doktrína csak, amelynek valósággyökere nincs.”<sup>119</sup> Szembetalálja azonban magát e „doktrína” mozgósító erejével: „Azok, akik tudják, hogy ölelkezik a szakszervezetekben a továbbképzés munkája a pártagitációval, bizonyára igazat adnak nekem, midőn megállapítom, hogy a gyári munkásság nem úgy jár a tanfolyamaira mint iskolába, hanem mint templomba. A szocializmus több mint világnézet, s a szocialista nevelés gyökerében és a maga valóságában vallásos jellegű.”<sup>120</sup>

Ezért Karácsony Sándor külön tanulmányt szentel a marxizmus és a keresztyéniség viszonyának, *A mechanikusan megszervezett társadalom: A radikális mozgalmak izenete a krisztianizmusnak* címmel. Marx *Tőkéjének* gondolatvilágából az értéktöbbletről, a konstans és variábilis tőkéről és a túlnépességről szóló tétéleket (tehát a történetfilozófiailag leglényegesebbeket) emeli ki mindenekelőtt. Majd így folytatja: „Ne azt kritizáljuk, igazuk van-e a radikális mozgalmaknak vagy sem, hanem azt vizsgáljuk, az ő részletigazságaik, vélt igazuk, többé-kevésbé őszinte teljességre törekvésük nem hangoztat-e felénk esetleg olyan szemrehányásokat is, amelyek – függetlenül az ő rendszerüktől – a

<sup>117</sup> *Ocsúdó magyarság*, 83. o.

<sup>118</sup> Vö. erre nézve *A csucsai front* c. emlékirat-regényét (2. k. Exodus, Bp. 1943); a cím arra utal, hogy ő tanítványait úgy mond *szilárd* (szellemi) „csucsai fronttá” kívánta szervezni.

<sup>119</sup> *Ocsúdó magyarság*, 35–36. o.

<sup>120</sup> *Magyar ifjúság*, 234–235. o.

mi felelősségérzetünk előtt is, de még inkább Isten mérlegén eleven szentet gyűjthetnek a fejünkre.” Fölteszi a kérdést: felelős-e a keresztyénség és visszautasíthatja-e jó lelkiismerettel a vádakat a meg nem fizetett munka és a munkás aránytalanul kevés szabadsága miatt? „*Mai keresztyénség, tagadhatod-e, hogy napjaidban és nagyon eredménytelen tiltakozásod keretében mechanizmussá válik az ember, egyenes arányban a kultúra fejlődésével, igavonóvá az asszony... és kiuzsorázott rabszolgává a gyermek?*” (A fogalmazás is jelzi, hogy ez a gondolat Marxnak az egyik oldalon a gazdagság, a másik oldalon az elnyomorodás abszolút jellegéről és ugyanolyan mértékéről szóló gondolatát parafrázálja.) Önkritikusan veti föl: „mit teszünk az osztályharc ellen a tagadáson és az erőszakos letörésen kívül?” Ugyanakkor magát a marxizmust, természetesen, elveti: „A radikális mozgalmak nem állanak evangéliumi alapon, tehát dogmáik sem az evangéliumban találhatóak. Az ő szentírásuk Marx *Kapitalja*, Heidelbergi Kátéjuk a *Kommunista Kiáltvány*, azóta fölszaporodott tudományos irodalmuk pedig úgy viszonylik a két Kánonhoz, mint – mondjuk – a patrisztika bibliográfiája a biblia kanonikus könyveihez.” Azt szokták mondani, írja, hogy Marx destruáló zsidó volt, ámde hozzáteszi: nem ez az érdekes, hanem, hogy milyen lehetősége volt erre? Ha a marxisták „missziós munkát folytatnak”, akkor Karácsony Sándor így fordul a keresztyénekhez: „legyen benned legalábbis akkora tudatosság, hűség és állhatatosság, amekkora a hívogatókban él és munkálkodik”.<sup>1 2 1</sup>

Saját protestantizmusa, az igazi keresztyénség szellemét határozottan megkülönbözteti Karácsony Sándor annak külső kereteitől; Isten „láthatatlan egyházát” a láthatótól. „Egy-egy református egyházközség lelki arca nem olyan egységes és nem olyan református, mint ahogy . . . gondolhatnók. Ez az arc, a maga meztelen és kendőzetlen valóságában még ma is *sámánkodó, ősi pogány arc*”; ti. a mágikus hagyománynak a szertartás, a kultusz elsőrendűségében való továbbélése miatt: „református istentiszteleten lehet római kat. módon is részt venni. Pogány módon részt venni meg mind a kettőn lehet. Reformátusnak lenni (és római katolikusként lenni is) lelkiség kérdése, nem formaké”.<sup>1 2 2</sup> A formák betartása önmagában még senkit sem tesz keresztyénné, ill. protestánssá: „A mi egyházunk missziós egyház, csak az válik tagjává, akinek egyéni hite elég erős a szabadító Jézusban ahhoz, hogy mint pap, bizonyosságot tehessen hitéről másoknak;” a protestantizmus a pap és laikus közötti különbség elvi megszűnésén, az „egyetemes papság” elvén alapszik. Ezért tulajdonít Karácsony Sándor oly nagy jelentőséget a belmissziós mozgalomnak, a „fölébredt egyedek” mozgalmának: „Közösségi életünk – írja ezzel kapcsolatban – nem szentült meg még, nem lett egyházzá.” Ugyanakkor magát a belmissziós mozgalmat (melynek számára a világi dolgok, pl. művészet stb. értelmetlenek) csak útnak tartja, nem kiteljesedésnek az „ocsúdó magyarság” felé.<sup>1 2 3</sup> Jelzi, hogy a mozgalom angol, francia, német gyökerű, igazi lelkesedéssel azonban csak a dialektikus teológia képviselőiről beszél. Karl Barth-ot (ahogy ő írja, Barth Károlyt) egyhelyt „híres és szeretett professzornak” mondja,<sup>1 2 4</sup> másutt pedig lelkesen számol be Emil Brunnerrel való találkozásáról. Brunner – írja – „fölszabadítja a néhányunkban eddig is tengő, de bujkáló

<sup>1 2 1</sup> *Ocsúdó magyarság*, 370., 374–375. o.

<sup>1 2 2</sup> *Uo.* 292., 293. o. lj.

<sup>1 2 3</sup> *A magyarok Istene*, 48., 114 skk.

<sup>1 2 4</sup> *Vö.: A könyvek lelke*, 41. o.

tendenciákat . . . mióta Brunnert ismerem, jómagam már nem szégyellem olyan-amilyen református keresztyén voltomat”. Megelégedéssel idézi Brunner szavait: „es ist absolut uncalvinisch, ein Calvinist zu sein”.<sup>125</sup> Karácsony Sándor történetfilozófiájában a „kálvinista” vallás, ahol dogmáknak engedelmeskedünk és betartjuk a kultusz előírásait, az adolescens foknak felel meg; az (igazi) református vallás, ahol „Istené vagyunk”, a fölnőttnek.<sup>126</sup>

Mindezt Karácsony Sándor ismét összeköti az „ocsúdó magyarság” koncepciójával: „Magyar világnézet nincs. Van, de azért van, hogy túlulajjon önmagán . . . csak kultikusan, csak dogmatice, csak organizációban magyar életet élni képtelenség . . . A magyar világnézet a delejtű konokságával Isten felé mutat és saját adolescens álláspontjáról hevesen igényli saját mielőbbi révbejutását. A magyar világnézet végső tanulsága a vallásos magyar világ, az Istenhez fordult magyar ember.” Csak az ilyen ember tagja a „magyar nemzetnek”,<sup>127</sup> nem pedig a „bódult magyar ember, magyar álorcájú ember, rossz ember”.<sup>128</sup> „mert csak bűnbánatunk és bűnvallásunk az egyetlen érzékelhető jele annak, hogy mégis csak volt itt a XVI. században reformáció. Semmi egyéb”.<sup>129</sup> (Ilyenformán a „magyar” valami olyasmit jelent Karácsony Sándornál, mint Fichténél a „német”.) A magyar ocsúdás az egész magyar élet megújítása lesz: „Nem véletlen az, hogy Luther föllépése, a parasztlázadások és az újfelnémet egységes német irodalmi nyelv egyidőről keltezték. Az sem véletlen, hogy önálló finn nemzeti élet: nyelv, irodalom, társadalmi berendezkedés és Paavo Ruotsalainen lelki ébredési mozgalma szintén közös gyökere-rűek . . . A magyar ébredés akkor kezdődik majd, mikor nem minden magyar egyén ugyan (ez csak utópia), de elegendő magyar egyén, mondjuk így, kovász-nyi vagy só-nyi magyar egyén, megcsömölik és megúndorodik közösségi bűneitől s újjászületik egész közösségi életére nézve, tehát jogban, művészetben, tudományban, társadalomban és vallásban is.”<sup>130</sup> A fölszabadulás után Karácsony Sándor ezért csatlakozott a népi demokratikus forradalomhoz, és a „magyar” megújulást, új módon, mint – világtörténelmi jelentőségű – kelet-európai megújulást értelmezte át. Ekkor megjelent két kötete közül az *A magyar demokráciát* Veres Péternek, az *A magyar békét* Bereczky Albertnek ajánlotta. Az előbbi előszavában a következőket írja: „Lényegesen kevesebbet veszem föl hiába a nagy Isten és Krisztus Urunk nevét, most már nemcsak a szószeiken, de egyebütt is lehetséges az őszinte szó. Meg azonban nem tagadom őket, mert radikális demokráciámat a társaslélek alsó határán, a jogban, Platónnak, Kantnak, Hegelnek és Marxnak; a társaslélek felső határán, az áhítat fokán, a Bibliának köszönhetem. Ez az egyik változás. A másik változás az, hogy a 'magyar' jelzőt kevesebbet alkalmazom. A régi világban azt kellett mondanom a szubjektív és komplikáltra az objektív és primitív mellett, hogy nyugat-európai, indogermán, német féleség, emezek is kelet-európai, ázsiai, magyar féleségek. Most már megmondhatom, hogy . . . eljárt fölöttük az idő, korunk új filozófiát igényel. Kelet és Nyugat, Európa és Ázsia szintézisét kifejező filozófiát. A 'magyar' nem magyar im-

<sup>125</sup> *A magyarok Istene*, 100. o.

<sup>126</sup> Vö.: *A magyar világnézet*, LXXI. o.

<sup>127</sup> Uo. LXXI–LXXII. o.

<sup>128</sup> *A magyar észjárás . . .*, 7. o.

<sup>129</sup> *A magyarok Istene*, 109. o.

<sup>130</sup> *A magyarok kincse*, 112., 118. o.

már . . . , hanem egyetemes emberi.”<sup>131</sup> Hogy konkrétan hogyan képzelte el Karácsony Sándor ezt az új, világtörténeti szintézist, s milyen helyet látott abban a maga elméletének: itt és most nem lényeges. A döntő az, hogy ha Hegel annak idején azt a jelszót adta ki, hogy nincs revolúció reformáció nélkül, Karácsony Sándor eljutott annak belátásához, hogy reformáció sincs revolúció nélkül.

#### RESUMÉE

*Ferenc L. Lendvai: Die „ungarische Weltanschauung“ des  
Sándor Karácsony*

Der Aufsatz befaßt sich mit einer der originellsten Gestalten in der Geschichte des ungarischen Denkens: mit Sándor Karácsony, 1891–1952. Der Autor vertritt die Meinung, daß die Jahrhundertwende einen beträchtlichen Aufschwung, das Zeitalter zwischen den beiden Weltkriegen hingegen einen Verfall im ungarischen philosophischen Leben bedeuteten. Im letzteren, sog. gegenrevolutionären Zeitalter brachte das ungarische Denken – neben der gewöhnlichen Schulphilosophie – nur drei originelle Leistungen hervor: die philosophisch gefärbte Geschichtstheorie von Gyula Szekfű, die philosophische Nationalcharakteristik von Lajos

Prohászka, und die reformatorisch-prophetische Lebensphilosophie von Sándor Karácsony. Die zentrale Frage aller drei lautet: „was macht das Wesen *des Ungarischen* aus?“ Karácsony versucht diese Frage zu beantworten, indem er eine spezifische „ungarische Weltanschauung“ ausarbeitet, die nach seiner Auffassung einer ebenfalls spezifischen „ungarischen Denkart“ entspricht. Es handelt sich dabei dennoch bloß um eine Idealisierung von präkapitalistischen Lebens- und Denkformen, allerdings auf einem philosophischen Niveau, in systematischer Form – wodurch manche Momente dieser Theorie auch für die marxistische Auffassung verwertbar sind.

<sup>131</sup> *A magyar demokrácia*, 11–12. o.

# KARÁCSONY SÁNDOR TÁRSASLÉLEKTANI RENDSZERE

L Á N Y I G U S Z T Á V

Ha Karácsony Sándort – az embert és gondolatait, valamint *ezen keresztül* korát is – meg akarjuk érteni, akkor első lépésként legcélszerűbb *ezekből* a kézenfekvő tényekből kiindulni: Karácsony Sándorból, az emberből, ahogyan *önmagát jellemezte*, ez egyben már gondolatainak – és így az *általa appercepiált kornak* is – némi jellegzetességéről is árulkodhat.

1. Az a környezet, az a szellemi légkör, ami szerepet játsz(hat)ott Karácsony nézeteinek kialakulásában: „magyar, kuriális nemes és református” volt.<sup>1</sup> Karácsony pontosan le is írja azt a „régí világot”, amelybe beleszületett: „Nekünk középkorú magyaroknak, református kollégiumok egykori diákjainak, falusi, kastély gyanánt emlegetett nagykeres kőházak fiatalúrként tisztelt gyermekeinek van egy boldog, nyugalmas korszakunk.”

Mit jelentett Karácsony számára ez a „boldog, nyugalmas korszak”? „Néhány évvel a világháború előtt már gimnazisták voltunk – folytatja Karácsony –, de még nem forradalmasította csöndes önképzőköri idilljeinket Góg és Magóg fia ’új időknek új dalaival’. Régi jogon, elemista korunktól, egy kicsit szégyenünkre, felerészben gyönyörűségünkre, még mindig járt nekünk ’Az Én Ujságom’, édesapánk nevére viszont, ez már teljes gyönyörűségünkre, a Vasárnapi Ujság. Ennek az időszaknak szeretett írója és költője volt is, maradt is számunkra, szívünkben Lampérth Géza.”

Karácsony e sorokat írva persze már nagyon jól tudta: a „boldog, nyugalmas korszak” végleg a múlté, ám mint minden *korai élmény*, benne is *rögzült e köznépnemesi életvilág* sajátos – bizonyos patriarchális, vélt vagy valódi harmóniát, *biztonságot adó* – mentalitása. Ez volt a kiindulópont, amely bármennyire is az „eltűnt időkbe” hátrált, mint *tradíció* – azaz *értékvilág* – Karácsony *életvilágának* viszonyítási keretét képezte.

Milyen elemei voltak ennek az *életvilágnak*?<sup>2</sup> Karácsony már némi ironiával, de azért érezhető nosztalgiával is sorra veszi ezeket. Benne volt – írja – „az egyszerű falusi élet”, a „daliás kuruc idők”, általában a „dicső magyar múlt”, a „tündérszép Balaton”, az „őszinte, közvetlen, derék emberek emelkedett, szelíd világa”. Ez volt az a világ – mondja

<sup>1</sup> *A magyar világnézet*, XIII. o.

<sup>2</sup> Az *életvilág* fogalmát tudásszociológiai és fenomenológiai jelentésében használom. (Vö. Berger, P. L.–Luckman, T., *Social construction of Reality*, Doubleday and Co., New York 1966; Schutz, A., *On Phenomenology and Social Relations*, The University of Chicago Press, Chicago–London 1970, 55. o.; Schutz, A., *Reflections on the problem of relevance*, Yale University Press, New Haven–London: 1970. 134–136. és 167–171. o.)



Karácsony –, „amelybe magunk is beleszülettünk és amelyben akkori hitünk szerint benne éltünk, hogy benne is maradjunk s benne is haljunk meg”.<sup>3</sup>

Karácsony Sándor másutt – és már a további életúttal és saját felnőtt értékeivel is számot vetve – így ír önmagáról:

„Tiszántúli faluból származó református magyar ember vagyok, huszadik századeleji tudományos képzettségű ember, a holtáig tanuló jó papok fajtájából. Az ilyenfajta szellemi munkás *professzori típus*, különben *szaktudós* volna a helyes elnevezése.” De Karácsony önmagát mégsem szaktudósnak, hanem professzornak tartotta, mert a „Professzor minden olyan tudománnyal foglalkozó valaki, aki koporsója bezártáig kíváncsi, ... aki számára a tudománya kérdései sohasem lezártak, fogytig nem érintettek, mindvégig *problematikusak*.”<sup>4</sup>

A *szaktudós* mindent tud; a *professzor*: elsősorban és mindenekfelett *kíváncsi*. Tehát problémacentrikus, sőt *problematikus* lény, mert – írja Karácsony – „Nem tartja a világot és az életet magátólértendőnek, a törvényeket érvényesnek, hanem *éppenséggel kérdéseseknek*, titokzatosoknak, megfoghatatlanoknak tartja.” Ezért nem statikus, hanem *dinamikus* az ilyen ember. Dinamikus és problémacentrikus habitusából adódik célja is. „Törekedhet a rejtelmesnek appercipiált titok *megfejtésére* (s ez a könnyebb, tehát a gyakoribb is), de törhet az ellenkezőjére is annak, a *dolgok megfoghatatlanságának* az evidenciájára.”

Amennyire jellemző Karácsonyra a gondolatmenet *metafizikus lezárása*, azaz a *transzcendens végtelenbe* való transzformálása, egyben annyira jellemző e *zárt metafizika nyitott* gyakorlati alkalmazása is (mindez később is tapasztalható lesz elemzéseink során, de már itt, szinte „csírájában” is tetten érhető). Karácsony ugyanis mindenekelelt *pedagógusnak* tartotta magát, persze a – fent jellemzett – professzorok fajtájából.<sup>5</sup> A professzor és diák kapcsolata ezért – Karácsony szerint – *munkaközösség*: ez az ideális egyetem. Feladatom az – írta 1942-ben, debreceni professzori székfoglalójában –, hogy „meggyőzzem a diákjaimat arról, hogy legjobb tudásom időleges, ez idő szerint

<sup>3</sup> *A könyvek lelke*, 176. o.

<sup>4</sup> *Ocsúdó magyarság*, 513. o.

<sup>5</sup> Németh László „mágnes-embernek” nevezte Karácsony Sándort. (Vö. Németh László, *Mai témák*, Szépirodalmi Kiadó, Budapest 1963, 191. o.) Karácsony Sándor mágnesember voltát, azaz nagyhatású pedagógusi szerepét mindenki, aki vele valamilyen kapcsolatba került, elismeri, ha esetenként eltérő módon is értékeli Karácsony személyiségét. L. Mátrai László, *Műhelyeim története – Reformpedagógia alulnézetben*, *Kortárs*, 1979/3, 409–416. o.; Devecseri Gábor, Szindbád apródja. Bóka Lászlóról, in: *Lágymányosi istenek*, Magvető Kiadó, Budapest 1979, 443. o.; Kerékyártó Elemér híres–hírhedt tanulmányában „oxfordista, exaltált vallási prófétának” jellemezte Karácsonyt. Vö. Kerékyártó Elemér, A „népies-karácsonyista” társadalomfelfogásról, *Társadalmi Szemle*, 1955/2–3, 120. o. A Karácsony Sándor mellett végig kitartó tanítványok, munkatársak „Karácsony-képéről” I. Szathmáry Lajos, *Akit szerettek az istenek*, in: *Pedagógusok, emlékek*, Tankönyvkiadó, Budapest 1977, 172–174. o.; Szathmáry Lajos, In memoriam Karácsony Sándor, *Confessio*, 1980/1, 105–113. o. Kontra György szerint „jó volt vele lenni (ti. Karácsonnyal – L. G.), jó volt körülötte lenni, jó volt anekdotáit hallgatni, jó volt rendkívül elvont gondolatait követni. Jó volt olyan gondolatokat találni, egy fiatalembernek, amit soha addig nem hallhatott”. (Interjú Kontra Györggyel, 1979. október, kézirat az ELTE Szociológia Tanszék könyvtárában.)

való, tehát ab ovo tévedés, nekik már közelebb kell jutniuk a végső megoldáshoz, tehát kötelességük megcáfolni engem”.<sup>6</sup>

2. Ez inkább a professzor hitvallása. De milyennek látta Karácsony Sándor korát, amelyben „időleges” tudását ab ovo „tévedésnek” tartotta, ám olyan „tévedésnek”, amit mégis – és talán joggal – érdemesnek vélt a cáfolatok keresztüztüzebe állítani.

Egyelőre még csak az állítás és nem a kifejtés szintjén a következő jellegzetes „diagnózis” utalhat a Karácsony által percipiált korra, e kor viszonyaira:

„Alsó néposztályunk a XVI–XVII. századbéli lelki alkattal éli a XX. századot, szofokráciánk (ez Karácsonynál részben azonos az értelmiségi fogalmával – L. G.) igyekszik lépést tartani a mával, középosztályunk pedig nem leli helyét és nem bírja áthidalni ezt a nagy távolságot a két másik osztály között, vagyis nem képes tulajdonképpen hivatását betölteni.”<sup>7</sup>

Karácsony számára ezért a *jelen: feszültség*, azaz a múlt hagyományai és a jövő reformja közt minduntalan támadó ellentmondás. (Később majd látjuk e közvetlen élettapasztalatból leszűrődő *feszültség*-fogalomnak rendszerépítő megjelenését is!)

Ez a feszültség Karácsony számára – és az általa elemzett példákban – legtöbbször *tragikus*, ám az ő „programja” szerint végül is *feloldható*.

3. Miből adódik ez a paradoxon (amit – a későbbi elemzésekben – én antinomikusnak fogok nevezni)? A feloldás – azaz a *megoldás* – természetéből: Karácsony Sándor *transzcendentális és népi (szerves) konzervativizmusából*.

A félreértelmezések elkerülése végett már most jelzem: Karácsony Sándor konzervativizmusa *nem azonosítható* kora egyik konzervatív áramlatával sem. A XIX. századi aulikus ókonzervativizmust tisztántúli kálvinista mentalitása eleve kizárta, a XX. század legkülönbözőbb magyar újkonzervativizmusai (kezdve Prohászka Ottokártól Szekfű Gyulán keresztül Pethő Tiborig stb.) pedig nem népi fogantatásúak, noha elég gyakran hivatkoznak rá.<sup>8</sup>

Karácsony Sándor konzervativizmusa viszont *nyitott: teremtő konzervativizmus*, ezért *alkotó eleme az állandó reform*, ami ugyan – szerinte – kizárja az osztályharcos (forradalmi) megoldásokat, de nem zárja ki a szabadságharcot, másfelől az ifjúságot: Karácsony Sándornál az ifjúság a reformok hordozója. A reform *nyit* a hagyományok felől a jövő felé.

Ebből következett, hogy Karácsony gondolkodását, kérdéseit és válaszait – ezt maga is így vallotta – az határozta meg, hogy kora a *szintézis előtt áll*: a „psychologicum érdekli”, a „közösség felszabadtásának problémája áll figyelme előterében”, a *pneumát*, tehát a *lélek transzcendens beágyazottságát* kell meghatároznia, módszerében ezért teleologikus – és transzcendens, tehetjük hozzá.

A „közösség felszabadtása” stb. viszont csak akkor lehet igaz – véli Karácsony –, „ha a tegnap igazságait átmentheti a mába is – átfogalmazva, de lényegében épen – testálhatja a holnapnak, sőt a holnaputánnak”.<sup>9</sup> Karácsony Sándor éppen ezért tartja magát *kon-*

<sup>6</sup> *A magyarok kincse*, 129. o.

<sup>7</sup> *A magyar ésjárás*, 90. o.

<sup>8</sup> Vö. Lányi Gusztáv, Újkonzervativizmus és politikai elit Magyarországon, *Világosság*, 1980/5, 271–280. o.

<sup>9</sup> *Magyar nyelvten*, XLI. o.

zervatív hajlandóságú embernek: „csak akkor lehet igazam – írja –, ha az eddigieknek is igazuk van”.<sup>10</sup> S ezért mondja a már idézett professzori székfoglalójában: a jelen olyan feszültség, amely a múlt hagyományai és a jövő reformja által támad, tehát olyan *konkrét jelen ez*, amely Karácsony számára *magyar* – és közelebbről debreceni – *jelen*: egy – számára főként *református* – *hagyomány*, amely a XVI. és XVII. század fordulóját és „üzenetét” hordozza.<sup>11</sup>

#### A „TÁRS” JELENTÉSE

A fenti három pontban megjelölt Karácsony-féle gondolatrendszer alapstruktúrája csak vázlatosan – és kifejtetlenül – tartalmazza azokat az elemeket, amelyek voltaképpen ezt az alapstruktúrát feltöltik és éltetik. Vegyük sorra Karácsony társaslélektani rendszerének ezeket az alapelemeit.

Karácsony Sándor rendszere mindenekelőtt *társaslélektani rendszer*. Ez a társaslélektan – többek között – az *egyén teljes és zárt autonómiájának* előfeltételezésével dolgozik. A *társ* minősége, az interakció *lehetősége* – Karácsonynál az interakció teleológiája: a *nevelhetőség* – azon alapul, hogy *minden ember autonóm lény*, tehát egy *zárt, hozzáférhetetlen* egyéniség.<sup>12</sup>

Ám ha az egyén ily módon zárt és autonóm, akkor hogyan lehetséges mégis, hogy az emberek egymásra igen nagy hatással lehetnek? Vagy másképpen: ha hozzáférhetetlen, azaz nevelhetetlen az egyén, akkor miért sikerülhet mégis a nevelés? – teszi fel Karácsony Sándor ezt a némileg kanti fogantatású kérdést. A hatás – válaszolja – nem ebből a zárt egyéniségből *önmagából* ered, hanem *kívülről, indirekt* úton, amely meghagyja és megőrzi az individuum zártságát, autonómiáját, ám a külvilághoz való *viszonya* mégis módosul.<sup>13</sup>

Karácsony Sándor társaslélektani rendszerében tehát a (legalább) két autonóm, *egyén mellé rendelt* individuum *társas viszonyulása* az egyik alappozíció.

Így viszont egy *új minőség* kapcsolódik be a „lélek struktúrájába”, hiszen a *társaslélek* – Karácsony szerint – nem önmagában nézve és önmagára nézve, hanem a *másik ember* felé fordultában tekintendő. Ezért is bővítette a megszokott (egyén) pszichológiai kategóriákat (érzelem, értelem, akarat stb.) az *életérzés* kategóriájával. Evidens ugyanis – írja Karácsony –, hogy „az egyik ember másfajta indoklással érzi magát a másik emberhez képest jól vagy rosszul, mint egyéni autonómiája keretén belül”.<sup>14</sup>

Másfelől Karácsony Sándor lélektanában az *életérzés* mint *viszonyítás* nemcsak az interakció által tételezett individuumok között bír magyarázó erővel, hanem magán a

<sup>10</sup> Uo. XII. o.

<sup>11</sup> *A magyarok kincse*, 130. o. – Karácsony Sándor habilitációt kérelmező leveléből: annak indoklása, hogy budapesti tanár létére miért Debrecenbe kéri habilitációját: „egész szellemi kultúrámmal debreceni gyökerű” – írja –, és „tudomány szakom világnézeti elemeit leghasznosabban ott gyümölcsozthatom, ahol az egyetem teológiai fakultása református”. (1932. szept. 24., a debreceni m. kir. Tisza István Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának iratai, 1933–34, HBmL, VIII. 5/b., 502. iratcsomó.)

<sup>12</sup> *Magyar nyelvtan*, X. o.

<sup>13</sup> Uo. X–XII. o.

<sup>14</sup> *Ocsúdíó magyarság*, 28–29. o.

„lélek struktúráján” belül is. Vagyis Karácsony lélektanában nem az anyag prioritása az alap, hanem a *szóma* (test) és a *pneuma* (szellem) *egymásra vonatkozása*, ennek *feszültségi állapota: a pszüché*.<sup>15</sup>

A *pszüché*, amely úgy társaslélek, hogy egyben *feszültség* is: funkcióját Karácsony két pólus – a szomatikus és pneumatikus beágyazottság – közötti játékból vezeti le. Ha ez a feszültség a testi beágyazottság felől determinált, akkor az ún. *jogrendszerben*; ha a *pneumatikus* beágyazottság felől, akkor a *vallás-rendszerben* mozog az ember.<sup>16</sup>

Karácsonynál tehát a kiindulópont – de nem a „mozgatóerő” – a *szomatikus életérzés*: ezt nevezi *hedonizmusnak*, felső határát *erosznak*. Ehhez kapcsolódik, mintegy „megemeli”, folytatja – vagyis az energetikai forrás – a *pneumatikus életérzés*: ez az *idealizmus*, alsó határa az *eszme*, felső határa nincs: *transzcendens*.

A társadalomalkotó feszültségek ebből következnek. A társadalmi alapviszony ugyanis Karácsony szerint ez: *az egymás mellé rendelt Én és Te*, a cselekvő és szenvedő személy. Az Én az, aki cselekeszik, a Te az, aki elszenvedi a cselekvő Én cselekedetének hatását. Ebből alakul ki a társadalom, a kollektívum, azaz a *szokásrendszer*. Az Én-nek ebbe a szokásrendszerbe kell beilleszkednie, ha nem akar elszigetelődni. Karácsony szerint ez – ideálisan – nem az egyén „megölése”, hanem „kivirágztatása”. „Legmagasabbrendű társadalom akkor jön létre az egyén lelkében – írja –, ha ökonómiai akarása etikai akarássá lesz, vagyis ’kötelességét’ ’kedvvel’ végzi.”<sup>17</sup> – Ma ezt kevésbé „virágos” nyelven az *eredményes szocializációnak* nevezzük.

Karácsony Sándor társaslélektani rendszerében az eredményes szocializáció egyben *egyensúlyi helyzet* is. Az ilyen egyensúlyi helyzetben – tanítja Karácsony – az egyének jeleket váltanak: a jel a szomatikus beágyazottság felé haladva egyre inkább érzelmi színezetűvé válik, a pneumatikus beágyazottság irányában egyre inkább „imperatívusabb jellegűvé”, egyre „tetszerűbbé” válik. Az egyensúlyi helyzet azonban inkább a kezdeti és a végállapotokra jellemző, a közbülső állapotok: a *hibrid formák*.

A hibrid formák úgy állnak elő, hogy az egyik ember és a másik ember nem ugyanazon rendszerben mozognak. Az így keletkező – újabb – feszültségek egyik közvetítő tényezője a *társadalmi technika: a szerződés*. Az erosz ugyanis vágyat, törekvést mutat *fölfelé*, de egyben húzóerőt is *viszafelé* az igényhez: a feszültség ereje ugyanis jóval nagyobb a törekvésnél.

A „társadalom kozmikus hangulatú meghatottságának” értékfogalma: az *ajándék*. Ez tartja ugyanis egyensúlyban a feszültség és a törekvés játékát, hiszen az ajándékozó öröme még hedonisztikus – véli Karácsony –, a megajándékozotté azonban már „hasznos”.

Am a hedonizmus valahol mégis itt lendül át egy „tisztább” szférába: a társadalmi erosz értékfogalma a Karácsony-féle rendszerben ugyanis a *karitás*. A karításban megvalósul a szolgálat értéke: a haszon, amely egyszerre oszlik meg a társadalom mindkét tagja – a cselekvő és szenvedő – között.

A fenti értelemben meghatározott szolgálat szociológiai hordozóközege a Karácsony szerint átértelmezett *értelmiség: a szofokrácia*. Hiszen ez az értelmiség az, amely reflektálni képes a jel- és tett-rendszer szimultaneitásából előálló *értékrendszerre: a világnézet-*

<sup>15</sup> *Magyar nyelvtan*, XXXIII. o.

<sup>16</sup> *A magyarok Istene*, 35. o.

<sup>17</sup> *Ocsúdó magyarság*, 41. o.

*alkotásra.* Filozófia ebből viszont csak akkor lesz – mondja Karácsony –, ha a tettrendszerben-mozgás a vallásrendszerbeli mozgáshoz viszonyul. „A filozófia tehát nem más – írja –, mint a kultuszon, dogmán és rítuson túli pneumatikus beágyazottságnak a vallásrendszere.”<sup>18</sup>

Látható tehát, hogy Karácsonynál az értékrendszer nem a *való*, hanem a *kellő* világban foglal helyet. Karácsony szerint ez azért van így, mert a társadalom nem egzisztálhat értékfogalmak nélkül. A *való* létszférájában viszont csak szomatikus emberi érintkezések vannak: párok és csoportok; az „igazi társadalom” viszont csak a *kellő* világának *létformája*. *Formája* azonban – emeli ki Karácsony – mégsem a *kellő*-ben, hanem a *való* világban van: az érték tehát csak megtalálja, s nem teremti ezt az „igazi társadalmat”.<sup>19</sup>

Miért gondolta ezt így Karácsony Sándor? Úgy vélem, társaslélektani rendszerének – már érintett – alapeleméből következik ez: Karácsonynál az autonóm individuumok *egymás mellé rendelt viszonya* egyben az ideális *rendezőerő* is. Az értékvilágban ez teremtődik meg – nem kis feszültségek árán. Amikor ugyanis az Én visszautasítja a másik ember cselekedetének elszenvadását, tehát amikor „független” akar lenni az Én és Te relációjától, azaz a társadalmi szokásrendszerétől: ez maga az *anarchia*. Ha a visszautasítás egy *permanens Én* kiemelkedéséhez vezet: ez a *diktatúra* veszedelme, ennek pedig óhatatlanul *láadás és/vagy forradalom* a vége.

Karácsony Sándor – mondjuk így, a gondolatmenet belső paradoxonjaira utalva – *plátói világában* ezen egyensúlyfelborító tényezők megszüntetése a cél: „A társadalmi nevelés feladata – írja – ezeknek a veszedelmeknek a lehető kiküszöbölése. Ezt pedig csak úgy érheti el, ha kedvet támaszt a kollektívum tagjaiban olyan társadalomra, amelyben a cselekvő ember cselekedete ideálisan jó hatású a szenvedő, a másik emberre nézve.”<sup>20</sup>

Nézzük meg ezt a – általam korántsem ironikusan használt, csak ideálisnak értelmezett – *plátói* viszonyt egy jellegzetes Karácsony által elemzett példán.

A példa: a futballjáték, ahol *nem a mi* győzelmünk, hanem az *ellenfél*, a *ti* győzelmeitek a fontos. Aki persze csak ezt olvasná ki a Karácsony-féle *plátói „fair play”-rendszerből*, az nagyon is tévedne, noha a rendszer *felszíni szerkezete* valóban ez. *Mélyszerkezete* azonban sokkal összetettebb, s ezt már most érdemes megjegyeznünk a későbbi fejtegetések megértése érdekében is. „Reánk azért van szükség – fejtegeti az idézett futball-példa mélyszerkezetét Karácsony –, hogy a *ti* győzelmeitek mentül szebb legyen. Ezért kell nekünk a *ti* gólokat a lehetőségig megrajzeztítenünk. A *mi* nagyfokú lovagiasságunk és udvariasságunk segíthet titeket klasszikusan szép harci problémákhoz és elsőrangú minőségi gólokhoz. Aki nálunk kapus, az nem azért okvetetlenkedik a kapuban, hogy semmi szín alatt ne rúgjatok gólt, hanem azért, hogy ne tehessétek ezt meg könnyen és olcsón, mert a potyagól nem válnék dicsőségeitekre. Nagyon jó csapat is azért akarunk lenni, hogy becsületetekre szolgáljon, ha legyőztök bennünket, mert rossz összjátékú, gyöngye játékosokból álló csapatot legyőzni nem volna nagy vicc.”

A példa aforisztikus tanulsága: „Ha igazán így játszánánk, sohasem lehetne bennünket legyőzni.” Filozófiai-etikai stb. tartalma, ami azonban a Karácsony-féle társas *viszonyulás*

<sup>18</sup> Uo. 29. o.

<sup>19</sup> *A magyarok kincse*, CX–CXI. o.

<sup>20</sup> *Ocsúdó magyarság*, 43. o.

lélektani struktúrájából és dinamikájából eredő *mellérendelő* elv tartalma is: „szolgálnunk kell a másik szabadságát”. Karácsony szerint ez (lenne) a társadalomalkotó cselekedetek *értelme* és egyben *titka* is.<sup>21</sup>

Társ – viszonyulás – mellérendelés: ezek az eddigi fejtegetések főbb kategóriái. Látható azonban, hogy jelentésük nem egyszerűen *szakpszichológiai*, sokkal inkább egy társadalomkoncepció és egy ideális társadalmi viszonyok felé mutató „program” derivátumai.

Mi tehát a *másik ember*? Tőlem független, de hozzám viszonyuló autonóm lény; képzelet csak akkor nem fikció, csak akkor valóság – bennem; és viszont *én* a másikban –, ha az egyik (és a másik) embertől *független, autonóm* valami az *én* is meg a *másik* is, s mint ilyenek *szerves társai* egymásnak a viszonyulásban. Egyik sem „ez” vagy „az”, valamennyi: „egyik a másikhoz”. Karácsony Sándor rendszerének mármost az a sajátossága, hogy a nyelv, művészet, társadalom, jog, vallás stb. is e *viszony* által teremődik.<sup>22</sup>

De a *másik ember* fogalma Karácsonynál létrehozta a tudományról alkotott „társaslélektani” fogalmat is. Szerinte ugyanis az egyik-másik ember egymásra vonatkozása esetén a tudomány nem lehet „a tudós művészi attitűdű l’art pour l’art okoskodása”, sem a „közönség engedelmes kiszolgálása tendenciózus praktikumok segítségével”, hiszen – a fentiekből logikusan következik – a *tudomány is csak társaslelki funkció lehet*: „mozgás a jelrendszerben abból a célból, hogy a másik ember megértse az egyik embert”.<sup>23</sup> Ami más szavakkal azt jelenti, hogy a *tudomány: jeladás* a probléma felől a másik embernek.<sup>24</sup>

A „másik ember” Karácsony rendszerében tehát nemcsak a pszichológiai univerzumban hoz létre társas vonatkozásokat, hanem a logikaiban is. Nem az *egyént mint olyant* vizsgálom gondolkodás közben – mondja Karácsony –, hanem az *egyént a másikhoz képest*, így logikai kategóriái is módosulnak. A „fogalom” egyetemes logikája így átalakul és – Karácsony számára, főként a magyar nemzet-tudat legkülönbözőbb tartalmainak elemzése során – *lehatárolódik* a szavak jelentésévé.

Tehát: a következtetés logikája egyetemesen emberi, de azok a szillogizmusok, melyekből egy-egy nyelv hangsúlya, időmértéke, artikulációs bázisa stb. következik, már megint a másik emberhez képest német, francia, olasz vagy magyar.

#### A MAGYAR NYELV ÉS „MAGYAR LÉLEK”: A MELLÉRENDELŐ MENTALÍTÁS

Az eddigi gondolatmenet, amely inkább *in abstracto* próbálta rekonstruálni Karácsony Sándor társadalomlélektani rendszerének alapstruktúráját, valójában egy *külső* elemzési szempontnak az eredménye: Karácsony Sándor ugyanis – ez persze az eddigiekből is kitűnhetett – nem ismer „lélek”, „egyén”, „társadalom”, „nemzet” stb. fogalmakat

<sup>21</sup> Uo. 46. o.

<sup>22</sup> Uo. 526. o.

<sup>23</sup> Uo. 528. o. – Az eddigi Karácsony-kritikusok közül talán Németh László jellemezte legtömörebben és -érzéketesebben Karácsony Sándor gondolkodásmódját, stílusát: „Karácsony Sándor, a mi legmagyarabb és legnépszerűbb gondolkozónk még a metafizikát is debrecenies anekdotákba ostromozza. Előadása kezdődik egy csomó kedélyes példával, amelyre mindenkiben megindul a gyomornedv, aztán következnek a leggyönyörűbb elvontságok, amelyeket ketten, hármán ha megértenek.” (Németh László: *Kisebbségben*, I–II. köt., Magyar Élet Kiadása, 1942, 169. o.)

<sup>24</sup> *Ocsúdó magyarság*, 533. o.

*önmagában*. Rendszerének alapfogalmai is – szándéka szerint – egy „természetes rendszer” alkotórészei. Így a „lélek” nála „magyar lélek”; pontosabban: legtöbb eszmefuttatása beletorkollik a magyar nemzeti tudat összetevőinek konkrét elemzésébe. A „magyar lélek” elemzése is ezt a módszertani utat követi.

Karácsonynál a „magyar lélek”: a *magyar beszélő*. Még inkább: a magyar beszélő viszonya a másik beszélőhöz, aki – mint láttuk – lehet nem magyar is. De ez a viszony, főként a *Magyar nyelvtan társaslélektani alapon* című művében, nem egyszerűen a beszélő–hallgató interakciós modell-helyzetére épít, hanem konkrét élethelyzetre vonatkozik: a *Magyar nyelvtanban* például a *társ*, a *másik ember* fogalmát és jelentését a *vásár* interakciós helyzetéből vezeti le. Mindazonáltal Karácsonyt *Magyar nyelvtanában* sem igazán a „vásár” érdekli, sokkal inkább a „magyar ember” mentalitása. A „magyar ember” mentalitását viszont a magyar nyelv struktúrájának társaslélektani elemzésén keresztül igyekszik feltárni.

Próbáljuk meg követni ezen az úton!

Mindenekelőtt: Karácsony számára a *nyelv a társaslélek értelmi funkciója*.<sup>25</sup> Karácsony ezt a funkciót abban az *egységben, oszthatatlanságban* szemléli, amiben nyelv és nem-nyelv, *egyik és másik ember*, két abszolút, zárt, autonóm egyéniség van.<sup>26</sup> Ezért – írja – a nyelv *konvencionális keretei* között kifejezni a magam egyediségét: *küzdelem*.<sup>27</sup> Más szavakkal a nyelv: *élettény és aktus*.<sup>28</sup> A nyelvi alapviszony ugyanis ez: „én, a közlékeny beszélő mester jelt adok a jelrendszerben neked, te kíváncsi hallgatóság, tanítványsereg hallgatsz, hogy megérts”.<sup>29</sup>

A nyelv tehát olyan aktus, amelyben „én és te beszélünk és ez a kultúra”, és azért beszélünk, hogy ezután is mindig legyen kultúra.<sup>30</sup> Hiszen az irodalmi alapviszony sem más: „én, a kifejezéssel izgatottan küszködő költő meg kell, hogy találjam a jel mélyin a jelkép egyetemes jelentését, mert ki kell, hogy öntsem úgy a lelkem, hogy te, te nekem és magadban is közömbös közönség vállald a jelképrendszert s bennem magadra ismerj”.<sup>31</sup>

Ez a *megértés* – vagy „találkozás” – azonban küzdelem. Hiszen e viszonyban – a beszélő és hallgató viszonyában – „egy gyökérből eredő kétágú kísértés” van: egyfelől áttörhetem a nyelvi konvenciókat, ha fő törekvésem magamat kifejezni, ekkor azonban túlon túl szubjektív, sőt érthetetlen leszek. Másfelől ha *megértetni* akarom magam, akkor *bálványimádón tiszteltem a konvenciókat*, így sablonos, üres maradok.<sup>32</sup>

Mindez a *belülről* (a beszélőből) feszítő-feszülő energia akkor érthető meg igazán, ha megnézzük a Karácsony-féle *mondat* jelentését.

A mondatot – Wundt nyomán – nem képzetek kapcsolatának tartja, hanem egy *tagolatlan teljes képzet* egymással logikai viszonyban álló részekre bomlásának.<sup>33</sup>

<sup>25</sup> *Magyar nyelvtan*, XII. o.

<sup>26</sup> Uo. XIX. o.

<sup>27</sup> *A könyvek lelke*, 16. o.

<sup>28</sup> *Magyar nyelvtan*, XXIII. o.

<sup>29</sup> *A könyvek lelke*, 28. o.

<sup>30</sup> *Magyar nyelvtan*, XIII. o.

<sup>31</sup> *A könyvek lelke*, 28. o.

<sup>32</sup> Uo. 176. o.

<sup>33</sup> *Magyar nyelvtan*, XXX. o.

Karácsonynak azonban még ez is kevés: túlságosan egyénlélektaninak tartotta Wundt „mondatát”. Karácsony szerint a *mondat annak szimbóluma, hogy a beszélő „lelkében” egy teljes képzet egymással logikai viszonyban álló részeire bomlott és eszköz arra, hogy a hallgató „lelkében” ugyanez a folyamat menjen végbe.*<sup>34</sup> Vagyis annak a társaslélektani folyamatnak nyelvi kifejeződése érdekli, amelyben egy teljes (belső) képzet részeire tagolódott, és hogy *ez a szándékos tagolás miért az adott módon történt és nem másképpen.*<sup>35</sup>

Mindezeket azért fontos megjegyeznünk, mert később majd ezen a szálon továbbhaladva fogjuk tudni megérteni a Karácsony Sándor által értelmezett „magyar beszélő” nyelvi sajátosságait, mentalitását stb.

Mielőtt azonban ezen az úton elindulnánk, jó néhány összefüggést kell tisztáznunk, ellenkező esetben ugyanis Karácsony állításai vagy érthetetlenek, vagy pedig félreérthetőek lehetnek.

Először is látnunk kell – s erre Karácsony maga utal –, hogy az előbbi társaslélektani mondat-definíció csak *eszköz*; Karácsony számára nem egyszerűen a mondat mint nyelvi tény vagy aktus a valóság, hanem – adott esetben – a magyar kultúra. A (magyar) beszéd ennek a (magyar) kultúrának a jelrendszere: annak jelrendszere, hogy ez a kultúra csakugyan van, nem káprázat és nem ámokfutó erőfeszítés.

Tehát e nyelvi definícióban élő kultúra már *több*, mint nyelvi definíció: *maga a kultúra* ez, „mely képzeletben látens erő feszültségeként él” – írja Karácsony a maga érzékletesen költői stílusával –, és mint valami rádiumról szakadatlanul áradnak ki belőle a „részek”, amelyek aztán, mihelyt „részekké” lettek, egyből kettő lesz és így tovább, ráadásul *azonnal viszonyulnak* is egymáshoz és az „egy”-hez.

A beszéd ezért *természettől fogva* eleve egy „tökéletlenséget” hordoz: ugyanis a lélekben egységként élő *egész* beszéd közben *részekre* bomlik, s a beszéd „kínos, keserves, fárasztó és tragikus” küzdelme éppen az, hogy „a kultúra osztatlan képzeletbeli egységtől, amely a beszélő lelkében él, megint csak az egységes képzeleti képig” eljutva hasonlóképpen felépülhessen a „hallgató lelkében”.<sup>36</sup>

Am a Karácsony-féle *kvázi-pszicholingvisztikai metafizika* még tovább bonyolítja ezt a kérdést. Karácsony számára ugyanis az szinte alapigazság, hogy: az *élet mondatforma, a világ kifejezésforma*, hiszen – szerinte – élet mindaz, ami történik, „tünemény, amihez idő kell”, világ mindaz, ami van, amihez viszont tér kell. Ezért az élet a kiemelt állítmány, amelynek az alany alá van rendelve, a világ kiemelt alany, amelynek az állítmány jelzője.

Karácsony szerint ezért az *élet* nyelvi megjelenésében igeállítmány, elsősorban *történetes*; a *világ* állítmánykiegészítő. Tehát – így Karácsony – az élet létige, a világ participiális jelző. Az *élet mellérendelés, a világ alárendelés*. Az élet: a viszonyok, történetek egymásmellérendeléséből előállott – a nyelvben tükröződő – kapcsolatos, kiegészítéses, ellentétes, megszorításos vagy megengedésszerű, következményes, magyarázó és szétválasztó *mellérendelt* mondat; a világ az *ebből rövidíthető, absztrahálható* határozórendszer, a folyamatos, eredet-, vég-, hely- és időhatározó, a mód-, ok-, cél-, állapot- és részeshatározó. De

<sup>34</sup> Uo. XXXI. o.

<sup>35</sup> *A könyvek lelke*, 178. o.

<sup>36</sup> *Magyar nyelvtan*, XXXII. o.



ez utóbbiból az élet az állítmánynak alárendelt idő- és a világ az alanynak alárendelt helyhatározó. Ezért mondja Karácsony, hogy a *nyelv élete egységes és a nyelvre ható erők mindig a nyelv egészére hatnak.*<sup>37</sup>

A nyelv – mondhatnám – Karácsony számára az élet és a világ s benne az Én és Te viszonyának *totalitása, azaz élettény és aktus* – ahogy ő mondta.

Mit is jelent ez pontosan? – tehetjük fel azonban a kérdést, noha már eddig is ezt próbáltuk körüljárni. Fejtegetéseink ugyan még mindig elvontnak tűnhetnek, de – mint majd látni fogjuk – ez szinte észrevétlenül vált majd át a „magyar lélek”, a magyar nyelv stb., azaz a *magyar mentalitás* Karácsony-féle értelmezésének konkrét terepére. Viszont azt látnunk kell, hogy az eddigi fejtegetésekben egyik vezérmotívumként szereplő *mellérendelési elv* Karácsonynál úgy bír a legegységesebb metafizikai karakterisztikumokkal, hogy egyben ennek „részeire” való bomlása a társaslélektani *viszonyuláson* keresztül a *specifikus magyar mentalitás* általa vélt sajátosságait is hordozza.

Ha tehát a *nyelvi tény* – mint láttuk – egyben élettény és aktus is, akkor ezen keresztül a beszélő (a nyelvet használó egyén) az egyetemes lét alkotóelemeihez – a „relatio”-hoz és az „idő”-höz – kötődik.<sup>38</sup>

De ha az egyén – tegyük fel – magyarul szólal meg, ezzel máris *viszonyult, azaz lehatárolta* a maga „egyetemes univerzumát”. Karácsony szerint a magyar nyelvnek s ezen keresztül a „magyar léleknek” három ilyen viszonyítási alapja van: a magyar nyelv 1. kiejtési alapja: az *artikulációs bázis*; 2. a magyar grammatika alapelve: a *parataxis* (mellérendelés); 3. a magyar szavak jelentésének sajátossága: a *szemléletesség*.

1. Tehát a magyar *artikulációs bázis* fő jellegzetessége, hogy a hangsúly az első szótagon van. Ez a hangsúly „porciózza” a magyar beszéd menetét, ezért ereszkedő lejtésű a magyar vers és nem időmértékes. Ráadásul – mondja Karácsony – a magyar népetimológia úgy jár el, hogy a megjelölést már megtörténtnek veszi, nem a szavak jelentése probléma számára, hiszen – többek között – a saját artikulációs bázisán keresztül az idegen szavakat is besorozza a magyar hangsorba úgy, hogy értelmetlen-értelme legyen magyarul is.

Ezt az „értelmet” a *magyar grammatika* biztosítja. Így például a német (s általában az indogermán nyelvek) prepozíciókkal és esetekkel fejezi ki azt, amire a magyarnak ragjai és névutói vannak, tehát a német hajlító, a magyar ragozó nyelv.

Karácsony e sajátosságot, a mentalitásra utaló különbséget – többek között – irodalmi példával is illusztrálja, Madách *A civilizátor* című satirikus költeményének Stroom nevű, a német szellemet képviselő szereplőjével. Stroom ugyanis ezt mondja: „Hogy érthetné meg Hegelt ez a nép, mely így beszél: Embernek s nem Nekember. Hisz annak észjárása mind hibás. Előbbvaló a birtok, mint az ember. Ezért nem lesz, lám, semmi a magyarból.”<sup>39</sup>

De Karácsony szerint ezek nem lényegi különbségek, egyébként is ez csak okozat, nem ok. Az ok: a *viszonyítás módjának* különbségében keresendő, a magyar grammatika alapelvében, a parataxisban.

<sup>37</sup> Uo. XXXIV–XXXVI. o.

<sup>38</sup> Uo. XXIX. o.

<sup>39</sup> *A magyar észjárás*, 115. o.

2. A *mellérendelés* – Karácsony szerint ez a magyar nyelv, azaz a „magyar lélek” ősi sajátossága. Ezért ragoz a magyar nyelv, ez viszont abban különbözik a „hajlítástól”, hogy ragozás közben a fogalmi elem és a viszonyító elem nem különbözik annyira egymástól, s a tér- és időbeli viszonyítás sem különül el. Így pl. a németben két valami közül az egyik határozza meg a másikat, a magyarban a két valami egymáshoz képest jelöli meg azt, amit meg akarunk határozni.

Tehát: *Mein Haus, das Haus des Vaters*, mindkettő: ház, az egyik a házak közül az enyém, a másik a házak közül az atyáé. Viszonyt – érvel Karácsony – az atya az atyák közül történetesen lehet az enyém, ezt azonban csak a kontextusból tudjuk megállapítani, a német ész számára ugyanis a „viszony” nem annyira fontos. A „házam”, „az apám háza” azt jelenti, hogy az egyik esetben én – a beszélő – és a ház, a másik esetben először is én és az apa, másodszor pedig az apám és a ház összetartozunk, ill. összetartoznak és ez az *összetartozás* maga az, ami meghatározódik.<sup>40</sup>

Karácsony szerint a magyar grammatika minden kategóriája *viszonyítással* jelöl. Még a szó jelentésében is megvan ez a különbség. Az indogermán szó ugyanis vagy általánossággal, vagy különösséggel jelöl, a magyar szó jelölte valami viszont mindig valamihez képest az, ami.

Egy Karácsony-példával illusztrálva ezt: a *der Bruder* és a *die Schwester* önmagukban, egymásra tekintet nélkül jelölik a hím- és nőnemű testvért. Ezzel szemben a magyarban az sincs nagyon, hogy: *bátya*, inkább van *bátyám, bátyátok* stb., s a bátyám ahhoz képest bátyám, hogy az enyém és nem a tietek: hozzám képest a bátyám, aki éppen beszélek és hozzám képest, aki neki *öccse* vagyok, mert fiatalabb is vagyok, fiúgyerek is vagyok; ha öregebb volnék és leány, *nénje* volnék, ha fiatalabb és leány, *húga* volnék.<sup>41</sup>

Ami azonban a magyar szavak jelentésében megvan – ti. minden magyar szó jelentése ez: valami valamihez képest –, az jellemző a magyar mondatra is: Karácsony szerint az is mellérendelő szerkezetű.

A magyar mondatokban nem az összetétel mikéntje bír jelölő erővel, hanem a mondat-tartalmak *egymáshoz képest* adják a jelentést.<sup>42</sup> Tehát a magyar mellékmondat tartalma nincs annyira alárendelve a főmondatnak, mint az indoeurópai nyelvekben. Ha ez ellen a szabály ellen vétünk, akkor fogalmazásunk *nem magyaros*: „A használt jegyek elszakítandók, *miáltal* elkerülhető, hogy mások visszaélést kövessenek el vele” – olvasta Karácsony Sándor az akkori villamosokon. Karácsony persze rögtön kijavította, mondván: lehet, hogy megértette ezt a mondatot az egyszerű utas is, de ha a mondat grammatikája is magyar lett volna, nem kétséges: biztos megértette volna. Magyarul ugyanis az előbbi mondat így hangzik: „Ha leszáll a villamosról, tépje össze a jegyit, fel ne szedjék mások.”

Mi a két mondat között a különbség? Ha úgy tetszik, ebben a kérdésben foglalhatjuk össze azt a problémát is, ami Karácsony számára az akkori „Mi a magyar?” kérdésben realitás volt. (Másfelől – miként a Szekfü Gyula által szerkesztett kötet szerzői – Karácsony is németellenes tendenciával fogalmazta meg nyelvészeti-társaslélektani gonjolatait.) Hiszen talán az határozná meg a magyart, hogy ő „bujdosó” a némethez viszonyítva, aki viszont „vándor”, miként ezt Prohászka Lajos híres könyve állította?

<sup>40</sup> Uo. 116. o.

<sup>41</sup> Uo. 142. o.

<sup>42</sup> Uo. 143. o.

Vagy talán magyar jellegzetesség a „pancsolt” tokaji bor, az „egyenes jellem”, a „vitéz harcmodor”, a Beöthy Zsolt-féle „turáni lovas”, a „szalmaláng”, a patópál-szerű, „ej, ráérünk arra még”-magatartás stb.? <sup>4 3</sup>

Karácsony persze nagyon is tisztában volt a Szekfű Gyula szerkesztette *Mi a magyar?* című kötet jelentőségével. Neki nem is ezzel, inkább az üres szellemtörténeti okoskodásokkal volt baja, ráadásul ha ezek még szándékosan vagy szándéktalanul – a végeredmény felől azonban ez teljesen mindegy – a német szellem előtt való behódolást is segítette (mint Prohászka könyve). Karácsony az ilyen „magyartalan” magatartás ellen is fellépett, nem feledkezve meg a „szabadságharcos” kálvinizmusáról sem.

Tehát mi a különbség a fenti két mondat között? Karácsony szerint arról van szó, hogy a „miáltal” németül hibátlan, mert a német nyelv a jegy elszakítását tartja fő dolognak, a másik témát ennek alárendeli; magyarul viszont – érvel Karácsony – a magyarázatos viszonyt tartjuk fontosnak, ami kérésünk tárgya és kérésünk szerves előzménye közötti ok és okozati *reláció* mélyén rejlik. <sup>4 4</sup>

Aki azonban azt gondolná, hogy Karácsonynál a „magyarság-tudat” azonosítható lehetne valamiféle nyelvhelyességi buzgalommal, az – megint csak – hamar „bekategorizálná” Karácsony meglehetősen összetett világát. Mert hiszen Karácsony esetében a *magyar* mibenléte éppen hogy nem nyelvhelyességi, vagy tágabban „materiális” kérdés, szerinte ugyanis a „*magyar*”-ság *lelki kérdés*.

Innen nézve viszont ez a „magyarság” a mai olvasónak idegenszerű lehet – ráadásul a korábbiak alapján már tudjuk, hogy Karácsonynál a „lelki”, végső soron, pneumatikus beágyazottságú –, másfelől azonban mégis észre kell vennünk, amit melleleg maga Karácsony is jelez, hogy ő bizonyos *alapmagatartásokat* akar leírni; olyan alapmagatartásokat, amelyek egyfajta állandóságot mutatnak az adott (tehát magyar) népnél, ill. a magyar nyelvet beszélők többségénél. <sup>4 5</sup>

Egy ilyen – talán legjelentősebb – (magyar) alapmagatartás, azaz a magyar mentalitás egyéb életszférákra is – nemcsak a nyelvre – kiterjedő állandó jegye: a *mellérendelés*.

Még azonban a nyelvi szféránál maradva, tekintsük át – röviden –, mit tanít Karácsony Sándor a magyar nyelv szemléletességéről, arról a szemléletességről, amely a „magyar lélek”-nek szintén jelentős specifikus jegye, azaz viszonyítási alapja.

3. *Szemléletesség* – ez a magyar szavak jelentésében nyilvánul meg. Az persze Karácsonynál transzcendentális, hogy *mi* a szavak jelentése; szerinte ez a nyelv „végső kérdése”, „megfejtethetlen transzcendens eleme”, azaz a „jelrendszer jelei jelentésének titka”, a jel és a kép egymáshoz való viszonya. Viszont a magyar nyelv sajátossága: a *jel jelentésének képi ereje*. <sup>4 6</sup>

Karácsony, szokása szerint, példával világítja meg ezt a „magyar” jellegzetességet. Egy alkalommal – meséli – egy falusi tanítót helyettesített: a tékozló fiú történetéről volt szó azon az órán. „Elmeséltem a gyerekeknek többek között – írja Karácsony –, hogy mikor

<sup>4 3</sup> *A magyar lélek*, 4–10. o.

<sup>4 4</sup> Uo. 15. o.

<sup>4 5</sup> Uo. 10. o.

<sup>4 6</sup> *A magyar észjárás*, 119–120. o.

a tékozló fiú elszegényedett, beállott disznópásztornak s *olyan éhes lett, hogy kívánta volna megtölteni gyomrát azzal a moslékkal, amit a disznók ettek.*”

Majd megkérdezte a gyerekeket, ki tudná utána elmondani a történetet a maga szavaival. Az egyik kisfiú így adta vissza a *maga szavaival* a tékozló fiú történetét: „*Mikor már egész bélevertett lett a sok nem-evéstől, képes lett volna elenni a hízó elől az ivóst.*”

Világos – mutat rá Karácsony –, hogy ez az utóbbi sokkal *szemléletesebb*, mint az őáltala elmondott történet, amely inkább az eredeti görög szöveg szó szerinti fordítása volt. Hiszen mennyivel elvontabb a „moslék”, mint az „ívós”; a „disznó”, mint a „hízó”; az „üres” gyomor, amit meg kell tölteni, mint ez a kitétel: „bélevertett” (ez egyébként azt jelenti – magyarázza Karácsony az „absztrakt” gondolkodású olvasónak –, hogy az a baromfi, amelynek a *bélit* már kivették, behorpad, s az üres gyomrú ember csakugyan hasonlít a *bélevertett* baromfihoz).<sup>47</sup>

Mindezekből következik, hogy a „magyar lélek” – azaz a magyar beszélő – nem olyan alanyi, mint az indoeurópai nyelven beszélők, inkább *tárgyi* természetű: a beszéd magyar módon való hangsúlyozása és tagolása – mutat rá Karácsony – az időbeli egymásmellettség tárgyi természetű tudomásulvétele. Tehát pl. a magyar verselés ereszkedő jellegében a természet ritmusa tükröződik, s nem vegyítette bele azt az *alanyi* vonást, hogy hol az eset előtt, hol utána *vettem észre* a változást.

Ez a *tárgyi, objektív lélek* nyilvánul meg a mellérendelés elvében is: a mellérendelés ugyanis – láttuk fentebb – nem ismer alá- és fölrendelt félt, hanem éppúgy egymás mellé szerkeszti mondanivalójának egyes tagjait, mint ahogy saját Én-jét és a saját Én-jén kívül eső világot.

A magyar lélek ezért – Karácsony szerint – a *szubjektív és komplikált* európai lélekkel szemben *tárgyi-objektív és egyszerű-primitív*. Az európai lélek nem különb, a magyar lélek pedig nem alábbvaló, hanem *más*.<sup>48</sup>

Karácsonynak ez fontos megállapítása, sőt annyira sarkalatos, hogy az e fölötti elsiklás csak újabb leegyszerűsítéseket eredményezne.

A magyar nyelv szemléletessége ellen ugyanis felhozható az az érv – Karácsony ezt nagyon jól tudta, ezért is foglalkozott vele különös figyelemmel –, hogy azért *ilyen*, mert még *kezdetlegesebb* fokon áll, mint a nyugat-európai nyelvek. Karácsony szerint ez azonban *fikció*: fikció Nyugat-Európa felé, de fikció mifelénk is. Ha ugyanis igaz lenne – érvel Karácsony –, akkor minden népies nyelv szemléletes lenne, akkor pl. a német szemléletesség szakasztott mása volna a magyarnak. Csakhogy – szerinte – ez nincs így.

Mifelénk meg abban téved a fenti ellenvetés, hogy feltételezi: nekünk csak a népi vagy a népies költői nyelvünk konkrétan szemléletes. Karácsony szerint azonban *jelentés-tanunk alapvető vonása ez a szemléletesség*. Hogy ez miként értendő, azt Karácsony *talán*

<sup>47</sup> *A magyar lélek*, 16. o.

<sup>48</sup> Uo. 19. o. – Egyébként érdemes megjegyezni, hogy a nemzeti sajátosság mint *más-ság* – ami (többek között) a nyelven keresztül is elemezhető – a nyugati szociálpszichológiában és kulturális antropológiában már régóta bevett szokás. L. pl. Benedict, R. F., *Patterns of culture*, Houghton Mifflin, Boston 1934; Kardiner, A., *The psychological frontiers of society*, Columbia University Press, New York 1945; Sapir, E., *Selected writings in language, culture and personality*, 1948; téma jó összefoglalóját adja Inkeles, A.–Levinson, D. J., *National Character: the Study of Modal Personality and Sociocultural Systems*, in: Lindzey – Aronson, eds, *Handbook of Social Psychology*, Mass. Cambridge, 418–506. o.

legszeniálisabb elemzése mutatja az „áll” szavunk jelentéseinek leírásával: bebizonyítja, hogy a legmindennapibb jelentésudvara milyen fokozatokon, átmeneteken keresztül vált át – szinte észrevétlenül – a legegységesebb metafizikai körbe is, miközben eredeti konkrétsága változatlanul megmarad.<sup>49</sup>

Karácsony szerint tehát nem azért szemléletes a magyar nyelv, mintha népiesebb, esetleg kezdetlegesebb volna az európai nyelveknél. A két jelrendszer jelölő elve más – mondja –, s nemcsak abban eltérő, amire a Madách *Civilizátor*ában szereplő Stroom rámutatott. A német (s általában az indoeurópai) jelrendszer alapelve az elvonás, a magyaré az eredeti szemlélettel történő meghatározás. Karácsony szerint ettől még filozófiát is lehetne írni magyarul – persze nem Hegel-utánzatot –, legfeljebb a magyar filozófia is konkrét lenne: a szemléletből határozná meg fogalmait, jelölése pedig „primitív” lenne.<sup>50</sup>

#### A MAGYAR TÁRSADALOM

Felmerülhet persze a kérdés: Karácsony Sándor eddig idézett gondolatai, állításai mennyiben állnak meg a szaktudományos eredmények (és főként a legújabb eredmények) fényében? A kérdés jogos, csak elemzésünk, azaz a történelmi szociálpszichológiai elemzés szempontjából mégis inadekvát. Karácsony Sándor társaslélektanát – valószínűleg belső intenciójának is megfelelően – nem egyszerűen szaktudományos rendszernek tekintem, hanem a *kor* (egyik) *reprezentatív mentális dokumentumának*. Azaz egy olyan „világ”-nak, amely az ön- és szociális definiálás dialektikájában konceptualizálja *saját univerzumát*. Ekkor pedig elsősorban nem az a kérdés, hogy szaktudományos részadatai és -összefüggései vajon „igazak”-e, hanem hogy *kora társadalmáról* milyen képet tükröznek ezek az „igaz” megállapítások.

Mármint Karácsony Sándor egyik ilyen „igaz” megállapítása – ezt jártuk körül eddig – az a tétel, hogy a magyar lélek *formája*: a mellérendelés; tartalma: az objektív-primitív szemlélet – az Én és nem-Én *viszonya*. Ez tehát Karácsonynál nem egyszerűen interakciós helyzet – bár az is –, hanem a társaslélektani *élet-világ* rendezett struktúrája, amely azonban már a *kellő* (Sollen) szférájából konstituált *érték-világ* hordozója is, azaz a *jelentések* világa. Az így felépített társaslélektani világot az interakciók hozzák létre, mert – így Karácsony – „az ember és a másik ember egymáshoz képest ott bizonyulnak embernek, mikor a megszólított megértette a jelt, mikor tehát a jelentés megszületik”.<sup>51</sup>

Mit jelent tehát ezek alapján magyarnak lenni?

„Egynek lenni a többi népek között, *küzdőtársuk* lenni” – írja Karácsony. Ez felfogása szerint nem más, mint *program*, olyan *praktikus* program, amely *rendezi a világot körülöttünk*: azaz megmutatja helyzetünket és helyünket a világban.<sup>52</sup> Karácsony tehát megint a *viszony*, azaz – konkrétan – a program és feladat felől határozza meg a magyar-létet, ezért nem véletlen, hogy szerinté *egységes nemzeti lélek* mint olyan nincs is.

<sup>49</sup> Uo. 164–177. o.

<sup>50</sup> Uo. 180. o.

<sup>51</sup> *A magyarok kincse*, XXXIV. o.

<sup>52</sup> Uo. 145. o.

Ráadásul „belülről” nézve sincs olyan, hogy „magyar”, csak „magyarok” vannak, ez is viszonyulás: egyik a másikhoz képest magyar.<sup>53</sup>

Az a két lelki vonás, amiről beszél: az „objektív” és „primitív” néhány százmillió más lélekre is érvényes – mondja Karácsony. Ami *sajátosan magyar*, csak annyi, hogy egy bizonyos közös-történelmi és egyazon-geográfiai embercsoport egyedeiben különös körülmények között (Európa, keresztény-keresztény kultúra) felismerhető. A „magyar” ezért – kívülről és belülről is nézve – nem faj, nem vér, hanem *lélek dolga*, azaz egyedek egy bizonyosfajta *szokása* a szó néplélektani értelmében. Ezen az alapon értelmezett *objektív tartalom* és *primitív forma* adja – többek között – a magyar nyelvet, a magyar társadalmat, a magyar életfilozófiát, a magyar vallást. (Karácsony megjegyzi: a magyar vallás nem Hadúr-, hanem Krisztus-hívő magyarok és Mózes-hitű zsidók vallásaként magyar.)<sup>54</sup>

És mivel Karácsony szerint „magyar”-nak lenni nem a vér ritmusa, hanem program és feladat – a „magyar életközösség munkamódszere” –, a *magyar mentalitás* nem azért objektív és primitív, tehát mellérendelő, mert erről a „ázsiai” természetéről nem tudta leszoktatni Európa, hanem mert ezt követelte életfeladata, életkörülménye.<sup>55</sup>

Milyen életkörülmények utalnak erre?

Karácsony szerint például a Közép-Kelet-Európában összekeveredett sok, kis számú nép *egymásmellettisége*, a soknyelvűség, ezért a magyarság *híd*.<sup>56</sup> A *híd*: „az örök viszonyulás izgalma és öröme”, ezért – szerinte – „Magyarnak lenni annyi, mint hídnak lenni a népek és eszmék, tájak és korok közt,”<sup>57</sup> hiszen egyéforrtak itt magyarok és nem-magyarok, „egyik csak a másiktól magyarázható”: „iker-sors” a miénk – „sorsközösség”.<sup>58</sup>

Karácsonynál ezek a gondolatok azonban nem egyszerűen a történelmi valóságra utalnak, sokkal inkább a *Sollen* szférájában mozognak, tehát egyben program is (többek között ezért szorgalmazta, hogy tanítványai tanulják a szomszéd népek nyelveit). Hiszen Karácsony nagyon is tisztában volt az említett „sorsközösség” ellentmondásokkal szabdaltságváltságával, mindazonáltal – hirdette – ez is felvállalható „magyar sors”.

Az ilyen „magyar sors” – „az örök viszonyulás izgalma és öröme” – ugyanis sok esetben inkább *hatástorlódáshoz* vezetett; ennek a hatástorlódásnak egyik általánosítható érvényű példája – amit Karácsony sok más példa mellett elemez – Szinyei Merse *Majálisa*, amely egyszerre *koraszülött* és *elavult* – ez az (egyik) felvállalható specialitásunk és történelmi örökségünk. Ilyet nem lehet Párizsban látni.<sup>59</sup>

Miként állhatott elő ez a – valóban tragikus – hatástorlódás? Karácsony nem a szaktörténészek és -szociológusok okfejtésével, de a történelmi és szociológiai összefüggésekre is támaszkodva a maga sajátos látásmódjával erre a kérdésre is keresi a választ.

Az okok között – sok más mellett – azt emeli ki, hogy a magyar értelmiség egy *gyarmaton* volt kénytelen saját létét artikulálni. 1772-ben, írja Karácsony, egy *katona* –

<sup>53</sup> *A magyar világnézet*, 338. o.

<sup>54</sup> *A magyarok kincse*, 210. o.

<sup>55</sup> Uo. 218. o.

<sup>56</sup> *A magyar világnézet*, 312. o.

<sup>57</sup> Uo. 345. o.

<sup>58</sup> Uo. 340. o.

<sup>59</sup> *A magyarok kincse*, 403. o.

Bessenyei – vált el lélekben Béctől, szinte észrevétlenül, lojalitását mindvégig megőrizve. Ám úgy vált el, hogy ebbe voltaképpen belepusztult. 1825-ben egy *mágnás* – Széchenyi István – követi őt, „már észrevehetően, de ő is összetörik még lelkileg ebbe a tragédiába”. 1848-ban egy *köznemes* – Kossuth Lajos – zárja le az egyéni kezdeményezések sorát, ő már kibírja ezt az „elválást”, késő agykort ér meg, de még nem élhet idehaza. 1867-ben egy *ország* válik el Béctől, „de ez a legnagyobb kör természetesen csak a leggyöngébb intenzitással viheti végbe az elválás nagyon bonyolult, szétágazó és szubtilis műveletét”. 1896-ban – a millenniumi kiállítással – a *főváros*, Budapest, „szellemi életünk idegközpontja és anyagi életünk anyagcsere- és emésztési centruma” is elválik Béctől. 1918 fejezi be ezt a sort: ekkor a *vár* is elválik Béctől, civilizatorikus felszabadulásunkat a kulturális önállósodás kíséri: Csokonai, Vörösmarty, Petőfi, Arany, Ady, legújabban pedig – azaz akkor, mikor Karácsony e gondolatait papírra vetette – a népi írók csoportjának egyre magyarabb költészete, Bartók és Kodály magyar zenei függetlenülése.<sup>60</sup>

Karácsony inkább metaforikus történeti okfejtésének megértéséhez tudnunk kell, hogy az ő „világá”-ban az (ideális) értelmiségi – a szofokrácia – *szerves* értelmiségi, tehát mintegy a népből nő ki, ezért *több*, de sohasem *más*, mint a nép hagyománya, folklórja és formái stb. Társaslélektani rendszerében ugyanis a *nép* a magyar közösség által megőrzött múltbeli emlékek hordozója, mindazzal azonos, ami a magyar társaslélektanban *érzelmi elem*. „Amit a magyar közösség vallásos hittel, de a múlt emlékével érzelmileg átfűtve *hisz*, az a *nemzet*”, amit szokásaiban cselekszik és múltbeli emlékeitől átfűtve *akar*, az a *hagyomány*. Mindaz, amit *artikulál* is, azaz megint csak a múltbeli emlékeivel átfűtve *tud*, az a *folklór*. Mindaz, amit így érez, az adja társaslelki életének a *formáját*, s mindennek a múltbeli emlékekkel érzelmileg telített fizikai beágyazottsága – *életérzése* – a *közvélemény*: a „folklorisztikus közjog” – ahogy Karácsony mondja. Mármost ha a népben *tudatosul* mindaz, ami benne jog, művészet, tudomány, társadalom és vallás, akkor a *nép mint olyan* megszűnik. Ez a „megszüntetés”, azaz tudatosulás-tudatosítás az *értelmiség* által történik. Karácsony szerint azonban – mondhatnám így is – ez a „megszüntetés” egyben *megszüntette-megőrzes* is. Hiszen – szerinte – a *szerves* értelmiségi kormányzó tevékenységében a közvélemény, tehát a folklorisztikus, érzelmi közjog válik tudatosult közjoggá, kulturális tevékenységgé. Ilyenkor a közösség *hisz* a „világrend” – a *saját világrend* – legjobb és legtökéletesebb voltában s ez a hit lehat egészében az életérzéséig.

De nálunk az értelmiség önartikulációja – „világrendje” – Bécs közvetítésével alakult ki, történetesen értelmesebb is lehetett ez az értelmiségi, de – mondja Karácsony a maga kálvinista hagyományai alapján – „nem volt nemzeti alapja a nép érzelmvilágának vallásos fokán”.<sup>61</sup>

Más szavakkal: a korábbi nemzedék a mellérendelő–alárendelő elv statikusan merev harcában őrlődött: például az Osztrák–Magyar Monarchiát alkotó Magyarországon egyformán „magyar” gondolat volt az egyenjogúsításért, tehát Ausztria mellérendeléséért küzdeni, de „magyar” tett volt „magyarosítani” is, tehát alárendelő formában megfogalmazni és megvalósítani ezt a tételt idehaza. Karácsony e *circulus vitiosus*ból való kilépésként azt véli látni, hogy a XIX. és XX. század fordulója óta – ha lassan és fokozatosan is – az a dialektikus viszony bontakozik ki, amelynek formája a néplélektani gyökerű, ősi

<sup>60</sup> Uo. 6. o.

<sup>61</sup> Uo. 5–8. o.

(magyar) *mellérendelő* és az európai szerzeményként felfogható *alárendelő* szerkezetek közötti *azonos rangú kapcsolatban* található.<sup>62</sup>

Mielőtt azonban ezt a „megoldást” – a maga rokonszenves realitásában, ám jókora utópikusságában, sőt transzcendens megalapozottságában, tehát a maga belső ellentmondásosságában – megvizsgálánk, idézzük fel azt a társadalomképet, amelynek Karácsony által tapasztalt torzulásai hívták elő „terápikus” javaslatait.

Karácsony Sándor „szociológusként” három nagy társadalmi osztályról, ill. rétegről ír: az *alsó*, a *középső* és a *felső néposztályról*. Kétségtelenül ezzel az egyszerű és formális tagolással nem emelkedett Max Weber-i magaslatokra. Mentségére szolgáljon – noha „mentségeket” keresni számára inkább csak a fölös okoskodás buzgalma indíthatna –, hogy Karácsony eleve nem a szociológiai-ökonómiai osztályfogalom leírására törekedett, hanem az említett „osztályok” *lelki alkatának* szociografikus és lélektani jellemzésére – a maga pedagógiai jellegű reformelképzelései megalapozása céljából. „Mentséget” pedig azért nem kell keresnünk számára, mert ez a *deskripció* saját rendszerének autonóm fogalmi eszközeivel történt.

Mármost ez az autonóm fogalmi rendszer – az eddig elmondottakból következik – egy társaslélektani megalapozású *néptudomány* Karácsony által elképzelt változatát jelenti.<sup>63</sup> Karácsony számára ugyanis a néptudomány nem a *népről* szóló tudomány, hanem a *nép* tudománya: amit a nép érez, tud, akar, hisz; a kollektív lélek életérzését, magát a nyelvet jelenti, melynek keretében és segítségével az imént felsorolt életnyilvánulások láthatóvá válnak. Ezért aztán Karácsony rendszerében a nép – egy jó adag utópikus historizmus és programjavaslat hipotetikus kényszerének engedve – nem egyszerűen az alsó néposztály, hanem a *közösség*: a magyarság, mely minden tagjának „lelke legmélyén élő és ható lelki réteg”, amely tehát „mindnyájunk számára hússá és vérré asszimilálódott”.<sup>64</sup>

Karácsony hipotézise: volt és – talán – lesz ilyen *alapszemélyisége*, vagyis alap „lelki rétege” a magyarságnak mint közösségnek. Miközben nagyon is tisztában van a jelen ellentmondásaival. Hiszen – mondja – a magyar néplélek nem egységes: *tragikus szakadékok tagolják*. Ilyen szakadék – többek között – közjogi téren az a tény, hogy az alsóbb néposztály az államot ellenségének érzi. Az okok között Karácsony is a magyar fejlődés jól ismert megkésetttségét említi.<sup>65</sup> Ennek viszont egyik következménye – sok más mellett –, hogy „akármilyen rezsim uralkodik felette, a néplélek kisémmizve érzi magát s az uralmat csak diktatórikus kényszerűséggel tűri, gyakorolni is csak így lehet felette. Az angol rendszerváltozások itt elképzelhetetlenek, mindenki ül a nyeregben, hogyha egyszer kímelik belőle, soha többé nem kerülhet vissza”. Az alsó rend ilyen körülmények között – állapítja meg Karácsony – vagy fásult közönnyel védekezik, vagy forradalmárkodik, vagy alkalmazkodik s részben megfizetteti magát, részben udvarol a hatalmon levőknek. A húsos fazék körül elhelyezkedők – a felső rend – saját bizonytalan, alulról nem

<sup>62</sup> *Ocsúdó magyarság*, 71. o.

<sup>63</sup> A néptudomány mint magyarságtudomány: ezzel a törekvéssel nem állt egyedül akkoriban Karácsony Sándor. Ortutay Gyula például „Magyarságtudomány” elnevezéssel alapított folyóiratot. Jelentős még Németh László és Erdei Ferenc (persze sokban eltérő) magyarságtudományi koncepciója is. (Vö.: Huszár Tibor, *Történelem és szociológia*, Magvető Kiadó, 1978, 417–418. o.)

<sup>64</sup> *Ocsúdó magyarság*, 287. o.

<sup>65</sup> Uo. 288. o.



legitimizált hatalma biztosításával és kihasználásával van elfoglalva, a helyzet tehát rá nézve is demoralizáló.<sup>66</sup>

A „magyar haza” fogalmát tovább bonyolítja – az előbbieknél nem kisebb ellentéteket hordozva – még két tényező: a kivándorolt magyarok sorsa és Trianon következménye, az elszakított magyarok sorsa. Karácsony számára sem kis gond a „csonka-magyarországi” lét, csak ő nem az irredenta vagy sovén indulatok felszításával akarta erősíteni a „magyar-ság-tudatot”, hanem a már említett *hid-szerepből* következő „sorsközösség” tudatosításával.<sup>67</sup>

Igen ám, de kikre lehet támaszkodni egy ilyen világban? És egyáltalán: milyen ez a „világ”? Karácsony nem sok szívderítő jelenséget tapasztalt. Hiszen amikor leírja az „euroamerikai modern embert”, a „modern magyar embert”, sőt – minden reform-elképzeléseinek hordozóját – az ifjúságot, valamint a már említett három „néposztályt”, kegyetlen kíméletlenséggel állítja fel „diagnózisát”.

Nézzük tehát ezeket a „diagnózisokat”.

#### AZ EUROAMERIKAI MODERN EMBER

Mit látott Karácsony a fejlett nyugati világban, az itt élő emberekben? Mindenekelőtt – így vélte – *siet* a modern „euroamerikai ember”. Ami még hagyján, de negatív következményei (narkotikumok, öngyilkosság stb.) már elgondolkoztatóak. Karácsony persze a pozitívumokat is látja: a technikai, civilizatorikus stb. fejlődést. De mindez inkább – szerinte – külső burok, nem sok tartalommal. Hiszen az „euroamerikai modern emberben” nem alakultak ki „igazi érzetek”, csak „idegreakciók”.<sup>68</sup> Csakhogy ezek „beteg idegreakciók”. Aki pedig beteg, önző is. „Az idegbeteg még inkább, mint a többi beteg, mert még jobban eluralkodik rajta saját magának fájdalmas tudata.”<sup>69</sup>

A beteges és önző, valamint állandóan önmagát firtató ember, „miért?”-jei aztán még a „tudhatatlant is tudni akarja”: *hitetlen lesz* – Karácsony számára ez a legnagyobb negatívum.

Az *egészséges szkepszis* ugyan minden tudásunk alapja – fogadja el Karácsony is ezt a racionalista ismeretelméleti alapelvet, s ez nála nem „engedmény”, ám nem is a „hitetlenség” előcsarnoka –, de szerinte az is igaz, hogy a „határkérdések szédületes magasságából borzasztó mélységekbe hulló lélek számára mindez nem pótolhatja a végokban megnyugvó és végcélra törekvő hit boldog bizonyosságát”.<sup>70</sup>

A siető és modern ember hitetlen és csak a mának él. Ezért nem lehet nagystílusú: hiányzik belőle a vállalkozó kedv és a hitelező képesség. „Kolumbusz ma nem fedezhetné fel Amerikát, mert elindulásához éppen az a két lelkipérség hiányzik: felülni a hajóra és

<sup>66</sup> Uo. 290. o.

<sup>67</sup> Uo. 423. o.

<sup>68</sup> Uo. 423. o.

<sup>69</sup> Uo. 424. o. – Karácsony az „euroamerikai modern ember”-ben eluralkodó, az önmagába forduló „fájdalmas tudat” leírásával mintha előlegeznék azokat a „kórképeket”, amelyeket a legújabb amerikai szociálpszichológiai irodalom az *identitáshiány*, a narcisztikus önreflexió stb. tüneteiben foglal össze. (Vö. Pataki Ferenc, Az én és a társadalmi identitás; *Világosság*, 1991. é. 401–409. o.)

<sup>70</sup> Uo. 425. o.

várni-várni India nehezen feltűnedező partjait, látni akkor, amikor a kézzelfogható realitás csak néhány rozoga hajó csupa ég és merő víz között . . .”<sup>71</sup>

A szellemi élet is mechanizálódott (az analitikus módszerek elterjedése is bizonyítja ezt), miként az ún. „gyakorlati élet” is, hiszen a gép mellé állított ember is csak gép. A szervezkedés szintén mechanikus: „sem a szakszervezeti tagnak, sem a pártpolitikusként nem lehet különvéleménye”.<sup>72</sup> Hiszen a világnézeti egyeduralom és a mögéje felsorakoztatott tömeg a hangadó.<sup>73</sup>

„Gyáva módszer, mint ahogy az egész modern kor gyáva” – mondja ki nem éppen hízelgő véleményét Karácsony. – „Akaratgyöngye, egyéni kezdeményező erő nélkül való. De hát hogy is merne moccani vagy mukkani az egyén, mikor az apparátus, a kész, szinte tapintásszerűleg érezhetően nyomja. Ezért történhetik meg, hogy az a helyzet ura, akié a hatalom. A hatalom pedig a sajtó, a börze, a telefonközpont, a bürokrácia akaratrendszere.”<sup>74</sup>

Ilyen körülmények között a hatalom birtokában aztán kórosan megnő az egyének önérzete: „Kardjának markolatára üt” szimbonkusán mindenki, akinek a „pozitív hatalom” birtokában valami nem tetszik. Így válik nevetségessé a Nyugat nagy vívmánya is: a demokratizmus és liberalizmus. A végrehajtó bizottságban az történik, amit az elnök akar, a választmányban, amit a végrehajtó bizottság, a közgyűlésen, amit a választmány. Ha nem ez történik, akkor meg „botrány” van, vagy „puccs”, ennek háta mögött viszont mindig megtalálható egy másik elnök. A modern ember demokratizmusa és liberalizmusa végső elemzésben tehát a „bálványimádó lélek” megnyilvánulása, persze „tisztultabb” formában, mint – mondjuk – a középkorban: a kultuszról mechanizmust csinált.<sup>75</sup>

#### A MODERN MAGYAR EMBER

Miként jó néhány elődje és kortársa (Ady Endre, Lukács György stb.), Karácsony Sándor is a *Kelet és Nyugat közötti paradox magyar helyzet tudatosítója*. Hiszen Karácsony is tisztában van – láttuk – a Nyugat nem egy ellentmondásával, ám azt is hangoztatja: nincs kedve *Untergang des Abendlandes*-t játszani.<sup>76</sup>

Azaz nem elzárkózni akar a Nyugat elől, hanem annak kihívásaival szembenézni, értékeit asszimilálni. De hogy ez végrehajtható legyen: tudni kell, mi az érték. Tehát azt is tudni kell, mi az értéktelen. Nyugaton és itthon is.

Az itthoni problémák közül Karácsony Sándor is a *magyar élet antinómiáira* mutat rá, majdnem pontról pontra ugyanazon problémákat emelve ki, mint amit – Szekfű Gyula nyomán, csak Szekfűnél következetesebben – Németh László is említ:<sup>77</sup> a megoldatlan

<sup>71</sup> Uo. 427. o.

<sup>72</sup> Uo. 428. o.

<sup>73</sup> *A magyarok Istene*, 230. o.

<sup>74</sup> *Ocsúdó magyarság*, 428. o.

<sup>75</sup> Uo. 428–429. o.

<sup>76</sup> Uo. 434. o.

<sup>77</sup> Németh László, *A minőség forradalma*, IV. köt., Magyar Élet kiadása, 1940, 50–80. o. L. még Bibó István, Németh László kelet-európai koncepciója és Szekfű Gyulával folytatott vitája; *Valóság*, 1979/8, 35–38. o.

földkérdést, a zsidókérdés feszítő ellentmondásait, az elszakított magyarság ügyét, a nemzedéki problémát.

Így ír Karácsony: „Ha negatív gazdasági mérlegünk mellett nem akarunk egészen eladósodni, vagy nem akarjuk magunkat eltartatni másokkal, akkor a *vagyonról, tőkéről, munkáról, pénzről* kialakult egész fogalomkörünket alapos jelentésváltozásnak kell megváznia és újjáalakítani.”<sup>78</sup>

Csakhogy egy ilyen átalakulást – Karácsony szerint – a „magyar néplélek” mélyén rejtőző „lelki gátlás” akadályozza. Ez a „lelki gátlás” pedig – nagyjából – az adott viszonyok tudomásulvételéből származik, vagy annak következménye, azaz a „felébredt lelkű, modern gondolkodású ember” bűne ez: nem meri *önmagát* vállalni.<sup>79</sup> És azért nem meri – vagy inkább nem tudja – *önmagát* vállalni, mert megszakadt az érintkezése a társadalom nagy „néposztályai” között.

#### A MAGYAR ALSÓ NÉPOSZTÁLY LELKI ALKATA

Karácsony szerint a magyar alsó néposztály (a parasztság) a XVI–XVII. századforduló magyarjainak életmódjában *tengődik*, sőt – bizonyos civilizatorikus körülményektől eltekintve – azzal azonos.<sup>80</sup> Nem primitív világ ez – mondja Karácsony –, hanem a külső és belső természeti és társadalmi szorítás kényszere alatt *tengődik*. Mindazonáltal – vagy talán éppen ezért – Karácsony ebben a „néposztályban” találja meg legtisztább formában az általa *mellérendelő* elvnek nevezett magyar mentalitás jegyeit. Az alsó néposztály egyedeinek gondolkodása ugyanis konkrét; nyomról nyomra halad, térszerűleg rendezi a fogalmakat; fantáziája szerkesztő, ritkán terjed konstruktív ereje hosszabb periódusokra, inkább intenzív és érzelmileg átfestett (beszédében nagyon sok a példa, hasonlat, ötlet és humor). Munkatempójára az energiapazarlás és a nagy tétlenség váltogatása jellemző. Történeti időérzéke is hiányos: kultúrája *megkövesedett* a XVI. és XVII. század fordulóján. A reformációt tehát – véli Karácsony – még tevékenyen átélte ez a néplélek, a következő századoknak azonban már csak passzív tárgya volt. Még Rákóczi és Kossuth alakja is, akik pedig mélyen érintették, csak töredezetten él benne, az archetípus itt is inkább: Dózsa György.

Ez a néposztály – véli Karácsony – nem követhetné vezetőjét operába vagy filharmonikus hangversenyre. Ha ilyesmi megtörténik (valami hasonlóval próbálkozott a „kommün” – jegyzi meg zárójelek között Karácsony), akkor „a szegény tengeri nyulak a hangok bábeli zűrzavarában is a zoltárt és a himnuszt vagy a nóta melódiavezetését keresnék”.<sup>81</sup>

A magyar alsó néposztály „szellemi arteriosclerózisa”: a XVII. században kezdődött: az első lépés – a kívülről jövő reform – volt elhibázott, a *Ratio Educationis*.<sup>82</sup> A *Ratio Educationis* ugyanis egységesítette a német rendszerű mammut-gimnázium képében a (főként) protestáns iskolák *partikuláit*, megszüntetve ezzel a magyar mentalitáshoz leg-

<sup>78</sup> *Ocsúdó magyarság*, 434. o.

<sup>79</sup> Uo. 434–436. o.

<sup>80</sup> *A magyar észjárás*, ... 14–18. o.

<sup>81</sup> Uo. 21. o.

<sup>82</sup> Uo. 52. o.

jobban illő művelődési keretet. Mármost az osztrák–német kulturális felépítmény baljós hatása az lett, hogy kiszorította pl. az iskolákból a magyar diákokot. Arany János még bekerülhetett a debreceni kollégiumba – írja Karácsony –, mert a kollégium utánament a szalontai partikula képében. Viszont az osztrák rendszerű városi mammut-gimnázium elsorvasztotta ezeket a partikulákat, *elemi iskolákká* degradálta.<sup>83</sup>

A magyar városokban – főként Budapesten – ugyanakkor kialakult egy *álmagyar életstílus*,<sup>84</sup> a XX. század fordulójára felerősödik ez a tendencia, mert mindenki magyar szeretne lenni, csakhogy – ekkor már – *nincs minta*. Pontosabban: a minta Bécs. „Ki merné a bécsi Zentralbahnhof kicsinyített mását egyéb néven szólítani, ha ott is ’pályaudvar’? Ki merne a kétnyelvű kocsmai ’étlap’ magyar oldalára olyanokat írni, hogy csurgatott tésza, kaszáslé, paszulyleves; hideghús, pöszmetemártás; vastag ételnek savanyú krumpli vagy almás, továbbá fehérpecsenye, ódalas, vetrece, juhtest, végül restderelye, öntött percc és rongyos béles van ebédre.”

És az iskolában? Hasonló a helyzet: „Az iskolában azért tanulják a legkisebb közös többszöröst, mert az a Mócsnik-féle számtankönyvben is *das kleinste gemeinschaftliche Vielfache*.”<sup>85</sup>

Mennyire más Dánia Koppenhágája és Magyarország Budapestje, pedig mind a két ország földművelő és állattenyésztő! Koppenhága Dániához tartozik, Budapest viszont Anglia – azaz Bécs – Bombay-ja.

Nem az volt a baj Budapesttel – írja Karácsony –, hogy sok idegen sereglett ide, az idegen kultúra és civilizáció átvétele sem baj. Az sem baj, hogy részévé váltunk a nyugati világnézet népközösségének, hiszen az elzárkózás még nagyobb baj lett volna. A legfőbb baj az volt, hogy „drága szép fővárosunk... nem saját magunk életgyökereinek és életfájának pompás remek virága”.<sup>86</sup>

#### A MAGYAR KÖZÉPOSZTÁLY LELKI ALKATA

Ami Budapest térben, kövekben, házakban, utcákban stb., az nagyjából azonos a magyar középosztály<sup>87</sup> mentalitásával: a hamis mintakövetéssel, a *látszatra törekvéssel*.

A magyar középosztálybeliek „vitális élete” alig több – írja Karácsony –, mint a „ruházat civilizációja”. Hiszen mi más az általuk kultivált „úri magatartás”, amely kifelé biztosságot és magabiztosságot mutat, miközben üres a zseb és a gyomor is sokszor. De a *polgári rendszeresség* is sokszor csak látszat náluk. Ez inkább védekezés, hiszen ez a középosztály nagyon is konzervatív, ami viszont – furcsa paradoxon – a jelennek való élés következménye: inkább megőrizni akar, mint alkotni. Életvitelük anyagi, többsége nem él szellemi életet. Ezért nem is képes megfelelni eredeti hivatásának: a szellemi

<sup>83</sup> *Ocsúdó magyarság*, 318. o.

<sup>84</sup> Szekfű Gyula hasonló véleményét l. a *Három nemzedék*-ben. (Vö.: Szekfű Gyula, *Három nemzedék és ami utána következik*, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest 1938, 332–348. o.)

<sup>85</sup> *Ocsúdó magyarság*, 320. o.

<sup>86</sup> Uo. 324. o.

<sup>87</sup> Karácsonynál a középosztályba tartoznak pl. a gazdatisztek, a nem önálló szellemi tevékenységet végző értelmiségiek, a tisztviselők stb.

értékeket nem tudja közvetíteni az alsóbb néposztály és a szellemi élet felé törekvő szofokrácia között.<sup>88</sup>

Hogyan is lenne képes erre a közvetítésre, mikor saját kultúrája sincs. Kultúrájában a festett világ ekvivalens a reális világgal.<sup>89</sup> Műélvezete inkább *szenzációvá* duzzasztott érzelmi élmény: színházban például ezért szereti a nagy történelmi tablókat és tömegjeleneteket. Lírája is retorika és moralizálás (pl. irredenta versek, vallásos énekek – ez utóbbiban is azonban szinte már elfeledte az igazi zsoltárokat. Karácsony ezért küzdött annyit a zsoltárok *eredeti* lejegyzés szerinti énekléséért). Képek helyett reprodukciókat vásárol, szalonjában gipszfigurák, nippek, nehezekek képviselik a szobrászatot. Alkotókedve sem önálló: leginkább másol; ha nem, akkor „emlékezetből” fest. Még a hímezések is legtöbbször másolatok.

Zenei téren a formatan igen egyszerű. A dal és az átkomponált dalforma neve: „magyar”, minden egyéb „klasszikus”.

Leltári jegyzékbe vett tudáskészletei vannak, de tudományos rendszere nincs.<sup>90</sup> Így aztán nem csoda, ha hajlik a misztikum felé. Ilyen jelenségek mutatnak erre: a mozi és detektívregények átlendülése a gengszterek világába, hiszen ez „meglepetéseket” szolgáltat; hasonlóképpen a „titkokat” leleplező újságriportok. De a komoly történetírás is kezdi felvenni ezt a formát: Bethlen Gábor életének „eddig ismeretlen kulisszatitkai”, Széchenyi István Naplójának „még kiadatlan intim részletei” a kapások.

Ez a középosztálybeli misztikum misztikusnak találja a falut is, a falusi folklór világára ilyen „misztikusan” áhítozik.

De hitvilága is misztikus: feltámad az érdeklődés az okkultizmus, a grafológia, a pszichoanalízis iránt (Karácsony nem a tudományos pszichoanalízisről, hanem az iránta megnyilvánuló túlhajtott és misztikus „érdeklődésről” szól. Maga Karácsony viszont nagyon is értékelte az „életteni lélektanon” túllépő pszichoanalízist.<sup>91</sup>) A jóslatok, a távoli Kelet világa is vonzóvá vált.<sup>92</sup> – Mindezeket Karácsony 1933-ban írta!

A középosztály kultúrája tehát *tett-pótló utópia*,<sup>93</sup> ezért nem is lehet öntudatos; szétszórót és szervezetlen. Saját politikai képviseletével nem törődik: hol túlságosan jobbra tolódik, hol fölöttébb baloldali.

A középosztály szervezetlensége azt is jelenti, hogy „önkéntelenül egy szervezett tömeg védelme alá helyezkedik”; szétszórtsága abban is jelentkezik, hogy saját öntudat híján könnyen befogadjává válik a demagógiának.

Társadalmi élete – a politikaihoz hasonlóan – zilált: klikkszerű és betegesen ragaszkodik az állami beavatkozás gondolatához. Nem a tényleges kulturális értékekre törekszik, hanem a befolyásra és a hatalomra. Ráadásul a nemzetet összetévesztik az állammal, ennek egyfelől az a következménye, hogy – gondolják passzivitásukban – az állam intézményesen végzi el helyettük társadalmi kötelezettségüket, másfelől ezért képtelenek átlátni, hogy az állam teremteni képtelen, annak csak egyetlen feladata van: adminisztrálni azt, amit a nemzet létrehozott.

<sup>88</sup> *A magyar észjárás*, . . . 74–76. o.

<sup>89</sup> Uo. 80. o.

<sup>90</sup> Uo. 83–85. o.

<sup>91</sup> *A magyarok Istene*, 36. o.

<sup>92</sup> *A könyvek lelke*, 359–361. o.

<sup>93</sup> *A magyar észjárás* . . . , 84. o.

Így nem lehet azon sem csodálkozni, hogy a *pozitív patriotizmus* is hiányzik a középosztályból, a *haza* képzete nála inkább ösztönös és tagolatlan, ezért jelszavas, nem pedig reálpolitikus, ráadásul olyan jelszavakkal dolgozik, amely „nem eléggé imperatívusi természetű”: *nincs igazi etikai eleven ereje*.<sup>94</sup> Azért nincs „igazi etikai eleven ereje”, mert világnézete, filozófiai alapja sincs e kultúrának: helyette csak szavak vannak, amelyeknek azonban nincs tartalmuk; erkölcsi elvek, amelyek azonban jóformán függetlenek a valószínű cselekvéstől. Nem immorális a középosztálybeli ember – hangsúlyozza azért Karácsony –, de „magasabb szempontból” *amorális*. Viszont ezt jól leplezi *konzervativizmusa és rendszeressége*. Emögött is azonban a tudásbeli fogyatékoság által keltett bizonytalanság szorongó érzése húzódik, s ez ellen két módon védekezik. Vagy fenntartás nélkül beleveti magát az új helyzetbe (ez azonban ritkán fordul elő), vagy inkább szívósan és görcsösen belekapaszkodik a meglévő keretekbe. Korrektsége így azonban csak a formákban és a „tisztas szokások” őrzésében, a mindennapi életbeosztás egyformaságában rejtezik.<sup>95</sup> Ez persze nem más, mint a *tradíció nélküli konvenciók világa*.<sup>96</sup>

Honnan ez a „tisztesség” formaimádát? Karácsony szerint abból származik, hogy a középosztálybeli ember lelkét – az alsó és felső néposztály viszonylagos nyugalmaival szemben – a folytonos nyugtalanság, a kínzó szorongás jellemzi. Állandó szorongása viszont „hybrid életformájában” kiizzadt „hybrid lelki alkatot” eredményezett. A középosztálybeli ugyanis *de facto* az alsó néposztály szintjén él, kisebb részük viszont ritkábban-rendszeresebben érintkezve a felső néposztály tagjaival, azokhoz szeretne idomulni.<sup>97</sup>

#### A MAGYAR FELSŐ NÉPOSZTÁLY LELKI ALKATA

A *szofokrácia* lelki alkatát azért nehéz jellemezni – írja Karácsony –, mert alig rögzíthető, eleven, változó, szemben az alsó néposztály lelki alkatával, amely megkövesedett, anakronisztikus; a középosztály lelki alkatától is különbözik, hiszen ez utóbbira – láttuk – „az egyszerű rezgőmozgásszerű életmegnyilvánulások” a jellemzők.<sup>98</sup>

Karácsony szerint a magyar szofokrácia minden váddal és rágalommal szemben a modern, művelt Euroamerika szintjén képviseli a kultúrát. Ezzel tehát nem lenne baj. Azonkívül, hogy Karácsony az euroamerikai kultúrától sem volt elragadtatva, vagy inkább: látta hibáit is.

Ha viszont a kultúra formális elemeit vizsgáljuk – mutat rá Karácsony –, akkor egészen más képet kapunk. Ilyen formális elem: a *nyelv*.<sup>99</sup>

<sup>94</sup> Uo. 77–78. o.

<sup>95</sup> Uo. 86. o.

<sup>96</sup> Uo. 133. o.

<sup>97</sup> Uo. 87–89. o.

<sup>98</sup> Uo. 106. o.

<sup>99</sup> Uo. 107. o.

Ha tehát ebből az irányból közelítünk a szofokrácia „lelki alkatához”, akkor azt kell látnunk – hangsúlyozza Karácsony –, hogy a magyar szofokrácia nyelve dadog, halódik, mert *gyökerét-vesztett nyelv*.<sup>100</sup>

Mi bizonyítja ezt? Karácsony egyik legnagyobb szerűbb elemzése szerint például az Ady-pör. Az Ady-pört ugyanis az idézte elő – írja Karácsony –, hogy „mire Ady fellépett, már nem értett magyarul a magyar értelmiség felső tízeze”. viszont „Ady nyelve tiszta magyar nyelv” volt, abban az értelemben, ahogyan ezt – korábban már érintettük – Karácsony értette. Ezért volt szokatlan költészet az övé, ezért volt a leggyakoribb vád ellene: *érthetetlen*. Még ha nem is vádként, de inkább dicséretként hangzott, akkor is „érthetetlen” volt: például Ignotusnak Ady *A fekete zongora* című verse a híressé vált szentencia szerint „akasszanak fel, ha értem” (de szép) volt. Karácsony viszont a magyar nyelv *képi erejére* támaszkodva bebizonyítja, hogy *A fekete zongora* nemcsak szép, de érthető is. De hasonlóképpen „érthetetlen” volt Riedl Frigyesnek Arany János *Vörös Rébék* című verse, vagy Vörösmarty *Vén cigánya*.<sup>101</sup>

Mit bizonyítanak ezek a példák? Karácsony szerint azt, hogy a *magyar szofokrácia történeti tudata elvesztette kontinuitását*. Karácsonynál persze – s ezzel majd később foglalkozom – a történeti tudat nem egyszerűen az immanens történeti folyamatosságot jelenti, mert maga ez a folyamatosság is a transzcendens „örökkévalóságból” vezetődik le,<sup>102</sup> másfelől azonban Karácsonynál ez a *metafizikai állandóság* egy határozott *történeti* dimenzióban is értelmeződik, s talán saját metafizikai távlatából ítélkezve képes a nagyon pontos és éles megfigyelésekre is: „Korunk, a technika százada csudákat alkotott – írja –, de egészen érthető módon egysíkban látó és a jelennek élő lelkiséggel tette ezt.”<sup>103</sup>

Az Ady-pör összetevőit elemezve is rámutat e paradoxonra: egyfelől kiemeli, hogy az Adyt támadók többsége elismerte ugyan a költő tehetségét, de stílusáról azt mondták: nem tisztel semmi költői hagyományt, maga a költő pedig erkölcstelen, vérbajos, részeges és istentagadó. Mi más ez – kérdezi Karácsony –, ha nem a történelemszemlélet hiánya? Ezen az alapon „I. István királyunkat is vád alá lehetne helyezni hivatalos hatalommal való visszaélés és halálthozó súlyos testi sértések halmazata miatt.” Evidens ugyanis – folytatja Karácsony –, hogy „századunkban még államfők sem és még legközelebbi hozzátartozóik fülébe sem önthetnének megtorolatlanul forró ólmot. Felekezeti okokból éppenséggel nem”.

Ha viszont a magyar történelemszemlélet folytonossága által kínált perspektívából tekintjük Adyt, akkor ő „az örök ember egyéniségének döbbenetes őszinteségével” korának hangulatát – világnézetét és viselt dolgait, animális életét és transzcendens vízióit – maradék nélkül fejezte ki. Felhasználta a kor által rendelkezésére bocsátott összes körülményeket, „nem élt pótszerekkkel vagy éppenséggel hazug illúziók lótszvirágával”.<sup>104</sup>

Ezzel szemben a magyar szofokrácia történeti tudata – és nyelve – gyökértelen. A felszínen ez aztán úgy mutatkozik meg, hogy egyfelől nem tud (igazán) magyarul,

<sup>100</sup> Uo. 132. o.

<sup>101</sup> Uo. 160–162. o.

<sup>102</sup> *A könyvek lelke*, 183–184. o.

<sup>103</sup> Uo. 185. o.

<sup>104</sup> Uo. 185–187. o.

másfelől – az „idegen” szavak elleni „hazafiúi” buzgalmában – „magyarít”, azaz magyar nyelve *fordításnyelv*. A szofokrácia fordításnyelve viszont lehetetlenné tette, hogy nyelvünk a maga erejéből, a maga képvilágából merítve nevezzen el új fogalmakat. Ma már elképzelhetetlen – mondja Karácsony –, hogy a *Restaurant-Wagen*-t másképp nevezzük, mint *étkezőkocsi*, holott Karácsony még hallotta ezt így is: *kerekes kocsmá*; „De összedülne a világ, ha ilyen ’komolytalan’ nevet adnának neki.”

Még inkább Karácsonyra jellemző példa a következő:

„Falusi gyerekektől hallottam egyszer – írja –, úgy beszéltek a fejük felett berregő ’menetrendszerű légitároló’-ról, hogy ’siessünk hé, mert már *feleresztették a bécsi sárkányt*’. Kijött a könny a szememből – folytatja Karácsony –, elgondolva, milyen egyszerűségekre lehetetlen volna nekünk ilyen írni, hogy ’a bécsi sárkányt reggel 7-kor eresztjük’...<sup>105</sup> Ma már persze még lehetetlenebbnek tűnik (sőt: az is), hogy a „menetrendszerű légitárolót” „bécsi sárkánynak” nevezzük; a Karácsony által oly nagyon kiemelt *konkrétság* és *szemléletesség* bizonyos – és alapvető – hátránya az *absztrakt* nyelvi megnevezéssel szemben talán e példában – éppen a történeti távlatok eredményeképpen – lelepleződik (ti. ma már nemcsak Bécsből eregetik a „sárkányokat”; másfelől pedig a bécsiek már nem „sárkányai” a magyaroknak); mindazonáltal Karácsonynak, úgy gondolom, mégis igaza volt: a magyar értelmiség nyelve gyökértelen, fordításnyelv (volt).

Ezek után joggal tehetjük fel a kérdést: milyen megoldást látott Karácsony a magyar szofokrácia előtt? Két „bejáratott” alternatívát mindenestre vázolt: „Vagy kénytelen vulkányszerűen hányni ki magából az ősz szépségek látatömegét”, akkor azonban az (alkotó) értelmiségi sorsa: a *mártírium*. „Vagy – ha nem elég erős egyéniség – elfogadja eszköznek a magyar szofokrácia köznyelvét.” Ekkor viszont *efemer alkotásai* születnek.<sup>106</sup>

Karácsony egyik alternatívát sem fogadja el *igazi megoldásként*. Mi tehát szerinte az „igazi” megoldás?

Mielőtt azonban erre a kérdésre keresnénk a választ, nézzük meg a korabeli magyar társadalomnak azt a rétegét – az *ifjúságot* –, amely Karácsony koncepciója szerint az általa elképzelt „megoldás” (egyik és talán legfőbb) kivitelezője.

Milyennek látta tehát Karácsony kora ifjúságát?

## A MAGYAR IFJÚSÁG

Karácsony Sándor társaslélektani rendszerében az ifjúság a *jövő* felé orientált *tett-rendszerben*, míg a nép a *múlt* által hordozott *érzelmi*, a szofokrácia a jelenben ható *értelmi* szférában mozog.<sup>107</sup> Sőt, Karácsony szerint az ifjúság a „látások népe”, a „holnapé”, ráadásul magyarul politika és ifjúság egyet jelent, „mégpedig patetikus zengéssel”.<sup>108</sup>

Ugyanakkor kora ifjúságáról azt mondja: az ifjúság értékfogalmai hiányoznak, mert az előző generáció is kiüresedett, jóformán semmit sem tudott adni utódainak, szavai ezért

<sup>105</sup> *A magyar észjárás*, 159. o.

<sup>106</sup> Uo. 184. o.

<sup>107</sup> *Magyar ifjúság*, 7. o.

<sup>108</sup> *A magyarok kincse*, 10. o.



hitelüket veszítették, értéktelen „rég ember”-ek, akik éppen az első világháborúban (és utána is) mondtak csődöt.<sup>109</sup> Az ifjúság „közlelki közérzése” így aztán megromlott, bizonytalan.

Milyen tünetek utalnak erre? Például a következő: „a mai ifjúság – írta Karácsony – jól érzi magát az ifjúság állapotában, nem vágyik ki belőle”. 30–40 éves korában is az ifjúság egyik tagjának érzi magát. „Közlelki renyheség ez, beteg állapot”, amely vigasztalan helyzetét a *betegséghasznál* pótolja és kompenzálja: felelőtlenül elnyújtózik és óvakodik „kilépni az életbe”. Nyugalmi helyzetét így persze csak *illuzórikusan* tudja fenntartani: ködbeveszteji a holnapot és ugyanakkor egy felgerjesztett életritmusban rövid szakaszokra szabdalja a mát, esetleg realitáspótlékként életre kelti és valóságosnak álmolja egy értékes vagy csak annak tartott tegnapot. Ideje ugyan múlik – ezt állandóan és egyre reménytelenebbül érzi is –, ám éppen ezért ezt valamilyen beavatkozással még *mulat*-ni is kell. „Idegölő kettőssége ez a siralomházi időnek. Nem érdemes tartalommal megtölteni (mert nincs folytatása). Ezért *mászik* lassan. Minden perccel hamarabb vége lesz (mert nincs folytatása). Ezért *rohan* ijesztően. Ezt az öntudatot józanul nem viselheti el. Erre kell a kéj.”<sup>110</sup>

Érzései ezért alig vannak, csak hangulatai és indulatai. Ezekre hagyatkozva azonban önmagát vezetni nem tudja: a vezetést kívülről várja. Sugallatok híján sugalmazásokra hallgat, amelyek viszont belső életérzésétől idegenek, ezért újra és újra, egyenletesen gyorsuló tempóban kiábrándul, majd új vezéreszmét, új vezetőt keres. Így állandóan az álprogramgyártás lázában ég: létrejön – írja Karácsony – „egy negatív ellenzéki közjogi helyzet”, ami azonban az egész társadalomra nézve egy nagyon veszélyes csapda. Ugyanis „az életet ezidőszerint irányító, éppen hatalmon levő öregek nem veszik az utánuk következő, őket mindenképpen egyszer mégis csak felváltó ifjúságot komolyan”.<sup>111</sup> Másfelől az ifjúság sem veszi komolyan az öregeket, főként „intelleit”. Karácsony szerint ezt részben jogosan is teszi, hiszen ezek a „dörgedelme” vagy „jótanácsok” – amikor kárhoztatják az ifjúság „erkölcsi kilengéseit”, vagy „egészséges életmódot”, „emelkedettebb és tisztább örömeit”, esetleg sportot stb. ajánl orvosságként – csak a két generáció között megszakadt kommunikáció formális és ezért eredménytelen áthidalásai.

Karácsony szerint kora ifjúságánál mutatkozó társadalmi bomlás további tünete a faji és felekezeti kérdés kényszerképzetei.<sup>112</sup>

Miből származnak ezek a kényszerképzetek? Az ifjúság tudatlanságából: tudatlan, „főképpen pedig gyámoltalan a szellemi élet terén” az ifjúság – vélte Karácsony. „Lelki agónia” ez: az ifjúság ma már csak fantáziáján keresztül él – ha él – némi lelki életet. „Ezért farizeuskodik, mert élményei hiányoznak, fantáziaképei pedig éppúgy vannak és éppolyan egészségtelenek, mint egyéb téren.” A mese érdeklí és a kaland. Nemzeti életének tartalma is ilyen egészségtelen fantazma: például ilyen – mutat rá Karácsony – a „buta zsidót legyőző vitéz magyar” fantazmája, vagy ennek irredenta változata: „egyvet sodor a magyar baka a bajszán s cseh, szerb leszalad a föld hátáról ijedtében”. Az ilyen lélek

<sup>109</sup> *Ocsúdó magyarság*, 59. o.; *A magyarok Istene*, 269–273. o.

<sup>110</sup> *Ocsúdó magyarság*, 77. o.

<sup>111</sup> Uo. 80. o.

<sup>112</sup> *A magyarok Istene*, 197. o.

„bebörtönzött lélek”: béna, hiszen amit tud, nem igazi tudomány, amiben gyönyörködik, nem tiszta öröm. „Röpte nincs, tehát eszményei sincsenek, tehát célkitűzése sincs.”<sup>113</sup>

Másfelől azonban Karácsony azt is vallotta: „ifjúnak lenni annyit jelent, mint akarni. Aki ifjú, az még nem érhetett el semmit, csak próbálkozott sok mindenfélével. Addig ifjú az ember, míg útban van, nem érkezett meg, nincs készen élete munkájával, semmije sincs, csak terve, szándékai, nagyotakarásai vannak. Aki nem ilyen, az nem ifjú, hanem koravén, természetellenes, beteg, szánnivaló valaki”<sup>114</sup>

Am *akarni* nem egyszerűen azt jelenti, hogy „milyen jó élni és milyen szép az élet”. Ha az ifjú így érezné, akkor még csak gyerek volna. Ő azonban már egyfelől *maga* akar lenni, másfelől önmagát fel is akarja mutatni: nem egyszerűen *én* vagyok a fontos – helyezkedik Karácsony az ilyen ifjú lelkiállapotba –, hanem az, hogy „ne legyek hiába, nyomom maradjon ezen a világon”.

Természetesen Karácsony fejlődéslelektana is társaslelektan, hiszen amikor arról ír, hogy az ifjú „ne legyen hiába” és „nyoma maradjon” ezen a világon, akkor ez Karácsonynál konkrétan azt jelenti, hogy ez a bizonyos ifjú felfedezi a „másikat”, mert már tudja: „Hasztalan kiáltok akkorát, hogy megreszketnek bele a falak, ha nincs, aki hallgasson rám.” Az „ifjú lélek” – ahogy Karácsony mondja a maga érzékletes, képi kifejezésével – addigi „magnakvaló élete” tehát „kinyílik” a tudatos társasélet felé. „Ebből már csak az ifjúság vége felé van elővezető út: a családi élet és a közélet felé.”<sup>115</sup>

De láttuk, hogy Karácsony nem volt éppen elragadtatva kora ifjúságának, de az egész társadalomnak az életétől sem. Mindazonáltal éppen ez a kíméletlen, mondhatjuk: *tragikus láttelel* hívta elő Karácsonyból saját „terápiikus” javaslatait.

Mi is tehát Karácsony szerint ez az „igazi” megoldás? – tehetjük fel immár sokadszorra a kérdést.

#### KARÁCSONY SÁNDOR TÁRSASLELEKTANI RENDSZERÉNEK ANTINÓMIÁI

Hogy valamennyire is megérthessük, azaz inkább elhelyezhessük a kor egyéb törekvései között Karácsony „igazi” megoldását, meg kell említeni – bár ez már történelmi közhely –, hogy a két világháború közti Magyarország szinte *permanens válsághelyzetben* volt.

Már az „indulás” sem volt biztató: egy vesztes világháború, az Osztrák–Magyar Monarchia szétesése, a romjaiból megalakult, egymásra acsarkodó önálló államok, a forradalmak, a fehérterror, Trianon – mindezek a magyar történetírásban alaposan feldolgozott és elemzett történelmi tények.<sup>116</sup> Miként a folytatás is: a Bethlen-konzolidáció, mely viszonylag hosszabb időre ugyan stabilizálni tudta az ország gazdasági helyzetét, de a Németh László által találóan elnevezett *magyar antinómiák* közül az egyik

<sup>113</sup> Uo. 197–198. o.

<sup>114</sup> Uo. 51. o.

<sup>115</sup> Uo. 53–54. o.

<sup>116</sup> A legrészletesebb és egyben szintézisalkotó összefoglalása ennek a korszaknak a *Magyarország története* 7/1–II. kötet. (Akadémiai Kiadó, Budapest 1978, főszerkesztő: Hanák Péter.) L. különösen I. köt. 263–606. o., II. köt. 609–668. és 785–1235. o. – Külön a gazdasági összefüggésekben Berend–Ránki művei adnak áttekintést. (Vö. Berend T. Iván–Ránki György, *A magyar gazdaság száz éve*, Közgazdasági és Jogi Kiadó, Budapest 1972; Uők: *Gazdasági elmaradottság, kiutak és kudarcok a*

legfontosabbat: a *földkérdést*, azaz a feudális nagybirtokrendszert érintetlenül hagyta. Ráadásul az 1929–33-as nagy világgazdasági válság a más téren elért stabilizációs törekvéseket is felszámolta, amit az egyre erősödő jobboldali és faszálódó törekvések követtek (Gömbös, Imrédy stb.). Szövetségesként pedig ott állt (ill. terjeszkedett, az Anschlusszal pedig „szomszéd” lett) a hitleri Németország. Mindennek betetőzése a második világháború volt.<sup>117</sup>

Ez a permanens válsághelyzet a magyar értelmiséget – szükségképpen – megosztotta,<sup>118</sup> a megosztottság ténye főként a vesztes világháború, a megoldatlan társadalmi feszültségek és – az ezzel kapcsolatos – Trianon következményeiből fakadt: a területvesztés elsősorban a közalkalmazotti pályán idézett elő szinte leküzdhetetlen problémákat, de közvetve vagy közvetlenül megnehezítette a többi értelmiségi és alkalmazotti réteg helyzetét is.<sup>119</sup> A különböző kiutak keresése – kormányintézkedések szintjén (a „B-listák”, numerus clausus, területi revízió stb.) – adta azt a társadalmi közeget, hátteret, amely magát az értelmiséget is megosztotta.

Mármost a két világháború közti Magyarország ilyen *fragmentált*, bár jelentős szellemi befolyással is rendelkező (viszont a kormánypolitikától jórészt – némi „kilengésektől” eltekintve – távol levő) tömörülése a népi írók, szociográfusok és a mögöttük felsorakozó értelmiségiek törekvése volt.<sup>120</sup> Ráadásul, köztudottan, ez a tábor belülről is megosztott volt (csak a vezéregyéniségek által fémjelzett irányokra utalva: Szabó Dezsőtől Németh Lászlóig, Darvas Józseftől Illyés Gyulán és Veres Péteren keresztül Erdélyi József, Kovács Imrétől és Szabó Zoltántól Erdei Ferencig, jelzik az átmeneteket és a különbségeket is).

Mármost Karácsony Sándor és „igazi” megoldása – azaz társadalmi reformkoncepciója – ehhez a népi írók által fémjelzett táborhoz tartozott, miközben egy vonatkozásban el is határolódott tőlük: Karácsony Sándor *tudatos* református-kálvinista világszemlélete és hite szinte elkülönítette a többi irányjelző névtől és tömörüléstől, noha a népi írók és követők többsége szintén református volt – sőt, gondoljunk csak Erdei Ferencre, a Soli Deo Gloria ifjúsági mozgalom kezdetben nagy lökést és egyben keretet, nyilvánosságot is adott törekvéseiknek,<sup>121</sup> mindazonáltal az ő kálvinizmusuk társadalomkoncepciójukban nem játszott szerepet, örökölt hitük a vállalt és választott tudatosság szintjén inkább jellegzetes mentalitással, evilági (munka) morállal és általános etikává szekularizálódott.

---

XIX. századi Európában, Közgazdasági és Jogi Kiadó, Budapest 1979.) L. még Berend T. Iván–Szuhay Miklós, *A tőkés gazdaság története Magyarországon*, Kossuth és Közgazdasági Kiadó, Budapest 1973.

<sup>117</sup> Vö. *Magyarország története* 8/1–II. köt., Akadémiai Kiadó, Budapest 1978, főszerkesztő: Ránki György. L. különösen I. köt. 347–426, 435–562, 597–728, II. köt. 1003–1216. o.

<sup>118</sup> L. Erdei Ferenc, *A magyar társadalom a két világháború között. A magyar társadalom*, in: *Erdei Ferenc összegyűjtött művei, A magyar társadalomról*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1980, 291–372; Huszár Tibor, i. m. 27–68. o.; Lackó Miklós, *Válságok – választások*, Gondolat Kiadó, Budapest 1975, 17–51., 52–170., 318–363. o.

<sup>119</sup> Hajdú Tibor, *Az értelmiség számszerű gyarapodásának következményei az első világháború előtt és után, Valóság*, 1980/7, 28. o.

<sup>120</sup> A kor egyik legszínvonalasabb tanulmányát a népi írók szociológiai bázisáról, törekvéseiről stb. Németh László írta 1943-ban a Magyar Csillagban. (Vö.: Németh László, Népi írók, in: *Két nemzedék*, Magvető és Szépirodalmi Kiadó, Budapest 1970, 681–704. o.)

<sup>121</sup> Vö. Huszár Tibor, i. m. 258–260. o.

Nem így Karácsony Sándornál! Az ő „igazi” megoldását, társadalomkoncepcióját nem érthetjük meg *metafizikává* érlelt *tudatos hite* nélkül. Nyilvánvaló azonban, hogy e metafizikát – legalábbis első lépésként, éppen a rekonstrukció és interpretáció érdekében – ajánlatos *szociológiai alapjaira* redukálnunk.

Mindenekelőtt nem árt tudnunk, hogy 1920-ban, tehát a mai Magyarországnak megfelelő területen az összlakosságnak kb. egyötöde (21%) volt református. Az is jól ismert tény, hogy a két legnépesebb vallás (a római katolikus és a református) hívei nem egyenletesen oszlottak meg az ország területén: nyugatról kelet felé haladva a református egyház részaránya mindinkább növekszik.<sup>1 2 2</sup>

Ha az akkori szociális struktúra felől közelítjük meg a kérdést, akkor azt látjuk, hogy a reformátusok között az országos átlagnál lényegesen nagyobb számban szerepeltek a mezőgazdaságból élők. Pontosabban: az említett 21%-on belül a 100–500 kh közötti középbirtokosok aránya egyharmadnyi, ők a bérlőkkel együtt tekintélyes tömeget jelentettek, különösen a Tiszántúli Református Egyházkerület területén. Még viszonylag számottevő volt a középparasztság és mezőgazdasági munkásság számaránya is. Ám az ipari munkásság körében a református vallásúak részaránya igen csekély volt. Hasonlóképpen viszonylag kevés a nagybirtokosok aránya, bár a kor vezető politikusai közül néhányan – Bethlen István, Horthy Miklós stb. – szintén reformátusok voltak, viszont lényegesen több volt a kapitalizálódott dzsentri.

Továbbá az is fontos adalék, hogy a református egyház kezében levő föld zömében kis- és középbirtok volt, míg a római katolikus egyház az ország leghatalmasabb nagybirtokosa volt.

Mindezekből következik, hogy a presbitériumok összetételében az értelmiségiek mellett a kapitalizálódott dzsentri és a gazdag paraszt dominált, így nyilvánvalóan az ő érdekeik voltak az elsődlegesek, hiszen a református egyház tömegbázisát is ők képezték, miközben a viszonylag nagy számú agrárproletár hívőkre is figyelve szükség volt több-kevesebb társadalmi reform, ill. szociális demagógia hangoztatására (főként a katolikus egyház rovására).<sup>1 2 3</sup>

<sup>1 2 2</sup> Az 1920-as adatok szerint pl. Sopron megyében a lakosság 85,7%-a római katolikus volt és csak 0,2%-a református; Szatmár megyében viszont a katolikusok számaránya 11,8%, a reformátusoké 65,2%; Karácsony Sándor szűkebb hazájában – Hajdú megyében – a római katolikusok számaránya 12,7%, a reformátusoké 74,6%. (Vö.: Kónya István, *Tanulmányok a kálvinizmusról*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1975, 119–120. o.)

<sup>1 2 3</sup> Vö.: Kónya István: *A magyar református egyház felső vezetésének politikai ideológiája a Horthy-korszakban*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1967, 62–66. o. Érdemes talán megjegyezni, hogy ez a „szociális demagógia” bizonyos – jórészt megalapozott, de legalább ugyanennyire át is hangszerelt – kálvinista történelmi tradíción alapult. Ezt talán egy Ravasz László-idézettel lehet a legjobban illusztrálni. „A reformáció ránk nézve nagyszerű emlékezet, – ez nemcsak azt jelenti, hogy mi magyar protestáns emberek, nemzeti erőnk kifejlődését, sok drága virágját és gyümölcsét a reformációnak köszönhetjük; nemcsak azt jelenti ez az Ige, hogy Magyarországon négyszáz éven keresztül, aki a protestantizmusnak ellensége volt, ellensége volt a magyar nemzeti gondolatnak is, aki a magyar nemzeti gondolatnak szolgált, annak segítenie kellett a protestantizmust, még ha hitvallás tekintetében tökéletesen ellenkező véleményen volt. Nemcsak azt jelenti ez az emlék, hogy a magyar életakarat, a protestantizmus hősies szent dacában virult ki és a magyar szellemi életnek sok olyan értéke, amelynek

Mármost ez a társadalmi reform, ill. szociális demagógia – nézőpont és konkrét személyek kérdése, hogy ennek vagy annak tartom – tetten érhető a Karácsony-féle „igazi” megoldásban is. Csakhogy az ő társadalmi reformkoncepciója (nevezzük inkább ennek) saját metafizikai előfeltevéseinek következménye: az általa *magyar mellérendelő* szerkezetnek tartott metafizika szociológiai konkretizálása ugyanis ez: „*A magyar föld – írja – a kis autonómiák klasszikus hazája.*”<sup>124</sup>

Karácsony – nyilvánvalóan – a „magyar földet” ebben az esetben is a maga „kuriális nemes és református” voltából absztrahálja. Hiszen az általa említett „kis autonómiák”, főként történeti elemzéseiben, elsősorban nem vármegyék vagy városok, esetleg az önálló Erdély, hanem a kis községek, falusi elöljáróságok, kis presbitériumok, kurtanemesi falvak, ill. – pedagógiájában – a partikulák.<sup>125</sup>

Ebből következően Karácsony *ideája a szerves autonómia*: a közösségek önálló és öntörvényű élete, ahol – pl. egy faluban – a vezetők nem „vezetői” a falunak, hanem alkalmazottai.<sup>126</sup>

A többlettermelésnek is ez az előfeltétele:

„Nem lehet egy magyar emberekből álló kompakt közösséget igazán többlettermelésre bírni addig – véli Karácsony –, míg egy másik kompakt közösség fölrendelt viszonyban él vele, mert akkor – érzése szerint – elég annyi, sőt az is sok, amennyi magától terem.”<sup>127</sup>

Karácsony programja ezért is – pl. a falu–város, tágabban: a termelő és az értelmiségi viszonylatában –, hogy a „falu természetes életmódjának a legközvetlenebb magyarázata” több kultúra szükséges, mint amennyit a falusi ember kap”.<sup>128</sup>

Az így értelmezett, azaz hiányolt *szerves kultúra* közvetítésével ugyanis a (falusi) termelő képes (lenne) követni terméke útját – nemcsak a legközelebbi vasútállomásig, hanem sokkal tovább is: boltba, malomba, gyárba, börzére, ügyvédi irodába, bírósághoz, külképviseletbe, külföldi tanulmányúton, iskolába, törvényhozó-kodifikáló bizottságba stb. Tehát csak ilyen műveltség birtokában lehet elérni a többlettermelést, sőt – jegyzi meg Karácsony – ilyen műveltség birtokában lehet közösségeket szövetkezetekbe tömöríteni s okszerű gazdálkodásra bírni.<sup>129</sup>

Csakhogy – láttuk korábban – Karácsony tisztában volt a korabeli „néposztályok” közti szinte áthidalhatatlan szakadék tényével is. A szakadék – szerinte – a XVI–XVII. század fordulóján megrekedt „alsó néposztály”, valamint a modern, európai műveltség

---

bírása nélkül nem volna érdemes magyarnak lenni, ebből a lélekből származott.” (Ravasz László, Harangszó, in: *A protestáns szellem hivatása a magyar nemzet életében*, szerk. Vida Gyula, a Bethlen Gábor Szövetség kiadása, Budapest 1928, 368. o.)

<sup>124</sup> *A magyar észjárás*, 192. o.

<sup>125</sup> Uo. 194–195. o.

<sup>126</sup> Uo. 229. o.

<sup>127</sup> Uo. 244. o.

<sup>128</sup> Uo. 244. o. – Bármennyire is távolinak tűnhet (és közvetlen kapcsolat aligha mutatható ki), de a *rokonság* Karácsony „kis autonómiák”-koncepciója és a Bibó–Erdei-féle közigazgatási reform-elképzelések között legalábbis feltűnő: mindkettő a „város és vidéke” *szerves* kapcsolatát állította előtérbe. (Vö.: *Beszélgetés Bibó Istvánnal* – Huszár Tibor interjúja, Valóság, 1980/9, 27–49. o., különösen 41–42. o.)

<sup>129</sup> Uo. 244. o. – Óhatatlanul felmerül a párhuzam a makói hagyományok, ill. Erdei Ferenc korabeli törekvései – és pl. nyugat-európai tanulmányútja – között.

birtokosa: a szofokrácia között húzódik, s a természetes közvetítő közeg – a középosztály – is tehetetlen. Karácsony szerint tehát éppen ebből következik a feladat. Karácsony szemléletében ugyanis a *kontinuitás* (helyreállítása) az egyik legfőbb követelmény.<sup>130</sup>

*A kontinuitás újra-teremtését* nevezem Karácsony *teremtő konzervativizmusának*.

Láttuk azonban azt is, hogy Karácsony e kontinuitás-teremtést sem a mártírumban, sem az adott viszonyokkal történő kiegyezésben nem tartja végrehajthatónak. (De az osztályharcot sem fogadja el.)

Számára legelfogadhatóbb, sőt egyenesen példa volt Bartók és Kodály munkássága. Ők ugyanis az európai kultúra teljes birtokában – azt tehát nem tagadva meg – lemerültek az alsó néposztály zenei világába. Ez a zenei forradalom – mutat rá Karácsony – abban különbözik az indogermán zenei nyelv magyarrá fordított változataitól (Erkel, Liszt stb.), hogy nem fordítás-nyelv.<sup>131</sup> Karácsony hasonlóképpen ítélte meg a népi írók irodalmi és társadalmi törekvéseit.

Mindez tehát – röviden – a Karácsony-féle „igazi” megoldás *felsőszintű szerkezete*, mondhatnám: ez társadalmi (pedagógiai fogantatású) reformkoncepciójának „társadalmi” oldala. Karácsony társadalmi reformkoncepciója ugyanis – mélyszerkezetében – *evangéliumi megalapozottságú*. Ebből következik, hogy az osztályharcot sem tudja elfogadni. Hiszen szerinte a szociális kérdés evangéliumi megoldása azt jelenti, hogy alulról fölfelé megszünteti az osztályharcot, felülről lefelé pedig a vagyont, hatalom, születés kiváltságait.<sup>132</sup>

Az persze megint Karácsony alapos félreértését jelentené, ha ezt az evangéliumi megoldást egyszerűen valamiféle „kiegyezkedéssel” azonosítanánk. (Gondoljunk a már korábban idézett futballcsapat példájára, ahol nem *mi* akarunk győzni, hanem *titeket* akarunk méltó győzelemhez juttatni stb.) Nem „kiegyezés” ez, hanem a *magyar (nemesi) nemzettudatra általában is jellemző bizonytalanság-redukció egy sajátos és egyedi megnyilvánulása: az antinomikus valóság megemlése egy transzcendens értékvilág felé, amely azonban ezt az antinomikus valóságot – szükségképpen – nem megszünteti, hanem csak elaborálja*.

Karácsonynál az elaboráció eredménye társaslélektani rendszerének transzcendens teleológiája.

Mit jelent ez? Mindenekelőtt azt, hogy Karácsonynál a vallás a lét pneumatikus beágyazottságának az „evidenciája”. Ilyenkor a „pszüché is átszellemül”, „átlendül a világnézet határvonalán”. Azaz – írja Karácsony – a *jog, a művészet, tudomány, társadalom vallássá válik*.<sup>133</sup>

Mit jelent ez közelebről? *Nemzetet, világrendet és szeretetet*. Ha ugyanis – véli Karácsony – a népi közösség nem egyszerűen közvéleményi folklór vagy szokás, hanem *vallásos népi közösség*, azaz ha a közvélemény, folklór és szokás *áhitatos* fokra emelkedik: ez a *nemzet*. „Az értelmiségi sem mint jogi kormányzat, művészi siker, tudományos érvény és társadalmi potens színvonal” jelentkezik ezen a fokon, hiszen a „kultúra

<sup>130</sup> *A könyvek lelke*, 85. o.

<sup>131</sup> *A magyar észjárás*, 185. o.

<sup>132</sup> *Magyar ifjúság*, 295. o.

<sup>133</sup> *A magyarok Istene*, 30. o.

legáhitatosabb foka”: a *világrend*, amely – ha így létezik – *eo ipso* él és hat. Az ifjúság „társadalmi gesztiói” sem állnak meg az alsóbb lépcsőfokokon – az igény, az ajándék, a szolgálat és az áldozat fokán –, „hanem ismét csak áhitatos fokon, mint legmagasabbrendű gesztió, szeretet formájában mutatkoznak”.<sup>134</sup>

A nemzet – világrend – szeretet: Karácsonynál ez a *Sollen* szférájába emelt transzcendens értékvilág. Miközben a *való-világ* – „Csonka-Magyarország” – „ma súlyos beteg”.<sup>135</sup> Hogy mennyire beteg – láttuk korábbi elemzésünkben –, ezt Karácsony kíméletlenül és illúziótlanul tárta fel. Karácsony szerint ugyanis a csőd számbavételére azért volt szükség, hogy „egyetemes ébredés kezdődhessék”.<sup>136</sup>

Az „egyetemes ébredés” transzcendens formája a *megváltás*, azaz a *krisztusi lét paradoxonjainak* felvállalása,<sup>137</sup> ami az egyéni életvitel szintjén a *Cum Christo* (Krisztussal élni) gyakorlatát jelenti,<sup>138</sup> társadalmi tartalma pedig a *szerves reform*. A megváltás *hite* adja a szerves reform „energiaforrását”, ami – más oldalról – a *kiegyenlített* történelmi fejlődés biztosítója is. Hiszen Karácsony szerint a szerves reform a történelmi fejlődés teljes ismeretében megtett *lehetséges* lépéseket jelenti, ami azonban nem több lépés, mint amennyi *szükséges*. Ha ez a *finom egyensúly* nincs meg, akkor *nem szerves* a reform.<sup>139</sup>

Karácsony programjába – „megoldásába” – ezért az ellentétek nem statikusan merev harca, hanem éppen ellenkezőleg: *kiegyenlítése* illeszkedik. Mármost úgy látja, minden borúlátása ellenére is, hogy az első világháború után felnövekvő ifjúság túljutott az ellentétek kiélezésén. A nemzet vonatkozásában él ugyan még (sőt, egyre erőteljesebben él – ezt sem tagadta Karácsony) a revízió „álma”, de hat a „Dunavölgye-látomása” is. Az ifjúság azonban – adja meg Karácsony egyben a „programot” is – *mégis* olyan *látás*, amely a *holnap realitása*: „Lehet, hogy a Dunavölgye megvalósíthatatlan, képtelen és lehetetlen valami. De mégis meg kell lennie, mert más megoldás nincs.”<sup>140</sup>

Ez a „látás” Karácsonynál – megint csak – antinomikus: a transzcendens értékvilágba elaborált feszültség-redukció. Ahogy ő mondja: „A látás tartalma transzcendens: az egyedül lehetséges lehetetlenség, a jövő.”<sup>141</sup> Hiszen a jelen éppen az ellenkező irányba rohant egyre erőteljesebben és egyre drasztikusabban.

*Sein* és *Sollen*: Karácsonynál e két szféra antinomikusan egymásnak feszül. A „megoldás” további menete is ebből következik: a *transzcendens „tett-rendszer”*.

„A társadalom: szokások tettrendszere” – írja Karácsony. Tehát – folytatja – tenni csak akkor kell és lehet, ha „az érvényes törvények, a tudomány jelrendszere már nem funkcionálnak. Nem hatékonyak, érvényük iránt kétely támad”. Ilyenkor „kísérleti stádiumba kerül az élet”,<sup>142</sup> *új szokásokat* kell teremteni. Ennek a tett-rendszernek

<sup>134</sup> Uo. 30. o.

<sup>135</sup> Uo. 152. o.

<sup>136</sup> Uo. 108. o.

<sup>137</sup> Uo. 173–177. o.

<sup>138</sup> *Magyar Ifjúság*, 77–86. o.

<sup>139</sup> Példák a *nem-szerves* reformra: II. József újításai szükségesek voltak, de mivel *tradícióellenesek* voltak, szükségképpen buktak meg. Temesvári Pelbárt „szent haragja” Mátyás udvara ellen ugyan tiszteletreméltó, csak éppen időszerűtlen volt. Mátyás reneszánsza viszont az akkori magyarországi állapotok mellett nem volt teljes egészében szükséges. Vö. *A magyar ésjárás*, 43. o.

<sup>140</sup> *Ocsúdó magyarság*, 72–75. o.

<sup>141</sup> Uo. 75. o.

<sup>142</sup> Uo. 6. o.

mozgatója a *reform*, szubjektuma az *ifjúság*, aki életkoránál fogva is – a „diagnózisban” vázolt körülmények között pedig különösen – alkalmas szubjektum, főképpen ha az erre alkalmas *szofokrácia* neve.

Hogyan képzelte el mármost Karácsony a reformban egymásra találó ifjúság és szofokrácia kapcsolatát?

Korábban is már volt róla szó, hogy Karácsony szerint a (magyar) történelem *tradícióit* és *hangulatát* a nép őrzi; a (magyar) *jelen létezésstudatát* az értelmiség hordozza; a (magyar) *jövő „látásának”* letéteményese az ifjúság – azért az ifjúság, mert a Karácsony-féle rendszerben az ifjúság a jelen tudományos igazságait problematikusaknak érzi. Ezért kezd reformokba, ezért keresi az „új igazságot”. A reform: a jelen törvényeinek megváltoztatott formája, a múlt hagyományaiból alakul ki úgy, hogy átalakítja a hagyományt, amely ugyanakkor a törvény erejével funkcionált.

A reformot a „mesterek” kezdik – írja Karácsony –, az ifjúság lelkesedik a reformokért – amikor a *közlékeny* öreg és a *kíváncsi* fiatal összekerül<sup>143</sup> –, aláveti magát a reform érvényének, elszenvedi s ezáltal próbálja törvénné emelni. Ekkor tudatosul benne a társadalom, éppen akkor tehát, mikor a fennálló rend, a még funkcionáló törvények érvénye *problematikussá* válik.

Karácsonynál ezért a reform olyan „tett-rendszer”, amely *folyamatos mozgás* az időben. A mozgás gerjesztője a „létezés feszültsége”, mert „tegnap és holnap nincsen, csak ma van, ennek a feszültségnek a mai sarkai: a múlt hangulata és a jövő látásai”. Így a létezés: probléma, a reform: „a megvalósulni akaró törvény”.<sup>144</sup>

A Karácsony-féle (pedagógiai ihletésű) társadalmi reformkoncepció alaphelyzete – a fentiek alapján látható – a *mellérendelő* viszonyban levő *autonóm* Én és Te interakciójából bomlik ki. Az interakció eredménye a társadalmi tett-rendszerben megszilárduló, ám a hagyományokra is támaszkodó (új) szokások világa. A szokások ugyanis azért alakulnak ki Karácsony szerint, mert a *másik ember az egyik embert* így viselheti el a legkönnyebben, az *egyik ember* viszont így nem kénytelen a *másik ember* kedvéért túlságosan megtagadni a maga egyéniségét. A szokás ugyanis – mondja Karácsony – *egyensúlyi helyzetet* teremt. Az egyensúlyban levő szokásrendszer alapfogalma tehát a *szabadság*,<sup>145</sup> ám ez a szabadság – azon túl, hogy alapvetően a *másik felé nyitott* – valójában a másikkal szembeni *védekezés* (passzív) jellegét is hordozza: a „ne zavarj köreimet” arkhimédészi távolságtartását. Ennek oka viszont Karácsony Sándor társaslélektani rendszerében szereplő autonóm, *zárt* egyén *monász-léte*.

Másfelől ugyanezt a mellérendelő interakciós alaphelyzetet írja le Karácsony a reform megvalósítói – az ifjúság és az értelmiség (pontosabban: az értelmiség „alkalmas” része, azaz a szofokrácia) – kapcsolatában is. Karácsony szerint ugyanis a *közlékeny* öreg – a mester – a *professzor*: őt mindig kétely gyötri; a *kíváncsi* ifjúság – a tanítványsereg – viszont hallatlan bizalmat érez az „öreg” iránt. A professzor úgy tekinti tanítványait, mintha önnön kételyeinek volnának a két lábon járó inkarnációi s kétségbeesetten küzd azoknak a bizalmával. Azt akarja bizonyítani, hogy az ő tudása téves, a tanítványok meg mindent elkövetnek, hogy annak érvényét mennél megcáfolhatóbban bebizonyítsák.

<sup>143</sup> Uo. 537. o.

<sup>144</sup> Uo. 522–523. o.

<sup>145</sup> Uo. 378. o.



Így olyan életre-halálra menő párbaj alakul ki, melynek során tényleg bebizonyosodik, hogy a professzor *helyesen kételkedett*, igaza volt, amikor kételyei voltak.<sup>146</sup> A professzor nem adhatja olcsón eddigi eredményeit (hiszen akkor nem lenne jó „játékos”), mert különben az új törvény nem volna elég értékes és időálló.

Ez a fajta „mester–tanítvány” kapcsolat viszont újból csak feltételezi – mind a két oldalról – a *szabadságot*. Az öntelt és a maga tudását szajkózó „mester” vagy a mindenbe belenyugvó, gépiesen utánzó tanítvány ezért Karácsony számára nem alanyai e kapcsolatnak.

De miből táplálkozik ez a szabadság? – tehetjük fel ezt a korántsem elhanyagolható kérdést. Karácsonynál azonban egyértelmű a válasz: a *szabadság forrása transzcendens*. Közlebből: Karácsony a magyar észjárás – mentalitás – sajátosságai között (láttuk korábban) az „objektív-primitív” jelleget találta az egyik legfőbb sajátosságnak. Nos, Karácsony szerint az „objektív” egyben „magyar apriori” is, hiszen – tanította – a *határolt* térben, időben és okviszonyban nem lehet szabadság. A szabadság másik forrása a „primitív”: Karácsonynál ez – etikává és pedagógiává válva – az „egzisztenciálisan komoly” élethálálküzdő, olyan feszültség bekapcsolása a mester–tanítvány viszonyba, amely az „egzisztenciális éhség, üresség és hiány” által telített (vagy talán inkább kiürült?) paradox lét. Ha erre rábukkanok – írja Karácsony –, akkor tudok segíteni, szolgálni, áldozni és szeretni, tehát kialakítani a mester–tanítvány *életközösségét*, azt a társadalmi tett-rendszert, amely a „holnap felfedezése”.<sup>147</sup>

Am a Karácsony-féle életközösség energiaforrása és egyben kohéziós tényezője: a *vallás*.

Karácsony szerint ugyanis a vallás mint „közlelki erő” abban különbözik minden más „közlelki tartalomtól”, hogy nem hullhat atomjaira. Azaz – például – az ifjúság vallása *nem tény, csak igény*: egyfelől (a *Sein* szférájában) megromlott a másik ember felé hatásában, másfelől azonban megmaradt az „egyéni lélek javaként” (tehát a *Sollen*-be emelve), él az „egyéni lélek mélyin, a legnegatívabb körülmények között is”.<sup>148</sup>

<sup>146</sup> Ezek a (gyakorlatban is megvalósított) gondolatok Karácsony Sándor (ahogy Németh László jellemezte) mágnes-ember voltából eredtek, amit – többek között – Illés Lajos is nagyon érzékletesen ír le. A pápai Református Kollégiumban – írja Illés Lajos – 1941-ben ünnepelték az Ifjúsági Képzőtársaság megalakulásának 100. évfordulóját. Ezen az ünnepségen Németh László mellett Karácsony Sándor is beszélt. Illés Lajos kezdetben unottan hallgatta – mások produkcióját. „Akkor figyeltem fel igazán – írja –, amikor egy alacsony természetű, testes ember lépett a szónoki emelvényre. Ha talán utcán, vagy másutt látom, annyira nem keltene bennem érdeklődést, hogy észre sem venném őt! Itt azonban – ahogy megszólalt s kijelent néhány mondatot – rögtön vonzaskörébe kényszerített. Ahogy egyik szava követte a másikat, egyre jobban növekedett, majd teljesen úrrá lett rajtam szuggesztív ereje. Mintha szemem láttára átalakult volna! Döbbenet éreztem, hogy már a lelkembe is beelát, és éppen a legrejtettebb diákvágyaimat fogalmazza meg. A kételkedést tartotta nagyra, sőt, magát a diákok két lábán járó, testet öltött kételynek nevezte. Úgy vélte, hogy az a természetes, ha önálló gondolatai vannak a diáknak, mer és tud kérdezni. Legyen tehát tevékeny társa tanárának, s az sem baj, ha kételkedik, ha lázad és cselekszik... Ki ez az ember? Honnan a bátorsága és az ereje? Hogyan tudott úrrá lenni rajtam? – kérdeztem önmagamtól izgatottan. Pedig jól tudtam, hogy ki ő, hiszen bemutatták: Karácsony Sándor...” (Illés Lajos, Németh László tanügyi álmai, *Kortárs*, 1980/2, 265. o.)

<sup>147</sup> *Ocsúdó magyarság*, 542. o.

<sup>148</sup> Uo. 94. o.

A „megoldás” tehát innen várható: „a lélek transzcendens titkaiból”. Karácsony számára ez – természetesen – egyéni program is: „Egy lehetőségünk marad – írja –, egyéni hitünk *bizonyágtétele*. Ez nem zálog, csak szerény *kilátás*.”<sup>149</sup>

· *Sein és Sollen*, köztük csak a transzcendens szféra teremt(het) kapcsolatot. Karácsony is tisztában volt ezzel, hiszen – írja – „ez olyan képtelenség és egy akkora lehetetlenség, amely több, mint kategorikus imperatívusz: ez a *kegyelem*, a *látás* sajátos tartalma”.<sup>150</sup>

A „látás” sajátos tartalmát viszont a „magyar filozófia” adja meg.

## „MAGYAR FILOZÓFIA” – MAGYAR IDENTITÁS

Eljutottunk tehát Karácsony Sándor társaslélektani rendszerében rejlő „megoldás” utolsó metafizikai „bugyrába”: a *magyar filozófiához*.

Korábbi fejtegetéseinkből már tudjuk: Karácsonynál a társaslélek *pneumatikus* beágyazottságú, a transzcendens elem (szabadság stb.) innen ereszkedik alá a társaslélek *szomatikus* szférájába (életérzések stb.). Azt is tudjuk, hogy Karácsony a magyar mentalitást nem elvonónak, nem kategorizálónak és nem spekulatívnak, hanem – többek között – „objektív-primitív”-nek, azaz *valóságosnak* tartotta. E valóság alapstruktúrája az autonóm Én és a szintén autonóm Másik mellérendelő viszonya. De Karácsonynál e viszony nem in abstracto interakciós helyzet, hanem – mondjuk így – konkrét magyar-lét. Tehát az a valóság *része*, hogy: *én vagyok*. Az is a valóság *része*, hogy: *te vagy*. Ám az *egész* valóság ez: *mi vagyunk*. De *mi itt és most* – vagyis az ehhez kötődő *tradíciók* és az ebből kibomló „*látások*” – által vagyunk, tehát mi (egy vonatkozásban mindenképpen) *magyarok* vagyunk: a *magyarság is társas vonatkozás* Karácsony rendszerében.<sup>151</sup>

A (magyar) társas-vonatkozás *formáit* Karácsony a társas-pszichológiában írja le; ezek: életérzés, érzelem, akarat és hit kategóriáinak *sajátos* alakulása, azaz megkülönböztethetően jellegzetes *formája* jognak, társadalomnak, művészetnek, tudománynak és vallásnak. A társas-vonatkozás lelki *tartalmait* a társas-logikában írja le Karácsony; ezek: társaslogikai logizmák, tételek és szillogizmusok *sajátos* felépítése. A társas-vonatkozás pszichológiájának és logikájának viszont közös előfeltétele: a magyar filozófia. A magyar filozófia Karácsony szerint tehát a fenti társaslélektani és -logikai elemek olyan tér-, idő- és kauzális *a priori*-jait adja meg, amelyek *jellegzetesen magyarok* (legalábbis Karácsony szerint).

A magyar filozófia *a priori*-jai – amelyek, Karácsony szerint, megadják a „Mi a magyar?” kérdésre a választ – a következők: „tér” helyett a *határtalan*; „idő” helyett az *időtlen*; „oki viszony” helyett a *megfoghatatlan*.

E *transzcendens a priori*-k Karácsony szerint persze „rögzíthetők”, de csak azért, hogy megfoghatatlanságuk még nyilvánvalóbb legyen.<sup>152</sup> A magyar észjárás Karácsony szerint ezért is konkrét. Hiszen – a fentiek alapján belátható, véli Karácsony – a magyar ember a nem reális világban elveszne, mert nem lenne számára keret, amelynek alapján

<sup>149</sup> Uo. 95. o.

<sup>150</sup> Uo. 95. o.

<sup>151</sup> *A magyar világnézet*, XVI. o.

<sup>152</sup> Uo. XVIII. o.

tájékozódna. Nálunk nincs „hazafi” – írja Karácsony –, csak „Kis János” van és Kis János nem a „kötelességteljesítés áldozata”, hanem „golyó érte, oszt meghótt”.<sup>153</sup>

A *magyar a priori*-k tehát itt és most kötik az embert, ám Karácsony szerint ez az *itt és most* az Univerzum: itt és most *sub specie aeternitatis*.

Ezek után nem meglepő, hogy Karácsony egyhelyütt így nyilatkozik: „megnyugtató tanulság . . . a mai lázas, nyugtalan világban: magyarnak lenni”, ez szerinte nem önkényes, szubjektív esetlegesség, hanem „logikai igazság”.<sup>154</sup> Nyilvánvaló azonban, hogy a „logikai igazság” terminus használata megtévesztő: nem „logikáról” van szó Karácsonynál, hanem saját – és természetesen nem önkényes – pszichológiájáról, életérzéséről. Még inkább: Karácsony *személyes – magyar – identitásáról*.

E pszichológiai identitás szociológiai háttéréről volt már szó („kuriális nemes és református”). De azt is látnunk kell: Karácsony is úgy járt el, mint minden jelentős rendszerező gondolkodó: saját *életvilága* esetlegességeit egy logikai rend – a rendezett *értékvilág* – jelentés-struktúrájába igyekezett kapcsolni. Vagyis: a „megoldást” kínáló gondolatépítmény – Karácsony társaslélektani rendszere – az adott kor *történelmi és szociálpszichológiai* kihívásait igyekezett gondolati úton artikulálni, ennek során a társadalmi és individuális feszültségek és ellentmondások szellemi-mentális egyensúlyra törekedtek. Az egyensúly kimunkálása – a (gondolatban) feloldhatatlan ellentmondásokból stb. eredően, amelyek egyébként a kiinduló alapaxiómákba foglaltatnak – valójában csak egyfajta *artefaktum* (pl. Isten) tételezésén keresztül lehetséges. A létrehozott gondolatépítmény finom logikai szövete tehát mintegy *belülről* beburkolja az alapjaiban rejlő paradoxonokat: az ókori filozófusok valamilyen *őseleme* (víz, tűz, föld, esetleg atom), Descartes *res cogitansa* – *res extensa*, Kant *a priori magánvalója*, Hegel *szelleme* – hogy csak néhány klasszikus példával illusztráljam e paradoxonok *belülről egymásra építkező* sajátosságait. De a példák közül is nyilvánvaló: éppen a paradoxonok említett sajátossága – a *belülről* való egymásraépítkezés – alkotja a „megoldás” létrehozásának logikai feltételét: az ellentmondások feloldási kényszerét. Noha Karácsony nem mérhető a példákban felsorolt filozófusóriásokhoz, de lényegében ő is hasonló *circulus vitiosus* tételt jár be.

Karácsony „magyar filozófiájában” is *adva vannak* ezek az antinomikus elemek: az Én és nem-Én az univerzumban *sub specie aeternitatis*. Az ismeretelmélet ebből következik: az „itt és most”-ba kötött „határtalanság” tudatosítása. Az én feladatomban az – írja Karácsony –, hogy felismerjem az Én és nem-Én „itt és most”-voltuk határtalanságát és időtlenségét: szemléletem számára ugyanis objektíve így válhat adottá primitív voltuk, az, hogy „megfoghatatlanok” – hozzám képest is, egymáshoz viszonyítva is egymás mellé vannak rendelve.<sup>155</sup>

Az így egymásnak feszülő mellérendelő „transzcendens logizma” eredményezi – pl. a Karácsony-féle jogban – a *függetlenséget*: én és te, azaz mi függetlenek vagyunk, de egymás mellett, egymás *viszonyában*, tehát a *kölcsönösség* által vagyunk függetlenek. Ez a kölcsönösség azonban nem az Én függetlenségének tételezése – folytatódik tovább a Karácsony-féle gondolatmenet a maga paradoxonjaival és belső finomításaival –, hanem *előbb a másik* függetlenségét biztosítja, viszont Karácsony szerint a *másik* előbb nem lehet

<sup>153</sup> Uo. XIX. o.

<sup>154</sup> *A magyar észjárás*, 7. o.

<sup>155</sup> Uo. XXIV. o.

független, csak ha már az *Én* függetlenségét is biztosította.<sup>156</sup> Karácsonynál ez olyan „társadalmi logizma”, amelyben az *Én* és a Másik egymás szabadságát tételezi, mert hiszen – így gondolta Karácsony – csak akkor „szenvedhetjük” el a kölcsönös cselekvést, ha mindketten szabadok vagyunk, nem a „semmiben”, hanem *itt és most*: tradícióinkban és „látásainkban”. Tehát szabadok vagyunk, mint magyarok is. A zárótétel ez: „A magyar társadalmi alapviszony: a mellérendelés.”<sup>157</sup>

Karácsony szerint ezért magyarnak lenni ezt jelenti: magyar filozófiával viszonyulni a másik magyarhoz és nem-magyarhoz. E viszony alapja nem a származás, a vérség, a hely (ti. hogy Magyarországon élek), de nem is a „magyarnak vallom magam”-elv, hanem – lendül át Karácsony a transzcendensbe – az a magyar, aki például „a saját autonómiáját a partnere autonómiájának biztosításával munkálja”.<sup>158</sup>

Bármilyen meghökkentően hangozzék is, én Karácsony idézett gondolatait *sub specie aeternitatis internacionalizmusnak és sub specie aeternitatis magyarságnak* tartom, ami persze paradoxon.

Jellemző Karácsony következetességére, hogy ezt a paradoxont – noha nem ezekben a terminusokban tudatosítva – ő is látja, csak természetesen pozitívan ítéli meg saját rendszere gondolati öntörvényei alapján. Tehát azt mondja: „magyar világ” nincs is, „élet” van helyette, állandó dinamizmus, amit folyton újra kell fogalmazni, amit nem „nézni”, hanem „élni” lehet csak. Ezért – írja Karácsony a maga jellegzetes, paradoxonokat halmozó kategóriáival – a „magyar élet” pszichológiai abszurdum, „lévén pszichológiailag önmagával azonos”.<sup>159</sup>

<sup>156</sup> Uo. XXV–XXVI. o.

<sup>157</sup> Uo. XXVIII. o.

<sup>158</sup> Uo. XXX. o.

<sup>159</sup> Uo. XXXI. o. – A mellérendelés, autonómia, dinamizmus stb. bármennyire metafizikus beágyazottságúak, mindazonáltal Karácsony gyakorlati pedagógiai elveiként ezek korántsem abszurd következtetésekhez vezették. Az a diák – írja többek között –, aki nem válik autonóm kultúrlénné, azaz ha mester és tanítvány alá- és fölérendelt viszonya nem szűnik meg, kikerülve az iskolából feltétlenül abbahagyja a kultúrmunkát: „Alárendelt marad, de kulturálatlan is.” Karácsony mint „mester” ezért azt mondja: „Az én respektusom nem a magam respektálása árán van meg, hanem abból a tényből fakad, hogy rendkívül magasfokú tisztelettel közelítek a magamnál fiatalabbak felé.” (Uo. XXXV. o.) Ez egy *nyitott* pedagógusi – általában: társas – viszony. Mondom én. Ugyanezt Karácsony a maga transzcendens-metafizikai jelentésével együtt *objektív és primitív* magatartásnak nevezi. Másfelől ugyanez a helyzet a Karácsony-féle „magyar filozófia” *a priori*-jaival is. A magyar filozófia *a priori*-jai – a határtalan és időtlen – a Karácsony-féle ismeretelméletben „megfoghatatlanságot” eredményeznek, ill. már az a kiindulópont is. Tehát – írja Karácsony – a megfoghatatlanság szillogizmussá bomlik, a szillogizmusokból tételek válnak le, a tételek logizmákká tárgyasulnak és egyszerűsödnek. A társaslogikai művelet akkor ér véget, mikor a logizmáról kiderül, hogy transzcendens. (Uo. XXI–XXII. o.) Ám ez a metafizikus-transzcendens ismeretelmélet Karácsony konkrét pedagógiai terveiben és gyakorlatában nagyon is megfontolandó és hasznos felismerésekhez vezettek. Így például szerinte nem a fogalom-ítélet-következtetés menetében kell oktatni a nyelveket, mert akkor az nem lesz „élő”. Hogy miképpen kell nyelvet tanítani, azt Karácsony egyfelől leírja *Magyar nyelvtanában*, ugyanezt regényesített változatban megtalálhatjuk *A csucsai front* című regényében. (Egyébként *A csucsai front*ról ezt írta Komlós Aladár 1931-ben a *Nyugatban*: „az a hitem, hogy nem mindennapi ember és nem mindennapi művész írta e véletlenül kezembe került könyvet, s nem volna rendjén, ha teljesen elhalgatva kallódnék el egy ismeretlen folyóirat kiadványai közt”. Vö.: Komlós Aladár, *A csucsai front*. Karácsony Sándor könyve, in: *Kritikus számadás*, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 1977, 264. o.)

A magyar élet pszichológiailag önmagával azonos. Karácsonynál ebből további anti-nomikus, de – mint majd látjuk – hosszas metafizikai kanyarokba burkolva – *pontos szociológiai helyzetleíró állítások* következnek.

Az önmagával azonos magyar élet cselekvésformája – véli Karácsony – a *passzív-aktivitás*. A passzív aktív cselekvésforma – vagy tett-rendszer – *elfogad* és nem kiharcol: „Az élet művészeté nem az – írja Karácsony –, hogy kiverekedjük a magunk jogait, vagy a magunk igazát, hanem az, hogy beilleszkedünk az Isten világtervhálózatába.”<sup>160</sup> Ennek a passzív aktív tett-rendszernek továbbá nem az élet a végső tendenciája – véli Karácsony –, hanem a halál: a „végső nyugalom”, amikor a „nevetlen akció” – Lucifer – megszűnik. Ezért az ázsiai eredetű keresztény és a szintén ázsiai eredetű magyar ember (pontosabban: ezt a mentalitást tudatosító individuum) – úgymond – „zokszó nélkül hal meg”, mert nem úgy érzi, hogy „meg *kell*, hanem úgy, hogy meg *szabad* halnia immáron”.

Miért érzi így? Mert: „Így van megírva. A szenvedés is, a halál is, meg minden a világon: meg van írva, nem lehet ellene tenni úgyse, semmit.”<sup>161</sup>

Ez bizony a kálvini predestináció; Karácsony megint csak a maga *református* magyar voltából csinált metafizikát.

A passzív aktív ember társadalmi etikája Karácsony szerint *relatív*, nem cinikus, hanem *tárgyilagos*, csak a pátozt öli meg a relativizálással, mint Mikszáth.

*Vanitatum vanitas*: minden hiábavaló. 67-es vagy 48-as politika? Mindegy. „Sőt a világpolitika is az – mindegy, melyik politikai párton van az ember *éppen*, mert minden politikának hibás a kiindulópontja. Egyik sem számol az ember alaptermészetével. Minden politikai magatartás póz, mert nem változtat meg bennünket gyökeresen.”<sup>162</sup>

Az ember önmagára ítéltetett lény. Hiába ügyeskedik. Ráadásul „Isten sem engedi megfogni magát, hasztalan vetünk neki imákkal, egyházzal, vallással fortélyos hálót . . . nem is hederít ránk, hiába csináljuk a hókuszpókuszainkat.” Tehát még Istent is relativizálja ez a „cinikus” Mikszáth – alias Karácsony Sándor –, Karácsony szerint ez azonban nem „cinizmus”, hanem a hit pátoztalanítása, azaz tárgyilagosság, de nem hitetlenség, mert Karácsony szerint Mikszáth is vallotta: Isten van és tervez. „Tervei vannak és érvényesülnek, ha fejtetetejére áll is az emberiség.”<sup>163</sup>

Csak tárgyilagosan k. !! látunk ezt a tervet s benne önmagunkat: minden folyik közömbösen, akár csak a természetben, „hiszen az alföldi és felföldi lomboknak mindegy, hogy múlnak el. Maga a természet meg tudja emberi fufang nélkül is, milyen fufangokra kényszerül a madáragyvelő is, csak hogy megmaradjon a madárfajta. Nem haragszik az emberre érte, bár többre nem becsüli ezért a madaraknál”. A *semleges* és *egyetemes* törvények urálnak mindent: „Az arany feloldódik a sósavban, a főrangú kötelék a szerelemben, de mindkettőnek nagyon melegnek kell lennie.”<sup>164</sup>

Tárgyilagos hit a passzív aktív tett-rendszerben: Karácsony szerint csak az ilyen ember tud *szabadon szolgálni másokat*. „Társas vonatkozásaikban az ilyen emberek egész magukkal szolgálnak – jellemzi Karácsony ezt a tett-rendszert –, értékelés közben nincs számukra kis ügy, nagy ügy, fontos ügy vagy jelentéktelen ügy.” Ha pedig így van, akkor

<sup>160</sup> *Magyar ifjúság*, 33. o.

<sup>161</sup> Uo. 33–34. o.

<sup>162</sup> *A magyarok kincse*, XVII. o.

<sup>163</sup> Uo. XVIII. o.

<sup>164</sup> Uo. XX. o.

odaadásuk „egészen magasrendű”, azaz „nem spórolnak magukkal és nem is igen várnak ’vizontszolgálatot’”. Társadalmi haszna ennek a magatartásnak – véli Karácsony –, hogy az „induláshoz mindig van, aki előlegezze a szükséges energiát”.<sup>165</sup> Ehhez persze az kell – veszi észre Karácsony is a nem kis ellentmondást –, hogy a *másik* is „fair játékos” legyen; ez viszont nincs mindig így, sőt!<sup>166</sup>

Mi van akkor helyette? – Mindenesetre a Karácsony-féle tett-rendszerben mozgó „szolgáló lélek” nem balek, ám mindenképpen tragikus lény. Kovanis a nyelvi és pszichológiai, valamint (némi megszorításokkal) a szociológiai szinten még reális „mellérendelő” szerkezet által hordozott mentalitás – a „magyar észjárás” – *metafizikai túldimenzionálása*, konkrétan: az *egyenlőség*, *autonómia* és *közösség* (valóságosan antinomikus, Karácsonynál viszont a reménybe oldott tragikus) tudata mozgatja tett-rendszerét.

Az antinómia Karácsonyban mint a „magyar filozófia” – azaz a „magyar élet” – *a priori*-jainak tragikussága tudatosul. Hiszen a „magyar élet” filozófiája – láttuk fentebb – a *határtalant* tartalmazza a transzcendens szférában, amely azonban *lehatárolt* valóságos evidenciájában: „élettér” – ahogy Karácsony mondja. Az *időtlen* a transzcendens univerzumban szintén időtlen – sub specie aeternitatis – létezik, viszont *véges* az ember életében. Az „örökkévalóságban” a *megfoghatatlanság* nem megfogható, de „az ideigvalóságban az ok okozza az okozatot az oki viszony hálózatába esve rabul”.<sup>167</sup>

Ezért a „magyar élet” – Karácsony szerint – attól válik tragikussá, hogy képtelen mozogni ebben a „nem neki való”, „lényétől idegen” világban: nem tud „kimért térben”, „stopper órával meghatározott időben” módszeresen élni, ha mégis akar – vagy kényszerül – élni, akkor „magyarunk földhözragad”, élete „röpke *perccé*” kurtul, nem „beosztva”, „okosan”, „mérték szerint” él, hanem „babonásan” megkötözve, szárnyaszegetten, recept után, gépiesen, bogarasan.<sup>168</sup>

Karácsony *tragikus* (ám magasröptű) metafizikáját a gyalogléptű szociológiává *redukálva* azt mondhatom: Karácsony Sándor a *polgáriassult nemes* átmeneti, bizonytalan, sőt *patt*-helyzetéből építette fel metafizikai távlatokba lendülő, ám e réteg mentalitását,

<sup>165</sup> *Magyar ifjúság*, 36. o.

<sup>166</sup> Karácsony is tisztában volt ezzel az ellentmondással, ha nem a saját „megoldását”, hanem inkább tényismereteit nézzük. Ma – írta 1943-ban – „a tömegek szervezésének korát éljük, velük akarjuk diadalra juttatni elveinket”. (*A magyarok Istene*, 229. o.) De ennek az a következménye, hogy igyekeznek kiiktatni az ellenvéleményeket. „Nem hogy maga nem akar kisebbség lenni, hanem mindenáron többség, sőt túlnyomó többség szeretne lenni, az esetleg megmaradó kisebbséget okvetlenül fel is akarja falni.” De még ez sem elég: még arra is kényszeríti ezt a kisebbséget, hogy tegye magáévá és hirdesse a többség véleményét. Az ellenvéleményt elnyomó törekvéssel áll kapcsolatban a *fegyverkezési láz* is. A tömeg – bár többségben van, vagy többségnek hiszi magát – állandó nyugtalan-ságban él (pontosabban a tömeg „képviselői”), ezért tör a kisebbségre, ezért bizalmatlan, ezért áll folyton résen minden elképzelhető veszedelemmel szemben. Csakhogy – mutat rá Karácsony – ez a fegyverkezési láz önpusztító, hiába védekező jellegű. „Senki sem akar támadni, de másrészt viszont senki sem bírja elhinni a többieknek, hogy titokban nem támadásra készülődnek.” (Uo. 230. o.) – Ezek szerint igaza volt – legalábbis a Karácsony által leírt – Mikszáthnak a politikát illetően? És ha igaza volt, akkor a Karácsony-féle *szolgálatnak* is van némi realpolitikai értelme?

<sup>167</sup> *A magyar világnézet*, LXVIII. o.

<sup>168</sup> Uo. LXIX. o.

életszemléletét, sors- és lehetőségélményeit stb. pontosan tükröző társaslélektani rendszerét. *Antinómiái* abból adódnak, hogy *egyszerre* képes ezt a helyzetet *kívülről* – a polgár-ész racionalitásán keresztül – megítélni, *belülről* viszont átéli az értékváltás feszültségeit. „Megoldásként” ezért nem maradt más számára: kivetíteni e feszültségeket még az univerzumba is, ahol azonban – hitc segítségével – rátalált az „isteni világhálózatra”.

## SUMMARY

### *Gusztáv Lányi: Sándor Karácsony's System of Social Psychology*

The paper attempts to locate the conflicts within Hungarian national consciousness as they emerge in the works of the eminent Hungarian thinker, S. Karácsony, particularly in his conception of Social Psychology developed mainly in the period between the two world wars. His image of “the Hungarian” is discussed in detail which, although doubtlessly heavy with ideological overtones, does not lack scientific merit. The analysis aims at separating the ideological from the scientific moments while pointing out their common premises. The subsequent discussion of the meaning of Karácsony's concept of “mate” as a category in Social Psychology necessarily involves the interpretation of his ideological notions of “Hungarian soul” and “coordinate” mentality.

A subsection is devoted to the analysis of contemporary Hungarian society with the categories or instruments of sociography and collec-

tive psychology in Karácsony's work, in his system of Social Psychology. The critical analysis of his image of contemporary Hungarian society also touches upon the relationship between the “populistic” writers and Karácsony and stresses, apart from the not negligible common traits, their main point of difference: Karácsony's unsecularized Protestantism. In that connection the evangelical foundations of his Social Psychology are discussed. The analysis then proceeds to his contradictory but, in its basic aspects, progressive, i.e. creative, conservatism. That creative conservatism in Karácsony can be grasped by comprehending the antinomical structure of his “Hungarian philosophy”, interpreted here as a “Hungarian identity” emerging out of the deadlock created by the incapability to choose between the values of the landed gentry and the middle class, respectively.

# AZ „ALLGEMEINE THEORIE DER SYSTEME” KÖZLÉSE ELÉ

B A C S Ó B É L A

Az Allgemeine Theorie der Systeme Zalai Béla mindmáig kiadatlan, kéziratos főműve, amely 284 kézirattaldból áll, és római számokkal elkülönített három fő részre oszlik.\* A mű 1913–14-ben keletkezett és mintegy a filozófiai életmű összefoglalásának tekinthető. (Itt említjük meg, hogy a Zalai életművet, és benne az Allgemeine Theorie der Systeme-t a Gondolat Könyvkiadó a közeljövőben publikálja.)

Ebben a műben fogalmazódik meg a legmarkánsabban Zalai filozófiai álláspontja, melyet a szimbólum fogalmán épülő rendszerfilozófiának nevezhetünk. Ez a felfogás búvópatakaként van jelen rövid alkotói (1905–1914) periódusában, kezdve a „Metaphysik als symbolische Summation perseverierender Bedürfnisse”-tól A Szellem-beli cikken át (A filozófiai rendszerezés problémája) a főműig. Ez az elgondolás, mely a pozitivista, pszichologista, logisztikus racionalista felfogásmódok ellen irányul, s amely az egész életműre jellemző, pontosan mutatja meg, hogy hová ért el 1913–14-re Zalai, és mi lett volna a továbbhaladás útja. A rendszerfogalom, amit nálunk Zalai emelt először a filozófiai rendszer centrumába, egyfelől lehetőséget biztosít az elemek és a jelentések funkcionális flexibilis értelmezésére, másfelől a nyelvi szimbolizáció problémájának kiemeléssel egy állandóan a fejlődés és történelem, probléma és megoldás szinte hermeneutikus összefüggésben mozgó filozófiai megújulást előlegez. Elég itt „a még meg-nem-levő” és „a már ismert” sajátos összefüggésrendszerére utalni az alábbi részletben.

Zalai életművét kivételes hely illeti-illetné meg a magyar filozófiai gondolkodásban, melyre feljogosítja a teljesen eredeti gondolat-megoldás, másfelől az a nagy hatás, amit kortársai (Hauser, Mannheim, Szilasi) között kiváltott. Zalai nyelvi szimbolizáció felfogása megelőzi Cassirert is, bár sejthető – s erre utalások is vannak –, hogy az életében megjelent Cassirer-művekkel Zalai számot vetett. Ennyiben Cassirerrel együtt – vagy inkább előtte – Zalai hajtja végre először a kantianizmus nyelvfilozófiai transzformációját. Véleményünk szerint ez lett volna az az út, melyen Zalai tovább haladt volna, ha élete nem szakad meg oly tragikus bevégezetlenséggel.

A tragédia kötelez minket, hogy a bűnös feledésből kiemeljük e néma nagyságot, aki oly eredeti módon képviselte azt, hogy lehetséges magyar filozófiai gondolkodás, mégpedig olyan, mely egyenrangú volt kortárs nagy filozófiákkal, sőt életművének közzététele bizonyítani fogja, hogy ma is eleven.

\*A kézirat a Lukács Archívumban, a gépirat pedig az Egyetemi Könyvtár kézirattárában található. Az alábbiakban a harmadik részt közöljük.



# A RENDSZEREK ÁLTALÁNOS ELMÉLETE

ZALAI BÉLA

## III

A két előző részben elvégzett előkészítő munkálatok során végre közvetlenül és úgyszólván természetes nagyságában áll előttünk vizsgálatunk tulajdonképpeni tárgya. Az is természetes és igen kívánatos volna most, hogy világosan és pontosan megfogalmazzuk azt a problémát, amelynek megoldása — úgy látszik — feltétlenül csak az ilyen pontos meghatározás következménye lehet, sőt, enélkül egyáltalán aligha merülhet fel. Mert mi is valójában egy probléma pontos kérdésfeltevés nélkül? Nem sok, legalábbis nem sokat *tudunk* róla, mert — így áll a dolog — valamely problémáról való tudásunk nem egyéb, mint a problémafelvetés ismerete; amíg ez nem tisztázódik, még azt sem tudjuk, hogy egyáltalán problémával kerültünk-e szembe; talán valamilyen ősrégi, gyakran és már a legkülönbözőbb módokon megválaszolt kérdéstről van szó, amely új, nem könnyen felismerhető alakja miatt gyökeresen új problémának látszott; sok-sok céltalan erőfeszítés után a világos problémafelvetést követően újból felismerjük benne a régóta ismert, sokszorosan megoldott kérdést; a filozófiatörténetben az eset nem nevezhető éppenséggel szokatlannak. A világos problémafelvetésből gyakran az is kiderül, hogy egyáltalán nem merült fel probléma, s hogy amit annak véltünk, csak látszatra volt az.

Mindez igaz és kétségtelen; mégis azt állítom, hogy vannak problémák, méghozzá nehéz és jelentős problémák, amelyek esetében előzetesen lehetetlen a világos kérdésfeltevés, egyszerűen azért, mert a világos problémafelvetéshez szükség van olyan elemekre, amelyeket csak maga a megoldás nyújthat s amelyek csak magával a megoldással együtt vannak adva. Sőt, ez még nem minden: noha tökéletesen igaz mindaz, amit az imént az előzetes világos problémafelvetés szükségességéről mondtunk, az is kétségtelen, hogy mindenfajta kérdésfeltevés megőriz egyfajta hysteron-proteront, vagyis *mindegyikben* elő kell fordulniuk elemeknek, amelyek csak magából a problémamegoldásból adódhatnak. Az egyoldalú racionalizmus tipikus módszertani félrefogásával állunk szemben: a problémafelvetés *előzetes*, jól meghatározott fogalmakkal történő logikailag hibátlan meghatározásának hiperracionális követelménye szükségképpen és titokban racionalitásellenes követelményt foglal magában: abból kell meríteni, ami még nincs; jól meghatározott fogalmakat egy még megoldatlan probléma megoldásából! Ebben az esetben a némileg kevesebb racionalizmus ésszerűbb: ha a még nem készből kell meríteni, akkor legyenek ezek az előlegezett elemek inkább logikailag meghatározatlanok, mint valamilyen *megalapozatlan logika* által (megalapozatlan annak az összefüggésnek az alapján, amelyből kiragadjuk, hiszen a többi hiányzik, s a szerint a *fajta* szerint, amely csak ezután állítja elő a megoldást) pontosan meghatározottak. Rendben, de mi által meghatározottak? Az e kérdésre adott válasz a *mindenfajta* problémafelvetés szükségszerű hysteron-proteronjára vonatkozó előző állításunkból világlik ki. Valamely probléma (valódi probléma ugyanis, s nem az a különös kacat, amit megindító naivitással a filozófiában is problémának

neveznek) nem a logikai következetesség széles és nyugodt ösvényén keletkezik; ennél sokkal bonyolultabb és – ha szabad így kifejeznünk – sokkal misztikusabb módon merül fel. Az új (a probléma), amely még nem létezik, ebben a nem-létezésben mégis a lét egy hatalmas fajtáját bírja, mi több, a leghatalmasabbat, a hatást. A logikailag még nem létező, nem megértett s nem-fogalmi *hat* ismereteink már megragadott, kifejtett tömegére. A természettudomány mondja: a megoldások új leletek, tények nyomán elégtelenné válnak; új megoldásokat kell keresni, amelyek az újonnan felfedezett tényeket is magyarázzák. Ebben a meghatározásban csak a negatív oldalt, az elégtelenséget vesszük figyelembe, s a természettudomány módszertani előfeltevései és követelményei alapján ez teljesen jogos. Egészen más a helyzet a filozófiában, ahol nem az eredmény az egyedüli célunk és törekvésünk, hanem a célhoz vezető út átfogó, teljes megismerése is; ehhez a „tényeket” itt nem előzetesen kell „fellelni”; még egyáltalán nem léteznek, s mégsem csak azon a negatív módon hatnak, hogy elégtelenné mutatkoznak a régi elméletek; valamilyen meghatározhatatlan, szinte misztikus módon a saját magukhoz – az újhoz – vezető utat is mutatják. Nemcsak az elégtelenséget, hanem annak bizonyos fajtáját és az irányt – nem a régi elégtelenség kijavításához és bővítéséhez, hanem a kijutás, a meghaladás irányát, s ismét csak nem pusztán a „kifelé”-t mint irányt, hanem valamilyen sajátos, valamiképpen meghatározott irányulást, amely a még ismeretlen újhoz vezet. De hogyan hat a még nem létező? Minden megismerhető (tehát a kézenfekvő kifejezéssel: a világ) átfogó egésze és egysége révén. A még nem világossá vált összefüggése a már ismerttel arra tanít bennünket, hogy ezt az „ismertet” olyan torzónak fogjuk fel, amely kiegészítésre vár; a kiegészítés *mikéntje* annak az egésznek a mikéntjétől függ, amely az újat összekapcsolja a régivel. Ezek után talán már fölösleges arra hívni fel a figyelmet, hogy az imént mondottaknak az égvilágon semmi közük a pszichológiához, például az alkotás pszichológiájához és a lánghészhez; *objektív* kötelékekre vonatkoznak probléma és megoldás között.

Igy határozza meg a még nem létező új a régít – elsősorban pedig *azt kell* meghatározni a régiben, ami benne az újra irányul. Ez pedig éppen a problémafelvetés. Ebben a még nem meglevő meglevőnek tételeződik, *felhasználva* az egészszel való rejtett összefüggést; enélkül ugyanis a valóban új mégcsak nem is tudatosodhat. S minél mélyebb és jelentékenyebb a probléma, annál mélyebb és misztikusabb módon kell az ismeretlen egésznek kincseiből juttatnia; annál kevésbé önálló lesz tehát a problémafelvetés, s annál kevésbé lehetséges azt logikai fogalmakkal megadni és meghatározni. Szerencsénkre ugyanis az egész a maga gazdagságából logikai fogalmakat nem ad nekünk! Ezekkel ugyanis semmit se tudnánk kezdeni, ha az újat akarjuk meghódítani; ennél azonban sokkal többet nyújt: az említett célzásokat, pozitív, meghatározott irányokat, a nagy összhang foszlányait, nyomokat az úton; s, amit sohasem veszíthetünk szem elől, az az irány és a *fajta meghatározottsága*, vagyis az átfogó pozitivitás.

Munkánk korábbi részeiben megkíséreltük bemutatni ezeket a célzásokat és irányokat; s ezért van az, hogy logikai színészeti fogalmakkal meghatározott problémafelvetés nem felesleges, hanem lehetetlen, s ha lehetséges lenne is, úgy az említett többi, másként segédeszközül szolgáló „célzások” mellett hasznavehetetlen.

Nem kell tehát meghatározást adni, csupán egyfajta eligazítást, mikor ezt mondjuk: tudni akarjuk, mit jelent az *egész* logika (a logika mint olyan), az egész metafizika az egész objektív világösszefüggés szempontjából, hogy egyáltalán lehet-e közös mértéke ennek az objektív összefüggésnek a két nagy alakzategységben. Meg kell tehát ismerni

ennek a rendszeregésznek a felépítését, tagozódását és szervezetét; nem az egyes tagokat, nem a rendszerek egyes építőköveit, hanem azt a módot, ahogy ezek a tagok szervezett egészévé ízesülnek. Azt a legállandóbb pontot, az egésznek azt a legerőteljesebb mozzanatát kell fellelni, amelyből ez az egységes szervezet egy csapásra világossá és áttekinthetővé válik.

Ha mármost figyelmünket a filozófiai szakágak lényeges strukturális tulajdonságaira akarjuk fordítani, akkor először is még egy módszertani észrevétel látszik kézenfekvőnek. Az első két részben ugyanis a fent említetten (I. előző oldal) kívül még egy másik módon is nemcsak a most következőkön, hanem a most következőkkel foglalkoztunk. Az új tételeződik a problémafelvetésben – mi több, a problémafelvetés nem volt más, mint az ismeretlen új mindenoldalú szétáradása, hatalmas erejű *működése*; az új ezen kívül még pozitívabb módon is jelen volt. Ha ugyanis az új elsőként említett felszínre törése azt jelenti, hogy a régi mintegy testén viseli az új nyomát, mint sebeket, amelyek nem teszik lehetővé, hogy ebben a régi testben éljen tovább, akkor az utóbb említett mód azt jelenti, hogy a régi egyáltalán nem élhet az új nélkül; tehát ha élete nem látszatélet volt, akkor az új elevenen volt jelen ebben az életben – nem csupán mint valami eljövendő, várt, szükségszerű dolog, hanem mint valami létező, lényeges, nélkülözhetetlen. Ettől még nagyon is megmaradhat jövőbelinek.

Mi volt ez az új, és hol rejtőzik? Gondoljunk először a rendszeralakzatok általunk adott második levezetésére. A még alakatlan, még csak szubjektív motívumok mentén sem rendezett ismerettömeget először *élesen körvonalazott*, rendteremtésre alkalmas szubjektív mozzanatok egyesítik valamilyen cselekvési szintézisbe; ebből a szintézisből mint valami teljességgel új mozzanat fejlődik ki a nyelvi rend, amely mint független formaszervezet egységét függetlenül alakítja ki mind a cselekvési szintézistől, mind a *csak e szintézis által lehetővé tett értelem bármifajta jövőbeli, fejlettebb szintézistől* függetlenül, tehát teljes egészében önmagában alakítja ki egységét; ezért ezt a formaszimbolizációt már rendszernek nevezhattük.

De ha maga a rendszer független és önmagában megálló volt is – *ugyanaz* nem volt elmondható elemeiről; önállóan elemekből felépülő önálló rendszerről beszélhattunk, Egyetlen pillanatra sem feledhetjük ugyanis, hogy rekonstrukciós tevékenységet végeztünk. A tisztán nyelvi elemek előállítására (de a tisztán cselekvési elemeké is) *aktív absztrakció* volt, amelynek elméletét az első részben éppen azért dolgoztuk ki, hogy teljes mértékben megértsük az itt jelentkező, rendkívül összetett és zavaros viszonyokat. *Ebből* az aktív absztrakcióból jöttek létre olyan elemek, amelyeknek egymás közti összefüggése *lényegileg új* azokhoz az összefüggésekhez képest, amelyek megteremtik az elvont elemek alapanyagául szolgáló egészeket; továbbá ezek valódi összefüggések (feltéve, hogy az absztrakció valóban aktív), olyasmint jelentenek, ami az egészek összefüggéseiből nem hámazható ki; valódi, új ismeretet nyújtanak. Amit mi nyújtottunk, az éppen ilyen volt. Nincs cselekvés, következésképpen mondat sem – s mondatokból, korántsem csupán szavakból állnak a legkezdetlegesebb nyelvek is – a lét, a lényeg és az érvényesség gondolati elemei nélkül. Csak ez alatt a réteg alatt, ezeknek az elemeknek az elvonatkoztatása után lelhető fel a cselekvés formalizálásának, majd a nyelv formalizálásának rendszere. De van-e a nyelvi szervezetnek igazi önállósága? Vajon absztrakciónkkal, amely figyelmen kívül hagyja a nyelv értelmi alapját, nem szüntettük-e meg általában a szervezet lehetőségét? Semmiképpen sem; csupán arról van szó, hogy a szervezet – mint

már mondtuk – nem önálló egészekre, hanem önállótlan mozzanatokra vonatkozik; most tehát az ilyen önállótlan mozzanatok szintén már említett *önálló* szervezeteinek lehetőségét kell megmagyaráznunk. Ezeknek a mozzanatoknak nincs saját jövőjük, az absztrakció során éppen fejlődési lehetőségeiket szüntettük meg: de ekkor vajon nem felesleges-e ez a szintézis, akár önálló, akár önállótlan? Vajon a szintézisnek az egészből, amelynek elemeit itt elvonatkoztatjuk, nemcsak minden esetben megvalósítania kell az előzetes szintézis minden lehetőségét, hanem a dolog úgy áll, hogy ezek a megvalósulások az egészekben, tehát teljes jelentésekben, egy csapásra az egész összetettséget megvalósítva előállítják megoldásaikat, amelyeket a mozzanatokkal dolgozó szintézis mozzanatmegoldásokkal követ? De éppen az a kérdés, hogy a megoldások vajon éppúgy mozzanatmegoldások-e, mint az elemek; s mivel ez a kérdés, ezzel az állítással semmit sem tudunk kezdeni. A nyelvben biztos senki sem fogja feleslegesnek tartani a tisztán nyelvi mozzanatot, amelyből elvonatkoztatunk a nyelvtani reflexiót éppúgy, mint a logikai értelmet. Ez nehéz is lenne, hiszen ez az önállótlan mozzanat úgy áll előttünk, mint valamely hatalmas teremtő géniusz idegrendszere, érhálózata. Átala jönnek létre azok az alakzatok, amelyekből jelentés és értelem szempontjából semmi sem hiányzik; a kombinatorikus, aktív, működtető, teremtő mozzanat azonban nem logikai, jelentésszerű; balgaság lenne azt hinni, hogy „vak” ösztönről van szó; fellelhetők benne azoknak az értelemalakzatoknak a körvonalai, amelyek e tevékenység révén jönnek létre, ebben a tevékenységben vannak jelen, valamiképpen vázlatos formában és szigorúan szem előtt tartva; miként volna máshogy lehetséges, hogy éppen *értelemalakzatok* jönnek létre, s nem a káosz? Íme, így kell felfogni ezt az absztrakciót. Ami e kérdés kapcsán eddig annyira zavarónak, ritka nehezen kibogozhatónak látszott, az most világosan kirajzolt alakban áll előttünk. Az értelem és a jelentés *nem* meglévő, kész, a nyelvvel együtt adott; nem egy ilyen kész értelemmértől vonatkoztatunk el; ebben az esetben valóban megfosztással állnánk szemben, csekély értékű adottságokkal dolgoznánk; ellenkezőleg, a jövő a teremtő nyelvi szellemben a szó igazi értelmében jövő; az értelemmértőt nem távolítjuk el az összetett egészből, hanem az még-nem-meglétében hat; nem csökkentett értékű egészsel dolgozunk, hanem valamilyen egész egészzé még nem duzzasztott *tervével*; így kell érteni azt, hogy a jelentésmérce létezik ugyan, ám ismét csak távoli, mert még nincs jelentősége; mert ha jelentés jön is létre, a lényeges és sajátos a történelemben nem ennek a jelentésnek a létrejötte (amely lehetne valamilyen régi, ismert jelentés is), hanem egy nyelvi szintézis keletkezése. Az absztrakciót is így kell érteni; ugyanis a jövőbelitől, tehát a normaadó jelentőségtelitől vonatkoztatunk el, vagyis a normát ugyan követjük (lehetetlen nem engedelmessé válni neki), ám most megeshet, hogy a norma révén bizonyos alakzat keletkezik, s ezáltal jelentéselemző vagy jelentésteremtő komplexum jön létre. Az, hogy ez a jelentéselem csak a nélkülözhetetlen norma funkcióját tartja meg, s ennek a tisztán jelentésszerű fejlődésnek a lehetősége a nyelvi szintézisben meg nem valósított lehetőség marad, az aktív elvonatkoztatás következménye a nyelvi szintézisben, s ezáltal nyílik meg az új lehetőség az újra a nyelvben; enélkül a tevékenység nélkül a nyelv élettelen, csak logikai célokat szolgáló aktivitás volna.

A nyelv szimbolizáló működésében ennél fogva a logikai lényegiségek egyfajta – bizonyos fenntartással így mondhatjuk – a priori meghatározás funkcióját töltik be. Nem időzünk a kérdésnek ennél az oldalánál, elégedjünk meg csupán azzal, hogy utalunk az a priori-probléma újbóli jelentkezésére; már többször rábukkantunk, s mindenkor kitűnt,

hogy a kanti értelemben vett a priori fogalom nem teljesen illeszkedik megismerésünk tényleges építményéhez. Most ugyanezt látjuk. A norma, amelyről említést tettünk, közelebbi és valósabb viszonyban áll az általa feldolgozott nyersanyaggal, mint amilyenben a klasszikus a priori állhat. A fővonalak, amelyek a nyelvi anyagban kirajzolódnak, nemcsak kívülről határozzák meg ezt az anyagot (noha ez a meghatározás feltétlenül szükséges a struktúrához), hanem formálisan is definiálhatók és meghatározhatók benne. A norma, amelyről beszélünk, nemcsak hatása révén bukkan fel a már kész képződményben, hanem körvonalaiiban már a még nem kész nyelvi anyagban is fellelhető; mint még idegen, független lényegiség tűnik fel; az a priori csak mint eredmény jelentkezik, összefonódva a feldolgozott anyaggal. S lévén igen fontos, ismételten le kell szögezmem, hogy ez az a priori önálló alakja, az tehát, hogy *anyagivá válás*, az anyaggal való egyesülés nélkül egyáltalán létezése, s magáértvalóan fennálló formája van. Az a priori *kiolvassuk* az eredményből; csak az a priori teszi lehetővé a tapasztalatot, de létezése csupán a megvalósult tapasztalatból állapítható meg, s *működése* nyomán csak a végpont, ám sohasem a kezdet válik láthatóvá; ezzel együtt annak reményéről is le kell mondanunk, hogy valaha is megismerjük azt a figyelemre méltó viszonyt, amelynek mindkét tagja ismeretlen – amennyiben az egybeolvadásnak ezt a legintenzívebb módját egyáltalán még viszonyunk szabad nevezni. Innen a transzcendenciafogalom szigorú, de engesztelhetetlen megfogalmazása Kantnál; lényegében negatív megfogalmazás ez, amelyet aligha enyhít mint inkább elleplez ez a némileg túl mérsékelt állítás, amely szerint a megismerés – szinte a priori módon – képtelen betekintést nyerni ebbe a viszonyba. Ha valamilyen ható erő csak hatása révén ismeretes, s a másik tényező is csak a ható erő hatása *után* ismerhető meg, akkor természetesen lehetetlen megismerni mind az erőt és a másik tényezőt, mind viszonyukat egymáshoz. Ám – ismétlem – nincs elegendő alapunk azt állítani, hogy *csak* a hatás megismerhető; a másik tényező, ha nem is létezik, s ha *még* nem létezik, mégis jelen van, méghozzá nem hatásán keresztül, mert ez a hatás csak *be fog* következni; ám figyelemmel kísérhető, hogy *miként alakul ki ez a hatás*, miként kell *egyáltalán* hatnia a még elkövetkezőnek, teljesen tekintet nélkül az anyagi tényezőre. Gyökeres különbség van két dolog között: valamit valami *másra* gyakorolt hatásában megismerni, s azt megismerni, hogy egyáltalán milyen hatásai lehetnek valaminek. Az utóbbi persze lehetőséget ad a különálló tényező önálló lényegmegismerésére – ekkor azonban semmi sem áll a másik tényező önálló megismerésének útjában sem. Ha pedig az a priori klasszikus felfogása csak a hatás, az eredmény alapján történő megismerést engedi meg, akkor ez szükségképpen a posteriori megismerés; ebben rejlik az a priori a priori megismerésének hatalmas problémája – amennyiben van a priori a klasszikus értelemben. A megismerés szükségszerű formáinak nem a posteriori megismerése csak akkor lehetséges, ha ezek a formák előre, lehetséges hatásukban – majd maga a hatás is megjelenhető.

De – vajon „tisztá lét”, tisztá, inaktív anyag ez a másik tényező? A nyelv a logikai rendező elvek nélkül nem inaktív nyersanyag, ezt már elégszer láttuk; ami itt szóba jöhet azonban, az amúgy is csak a viszonylagos aktivitás vagy inaktivitás; ez az aktivitás először ebben az irányban és biztonságban nyilvánul meg; később, mikor fokozódik és jövőbeliből jelenbelivé válik, s ezáltal önmagában megálló meghatározott és „jelenvaló” forma jön létre, ez a forma önállóan működik, s ettől kezdve nem nyelvi, hanem logikai rendszerezést alakít ki. Erről a lépcsőfokról tettünk említést a második rész végén. De mi ez a lépcsőfok, ez a formát öltés, és mi hozza létre? Új lét vagy új lényeg teremődik-e ezáltal,

vagy pedig ez a forma folyamatos fejlődés végpontjaként jött létre? Nem könnyű azonban új formát levezetni, fejlődés, úgy látszik, sohasem alakít ki valami gyökeresen újat, ellenkezőleg, inkább megmarad valamilyen zárt területen belül, amelyben természetesen sok „újdonság” hozható létre a szó másfajta, kevésbé szigorú értelmében. De valami gyökeresen új keletkezése mégsem kizárt a folyamatos fejlődésben, csupán egészen másként lehetséges, mint ahogy rendszerint képzelik: noha folyamatos fejlődés végén tűnik fel, ám maga már nem tartozik ehhez a folyamatossághoz, hanem áttöri azt – a határ már nem része a határolt területnek.

A fenti kérdésselvetésben azonban már benne rejlik a tévedés, amely nem teszi lehetővé, hogy jól meghatározott választ adjunk rá. A létrejövő új nem lehet valamilyen lét *vagy* lényeg; tiszta lényegről van szó. Másodlagos az összes létezésítélet, amelyet róla kimondhatunk, semmi újdonságot nem árulnak el ezek azután, hogy megismertük ennek az újnak a lényegét (tehát érvényességének egyéni módját); egyszerűen azt mondják ki, hogy új lényeg létezik. S ennek ugyan – mint még látni fogjuk – más összefüggésben nem csekély jelentősége van, ám semmilyen jeggel nem gazdagítja a lényegileg új teljes megismerését. Tévedés tehát azt mondani róla, hogy valami új, vagy legalábbis felesleges; helyesen így mondhatjuk: mostantól kezdve így és így rendeződik el; vagy: mostantól így érvényes; vagy: ezt és ezt követelik. A tétel: új érvényesség létezik, persze önálló jelentése van, de nem az újonnan érvényesülő lényegére vonatkozik, hanem azt valamilyen létrendszerhez rendeli. Eredményül tehát ezt kapjuk: új önálló, önmagáért megálló forma keletkezése valamilyen folyamatos fejlődés végén csak akkor látszik lehetetlennek, ha az újnak azonnal tévesen létjellegét tulajdonítunk. Ha ugyanis létről van szó, akkor embrionális formában már a fejlődési folyamatban is jelen kellett lennie; s egy *lét* esetében annyit jelent, hogy már megvolt, mert valamilyen létező többé vagy kevésbé szembeszökő létezésének oka nem lehet magában a létezőben, hanem a más létezőkkel és a rá vonatkozó tényleges megismerésünkkel való összefüggésében. Egészen más a helyzet az érvényességgel; ez hat, mielőtt még tulajdonképpen „jelen van”, vagyis mielőtt még saját, önmagáért megálló formája lenne; a burkolt hatás azután szembeszökővé, megformálttá, alakkal bíróvá válik. Ami eddig a „nyersanyag” elrendezését határozta meg (amely nyersanyag azonban a saját céljait követte, s csak az előrehaladás lehetőségeit szabták meg a ható érvényességerők), az most a saját céljai érdekében munkálkodik; mindent, ami lehetséges, ennek az érvényességnek az értelmében kíván feldolgozni. Nóvum, hiszen csak most talált rá tulajdonképpeni lényegére, mindenkifölött kiterjeszkedni akaró érvényességére; ugyanakkor a fejlődésben készült elő; *érvényesség* esetében éppen az lehetséges, ami lét esetében lehetetlen; maga az érvényesség volt jelen fejlődésében, intenzitásában és kiterjedésében; először tisztán teleológiaiilag hatott, az eljövendő, még kialakulatlan oldal felől; amint a nyersanyag (ugyanezen érvényesség révén) a rendezettség intenzív szakaszába jutott, a *rendezett nyersanyag révén* az érvényesség külsővé vált, testet öltött, amely testben megjelent teljes mivolta s ezzel szert tett elvont meghatározottságára. Ezután az érvényesség önmagáért teremt és saját szándékai szerint rendez; már nem az a határ, amelyet – egy másik irány felé vezető úton – tiszteletben kell tartani; most ez maga az irány. Itt tűnik elő ismét, hogy mi a funkciója a nélkülözhetetlen nyersanyagnak, amely nélkül nem érhető el a forma szembetűnővé válása; még valami tisztázódik azonban, mégpedig a lét és az érvényesség közötti viszony eltolódása. Minden arra utal, hogy az az alapvető léttartomány, amelynek szükségképpen adva kell lennie ahhoz, hogy ráépül-

hessen egy érvényességtartomány, korántsem látszik annyira bizonyosnak és alapvetően adottnak. Sokkal inkább úgy látszik, hogy a lét birodalmának megteremtésében az érvényesség teleológiai rendezőelveinek van szükségszerű és alapvető szerepük. Az egyszerű besorolást egyfelől a lét, másfelől a léten túli lét birodalmában (amely utóbbi magába foglalja mind az érvényesség birodalmát, mind a metafizikai „léten túli lét” magasabbrendű fajtáját) emiatt, dacára Lask mély és erőteljes gondolatmenetének és használható eredményeinek, filozófiai megismerésünk szempontjából nem tartom kielégítőnek. Nézetem szerint azonban éppennyire téves volna az érvényesség elsődlegessége mellett kardoskodni – ahogy ezt egy másik filozófiai irányzat igen nagy szigorral és még nagyobb energiával teszi. Ne feledjük, hogy az érvényesség rendezőelvei még nem kész képződmények, amelyek teljes értékükre csak „szellemtelenítésük” által tesznek szert, vagyis ha valamilyen nyersanyagban öltenek testet; eközben, ugyanebben a folyamatban tesz szert a nyersanyag (amely kifejezéssel tulajdonképpen csak általános formában nevezzük meg a formafejlődés *egyik* tényezőjét) a még nem kész érvényességértékek révén a maga létjellegére. A nyersanyag hozza tehát létre az érvényességet, az érvényesség pedig a nyersanyagot; az egyik vagy másik birodalom bármiképpen értett elsődlegessége az anyagformálódás két tényezőjének sokkal összetettebb és az elsődlegességhez képest sokkal bensőségebb viszonyában oldódik fel; a formaprobléma megoldása oldja meg a lét- és érvényességbirodalom elsődlegességének kérdését.

Az égvilágon semmi biztosítéka sincs azonban annak, hogy a formaproblémának csak egyetlen megoldása van. Legalábbis az eddigiek alapján éppennyire lehetséges, hogy minden rendszernek saját megoldása van erre a problémára. Emiatt azonban az is lehetséges, és a különböző rendszerekben uralkodó eltérő rendezőelvek különbözősége folytán valószínű is, hogy ezek az először számszerűleg elkülönülten fellépő megoldások lényegüket tekintve is eltérnek; hogy a logikának a logika rendszerének egészében más a helye, mint a metafizika rendszerében. Másként kifejezve ez azt jelenti, hogy nagyon is elképzelhető, hogy a logikában az érvényességbirodalomnak van elsődlegessége, míg a metafizikai rendszerekben a lét birodalmának. Hogy azután a rendszereken *kívül* adható-e valamilyen másik, az említett rendszerszerű válaszoktól független felelet a fenti kérdésre, az először is valószínűtlennek, másodsorban lényegtelennek látszik; ugyanis – milyen rendben, milyen viszonyok szempontjából nevezhető ez válasznak? A logika szempontjából nem, a metafizika szempontjából szintén nem, a rendszerek szempontjából pedig egyáltalán nem. Látni fogjuk azonban, hogy adódhat egyfajta mesterséges, ám ettől nem kevésbé szükségyszerű rendszeren kívüli megoldás; csak hogy ez nem adható és adandó meg előre, hanem csak a rendszerszerű megoldások *után*; nem a többit meghatározó, hanem azokra építő, lezáró jellegű válaszról van szó.

Nem fogjuk tehát *előre* keresni a választ, hanem azt a kifejtett szervezetben fogjuk fellelni.

Itt azonban mindenekelőtt azt kell hangsúlyozni, hogy ez a szervezet semmiképpen sem a „logika rendszere” a szó megszokott értelmében. Nem beszélünk itt arról, hogy ezek a „rendszerek” csak elnevezésük szerint azok; valójában elemi logikai funkciók és a logikai módszer leírásai, végső soron magyarázatáról, sőt lényegmegismeréséről van szó (ez utóbbiról ugyan eddig keveset beszéltünk). Mindezt ezekben a „rendszerekben” és tankönyvekben a helyes, igazsághoz hű megismerés ellenőrzéseként, s egyben módszerként fogják fel és tárgyalják. Úgy vélem, nem is kell említenünk, hogy megkülönböztetésünk

nek semmi köze ahhoz a naiv állításhoz, amely szerint ezek a tankönyvek és rendszerek fölöslegesek. Ahogy ezek átfogó ún. „rendszerek” céljuknak a logikai elemek lényegmegismerését, végső soron pedig ennek *alapján* az „általában vett logikai” jelentésének megismerését tekintik, úgy a mi gondolatmenetünk a logikainak mint egésznek, vagy a logikai testnek, illetve a logikai birodalomnak a lényegmegismerését kívánja megvalósítani annak egészében és ebből az egészből. Éppenséggel azt akarjuk megmutatni, hogy ez a rendszer nemcsak „az” igazság elérésének ellenőrzése vagy legfeljebb módszere, miközben a tulajdonképpeni aktív és konstruktív erők egészen máshol rejlenek, s így a logika funkciója nem-konstruktív, reflektáló jellegű. Azt, pontosan azt a belátást akarjuk érvényre juttatni, hogy a logika a világszemlélet pozitív, konstruktív módja, amely mindent, ami a szemlélet tárgya, és elgondolható, meghatározott szemszögből tekint, pontosabban: mindégüknek megteremti a sajátos helyét és sajátos viszonyait, megszab egyfajta igazságot a számára (az igazság ugyanis az egészben rejlik, s nem alapozható meg sem empirikusan, sem racionalisztikusan, sem logikailag, sem pragmatista módon), s *mindent* ennek a maga teremtette mértéknek a segítségével mérlegel és értékkel.

A logikai a világszemlélet következetes és végigvitt módja, ám nem abban a rossz és dilettáns értelemben, ahogy ezt a kifejezést rendszerint értik. Nem a sekélyes, csak reflexív és anyag nélkül reflektáló, rossz értelemben szubjektív, gond nélkül konstruáló, forma nélkül nagy és nem igazi, sőt összefüggéstelen egységeket alakító „szemléletre” gondolunk; ellenkezőleg, az egyáltalán elérhető legszigorúbb formára gondolunk, az egész, vagy más szavakkal a rendszer formájára, amely rendszerben az egyes elemet az egész, mégpedig a megszervezett, tagolt egész határozza meg; világszemléletre gondolunk tehát a *világ* – és nem a gondolkodás – szigorú tagolásának és megszervezésének értelmében. A szokásos értelemben felfogott logika egyik legnéhezebb kérdése, hogy miként válhatnak kötelezővé a gondolkodás „törvényei” a gondolkodás valóságos tárgyai, az objektum számára s mindenekelőtt: vajon egyáltalán kötelezővé kell-e válniuk. A modern filozófiában nagy szellemi teljesítmények, filozófusok, matematikusok és természettudósok ragyogó tanulmányai tárgyalták ezt a kérdést; hol a gondolkodásban, hol az objektumban leltek rá az egység elvére. Most előzetes megoldást adhatunk a még távolról sem lezárt, nyitott kérdésre; eszerint az objektumot a gondolkodásnak mint tárgyteremtő, nem-szubjektív folyamatnak a funkciójának bélyegzik. Az egységet ebben a – jóllehet mindeddig legtökéletesebb és legkövetkezetesebb – megoldásban is megsemmisítés, és semmiképpen sem a két tényező (az objektum és a szubjektum) egyesítése útján érik el. Az objektivitás ugyanis itt a (semmiképpen sem szubjektívnek lenni akaró) gondolkodás egyik funkciójában oldódik fel, vagy – nem túl sok újat mondó árnyalattal kifejezve – a gondolkodás objektív gondolkodás, amely valamiképpen előállítja az objektivitást. Valahol, de a gondolkodás és az objektivitás előtt adódnia kell valamilyen a priorinak, amely tisztátalanná teszi a gondolkodást, mert a belőle létrejövő szükségszerűség egyáltalán nem következik a gondolkodás saját (logikai) törvényeiből – de az objektumból sem; ennél fogva nem forma, és nem is eredményez formát; köztes dolog, amely szubjektumot és objektumot legalábbis eredeti módon kapcsolta össze. E kísérlet mélysége és eredetisége nem a megoldás, hanem a problémafelvetés mélységéből fakad. Az empirizmus és a racionalizmus lapos megoldást ad a problémára, lévén az egyik tényezőt egyoldalúan hangsúlyozva szükségképpen megsemmisítik a másikat, s így gondolati és ténybeli megoldásokat kapunk, amelyek azonban egyáltalán nem érintik azt, amire tulajdonképpen a



kérdés vonatkozott, vagyis a két tényező együttlétét és együttes hatását. Ezután jött, szintén a helyes problémafelvetés következtében, az a priori, amely éppen a két tényező együttes hatására, egységére irányult, az a priori azt a helyes felismerést juttatta érvényre, hogy e tényezők egyáltalán csak egyszerűen egymáson kívül léteznek, ellenkezőleg az eredmény, amelyet készen találunk, mindig a két tényező alapvető egymásbanléte; ennek az egymásbanlétnek a hogyanját és mikéntjét most már úgy fogták fel, mint amit nem alapoz meg sem az objektum, sem a szubjektum, s mint olyasmit, ami jellegét tekintve sem lét, sem érvényesség, ám mindkettőt feltételező ismeretlen, a priorinak nevezték. A mély és helyes belátás ebben tehát a következő: az igazi objektivitás, következésképpen az objektív igazság kérdése nem határozható, még kevésbé oldható meg a tiszta lét vagy a tiszta gondolkodás révén; az akadályt és a fölösleges tényezőt a megoldás jelentette, amely szerint az a priorinak alapjában véve a *törvény előtti* törvényszerűségnek és egyfajta minden létezészt megelőző létezőnek kell lennie. S egyáltalán: a két tényező őseredeti egység alapját mint valami harmadik, önálló tényezőt fogták fel. Természetesen nem mint valami létezőt, hanem mint valamit, ami hat, kötelez, az eredményben ad ugyan hírt magáról, ám azt saját erejéből határozza meg.

Ha azt az ellenvetést tesszük, hogy megalkotója világosan belátta az a priori ama negatív meghatározását, hogy az semmi egyéb, mint *az*, ami nélkül nem jöhet létre tapasztalat, akkor a kérdésselvetésből éppen azt a nagyságot és mélységet lúgozzuk ki, amelyet Kant beléhelyezett. A „világos belátás” itt azonos lenne azzal, hogy egyszerűen visszatérünk a régi álláspontra, s ezzel visszautasítjuk a kérdést. Az a priori nem valamiféle „az” kíván lenni, aminek minden tapasztalatban mint annak lényegéhez tartozót kellene fellelni, hanem a két lényegiség, a gondolkodás és a lét egyesülésének meghatározott elve, ezen egység meghatározott, vagy legalábbis elvileg meghatározható törvényszerűsége. S ennek a törvényszerűségnek ismét csak feltétlenül minden meghatározottságra nyitottnak *kell* (s nem *kellene*) lennie, hiszen egyáltalán ez a meghatározottság alapozná meg a törvényszerűséget! De vajon olyan bizonyosan igaz ez az utóbbi is? Nincs-e olyan törvényszerűség a tiszta gondolkodás, a tiszta logika szférájában, amely a maga formális elvontságában független, tehát alapja *nem* ebben az a prioriban van? Kant ugyan még nem ismeri a „filozófia logikáját”, ám nagyon is ismeri a formális, minden objektumokra való alkalmazástól független logika lehetőségére vonatkozó kérdést és az ilyen irányú próbálkozást. Ő azonban az objektív világ igaz megismerésével foglalkozik; a formális törvényszerűség csak elnevezését tekintve törvényszerűség; ennek a lényegében rejlik ugyanis, hogy az objektivitásra alkalmazható; csakis ebben, egy objektív világ tapasztalásában ismerünk fel törvényszerűséget. Ha tehát az a priorit nemlétezőként magyarázzuk, akkor ezzel – legalábbis ebből a szempontból – egyúttal a tiszta, az alkalmazástól független törvényszerűség lehetőségét is kimondjuk.

Az a priori azonban nemcsak feleslegessége miatt nemlétező, hanem azért is, mert ha létezik a törvényszerűségek független birodalma, akkor nem lehetnek adva olyan *tiszta* törvényszerűségek, amelyek megalapozhatnák az egységnek ezt az a priori törvényszerűségét; végül is a régi, Kant előtti probléma ez, a lényegileg immanensből történő transzcendencia lehetőségéről; s Kant nagy tette éppen az volt, hogy e lehetetlen áthidalás helyett a transzcendencia talaján vetette meg lábát, jól tudva, hogy az immanencia oldaláról az nem érhető el. A transzcendenciának ez a törvényszerűsége nem alapozható meg valamilyen immanens tényezővel. De akkor miben rejlik vajon, ha nem a két tényező

egyesülésében? *Magát ezt az egyesülést* kell a törvényszerűségnek tekintenünk, vagyis valamiféle független a priori helyett a *formát* kell keresnünk, amelyben gondolkodás és objektum egyesül. Törvényszerűségnek ez nem nevezhető; hiányzik belőle az, ami a törvényszerűség lényege, nevezetesen az alkalmazhatóság, hiszen *ő maga nem más mint valamire való alkalmaztatás*; lényege az, hogy alkalmazzák, s ez a lényeg természetesen nem alkalmazható semmire. Amit a logika ebben a megformált dologban keres, az az objektum *a maga* gondolati formájában.

(Fordította Berényi Gábor)

# „A VÁLASZ METAFIZIKÁJA”

(Zalai Béla filozófiájáról<sup>1</sup>)

B A C S Ó B É L A

„Ha rendszere van vagy ha rendszere nincs, egyképp halálos a szellemre nézve. A szellemnek tehát bizonynyal úgy kell döntenie, hogy összekapcsolja e kettőt.”

(F. Schlegel 53. Ath. fragmentum)

Mit tehet a „szellem”, ha arra szánta el magát, hogy a lehetőségekhez mérten mégis koherens filozofálásba kezd és a filozofálást nem akarja mint a „korlátozottságok előli”<sup>2</sup> folyamatos menekülést megvalósítani. Ha nem hisz abban, hogy a rendszerszerűen nyilvánított igazság az ész megvalósulása lenne és arra törekszik, hogy végre úgy próbáljon filozofálni, hogy ebben a köznapi nézőpont és a transzcendentális nézőpont – mely a világot mindig is másként tekintette – egy szervező elembe egymáshoz közeledjék. A rendszerben vagy a rendszer nélkül gondolkodó szellem filozófiai cselvetése az, amikor magáról a rendszerről és a rendszerezés lehetőségéről kezd el gondolkodni és erre

<sup>1</sup> Zalai Béláról igen kevesen írtak: az elmúlt időszakban *A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn* (Kossuth, 1977) c. kötetben Beöthy Ottó közölt egy igen alapos, szinte minden tudhatót feltáró, figyelemfelhívó pályarajzot. Filozófiáját elemezte a barát, Fogarasi Béla 1915-ös nekrológiájában (*Athenaeum*, 1915/4.) és még később 1930-ban is említi *Mannheim Károly szociológiája és a dialektikai módszer* c. tanulmányában (megjelent Fogarasi, *Marxizmus és logika*, Szikra, 1946, vö. 164. o.), Sándor Pál, *A magyar filozófia története* I. (Magvető 1973) Zalai fejezetében. Itt most nem soroljuk fel a Zalai filozófiáját interpretáló kortárs reflexiókat, Mannheim, Hauser és Szilasi tanulmányait. Zalai életművét mindenképpen a legalaposabban ifj. Nagy Barna elemezte, aki igen széles látókörrrel vetette egybe Zalai elgondolásait a korszak és az utókor, hasonló alappozíciójú szisztémáival. (Itt említem meg, hogy ennek a dolgozatnak két változata létezik, mindkettőnek *Zalai Béla gondolatvilága* a címe. A második változat Lukács György és Vajda Mihály instrukciói hatására sokkal kiérleltebb formában állítja elő a gondolkodót. Ez a változat Vajda Mihály tulajdonában – idézeteimben I., ill. II.-vel jelzem a szövegváltozatokat.) Aligha engedheti meg magának a magyar filozófiai gondolkodás, hogy figyelmen kívül hagyja az 1918 előtti „egyetlen eredeti magyar gondolkodó” – ahogy Lukács később jellemezte – munkásságát. Ezért gondolt Lukács 1969-ben arra (ezzel kapcsolatban lásd Szilasi Lili levelét Lukács Györgyhez, L.A.K. 1969. máj. 28. E levélből az is kiderül, hogy az *Allgemeine Theorie der Systeme* ekkor került Lukácshoz – „rendkívül röstelltem, hogy csak ma küldöm a Zalay (sic!) kéziratot. Tibor írta a tél elején, hogy gondol arra Zalay írásait kiadni. De ez azt hiszem legfontosabb munkája persze itt volt Brissagóban... Ez a kézirat német nyelvű, a magyart sohasem láttam és valószínűleg nem is volt Vili birtokában. Persze fogalmam sincs, ki fordította, ki javította (nem Vili írása), szóval semmire sem emlékszem, csak arra, hogy Vili próbálkozott kiadókkal, azt sem tudom már, mikor volt ez. Valószínűleg még Hitler előtti Németországban lehetett, nem hinném, hogy később volt. Miután senki sem ismerte a nevet, a kiadók nem vállalták a rizikót.” Szilasi és Zalai filozófiájának kapcsolatára utal L. Congdon, Szilasi Vilmos és a magyar kultúra; *Filozófiai Figyelő*, 1980/3–4.), hogy Zalai munkáit ki kellene adni. Zalai hatása a kortárs filozófiára szembeötlő és a ma már mind tisztábban retusált „csoporthéper” Lukács mellett, elő kell tűnjék a másik főalak is.

<sup>2</sup> Vö Hegel, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie; in: *Jenaer Schriften*, Akademie V. Berlin 1972, 36. o.

építi filozófiáját. Ezzel megszűnni látszik a pusztá filozofálás és rendszerben filozofálás hegeli abszurditása, mert a szellemnek így végső soron egyetlen kívánsága van: a filozófia akarása. Filozófiát csak akkor akarhatunk, ha tudomásul vesszük azt az igen magátólértéktelődő tény, hogy minden látszat ellenére a köznapi és transzcendentális nézőpont ugyanazt a világot tekinti, hogy a világ elrendezettsége vagy elrendezetlensége csak a filozofálás – és ennyiben a filozofáló – világgképétől függ. A filozofálást dicséri az elrendezettség értékeinek felismerése, illetve a filozofálást dicséri az elrendezettség kiváltotta rend-meg-bontás bővítő kérdése a kimondásban, mint a transzcendentális nézőpont kritikai érvényesítése, mint a világ adottság jellegének felfüggesztése. A kimondás, vonatkozásom rend-elvként való érvényesítése, de ugyanakkor filozófiám dicsérete, ha tisztában vagyok e vonatkozás sajátos egyszerűségével, s tudom, hogy megszakíthatom és így megszakad e vonatkozás egységesítő tendenciája. A filozófia vigasza nem az egység transzcendentális akarása, hanem a vigasztalan kiúttalanság visszafordítása, a racionális elrendezettség kikezdése, az inkonzekvencia dicsérete, az érzelmek kényszermentes megfogalmazása, a vonatkozások anticipatorikus új értékelveinek kimondására való buzdítás. A filozofálás a konzekvensen fennmaradó tudomásulvétele és egyben az ehhez mért inkonzekvencia dicsérete, fennmaradás és fenn-nem-tartó anticipáció egyidejűleg.

„Egy feltevés minden vizsgálata, minden megerősítése és hatálytalanítása már egy rendszeren belül történik. Ez a rendszer pedig nem minden argumentumunknak többé vagy kevésbé önkényes és kétes kiindulópontja, hanem annak lényegéhez tartozik, amit argumentumnak nevezünk. A rendszer nem annyira egy kiindulópont, mint inkább az argumentumok életeleme.”<sup>3</sup> Ez a rendszer, mely világgképem, meggyőződésem keretei közt áll fenn, teszi elevenné a tapasztalati tények kihívásaira adott válaszaimat.<sup>4</sup> Ez az a rendszer, melyben argumentumaim révén arra törekszem, hogy válaszadásaim – mint igazságom – megegyezésként, kölcsönös megerősítésként és hatályba léptetésként nyerjenek teret. Minden ilyen filozófiai argumentáció éppen azért, mert kimondásakor még hatályon kívüli és mert a válaszban egy rendszeren kívüli rekurál – transzcendens. Hangsúlyozzuk, csak úgy, hogy ez a rendszer ex negativo tendenciákat szab meg. A kimondás csak ezáltal lehetséges egyáltalán. „A filozófia jelezni fogja azáltal a kimondhatatlant, hogy világosan ábrázolja a megmondhatót.”<sup>5</sup> A filozófia – Zalaival szólva – „a válasz metafizikája”.<sup>6</sup>

Zalai filozófiájának radikális újdonsága az, hogy véleményünk szerint elkerüli a tárgyi tényállás és nyelvi megfogalmazás mint nyelvreflexió közti egyszerű logikai izomorfiát, vagyis modern kifejezéssel élve a válaszadásban felismeri a szükségszerűen jelenlevő szemantikai teret. A nikor felveti a metafizikailag tekintett tárgyak<sup>7</sup> realitására irányuló kérdést, akkor joggal fogalmaz úgy, hogy a kínzó kérdésre a filozófus nem találhat lezárt feleletet, s ekkor egyetlen lehetősége marad, hogy szimbolikus megoldást keres és ad

<sup>3</sup> L. Wittgenstein, *Über Gewissheit*, Suhrkamp V., 1977, 36. o. 105. pont.

<sup>4</sup> „Bizonyos tapasztalati tételek igazsága vonatkozásrendszerünkhöz tartozik.” Uo. 83. pont.

<sup>5</sup> L. Wittgenstein, *Logikai-filozófiai értekezés*, Akadémiai K., 1963, 131. o. 4. 115.

<sup>6</sup> Zalai Béla, *Metaphysik als symbolische Summation perseverierender Bedürfnisse*, kézirat Egyetemi Könyvtár Kézirattár F 69lj 30. o.

<sup>7</sup> Vö. uo. 11., 13. o.

meg. A szimbolikus válaszadás éppen a megismerésünkben mindig jelenlevő perszeveratív szükségletek kielégítése. „... a transzcendencia abban a tényben rejlik, hogy válaszolunk. Egy szükségszerűen egyedüli és felcserélhetetlen szimbólummal válaszolunk, amely szimbólum egy bennünk meglevő valaminek felel meg. A kifejezett kérdés, a bizonytalanság választ nyer, nyugalomba jut, tehát nívójáról egy más tervbe helyeződik az attitűdtől, mellyel élénk került megfosztatik (sic!),<sup>8</sup> más attitűddé, válasszá formálódik egy szimbólum révén ... a szimbólum az, amely a bennünk már meglevőnek, organikus-örökkön hozzánk tartozónak megfelel ...”<sup>9</sup>

A filozofálás éppen e válasz-szimbólum relációban bontható ki, vagyis abban, hogy a kiválasztott válasz-szimbólum tervkarakterű, vagyis funkcionális fogalomként egy elrendezést nyújt. Tehát a megismerés szükségszerűen ahhoz a szisztémához kötött, amiben a megismerendőt elhelyezzük. A szimbólum fogalmával, melyet Zalai későbbi műveiben még alaposabban bont ki, megteremti a rendszer-dogmatizmus leküzdésének feltételeit. A szimbolikus fogalmában benne rejlik a perszeveráció, a tendencia így és másképpje, az utalás horizontkarakterre,<sup>10</sup> az elemek pillanatnyi „szimbolikus pregnanciája” (Cassirer). Azaz a világ és gondolkodás, tárgyi tényállás és nyelvi reflexió közössége nem egyszerűen leképezhető már eleve meglevő ontológiai és logikai belátások révén, hanem közös hermeneutikus alapszituációban, a bizonytalanságra adott szimbolikus válaszadásban egy irány, egy tendencia szerint jön létre. „A szimbolikus fogalmát úgy vehetjük, hogy ezen a szellemi felfogás és megformálás egészen meghatározott irányát értjük, amely egy nem kevésbé meghatározott ellentétes iránnyal rendelkezik önmagával szemben.”<sup>11</sup> A filozófia ilyen felfogása tehát tudja, hogy a szó tradicionális értelmében többé nem lehet rendszer, mert világos számára, hogy a rendszer-dogmatika logikai konzisztenciája mereven elkülönül az életvilág – a köznapi nézőpont – iránysokféleségétől. A szimbólum fogalom, mint a válasz-metafizika centruma a megismerés alternativitásának, a „szellemi szenzibilitás” (Zalai) soha fel nem adható értékteremtésének tudatosítása. „A régi metafizika léte a szubsztancia volt ... A lét az újabb metafizikában ... többé nem egy szubsztancia léte, hanem lét, mely a funkcionális meghatározások és jelentések sokféleségéből indul ki”<sup>12</sup> – ez Zalai filozófiájának is alappozíciója. A filozófia, mint szimbolizálás, vagyis a formák szimbolikus filozófiája a dogmatizmus elkerülésével az elé a nehéz feladat elé kerül, hogy a szimbolikus jelentés-sokféleség fenntartása mellett elkerülje a relativizmust – a szellem másikat „halálnémét”.

<sup>8</sup> Zalai német kézírataiban számos helyen magyar szavakat írt közbe.

<sup>9</sup> Uo. 28–29. o.

<sup>10</sup> Ennyiben ellentmondunk Nagy Barna felfogásának, aki szerint Zalai „... a rendszert mint zárt egészet fogja fel, azaz mint oly tárgyító funkciót, amelyen belül van a logikum és a nyelv, de amelyből nem lehet kilépnit”. I. m., II. 7. o.

<sup>11</sup> E. Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*; in: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, B. Cassirer V., 1956. 174. o. – itt jegyezzük meg, hogy írásunkban a Cassirer-összevetések nemcsak a szimbólum fogalmának hasonló alkalmazására épülnek, hanem arra is, hogy Zalai explicit módon hivatkozik rá (lásd az *Allgemeine Theorie der Systeme*, F 69/a II. 25. o., miszerint Cassirer áll legközelebb felfogásunkhoz és *A filozófia szerkezeti problémái* F 69/f 10. o.)

<sup>12</sup> Davoser Disputation Cassirer és Heidegger között in: Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, V. Klostermann V., 1975. 266. o.

A *Metaphysik als symbolische Summation perseverierender Bedürfnisse* már eredeti módon tárja elénk Zalai filozófiai kezdeményeit, az 1905-ös korábbi *Metodológia a szociológiában* c. tanulmány a tudomány, nevezetesen a szociológia esetében tett kísérletet arra, hogy a rendszer gondolatát ezen keretek között érvényesítse. Hangsúlyozottan antipozitivisták kifejtésben,<sup>13</sup> a kortárs szociológiához, főként Durkheimhez kapcsolódva – akit filozofikus szociológusként jellemez –, a társadalmi tények „típus elméletét” tartja fontosnak. Ebben a koncepcióban a társadalmisulás egyszerűen adott és a rendszereszerűen értelmezett szociológia feladata abban áll, hogy az egyes tény-csoportok egymáshoz való viszonyát kifejtse. Még módszertani problémaként sem vetődik fel, hogy mi módon biztosíthatná a társadalmi tények típuselmélete, s benne az egyes tény, az általános társadalmi problémák magyarázatát, miként lenne kimondható a társadalmi tényeken nyugvó és azokat éppen sajátosságánál fogva mindig „meghaladó” társadalmi jelentés. A társadalmi tények alternatíváló jelentésfelfogását nélkülöző elmélet statikus szociológiai koncepció. Így Mannheimel azt mondhatjuk – akinek későbbi tudásszociológiai és ismeretelméleti elgondolásaira döntő befolyással volt Zalai rendszerelmélete –, hogy „megmarad a feladat, hogy ne csak az időtlen szféra struktúráját kutassuk magán- és magáértvalóságában, hanem hogy valahogyan megértsük a hozzá vezető történelmi folyamat felépítését”.<sup>14</sup>

Zalainak a filozófia akarásaként jellemzett alappozíciója a szociológiai kitérőt követően két végpont között mozog, melyet a doktori disszertációval (*A közvetlen tapasztalás összefüggésrendszere*) és a „kései” főművel (*Allgemeine Theorie der Systeme*) jelölhetünk ki. Az előbbiben a jogosult pszichologizmus kritika mellett, a tudat önmagára korlátozott rendszer-teremtését teszi meg elméleti alapul: „...nem akarunk önmagunkból kilépni, itt be akarunk lépni önmagunkba, de nincs honnan, mindig a tudatban vagyunk”.<sup>15</sup> Az utóbbiban így ír: „a pszichologizmust alapvetően csak saját fegyvereivel lehet legyőzni: mert minden szellemi történés pszichikai, az egyes szellemi momentumok lényegét nem a tudat sajátosságaival mérhetjük össze”<sup>16</sup> –, így mindig csak a tudatot kapjuk.

Zalai a kortárs filozófia legjavával halad és velük együtt felismeri a monadologikus tudatfilozófia tarthatatlanságát, még akkor is, ha itt még nem tud ellentétes filozófiai utat javasolni.<sup>17</sup> „...a tudatfogalom határfogalom... egy kvalitáshoz közeledik, a kvalitást elérnie logikai lehetetlenség, mert a meghatározandó kvalitás a meghatározóban

<sup>13</sup> „A rendszer tehát nem dekorum, nem toilette darab, hanem hús-vér; hyperpozitivistáknak ugyan rém – pictus masculus.” *Metodológia a szociológiában* F 69/j 22. o. (Már itt sem igaz, hogy Zalai elgondolásainak bármi köze lenne bármiféle pozitívizmushoz, vö. Sándor Pál, i. m., 524. o. Lukács egyik, Fülephez írt levelében éppen ellenkezőleg jellemzi Zalaikat: „Zalai a mi emberünk: antipszichológus, antipozitivisták, metafizikus stb. Okos és művelt ember; kívül áll minden magyar csoporton.” 1910. nov. 9. Lukács Archivum)

<sup>14</sup> K. Mannheim, *Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie*; in: *Wissenssoziologie*, Luchterhand V., 1964. 194. o.

<sup>15</sup> Zalai, *A közvetlen tapasztalás összefüggésrendszere*; *Athenaeum*, 1906/3–4, 1907/1–2, 1906/4 429. o.

<sup>16</sup> Zalai, *Allgemeine*... j 1k, 3 h. o.

<sup>17</sup> Ez számunkra azzal a következtetéssel jár, hogy a korábban említett *Metaphysik*... tanulmány – éppen a szimbólumfogalom bevezetése miatt – a doktori értekezés után keletkezett, bár elképzelhető, hogy a doktori értekezés kritikai exkurzusa csak előkészíti a rendszerfilozófia még teljesebb kifejtését.

is benn lévén, annak legfeljebb fokait adhatja . . . ezt a fokozhatlan fix határt csakis a mindig meglevő kvalitás fokozati variációjával képes észrevehetővé . . . tenni.”<sup>18</sup> Ebből adódóan a filozófiai megközelítés, a határszabás és határ-megközelítés pszichologisztikus-fenomenológiai útját választja, melynek otthona a lelki történések sora. A filozófiai kifejtés – Zalai szavával – a centrum és a tárgy változékony viszonyát írja le, ezen belül a centrum mint alkotó momentum működik, amely nélkül nincs tárgy.<sup>19</sup> Zalai itt még egyértelműen a tudat funkciójaként tünteti fel a szintetikus egységteremtést, e kritika kijelentésen túl azonban fel kell ismernünk, hogy felfogása igen sok olyan pozitív elemet tartalmaz, melyeket későbbi műveibe tovább visz és majd ott nyerik el teljes jelentőségüket.

E filozófia alappozíciója a szubjektív immanencia, de korántsem az a célja, hogy a prima filozófia reziduál elméletét hozza létre,<sup>20</sup> hanem az, hogy ezen immanenciára irányuló rekurzussal kifejtse a tiszta tudatfilozófia tarthatatlanságát, azaz hogy éppenséggel csökkentse a filozófia reziduális jellegét. Adorno ilyen értelmű kritikájával ellentétben az ilyen filozófiák (Husserl, Zalai) nem a változatlanóság dicséretét képviselik, hanem a változás szubjektum-adekvációját próbálják feltárni. E filozófia őszinteségét jelzi, hogy a tudatot határfogalomként érvényesíti, s így a meghatározottságon – a dialektizáló filozófia mindent közvetítő, az egységet külsőként tudó felfogásával ellentétben – csak szubjektív meghatározottságot ért és a dialektizált totalitás a maga közvetlenségében, pedig éppenhogy az autoritás jeleként nyilvánul meg számára. A közvetítettséget a szubjektumon belülré helyezi Zalai, s így a tárgyteremtés a tudat, a centrum rekonstruktív-rendszerező ereje által megy végbe. A centrumhoz kötöttség és ennek elsőbbsége még semmit sem jelent, mert az össz folyamatban állandóan bekövetkezhethet a transzformáció. „ . . . a lelki történet *egészében történet*, azaz a centrum és a ‚tárgyak‘ mozgása: állandó, sem a centrumot, sem a ‚tárgyakat‘ mozgás nélkül a belső észretevés nem ismeri, a változás a lelkinél konstituens eleme . . . ”<sup>21</sup> Az állandóan mozgásban levő centrum-tárgy reláció a közvetlen tapasztalás lényege, ennek folyamatában bekövetkező szakadás, törés, amit Zalai „choc”-nak nevez, egy sajátos el- és átrendeződést eredményez a fenti folyamatszerű relációban.<sup>22</sup> Ez a centrum, mely egyfajta érzelmi-akarati-képzetbeli – nevezzük így – mező, mely a személyiséghez tartozik, melyet mint „perszeveratív” tudati állapotot a felmerülő elemek állandó átrendeződésre készítetnek, egyfajta kényszerrel gyakorolnak rá. A centrum karakterisztikuma a folyamatok normális lefolyásában az, hogy rendelkezik egy meghatározott kvalitással, azaz a korábbiak értelmében egy foka az én és a valóság végsőkéig soha be nem teljesíthető konzisztenciájának. De kvalitatív pozíció. „ . . . a lefolyó össz folyamatot normális lefolyásában (tehát nem a chonál vagy más singularitásnál) tekintve, azt a tényt constatáljuk, hogy a centrum sohasem kvalitás-

<sup>18</sup> Zalai, A közvetlen . . . , 1906/4, *Athenaeum*, 430. o.

<sup>19</sup> Vö. Zalai, A közvetlen . . . , 1907/2, 178–179. o.

<sup>20</sup> Vö. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Suhrkamp, 1972, 23. o.

<sup>21</sup> Zalai, A közvetlen . . . 1907/1, 74. o.

<sup>22</sup> „A choc előtti közvetlen formájú centrális elemek, ha a szakadás után megmaradnak az össz folyamatban, mint nem-centrális elemek lépnek föl. Tehát egyáltalán nem folytonosságot bizonyít ez a megmaradás; hanem éppen a centrum zökkenésével minden megmaradó elem ‚szakadást’ szenved . . . Az elemek szakadásának jellege: centrálisságuk elvesztése.” Zalai, A közvetlen . . . , 1907/1, 87. o.

nélküli kiindulópont, hanem az összefolyamat bármely (idői) részében az összefolyamat elmúlt (idői) darabjaival formálisan összetartozó pozíció”.<sup>23</sup> Zalai joggal emeli ki, hogy a centralitástól megfosztott én egyáltalán nem képes megismerésre, mert „egy múlt összefolyamatrész jelen állapotá”-nak<sup>24</sup> hiányában, amely a centrum, nincs mód arra, hogy a momentán tárgy meghatározódjék, azaz hogy a meglévő és az újonnan fellépő tárgyak transzformációja végbemenjen.<sup>25</sup> E tekintetben Zalai elgondolása véleményünk szerint nagy hasonlóságot mutat Scheler „alogikus a priorijával”, vagyis én-felfogása a közvetlen tapasztalás előtérbe állításával a megismerés racionalizmusát oldja, ezzel a „lelki élet”, a lelki történések teljes bemutatására törekszik. „Az érzetek affekciója, melyben a fakticitás és a valóság közvetlen kvalitásai fennállnak, tehát egy permanens alkalom a régi interpretációkat újjá formulázni. De akkor a dolgok afficiáló ereje . . . nem más mint *realitáskényszer*, mely a hibás kijelentések revízióját és helyes kijelentések megalkotását motíválja . . .”<sup>26</sup> De vajon milyen választ adhat a filozófia erre a kényszerre, elegendő-e a centralitásban megnyilatkozó én-reprezentáció és a konstruált tárgyadekváció? Mi lesz ennek a revízióknak és egyáltalán a kijelentéseknek a kritériuma? Nem jut-e a tudat-analízisen belül maradó filozófia egy értékkritériumok nélküli fejlődés-konstrukció (állandó affekció és válasz!) relativizmusába? Ennek elhárítására törekszik Zalai, de teljes egészében a későbbi művek megváltozott filozófiai pozíciójában, a nyelvi és történeti rendszerkezdemények kibontásával sikerülhet csak.

A doktori értekezés fontossága éppen e relativizmus meglátásában rejlik. „A saját álláspont relativitásának átlátása mintegy már megnyitja az igazsághoz való áttörést: nem egy materiális kijelentés pozitív rögzíthetősége javára, . . . hanem minden egyes egyedi-megismerés totalizáló és soha be nem teljesülő mozgásának formájában az igazság felé.”<sup>27</sup>

Nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt, hogy Zalai a doktori értekezését a husserli fenomenológiával szemben egy alternatív koncepciónak tekintette, azzal, hogy ő – Husserlrel szemben – a „direkt lelki történések formáinak, összefüggéseinek leírására” törekedett. Mindketten közösek abban, hogy kritika alá veszik a leíró pszichológiát, mely nem képes az elemek közti kapcsolatok megállapítására, és arra törekednek, hogy a természetes tapasztalati mezőt mint beállítottságot meghaladják és érvényes tapasztalatot nyerjenek.<sup>28</sup> Filozófiai alappozíciójukat a világnézeti hiány, a normák elvesztése,<sup>29</sup> másfelől az emberi élet egysége iránti mély szükséglet<sup>30</sup> határozza meg. A meghasonlásban létrejött filozófiai szükséglet hasonló válaszra készítette őket. Az igazság, az érvényesség az

<sup>23</sup> Zalai, A közvetlen . . ., 1907/2, 184. o.

<sup>24</sup> Uo. 185. o.

<sup>25</sup> Vö. uo. 195. o. – Az újabb pszichológiai (filozófiai) irodalomban vö. A. Lorenzer, *Sprachspiel und Interaktionsformen*, Suhrkamp, 1977. Zum Verhältnis von Natur und Geschichte im Individuum (az én nem-én polarizáció 187. o., „Ami a korábbi akcióegység kontinuumában megkezdődött, az egyrészt a profilt-nyert önreprezentációk és másrészt a tárgyreprezentációk kiképződésében zárul – amennyiben a folyamat nem rögzül és nem bomlik fel.” 189. o.)

<sup>26</sup> J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, 1979, 129–130. o.

<sup>27</sup> M. Frank, *Der Text und sein Stil*; in: *Das Sagbare und das Unsagbare*, Suhrkamp, 1980, 20. o.

<sup>28</sup> Vö. Husserl, A filozófia mint szigorú tudomány; in: *Válogatott tanulmányai*, Gondolat, 1972, 139. o.

<sup>29</sup> Uo. 183–185. o.

<sup>30</sup> Zalai, *Etikai rendszerezés*; in: *Esszépanoráma I. Szépirodalmi*, 1978. (az Alexander-émlékkönyvben 1910-ben megjelent írás).



én-nek a tárgynál-létét<sup>31</sup> jelenti Husserlnél, s ezzel egyidejűleg feltételezi, hogy az én, az ego intencionális rendszerképzést hajt végre. Igazságtalanok lennénk, ha nem említenénk meg – éppen Zalai szimbolizáció filozófiájának jobb megértéséért –, hogy Husserl szinte egész életében egy alternatív filozófián dolgozott, mely a monologikus egológiát az interszubjektivitás filozófiájával egészítette volna ki. (Elemzésünkben főként az 1910-es évek ilyen irányú feljegyzéseihez kapcsolódunk.)

Feltevésünk az, hogy Zalai, aki nem fogadja el a husserli monadológiának pusztán a tiszta tudatra korlátozódó álláspontját, a tárgyító rendszerezéssel az interszubjektivitásnak abba az irányába mutat, melyet ezek a Husserl jegyzetek és tanulmányok képviselnek. A fenomenológiai ismeretelmélet konstitúcióelmélete, minden igyekezete ellenére, hogy megőrizze a kanti kopernikuszi fordulat nagy eredményét, a tudaton belül kényszerül egy sajátos objektum–objektum identitásra, a közvetlen önadottsághoz segített ismerettárgy, mint minden transzcendencia kiiktatása éppenséggel egy ilyen lehatárolt filozófiai horizontot teremt. E lehatárolt horizonton belül – amely véleményünk szerint Adornóval ellentétben nem a változatlanóság dicsérete, hanem az értékek védelme és az igazság érvényességének biztosítása akar lenni – mégis nehezen talál Husserl a tárgykonstitúció biztos alapjára és számára is a tárgyiség alapalakzatainak szinte kimeríthetetlen sokfélesége<sup>32</sup> tűnik fel. Tehát elengedhetetlenné válik a reduktív módszer kiterjesztése az öntapasztalatról az idegenre, azaz Husserlrel szólva az interszubjektív redukcióra.<sup>33</sup>

Az újabkori filozófia jelentős képviselői a meg hasonlásra adott válaszukban pontosan ismerik fel, hogy a monadologikus szubjektum álláspontja akaratlanul is a fennálló helyzet megerősítését szolgálja. „Nem izoláltan élek, a többi emberrel egy közös és a szubjektivitások minden elkülönültsége ellenére *egységes életet élek*.”<sup>34</sup> Az egységes élet pedig magával hozza a monadikus tudatok szükségszerű motivációösszefüggését, a motiválás és motiváltság egyfajta rendszerét,<sup>35</sup> a beleérzés (Husserl) általi reális kapcsolat-teremtést. Az ön- és idegentapasztalat a megismerés applikatív tendenciáját hívja életre, azaz a kommunikatív aktusok révén, a motivációk kölcsönös el- és felismerése révén áll elő a tudatok társadalmi közege. A tudat intencionális konstitutív teljesítménye már nem egyszerűen a tiszta tudat álláspontja, hanem – Zalai doktori értekezése felől értelmezve – itt egy folyamatról van szó, melyben az elemek elrendezettsége egy elvárás-horizontot

<sup>31</sup> Vö. Husserl, *A párizsi előadások*, 254–256. o. – „Az igazság fenomenológiai meghatározása az 'önadottságra' való rekurzus magán- és magáértvalóan absztrakt marad és ... további kérdést tesz szükségessé; mit jelent konkrétan az önadottság a tárgyiasságok különböző fajtáinál; tehát szükséges, hogy rákérdezzünk a tárgyak adottságmódjaira.” (E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, W. d Gruyter V., 1970, 174. o.) Megjegyezzük, hogy Zalai *A realitás-fogalom típusairól* és az *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie* c. tanulmányaiban ebben az irányban is fontos tanulságokkal szolgált. (Lukács igen fontosnak tartotta Husserl és Zalai filozófiai kapcsolatát, erről írt Nagy Barna Vajda Mihálynak egy levélben – „Lukács György ugyanakkor elkerülhetetlennek tartotta azt, hogy Husserl idevágó gondolatait is ismertessem . . .”, a levél Vajda Mihály tulajdonában.)

<sup>32</sup> Vö. Husserl, *A fenomenológia ideája*, id. kötet 103–105. o.

<sup>33</sup> Vö. Husserl, *Fenomenológia* cikk id. kötet 201. o. k.

<sup>34</sup> Husserl, Vorbereitung zum Kolleg 1910/11 in: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I. 1905–1920*. kiad. Iso Kern Husserliana, Band XIII. M. Nijhoff V. 1973. 92. o. – „Az embernek nem lehet nem konstruálni; akármilyen szűk körű legyen reális világa, abban a körben egy rendszer tagja minden tapasztalata: a reális világé, ezé a világé.” Zalai, *Etikai rendszerezés*, i. h.: 942. o.

<sup>35</sup> Vö. Husserl, uo. 96. o.

jelöl ki (szükségszerű interszubbektivitás). Az intenció pontosan e horizont vonatkozásában nyer értelmet – így értendő Zalai kijelentése: „...az intenció ... csak mint rendszer-elem értelmezhető.”<sup>36</sup>

„Az elvárásban egy intencionális momentum rejlik, mely beteljesedését az analóg esetek emlékezetében találja meg.”<sup>37</sup> Ez a monadikus megismerés áttörése, s ennek során felismerik a tudat pozicionális-kvalitatív jellegét, mely minden megismerésben a nyelvi szimbolizációk és a tudati emlékezés lehetőségrendszerében új lehetőségek irányába megy tovább, vagyis a rendszer ténylegesen életeleme argumentumainknak. De a lehetőségek a másikkal (másik szubjektum) való kölcsönös meghatározottságban válnak elevenné. A nyelvi közeg – mint én-te aktus (Husserl) – az elvárások és beteljesítések rendszere, a kölcsönös motiváltság reális rendszere, önidentifikáció az idegenidentifikációban, a pusztán önazonosság világnélküli álláspontjának feladása.

Ennek a filozófiai alappozíciónak látjuk a kezdeményeit Zalai tárgyelméletében: „A kifejezett gondolkodás önállósult. Ami korábban csak egy átélt gondolat kifejezéseként, mégpedig ezen gondolat képeként nyert jelentést, most önmaga számára bír jelentéssel. Ugyanez érvényes, ha kifejezésekkel kifejezést gondolunk. Ide tartozik artikulált gondolkodásunk *a nyelv segítségével.*”<sup>38</sup> A nyelvi médium, bár jóllehet tudjuk, éppannyira alkalmas arra, hogy az igazságok elfedője legyen, mégis egyetlen lehetőségünk a meghasonlás és magány fojtogató légkörének megszüntetésére, az értékek és jelentések destruktívjának felszámolására, mert a nyelv univerzális médiumában végrehajtott nyelv-reflexió az előzetes világmegértésként adott jelentésösszefüggéseket mint nyelvi hagyományt ismét az igazság konszenzusához vezeti vissza.<sup>39</sup> Az elvárásban fellépő intenció lehetővé teszi annak a rendszernek a felnyílását, amelyben magunkat mint világban-létezőt fogjuk fel, s az aspektus megválasztása, mely szerint magamat mint ilyent felfogom, választott világnézetem függvénye.

„...az új rendszerek, a valóban újak ... sohasem az ismert tévedéseken és akceptált világperspektívákon alapulnak. Mindig egy újból, egy mély benső élmény alapján belülről kell felépülniök.”<sup>40</sup> De ez a perspektíva csak akkor eleven, ha egyidejűleg más perspektívák éppennyi felléphetnek, ha a perspektíva éppen a másikkal szembeni elhatárolódásban nyer jelentést. A szubjektumok saját világot konstituálnak, de „a szubjektumok közössége egy közös világot konstituál... A világ egy. A világ megjelenései (ortologikus

<sup>36</sup> Zalai, A realitás-fogalom typusairól; *Athenaeum*, 1911/2–3. é. n a Hornyánszky-féle különkiadás alapján idézem 14. o.

<sup>37</sup> Husserl, Die phänomenologischen Ursprungsprobleme. Zur Klärung des Sinnes und der Methode der phänomenologischen Konstitution 1916. 17. *Husserliana* XIII. id. kiad. 356. o.

<sup>38</sup> Zalai, Untersuchungen zur Gegenstandstheorie. Archiv für systematische Philosophie 1912. Band 17–18. 388. o.

<sup>39</sup> Az utóbbi idők transzcendentál-hermeneutikai (Apel), vagy ahogy Habermas nevezi, univerzál-pragmatikai elméletei ebbe az irányba tesznek kísérletet – „Az elvárások kölcsönös reflexivitása a feltétele annak, hogy mindkét partner egyazon elvárásban találkozzék, az elvárást – mely szabállyal objektíven rögzített – identifikálják, hogy ugyanazon szimbolikus jelentésben részesülhessenek. Ezeket az elvárásokat intencióknak nevezhetjük.” Habermas, Sprachspiel, Intention und Bedeutung, zu Motiven bei Sellars und Wittgenstein; in: *Sprachanalyse und Soziologie* kiad. R. Wiggershaus Suhrkamp, 1975, 333. o.

<sup>40</sup> Zalai, Untersuchungen ... , 411. o.

rendszerek) különbözök . . .”<sup>41</sup> A világ ilyen felfogásában rendszerezésekkel van dolgunk, az elemek sajátos elrendeződésével, amely elem csak mint a rendszer eleme jön szóba.<sup>42</sup> Mindez még a rendszer belső alkatából következő zárt elrendezés, a világ egy megjelenésmódja, melynek a hagyományos értelemben vett szubjektum-objektum viszony az alapja, s mint ilyen megjelenésmód válik világinterpretációvá. Ugyanakkor a kérdés az, hogy „. . . miként célozhatják meg az emberek a megértést, tehát hogy emberiséget képezzenek, ha nem egy és ugyanazon világot konstituálják, és hogyan lehetséges ez, ha különböző ortologikus rendszerük (ti. a realitásformák közt működő érzékelések, aspektusok, érzéki dolgok összefüggése – *B. B.*) van; miként élhetik bele magukat e különböző rendszerekbe?”<sup>43</sup> Husserlnek végső soron teljesen igaza van, amikor kijelenti, hogy az „identikus ortológia” csak egy eszme, de ami fontos, az az ortologikus rendszer közvetíthetősége és a benne értelmezett világrend kölcsönös modifikálása, hogy így mondjuk – e rendszerek közti kommunikáció, szubjektum és társszjektum között végbemelő kölcsönös elvárás-horizont módosítás. Ezáltal válik lehetővé a normák, ítéletek, akarások, cselekvések szolipszisztikus magába-zártságának áttörése, csak ekkor nyílik fel egy lehetőség-rendszer.<sup>44</sup>

A rendszer nyitottságának feltétele a másik szubjektum tudomásulvétele, ez az elvárások – fenti – kölcsönös reflexitásában van jelen. Zalai joggal állapítja meg, hogy „az egyes rendszerek tételezésének independentiája gyökeres”,<sup>45</sup> mert a rendszerezésben előálló struktúra csak immanens mértékkel mérhető. A filozófia radikális megújításának lehetősége az lesz, amikor felismeri, hogy ezen independens rendszerezésekkel szemben egy rendszeren túli kritériumot kell alkalmazni – s ez lesz a már kiemelt interszjektív sík – ahhoz, hogy értelmét és jelentését tisztázhasuk. „A rendszert tisztán immanens szerkezetűnek állapítottuk meg; csak belső alkata határozza meg; ha egész gyanánt, mint egy egységes elemet fogjuk fel, az illető rendszer álláspontját elhagytuk, s egy magasabb nivójú rendszer-feletti rendszer talaján vagyunk.”<sup>46</sup> Ennek médiuma pedig egy *jelrendszer* lesz, mely – Zalai szerint – minden rendszerezésben alkalmazható, s feladata az, hogy „. . . a rendszerek külön realitásainak fogalmát kellene létrehoznia, s nem a realitását.”<sup>47</sup> E rendszer-feletti rendszer a mai filozófiai terminológia kifejezésével élve a meta(rendszer)-nyelv, mely végső soron – ha tetszik – éppen az ortologikus rendszerek kommunikatív közvetíthetőségét teszi lehetővé és így alkalmat nyújt az interszjektív normalitás biztosítására.

Ez a metanyelv maga a köznyelv (Habermas), mely a szubjektumok szolipszisztikus idegenségét megszünteti és lehetővé teszi a rendszerek (az ortologikus rendszer kompoz-

<sup>41</sup> Husserl, Solipsistische und intersubjektive Normalität und Konstitution von Objektivität *Husserliana* XIII. id. k. 384. o.

<sup>42</sup> Zalai, *A realitás-fogalom* . . . 34. o.

<sup>43</sup> Lásd a 41. jegyzetben idézett Husserl-írást, 379. o.

<sup>44</sup> „Ismerem a mozgásrendszert, ebben utakat jelölhetek ki stb., egy rendelkezésre álló rendszert: a fennálló lehetőségek rendszerét. Az én-vagyok-hoz e tapasztalat szerint hozzátartozik az én-lehetek . . . De a valós tevékenység motiválja a jövő számára az *én-valóban-lehetek* tudatát: már hasonlóan cselekedtem és semmiféle tapasztalat nem szólt ellene.” Lásd a 37. jegyzetben idézett írást, 355. o.

<sup>45</sup> Zalai, *A realitás-fogalom* . . ., 33. o.

<sup>46</sup> Uo. 39. o.

<sup>47</sup> Uo. 45. o.

szibilitásának) kölcsönös rekonstruktív-exegetikus kritikáját. Ekkor valóban nem *a* realitás megteremtése a cél, hanem a realitás-fogalmak kölcsönös korrekciója és kritikája, mert „tudásunkban a nyelv használatából egy rendet akarunk létrehozni: egy rendet meghatározott céllal; egyet a lehetséges rendek közül; nem *a* rendet”.<sup>48</sup>

A filozófia ilyen értelmezése a hagyományos szubjektum–objektum viszony mellett számot vet a kardinálisabb szubjektum–szubjektum viszonytal is. „...a valami mint valami jelközvetítette megismerésében valójában mindkettő benne rejlik: a szubjektum és objektum közti közvetítés *a világinterpretáció* módján és a szubjektumok közti közvetítés *a nyelvinterpretáció* módján...”.<sup>49</sup> Minden filozófiai leképezésemélet, a maga deiktikus tárgyfeldfogásában éppen a valóságosan meglévő horizontsokféleségben előálló tárgysokféleséget egyneműsíti, eltekint attól, hogy a „világ világóságának” eredendő létkaraktere a jelentéssokféleség és az, hogy sohasem rögzíthető úgy, mint *a* realitás, *a* rend, *a* jelentés. „A valóságos nyelv és világmegismerés megértéséhez végső soron a tiszta forma, illetve rend logisztikus eszméje azért nem tűnik elegendőnek, mert... a világ tiszta megértése nem nyerhet jelentést: A valóságos nyelv és világmegértésben priméren nem arról van szó, hogy egy kész adott ténysockféleségnek egy jól elrendezett jelrendszert rendelünk hozzá – ebből az előfeltevésből indul ki minden logikai nyelvkonstrukció Arisztotelesz óta... , hanem arról, hogy a világ , valamiként’ feltárul jelentőségében.”<sup>50</sup> Ez a kanti filozófia kopernikuszi fordulataának radikalizálása és egyáltalán nem tartjuk véletlennek, hogy egyik Kosztolányihoz írott levelében Zalai a következőképpen fogalmaz, meghatározandó filozófiai irányultságát: „...ha ,tudományos’ filozófiát akar, csak *retournous à Kant!*”

A Zalai-féle szisztematizáció elmélet nyitott, mert felismeri a fentiek szerint világozá vált tény – az Etikai rendszerezés tanulmány megfogalmazása szerint –, hogy a rendszer tervének megváltozásával elemeinek funkciója is megváltozik és így a rendszerterv módosulása, szelektív ereje és egyáltalán az, hogy a rendszer hogyan fejlődik, ez az „ismeretkritika alapvető feladata”. Zalai filozófiájának érdeme, hogy felismeri a rendszerezés mint megismerés folyamatkarakterét<sup>51</sup> és éppen ennek teljes feltárását tartja feladatának. Döntő megkülönböztetést tesz az átélt és kifejezett gondolat között, míg az előbbi sajátos módon egy egységes terv szerinti kontinuitással rendelkezik, addig az utóbbi az átélttől való elválásában, önállósulásában egy perspektíva-viszonyt teremt hozzá. Az átélt, az élmény – mint rendszer, melynek jellemzője a lezártág, az önálló

<sup>48</sup> L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, 1977, 85. o.

<sup>49</sup> K.–O. Apel, Szientizmus oder transzendente Hermeneutik?; in: *Transformation der Philosophie*, II. Suhrkamp, 1976, 201. o.

<sup>50</sup> Apel, *Sprache und Ordnung: Sprachanalytik versus Sprachhermeneutik*, id. kötet I. 192. o. (Ritoók Emma pontosan rögzíti Zalai filozófiájának kantianus, a filozófiát radikálisan megújító jellegét – „De éppen ennél (ti. minden valószínűség szerint az *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie* tanulmányban – *B. B.*) két dolgot találok, ami tovább mutat. Az egyik a kontinuum Erfahrungból az idő elmélet, ami csak úgy melleleg említve van benne, a másik a Systematisatio elmélet, ami az egésznek az alapja... Ezt úgy értem, hogy egy Prologomena lehetne belőle zu jedem künftigen System, ami ha nem is egy hegeli metaphysikának a kezdete, de lehetne *egy kanti kritikának.*” Ritoók levele Lukácsnak 1912. máj. 28. Lukács Archivum)

<sup>51</sup> „...a megismerést nemcsak, mint passzív tevékenységet fogja fel, hanem bonyolult folyamatnak, melyben tartalmakat tárgyítunk, rendszerbe helyezünk, ,objektíválunk’, melyek viszont újra visszahatnak a tartalmakra...” Nagy Barna, i. m. I. 80. o.

egzisztenciák jelenléte és a múltra korlátozottság<sup>52</sup> – a kifejezésben mint artikulálható sokféleség van jelen. A nyelvi artikuláció pedig azt eredményezi, hogy a kifejezettből rekonstruált élmény az élmény és kifejezés közti viszonyként alternatív érthetőségeket tár elénk.<sup>53</sup> „A tudat – nem a mindenkor faktikusan átélt impressziók összessége, hanem mint ezek szelektivitása konstituálódik”<sup>54</sup> – és tegyük hozzá – nyelviileg artikulálódik. A probléma tehát tényleg az – amit Zalai ebben a tanulmányában említ –, hogy az átélt gondolat, az élmény mint ős-tapasztalat, valamint ennek szisztematizált részei között milyen is a viszony. Zalai számára tehát tarthatatlan a tiszta tudat álláspontja és ezért kap nála fontos szerepet a kontinuitástapasztalat, melyben a jelenlevő tartalmak között lép fel a „tárgyrendszer aktusa”.

„De még egyszer hangsúlyozzuk, hogy a tárgy nem pusztán a tárgyrendszer aktusa révén jött létre: fennáll a tartalom lefolyása során is; a tárgyrendszer aktusa révén a tartalom dinamizmusa számára koncentráliódik és egy magasabb potenciába kerül, melynél önmagát transzcendálja . . . a tárgyrendszer aktusa egy szisztematizáló aktus . . .”<sup>55</sup> Ezzel mód nyílik arra, hogy az intencionált rendszerező aktust mint tárgyító aktust valóságosan kapcsolatba hozza a kontinuitástapasztalattal, ekkor a tudat valóban szelektíven konstituálódik és artikulálódik. Így nincs szó a jelentés tudat-transzcendenciájáról, valamiféle külső rögzítettségéről, hanem állandó transzcenzusáról, amely éppen ezért újra és újra tartalomként a szisztematizáció elemévé lesz és lehet és mint ilyen szisztematizált tárgy módosítóként lép fel a többi között. „. . . a szisztematizáció . . . egy adott új létmódja. Csak itt az adott nem kontinuitástapasztalat, hanem egy szisztematizált, egy tárgy. Ez a tárgy, mely egy sajátos természetű összevonása és koncentrációja a tartalomnak, egyszer létrejött és hatásában valami egészen speciális marad. Egy speciálisan rendszerezett tartalom ezen hatása más rendszerezett tartalmakra ez a szisztematizáció fenomenológiájának centrális problémája.”<sup>56</sup> Ennek a fenomenológiának az adott transzformációját kell szem előtt tartania, mert ez az állandóan jelenlevő konstrukciós elv hozza magával azt, hogy a valóság mint rendszer-termék különböző módon és relációban áll elő.<sup>57</sup> Minden kísérlet, hogy a valóságot mint rendszert egyetlen végső rendszer-formában hozzuk igazságra, illúzió, mert a rendszerszükségletnek, a komplexitás egy lehetőség szerint teljesen feltárt szerkezetének az a sajátossága, hogy beteljesítésekor túlmutat önmagán. Látszólagos beteljesítettsége egyben önmagának transzcendenciája.<sup>58</sup> Zalainak ez a felismerése végtelenül fontos, mert felismeri a megértés lezáratlanságát és lezáratlanságát és a már említett folyamatjellegét. Ez a transzcenzusra törekvés a korlátok tudatosítása, a rendszert teremtő anticipatív megismerés radikális elfordulása, a valóság

<sup>52</sup> Vö. Zalai, *Untersuchungen . . .*, Band 17. 406. o.

<sup>53</sup> Vö. uo. 393. o.

<sup>54</sup> N. Luhmann, *Sinn als Grundbegriff der Soziologie*; in: Habermas-Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* Suhrkamp, 1976, 38. o.

<sup>55</sup> Zalai, *Untersuchungen . . .*, Band 18. 16–17. o.

<sup>56</sup> Uo. 31. o.

<sup>57</sup> Vö. Zalai, *Program F 69*lg 5. o.

<sup>58</sup> Luhmann hasonló módon értelmezi a jelentés fogalmát azzal, hogy kijelenti, hogy a jelentés, mely behatárolható összefüggések között lép fel, már más lehetőségeket is elképzelhetővé tesz – „Kikerülhetetlen marad az a probléma, hogy az átélés aktualitását más lehetőségei transzcendenciájával integráljuk, és kikerülhetetlen az élményfeldolgozásnak az a formája, mely ezt nyújtja. Ezt nevezzük jelentésnek.” 54. jegyzetben idézett mű 31. o.

transzformációja. Ezzel a „Ding an sich” bármiféle fenntartása értelmetlenné vált – s ahogy majd az *Allgemeine Theorie der Systeme* első lapjain látjuk –, mert a megismerés a megismerhetőre, minden „elgondolhatóra” irányul. Zalai felismeri a posztulátum rendszerképző erejét, kijelentve, hogy „ő (ti. a posztulátum – B. B.) a kérdés – a dolgok a felelet; a felelet a kérdéstől függ . . .”<sup>59</sup> A posztulátumban nyilatkozik meg a rendszer-szükséglet, mint még-még-nem-levés, mint a „létezés kvalitásaihoz” mért transzcendens elem, mint a még-mindenkor-idegen elem. A posztulátum – megismerésünk anticipáló tendenciája – megszűnik, ha az amire irányult rendszerszerűen beteljesedett, s mert beteljesedett megszűnik a rendszer, s ez életrehívja a posztulátumot, de egy merőben új perspektívaként. „. . . amíg fennáll a rendszer, fennáll a posztulátum, s amíg ez fennáll, kielégítetlen – a rendszer, tehát a posztulátumot nem elégítheti ki; az, aki a posztulátumot kielégíti, szétfeszíti a rendszer kereteit”.<sup>60</sup> A posztulátum transzcendens momentuma mint rendszerképző elv magában hordja szükségszerűen a megtagadást, a negációt is, mivel a kialakult rendszer mint megértett – és pragmatikus dimenziójában a cselekvésben alkalmazott – világ, a megértés applikatív erejének ellenáll, ha fenn kíván maradni az elért rendszerben. A beteljesedés újra és újra – hacsak nem törekednek a fennálló megőrzésére autoritatívan – életre hívja önmaga megszüntetését. Ez a felfogás a leg-szorosabb kapcsolatban áll egy filozófiai hermeneutikai felfogásmóddal – „. . . igazsága (ti. a hermeneutikus tudaté – B. B.) a transzformáció igazsága. Fölénye abban áll, hogy az idegent sajátjává teheti, melyben ezt nem egyszerűen kritikusan feloldja vagy kritikátlanul reprodukálja, hanem ebben saját fogalmaival saját horizontjában értelmezi azt, s újból érvényre juttatja. A transzformáció az idegent és a sajátot egy új formában egybe-illeszti . . . A hermeneutikus reflexiógyakorlat ilyen formájában az adott nyelvi formáció bizonyos értelemben megszűnik, nevezetesen kiemelkedik saját nyelvi világstruktúrájából. De . . . egy új nyelvi világértelmezésbe bevont.”<sup>61</sup> Zalai látja, hogy a metafizikai kérdés, mert nincs végső válasz, szimbolikus megoldást követel.<sup>62</sup>

De mert válaszolnunk kell, s mert nem kívánunk megelegedni a töredékkel, ezért a szimbólumban a rendszer befejezéseként egy végtelen horizontot nyitunk, mely „abszolút adott” és „abszolút önalkotó”. Végtelen, mert mint jelenlevő a még-nem-jelenlevőre utal.

<sup>59</sup> Zalai, A filozófiai rendszerezés problémája; *A Szellem*, 1911/2, 177. o.

<sup>60</sup> Uo. 181. o.

<sup>61</sup> H.-G. Gadamer, Semantik und Hermeneutik; in: *Kleine Schriften*, III, J. C. B. Mohr V., 1972, 259–260. o.

<sup>62</sup> Vö. Zalai, *A filozófiai rendszerezés problémája*, 185–186. o. és láttuk, korai *Metaphysik* . . . tanulmánya is erre futott ki.

„Amíg a filozófusok nem lesznek grammatikusok, vagy a grammatikusok filozófusok, a grammatika nem lesz az, ami az ókorban volt, nem lesz pragmatikus tudomány s a logika része, egyáltalán nem lesz tudomány.”

(F. Schlegel 92. Ath. fragmentum)

A filozófiának ez a felfogása végérvényesen elhagyja a tudatfilozófiát – mert az mindenkor csak önmagát nyeri el eredményként –, és legfőbb törekvése, hogy a formák szimbolikus transzparenciáját a nyelv médiumában nyerje el. Ezáltal ellenáll minden dogmatikus rendszerkénszernek és feladatul azt tűzi ki, hogy a formákban hagyományozott jelentés explikációját valósítsa meg. Ez a filozófiának és grammatikának egyeztetési kísérlete. „A kantianizmus tradíciójában Cassirer volt az első, aki a transzcendentális tudatkritikától a nyelvkritika felé a fordulatot végrehajtotta . . .”<sup>63</sup> Mi elmondhatjuk, hogy sajnos az ismeretlenségben maradt filozófusunk ezt a – huszadik századi filozófia szempontjából döntő – lépést tette meg munkásságában és különösen, legteljesebben az *Allgemeine Theorie der Systeme*-ben. Ennek bizonyítására vállalkozunk a továbbiakban.

Mint az eddigiekből is láttuk, Zalai az egész szempontjának fenntartását csak azáltal tartja elképzelhetőnek, hogy feladja „a világ mint szubsztancialitással bíró” elképzelését és arra az álláspontra helyezkedik, hogy a „. . . valóság nem vértelen végső-fogalom, hanem a gondolattal kibomló, ennek komplexitásában részt vevő, *mindig erre utaló*, a jelentésmomentumok ezt involváló tömege, aztán éppen e komplex és tömegszerű valamiben kell legyen a lehetőség, hogy különbözően legyen adva és különbözően analizáljuk . . .”<sup>64</sup> A valóság nem rendszer előtti, nincs értelme attól függetlenül beszélni róla – minden kiépített rendszernek megfelel egy valóság.<sup>65</sup> Zalai mindenképpen ki akarja küszöbölni a rendszeren kívüli entitásokra való rekurzust és ezzel döntő kritikát gyakorol minden dichotomikus leképezésméleten. A rendszerformában értelmezett valóság, mint utalásokban különbözőképpen kibomló, a tradicionális ontológia és szemantika kritikáját nyújtja azáltal, hogy bizonyítja a valóság egyetlenségét és végsőként való megfogalmazásának hiábavalóságát. Ez teremti a közösséget Cassirer filozófiájával; „. . . nem a létező valóság egyszerű leképezései (ti. a szimbolikus formák – *B. B.*), hanem a szellemi mozgás, az ideális folyamatok fő irányvonalait fejezik ki, melyben számunkra a valóság egyként és sokként konstituálódik – mint a megformálások sokfélesége, mely végül mégis a jelentés egysége által összetartott”.<sup>66</sup> Az így előálló jelentésegység csak addig áll fenn, amíg fennáll a rendszer és benne a valóság specifikus értelmezése. A rendszer jelentése, mint „konstrukciós elv”<sup>67</sup> a világot egy jellemző módon rendez el, s benne a valóság, mint *így*

<sup>63</sup> Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, id. kiad. 125. o.

<sup>64</sup> Zalai, *Allgemeine . . .*, II. 46. o.

<sup>65</sup> Vö. uo. I. 21. o.

<sup>66</sup> E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* I. W. B. G. Darmstadt 1953, 43. o.

<sup>67</sup> Vö. Zalai, *Allgemeine . . .*, I. 23. o.

megismert világ van jelen. A megismert világ a formálások közül csak egy, s formáló-  
elvként a számos világkép<sup>68</sup> közül csak egyetlen egy működik benne. A megismert világ  
meghatározott elrendezettségű formaként kapja meg jelentését. „A forma már azáltal,  
hogy forma, egy egész jelentést, teljes kifejezést kell adjon.”<sup>69</sup>

A formák fenomenológiájában Zalai élesen különbséget tesz matéria vagy anyag és  
tartalom között. Az előbbi nem reprezentálja az egészet éppen önállósága miatt, míg a  
tartalom mindig egy adott teljességből megformált (absztrahált), egyfajta élmény. Zalai  
hangsúlyozza, hogy nem lehet az individuális tudat tárgya a megformálatlan anyag, mert  
„... az anyag seholsem látható; ahová fordulunk, s nem ő az, amit megragadunk ...  
mindig megformált és éppen mindig a formája az, amit megragadhatunk, megérthetünk,  
alkalmazhatunk.”<sup>70</sup> Az anyag csak mint megformált adott számunkra, s mint a meg-  
formált élmény kvalitása, mint jelentés válik számunkra problémává. Problémává nem az  
anyag – hanem az így és így megformált anyag – válik, mert mindig csak egy elrendezett  
világ válhat számunkra problémává. „A matéria nem arra szolgál, hogy egy saját, önálló,  
*abszolút létet* állítson a tiszta formafenomének világával szembe, hanem inkább arra, hogy  
meghatározott kapcsolódásokat mutasson fel ezen utóbbiakon belül.”<sup>71</sup>

Közbevetőleg meg kell jegyeznünk, hogy Zalai és Cassirer filozófiájának minden  
bizonyított és még a későbbiekben kifejtendő közössége ellenére egy döntő különbség is  
megfigyelhető, mégpedig az, hogy Zalainál – éppen a rendszerfogalom filozófiai rangra  
emelésével – egyáltalán nincs szó a tiszta formafenomének valamiféle ideális jelentés-  
beteljesüléséről, amit Cassirer sok esetben kiemel. Zalai számára nem a formafenomének  
egyszerű transzparenciája a kérdés, valamiféle ideális jelentéselvárás, hanem ezeknek a  
formafenomének rendszerintegrációja és a formafenoméneket magába foglaló rendszer  
transzformációja lesz kérdéssé és ezen keresztül válaszol a jelentéstranszparencia kér-  
désére. Egyikük számára sem érdekes többé a rendszer önmagában nyugvó racionalitása –  
jellemző módon ezt Zalai látszat-rendszernek nevezi –,<sup>72</sup> hanem a konstruktív „irracio-  
nalitás”, mint rendszermomentum állandó jelenléte mellett a rendszer valamiféle „filozó-  
fiai grammatikájának”<sup>73</sup> megteremtése lesz a feladat. Ez a feladat pedig magával hozza,  
hogy a filozófia nem elégedhet meg a rendszer valamiféle autoritatív konzisztenciájával,  
hanem figyelmet kell szentelnie az inkonzisztenciának, a rendszert módosító inkonzek-  
vens, megújító elemeknek.<sup>74</sup> Ezért jelenik meg Zalai főművében a probléma és megoldás  
dialektikájának lényegében transzcendentál-hermeneutikai kibontása. Erre pedig azért

<sup>68</sup> Vö. uo. I. 57. o.

<sup>69</sup> Uo. I. 28–29. o.

<sup>70</sup> Uo. I. 61. o.

<sup>71</sup> Cassirer, Zur Logik des Symbolbegriffs; in: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, id. kiad. 213. o.

<sup>72</sup> Vö. Zalai, *Struktur des Systems* (kézirat, Lukács Archívum), 5–7. o.

<sup>73</sup> Vö. Zalai, *Allgemeine ...*, II. 5. o. – ilyen értelemben jellemzi M. Frank is a neokantiánus tradíciót: „Az emberi megnyilatkozások értelmére irányuló kérdés nyilvánvalóan még funda-  
mentálisabb, mint ennek ésszerűségére irányuló kérdés. Itt a neokantiánus tradícióhoz kapcsolód-  
hatunk (mint pl. Cassirer), melyekben a tradicionális szintézis restriktív logikái értelme általánosan a  
szimbolizálásképesség teljesítményére és különösen a beszédképesség teljesítményére terjed ki.” *Der  
Text und sein Stil*, id. kiad. 15. o.

<sup>74</sup> Vö. Zalai, *Allgemeine ...*, I. 4. o.



nyílik lehetőség, mert Zalai a rendszert nem logisztikus önteremtésként fogja fel, hanem éppannyira a fenomének rendszereként, mely állandóan nyitott a változás felé. „... a szemlézés rendszerként nem csak egy rendszer, hanem a szemléltetők rendszere... Nem a ,rendszer’ alapozzuk meg egy ,rendszerrel’, hanem a szemlélést rendszerként a szemléltetők rendszerével... A rendszer-kezdet létrehoz egy rendszer-megoldást.”<sup>75</sup> Itt ezen az utóbbin van a hangsúly, vagyis azon, hogy az így elért megoldás a szemléltetők, a formafenoméneket egy egységes perspektívában rendezi el, a megoldás a problémában jelenlevő kérdésre, mint válasz fogalmazódik meg. A rendszer-megoldás mint anticipációs erő mindaddig érvényesül, amíg a formafenoméneket ezzel az anticipációval konzisztens elrendeződésként mozoghatnak. A rendszer-megoldás mint válasz csak egyetlen lehetőség a mindenkor konstitutív problémásokféleségben. Ezért jogos, amikor Zalai arra hivatkozik, hogy az új lehetőségek megértése nemcsak ehhez az egyetlen problémához kötött, hanem éppen a problémák közösségében kap értelmet.<sup>76</sup> A problémásokféleség szempontsokféleség és így egy „... új szempont rendszerképző erőt kell magába rejtessen, hogy a probléma természetét új szükségszerűséggel, tehát a válaszban új lehetőségekkel gazdagítsa”.<sup>77</sup> A filozófia egészre irányulása csak éppen azáltal képzelhető el, hogy az egész éppen az alternatívák közül, mint egyetlen lehetőség nyer teret, de az alternatívák konstitutív közelségét nem iktatja ki, számol velük.

A rendszerfilozófia eltávolodik a tiszta tudataktus konstitúció-teljesítményétől, mert felismeri azt, hogy „valójában transzcendentálfenomenológiailag hibás a konstitúcióról, mint szubjektív aktusról beszélni: a fenomének konstituálódnak illetve már mindig konstituáltak számunkra. Szubjektív aktusainkban már mindig a konstituált világra... válaszolunk.”<sup>78</sup> Így a formafenoméneket, a tárgyiasságok éppen a megoldás-probléma hermeneutikus dialektikája következtében mindig egy alternatíváló jelentésmezőben helyezkednek el, ahol a világperspektívák különbözősége nem relativizálás, hanem a megértés és argumentálás életeleme. „... itt a szubjektív teremti az összefüggésfajtát, a rendet, a rendszert röviden: magát az objektivitást. A szemlézés rendszere teremti a megoldásokat és mélyebben a filozófia problémáit.”<sup>79</sup> Ez a filozófia radikális transzformációja – az eddigiek szerint is –, a kantianizmus legpozitívabb hagyományának megújítása,<sup>80</sup> mely a megértést és érthetőséget s magát a jelentés fogalmát a legszorosabb vonatkozásba hozza a szubjektív aktussal, nem azért, hogy relativizálja ezeket a momen-

<sup>75</sup> Uo. I. 81. o.

<sup>76</sup> Vö. uo. I. 75. o.

<sup>77</sup> Uo. 76. o.

<sup>78</sup> Apel, *Transformation der Philosophie* (Einleitung), id. k. I. 39. o.

<sup>79</sup> Zalai, *Allgemeine*..., I. 86. o.

<sup>80</sup> Így értékelte Mannheim is Zalai filozófiáját a Lélek és kultúra c. előadásában: „... e szerkezetelemzések jegyében lett aktuálissá a Kanthoz való visszatérés, mert nálunk azt jelentette, hogy benne láttuk e korszak alapélményét képező kritikai intencionáltságnak a fő képviselőjét, s ezért művének jelentőségét abban láttuk, hogy a három legfontosabb kultúrképződeménynek, a teóriának, az etikai cselekvésnek és az esztétikai szemléletnek sajátos szerkezetét és kölcsönös autonómiáját ő látta meg először igazán. Számunkra Zalai, mint közöttünk élt kortárs, azáltal lett fontossá, hogy a Kantot elhagyó periódus kerülő útja után éppen ezt a tendenciát ragadta ki és folytatta a legkövetkezetesebben, a szerkezetlátásnak élményét mélyítvén el. Mi közvetlenül őhozza kapcsolódtunk.” in: *A Vasárnapi kör*, Gondolat, 1980, 197. o.

tumokat, hanem hogy a szubjektív – és mindig ehhez kötött – explikációban tényleges objektivitásukat elnyerje. Így válik a rendszerfilozófia a tradicionális ontológia és logika kritikájává. Ebben Zalai és Cassirer filozófiája mélyen közös. „A tudás egységét most már többé egyáltalán nem garantálhatjuk és biztosíthatjuk azáltal, hogy minden formájában egy közös ‚egyszerű’ objektumra vonatkoztatjuk, ami ezekhez a formákhoz úgy viszonyul mint transzcendentális öskép az empirikus leképezésekhez – ehelyett most más követelmény adódik, a tudás különböző módszeres tendenciáit elismert sajátosságuk és önállóságuk mellett egy rendszerben ragadjuk meg, melynek egyes tagjai, éppen szükségszerű különbözőségükben, kölcsönösen feltételezik és megkövetelik egymást. Egy ilyen jellegű tisztán *funkcionális egység* posztulátuma a szubsztrátum és az eredet egységének posztulátuma helyére lép, mely lényegszerűen uralta az antik létfogalmat.”<sup>81</sup> A filozófia így eltávolodik attól, hogy pusztán a filozófusok rendje, rendszere legyen,<sup>82</sup> mert ezek mindig felbomlanak az új tények által, azaz a „diszkurzív okoskodás” egészen más irányt vesz fel, mint a filozófia egyfajta elrendezése. Ennek tudomásulvétele adja a filozófiai megújulás lehetőségét. „... a fogalomtörténet kutatásából megtanulható diszciplína fogalmaink használatában azt kell gyakorolja, hogy képes legyen gondolkodásunkban a helyes összekapcsoltságot kihozni. Ebből az következik, hogy a filozófiai nyelv ideálja nem a terminológiailag egyértelművé tett nomenklatúra lehető legnagyobb eloldása a nyelv életétől, hanem a fogalmi gondolkodás visszacsatolása a nyelvhez ...”<sup>83</sup>

A filozófia csak így válik alkalmassá arra, hogy – Zalaival szólva – a „fejlődés és történelem” problémáját, a változás és hagyományozás problémáját tudatosítsa. Ezért kerül Zalai filozófiájának centrumába – mint az eddigiekből is láttuk – a szimbolizáció és az ezzel szükségeszerűen együttjáró nyelvprobléma. „Nem akarjuk sem lényegét, sem alkalmazását ... megállapítani a nyelvnek és cselekvésnek; itt arról van szó, hogy *funkcióját* meghatározzuk az objektív világ keletkezésében az emberek (individualitás feletti) tudata számára ...”<sup>84</sup> A kifejtésben Zalai joggal állapítja meg, hogy a nyelvben önmagában nincs „rendszerkoherencia”, az analízis csak a nyelvi szimbolizálásban jelenlevő jelentéscsökkentés és szimbólumirány által lép fel.<sup>85</sup> A szimbolizáció kifejtése arra irányul, hogy tisztázza a matéria és forma viszonyát, bizonyítsa a matéria „abszolút létének” képtelenségét.

„... egy szimbolizáció a ‚valóság’ új analízisét teremti meg, más szóval a valóság új fajtáját adja. Ezen *adásban* rejlik ismét az egész kérdés: hogyan határozza meg az új analízis-fajta az új valóságot éppenúgy mint a jelentéscsökkentés materiális momentumai és az analízis-feldolgozó anyag tisztán materiális momentumai az analízist magát. A jelentéscsökkentés materiális momentumai egyrészt a matériában rejlik – melyből a szimbolizálás történik; mindkettő együtt határozza meg az új analízist ... az anyag analízise a valóság egy rendjévé válik.”<sup>86</sup> A szimbolizálás mint új valóságanalízisek új formaeegészét teremtenek. A szimbolizáció és a nyelv ilyen funkcionális felfogása – melynek eredményeként alternatív valóságfelfogásokról beszélünk – alkalmat ad a jelentésprobléma

<sup>81</sup> E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, I. id. k. 7–8. o.

<sup>82</sup> Vö. Zalai, *Struktur des Systems*, III. rész

<sup>83</sup> Gadamer, *Begriffsgeschichte als Philosophie Kleine Sch.* III. id. kiad. 250. o.

<sup>84</sup> Zalai, *Allgemeine ...*, II. 9. o.

<sup>85</sup> Vö. uo. 29. o.

<sup>86</sup> Uo. 33–34. o.

tisztázására. A jelentésprobléma tisztázása e funkcionális felfogásban éppen azért jelent kiutat, mert benne számot vetnek a valóság állandó kontingenciájával, az alternatív lehetőségek állandó meglétével, azaz a rendszerfilozófia kimondatlanul is számot vet a „kettős kontingencia” (Luhmann) tényével, a jelentésvárás és jelentésbeteljesítés interszubjektivitásával. „. . . csak a gondolat *teljes* jelentése hozza létre a valóságot, és a valóság ehhez a teljes jelentés-konstrukcióhoz tartozik. Ahogyan a gondolat jelentésgazdagsága nem konstans, úgy variálódik és fejlődik a valóság, mely benne keletkezik.”<sup>87</sup> A gondolatjelentések és szimbolizációk szoros kapcsolatban állnak, azonban mégsem azonosak, míg ezen utóbbihoz – a matéria-analízis következtében, melyet ő hajt végre – egy egyedüli valóság tartozik, addig az előbbi rendszer-valóságokat teremt. Ebből következik, hogy a szimbolizációk mint matéria-analízisek nem mentesek az adott, a matéria sajátos korlátozásától, így nem szerveződnek rendszerre és ennyiben a gondolatjelentések természetes határát képezik.<sup>88</sup> A gondolat-jelentések explikatív, jelentés-összefüggést kibontó rendszervalósága ténylegesen az egész szempontját érvényesíti, amely azonban nem tekinthet el a szimbolizációtól. „. . . csak a szimbólumok teszik transzparenssé az adottban a nem-adott nyomát. Ezért a szellemnek a világon-belüli olymódon jelen levő, hogy ebben a formákat önmagából bontja ki, melyek egy intuitíve megközelíthetetlen valóságot reprezentálhatnak. Csak kifejezettként jelenik meg a valóság.”<sup>89</sup> A szimbolizáció a fent említett kontingencia momentumra, a gondolatjelentés a valóság kifejezéseként a jelentés konzisztens kimondása. „Tehát a világot többé nem tiszta indirekt adottságában . . . a világot a gondolatban formulázzuk, az igazán konkrét, a matériáival átítatott és ezen anyagságban akceptált gondolatban . . .”<sup>90</sup> Ezzel egy rendszer, mint világgép áll előttünk, s ebben a világgépben mint a világ sajátos így-lét szerkezetében a világ értelemezettként, jelentéssel-bíróként tárul fel. A világgépben a nyelv formaadó funkcióként működik olymódon, hogy a szimbolizációmateriát mint „konstitutív segédszerkezet” folyamatosan jelen van az új rendszerképződésekben a konstansok (objektivitáselvek) formájában. A konstansok rögzített jelentésszerkezetként a hagyományt, a világ tradíció-közvetítette új és új értelmezését biztosítják a szubjektumnak. A konstansok az interszubjektív megértés feltételét adják. A „. . . konstansok a szubjektum-helyzetbe jutott gondolat-jelentések. Egy prédikátum . . . vagy egy tényállás, ha ezek egy új gondolatfőletben szubjektumként funkcionálnak, akkor nemcsak egy az új gondolat tényével keletkező új individuumot jelentenek . . . hanem az új tényállás révén egy új *pozíciólehetőséget*, ennek artikulációja az objektivitásfajta új típusát adja.”<sup>91</sup> Zalai nyelvhasználatában az új és új pozíciófeltételek ezekhez a konstansokhoz mint hagyományozott jelentéstartalmú formafenoménekhez kötöttek, ez egy elsődleges „szemi-objektív orientálódás”<sup>92</sup> – azaz előttünk áll a filozófia szimbolizációhoz kapcsolódó szemantikai transzformációjának kísérlete. A filozófia ilyen értelmű transzformációja, mely a valóságot jelentésszerkezetként értelmezi, fenntartja a lehetőséget, hogy a mindenkori megismerés éppen a működő rend-elv ellenében érvény-

<sup>87</sup> Uo. 45. o.

<sup>88</sup> Vö. uo. 49. o.

<sup>89</sup> Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, id. kiad. 125. o.

<sup>90</sup> Zalai, *Allgemeine . . .*, II. 57. o.

<sup>91</sup> Uo. 84. o. (A konstansok hasonló értelmezését lásd Cassirernél 81. jegyzetben i. m., 22. o.)

<sup>92</sup> Vö. Zalai, *Struktur des Systems* (Naiv objective Konstanten rész)

süljön azáltal, hogy az új megismerés a logikai rend objektív tárgyi struktúráit mint rögzített jelentésszerkezetet kikezdi – vagyis fellép köztük egy kommunikatív átértelmezés.<sup>93</sup> A rendszerfilozófia megszünteti az érvényesség-alap a priori evidenciáját és ezt az evidenciát sokkal inkább a jelentés-összefüggésekben alternatíván működő világképekhez fűzi. Ezekben a jelentés-összefüggésekben kimondottan ott munkál a „common-sense”<sup>94</sup> egy filozófiai elmélete mint az emberek közti megértés elmélete. A jelentések hagyományozott rendszerében fellépő radikális deformáció<sup>95</sup> megváltoztatja a jelentéseket és a dolgok „új fénybe kerülnek”. „... az egész (a korábban értelmetlen) mássá válik; egy új rend az egészet elrendezi, mely adekvátabb, totálisabb, mindent tisztázó... A gondolatokat a korábbi rend objektív eredményeiként veti fel, amik ezt az eddigi rendet nem tűrik... Egy gondolat kibomlik, ennek megismerése szerint a világ, vagy a világ egy része új arculatot mutat; új rend, átértékelt értékviszonyok, a jelentések egészen újak ezen új rend számára, s gyakran ellentmondók a korábbinak; mert a jelentés az egész számára van és éppen az egész vált mássá... az új rend objektív követelés, érvényessége a régi rendtől független, objektív és imperatív érvényesség... a régi rend... elveszti független és abszolút érvényességét...”<sup>96</sup> A megismerésben a jelentés-összefüggések rendszereként itt a rendszer és történetiség viszonya van jelen, mert az eddigi rendben a történelmileg közös van kéznél, a fellépő átértelmezés és átértékelés szintén erre a közösrre utal az „erőszakos” módosításban. Az érvényesség-alap megvonása, az új gondolat-jelentésekkel fellépő történelmileg diszkontinuus elem a hagyomány megszakítását jelenti és egyben azt is, hogy az igazság a továbbiakban nem redukálható egyetlen a priori, általánosan érvényes lényegszférára. Az igazság szimbólumelmélete egy rendet, egy komplexitást az érvényesülő gondolat-jelentésekhez köti – Habermas-szal szólva – „...nem a valóság komplexitását, hanem a jelentésszerűen felépített, világ’ komplexitását... hozza létre a világkomplexitásból a szimbolikusan közvetített megragadás útján”.<sup>97</sup> S ebben a meghatározott pozícióból való világartikulációban az igaz és hamis a beszéd attributumaként (Cassirer) áll előttünk. Ezzel a filozófia egy fontos lépést tesz abba az irányba, hogy problémáit „a konkrét gondolkodás nagyobb közelségében”<sup>98</sup> oldja meg.

A nyelvi szimbolizáción alapuló rendszerfilozófia mint implicit nyelvkritika – mint korábban láttuk – a rendszer-kezdettel együtt tételez egy rendszer-megoldást, mely az érvényesülő logikailag konzisztens rendben minden elgondolható egzisztenciálisan jelenlevőként rendez el. A megismerés sajátos „kezdetnélküliségéből” és történetiségéből és az ebben szükségszerűen jelenlevő applikatív tendenciából következően a rendszerkezdetekben megvan a megoldás alternatív artikulációs lehetősége,<sup>99</sup> és ez van jelen a

<sup>93</sup> A szimbolizálás és kommunikatív processzus kapcsolatát Nagy Barna is kiemelte vö. id. tanulmány II. 19., 23. o.

<sup>94</sup> Vö. Zalai, *Allgemeine...*, II. 57. o.

<sup>95</sup> Vö. uo. 87. o.

<sup>96</sup> Uo. 87–88. o.

<sup>97</sup> Habermas, *Theorie der Gesellschaft...*, id. kiad. 157. o.

<sup>98</sup> Vö. Mannheim, Az ismeretelmélet szerkezeti elemzése; *Athenaeum*, 1918/6, 330. o.

<sup>99</sup> Ezt emeli ki Cassirer is a *Philosophie der symbolischen Formen* bevezetőjében – „Ha a megismeréstárgy definíciója, meghatározása mindig csak egy sajátlagos logikai fogalomstruktúra médiuma által sikerülhet, úgy a következmény nem hátrítható el, hogy a médiumok különbözőségének, az objektum különböző illeszkedése, a ‚tárgyi’ összefüggések különböző értelme kell megfeleljen.” id. k. 7. o.

Zalai-féle „új” fogalmában. Nem egyszerűen arról van szó, hogy merőben új tények és alapok megszüntetik a fennálló rendszer érvényességalapját, hanem arról, hogy ugyanezeket a tényeket egy merőben más úton is meg lehet közelíteni. A formákban rögzített jelentés-összefüggés egy meghatározott módon válik elégtelenné, a hagyomány autoritativ jelentés-összefüggését kritikailag bontja meg. „Nemcsak egy elégtelenséget, hanem az elégtelenség egy meghatározott fajtáját és irányát — nem a jobbítás felé, a régi elégtelen bővítése felé, hanem a kijutás, a legyőzés iránya felé, és ismételten: nem a ‚ki’ pusztá irányát, hanem egy különös meghatározott fajtájú irányt, a még ismeretlen újhoz. De hogyan hat a még nem egzisztáló? Minden megismerhető folyamatos teljessége és egysége által hat . . .”<sup>100</sup> Az új mint jelentésvárás, a régihez mint monolit jelentésbeteljesedéshez viszonyul, az attól való eltérésben nyer irányt. A monolit jelentésteljesség az objektivitás látszatával bír, holott ez objektivitását csak akkor nyerheti el, ha nem monolit, ha vele szemben az új szubjektum-adekvát szempont érvényesülhet, és mindenkor megvan a lehetőség ennek meghatározódására. A monolit jelentésteljesség önmagában semmi, csak a mindenkori anticipáció applikatív átértelmezésében nyer újra értelmet. „A még nem tisztázott összefüggése a már ismerttel ezt az ‚ismertet’ torzóként engedi felfogni, mely kiegészítésre vár: a kiegészítés *fajtája* a teljesség fajtájában rejlik, ami az újat a régivel összekapcsolja.”<sup>101</sup> Előttünk áll a probléma és megoldás korábban kiemelt hermeneutikus dialektikája. A már ismert a még-meg-nem-levő fényében válik problematikussá, az ismert mint torzóként mutatkozó, kiegészítésre szoruló a megértés applikatív erejénél fogva nyeri el új jelentésegységét. A problémává tett ismert a még-meg-nem-levő által új interszubjektív érvényességalapra jut. „A régít úgy határozza meg a még meg-nem-levő-új — és eminensen azt kell a régiben meghatározni, ami benne az újra irányul. Ez éppen a problémafelvetés. Ebben a még meg-nem-levő létezőként feltételezett, és *az egész rejtett összefüggése alkalmazásra kerül*; mert enélkül a valóban új nem tudatosodhat.”<sup>102</sup> A jelentésszerű még-nem-létében hat és így jön létre egy nyelvi szintézis, s a már-ismert mint jelentésegész a cselekvés és nyelv hagyományozott orientációjában jelentés-elidegenedésként mutatkozik meg az új előtt. Az újban, mint anticipációban visszavesszük ezt a jelentés-elidegenedést. Tehát az ismertnek konstitutív eleme a még-meg-nem-levő horizontja, a jelentés az ismert racionalizált terepében túliként, azaz — mint utaltunk rá Luhmann idézve — transzcendens momentumként, irracionálisként mutatkozik meg.<sup>103</sup> Zalai számára ebből következően elfogadhatatlan az érvényesség a priori értelmezése — ezzel Laskot kritizálja —, mert az a priori érvényességalap minden feltevése a formafenoménének lényegkarakterétől tekint el, nevezetesen attól, hogy a bennük és köztük meglévő jelentés-összefüggés rejtett dimenziói állandóan *alkalmazásra* kerülnek a megértésben. Az érvényesség kérdése a formaprobléma helyes megoldásában kapja meg válaszát. „. . . egy független a priori helyett a *formát* kell keresni, melyben gondolkodás és objektum egyesül . . . Amit ebben a megformáltban a logika keres, az az objektum a maga

<sup>100</sup> Zalai, Allgemeine . . ., III. 4. o.

<sup>101</sup> Uo. 4. o.

<sup>102</sup> Uo. 4–5. o.

<sup>103</sup> „Az irracionalitás teremti a rendszereket, de nem a fokokat, mert azután az egész ismét racionalizmus lenne. A különbség. Talán a transzcendenciamegoldás képezi a valóságos rendszerek különbségét?” Zalai, *Struktur des Systems*, f. pont.

gondoltszerű formájában.”<sup>104</sup> A pragmatikus dimenziót is figyelembe vevő elméletében Zalai pontosan tudja, hogy a formaproblémához kötött érvényességdimenzió a lét-dimenzióhoz mint folytonosan változó létpozícióhoz kötött.<sup>105</sup> Zalai megoldása szerint a formák állandóan alkalmazásra kerülnek, mert a formafenoménekben egy kimeríthetetlen jelentésmező rejlik, nem valamiféle objektivitás értelmében, hanem a szükségszerűen szubjektív aktus kontingens elemeként. Ez a kimeríthetetlen jelentésmező az emberek közti megértés területe.

„Mindenki saját nyelvét beszéli és elgondolhatatlan az, hogy az egyik nyelvét lefordítsuk a másik nyelvére. Mégis megértjük egymást a nyelv médiuma révén. Létezik olyasvalami mint *a* nyelv. És olyasvalami mint egy egység a különböző beszédmódok végtelensége felett. Ebben rejlik számomra a döntő pont. Ezért indulok ki a szimbolikus forma objektivitásából, mert itt a felfoghatatlant elvégeztük. Állítjuk, hogy itt egy közös talajra léptünk. Ezt mindenekelőtt posztulátumként állítjuk . . . nincs más út létezésről létezésig, mint a formák ezen világa általi.”<sup>106</sup>

Ha O. F. Bollnow méltán sajnálkozik afelett, hogy Cassirer a kényszerű emigráció következtében kiszakadt a német filozófiai hagyományból és a filozófiájával való számvetés már túl kései volt, akkor szegényes filozófiai kultúránkra tekintve még tragikusabb Zalai filozófiájának „hontalansága”, mert benne a kortárs filozófiával egyenrangú partnert ismerhetünk meg. Zalai filozófiája tragikus megtörttségében is olyan pozitívumokat rejt magában, melyek véleményünk szerint ma is igen aktuálisak, mindenekelőtt azzal, hogy a rendszerfogalom és az ehhez szükségszerűen tapadó szimbolizáció centrumba emelésével a filozófia és grammatika egyeztetési kísérletét valósította meg.

A válasz metafizikájaként egy nyílt-humanista filozófia fogalmazódott meg, mely tudatosítja az emberi világban-lét állandó ráutaltságát egy közös hagyományra és alapozíciójából következően ennek feltárulását sohasem tekinti végesnek, az állandó válaszadásban az ember – legfőbb antropológiai jellemzőjeként – egy végtelen horizontot nyit. A válasz metafizikájában előttünk áll Zalai Béla, egy modern magyar filozófus.

<sup>104</sup> Zalai, *Allgemeine . . .*, III. 25. o.

<sup>105</sup> Ebben az irányban elemezte tovább a formaproblémát utolsó ránk maradt töredék művében, melynek címe – ehhez lásd Beöthy idézett tanulmányát – *Der Wille zur Logik* (Lukács Archivum)

<sup>106</sup> Cassirer–Heidegger, *Davoser Disputation*, id. kiad. 264–265. o.

## RESUMÉE

### *Béla Bacsó: „Die Metaphysik der Antwort“*

Im gegebenen Zeitabschnitt (1900–1920) war Béla Zalai der ursprünglichste ungarischer Denker – hatte von ihm Georg Lukács gesagt. Zalai hat das zeitgenössische ungarische Denken bedeutend beeinflusst (Mannheim, Hauser, Szilási).

Diese Abhandlung versucht die fortschreitenden, philosophischen Vorstellungen von Zalai von “Metaphysik als symbolische Summation perseverierender Bedürfnisse” zu “Allgemeine Theorie der Systeme” aufzuzeigen, und zieht eine Parallele mit anderen Philosophien (Husserl, Cassirer). Innerhalb der Tradition des Kantianismus war Zalai der erste, der die Wendung von der transzendentalen Bewußtseinskritik zur Sprachphilosophie als Systemphilosophie der Symbolisation verwirklichen wollte.

Die Sackgasse der monadologischen Erkenntnistheorie wollte er mit der vollen Ausarbeitung des Sprach- und Systemproblems verlassen. Meiner Meinung nach weist diese Wendung die gegenwärtige sprachhermeneutische Philosophie auf. In der Philosophie des Symbols hat er letzten Endes das intersubjektive Verstehen, den hermeneutischen Zusammenhang des Problems und der Lösung vorweggenommen. Das offene humanistische Weltverständnis der “Metaphysik der Antwort” läßt sich auch heutzutage zu eigen machen.

Béla Zalai wurde am 30. Aug. 1882. in Debrecen geboren.

# AZ ÚJ KULTÚRA KIALAKÍTÁSÁNAK KÍSÉRLETE E. VITTORINI MŰHELYÉBEN

S Á R K Ö Z Y P É T E R

## I

A marxista elmélet térhódítása, új kultúrává válása Olaszországban a II. világháború utáni korszakhoz, az 1945–47 közötti három esztendőhöz kötődik. Ekkor látnak először napvilágot a nyolc évvel korábban a fasizmus börtöneiben elszenvedett megpróbáltatások következtében meghalt Antonio Gramsci *Börtönfüzetei*, és az első baloldalian elkötelezett antifasiszta irodalmi és művészeti alkotások, Elio Vittorini és Cesare Pavese regényei és versei, Renato Guttuso szocialista forradalmiság jegyében született nagy festményei, a neorealista olasz filmművészet világszerte híressé váló alkotásai. Immár több mint harminc év távlatából megállapítható, hogy ez az időszak ritkán adódó kedvező pillanat volt a modern olasz kultúréletben, amikor a világháborúból, az olasz ellenállás hősie harcaiból kikerülő fiatal olasz művészgeneráció megszabadulva a fasizmus negyedszázados nyomasztó légkörétől, egy új, „társadalmi” művészet megteremtésében bízhatott. Ekkor válik a fiatal olasz értelmiségiek meggyőződésévé, hogy nem létezhet igazi kultúra a konkrét társadalmi valóságon kívül. A világ és a társadalom alapvető kérdései a művészet és kultúra emberét aktív, konkrét állásfoglalásra, társadalmi harcokban való cselekvő részvételre készítetik, ennél fogva az új művészet csakis társadalmilag elkötelezett művészet és kultúra lehet.

A marxista elmélet II. világháború utáni igen gyors beépülése az olasz szellemi életbe, Gramsci *Börtönfüzeteinek* reveláció szintű nagy sikere és tömegmértű olvasottsága, a crocei szellemtörténet látványos kudarca egyaránt utalnak arra, hogy már a felszabadulás előtt, még a fasizmus úgynevezett konszolidációja idején meg kellett indulnia a baloldali erők és a fiatal új értelmiségiek találkozásának, hisz csak így érthető meg, hogy a hatvanas években a marxizmus az olasz nép egy nagy részének közgondolkodásává válhatott, valamint az a tény, hogy a háborúból kikerülő új olasz művészgeneráció legnagyobb hányada a szocialista elkötelezettségű új művészet hívévé vált.

Már a hermetizmus, a XX. századi olasz kultúra talán egyik legjelentősebb, legidőtállóbb művészi értékeit teremtő irodalmi irányzata is jelezte, hogy az olasz irodalom középgenerációját jelentő legkiemelkedőbb művészek, Palazzeschi, Ungaretti, Montale, Q asimodo, Moravia és mások nem voltak hajlandók a totalitárius fasiszta olasz állam retorikus kultúrpolitikájának szolgálatába állni. A „tisztá” költészet, a művészet örök-érvényű igazságának fokozott hangsúlyozása és védelme a valóság szorításával szemben, a művészek elzárkózása mindenfajta ideológiától és filozófiai iskolától, határozottan utal az olasz művészek védekezésére és a fasizmussal szembeni kívülhelyezkedésre. Az sem véletlen, hogy magát a „hermetikus” jelzőt a művészekkel szembeni hivatalos kritika formulázta mintegy megbélyegzendő azokat, akik nem hajlandók művészetükkkel a fasiszta Olaszország nacionalista és sovinszta céljait szolgálni.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> A XX. századi olasz kultúra és irodalom történeti kérdéseiről: *Az olasz irodalom a XX. században*, szerk. és bev. Szabó György, Gondolat, Budapest 1967; Szabó György, *Az olasz irodalom kistűkre*, Gondolat, Budapest 1980.



A hermetikus költők elzárkózásánál nagyobb és határozottabb állásfoglalást jelentett a két világháború közti olasz irodalmi és művészeti életben az úgynevezett „baloldali fasiszta” értelmiségiek 30-as évek elején szerveződő irodalmi csoportosulásai, a „*Solaria*”, a „*Letteratura*”, az „*Il Frontespizio*”, az „*Il campo di Marte*” c. irodalmi folyóiratok művészet- és kultúrpolitikai irányvonala.<sup>2</sup> A többnyire rövid életű folyóiratok köré csoportosuló fiatal írónemzedék legtöbb képviselője a fasizmus ideológiáján nevelkedett, az olasz fasizmus demagóg szociális propagandája váltotta ki bennük a nép iránt elkötelezett új művészet igényét, melynek alapján kezdettől fogva szembehelyezkedtek a kor hivatalos kultúrájával, irodalmi és művészeti irányjaival, a ponyvaregények és a „társasági művészet” divatozó műfajaival, a nemzeti olasz irodalom hivatalos szintre emelt provinciális retorikájával. A háború utáni olasz írónemzedék két legjelentősebb képviselője, Elio Vittorini és Vasco Pratolini a firenzei fasiszta szekció lapjában, a „*Bargello-ban*” (1929–1934) kezdik közölni első elméleti cikkeiket az irodalom és a nép kapcsolatának szükségességéről, míg írói alkatuk kiformalódása az 1926–34 közt Firenzében megjelenő „*Solaria*” c. félhivatalos irodalmi folyóirathoz kötődik.<sup>3</sup>

De nemcsak a fiatal művészek fórumait képező folyóiratokban jelennek meg az olasz fasizmus hivatalos művészeti és ideológiai irányaitól eltérő, azokkal ellentétes állásfoglalások és művészeti írások, hanem az 1920-as évek végének irodalmi termése is jelzi a törést a fasizmus és az olasz értelmiség között. 1927-ben jelenik meg Alberto Moravia máig is legidőtállóbb regénye, *A közömbösök* (*Gli indifferenti*), Corrado Alvaro *Venti anni* (Húsz év) c. műve, melyet 1930-ban az olasz szociográfiai irodalom remekműve, az *Aspromontei emberek* (*Gente in Aspromonte*) követ. 1934-ben jelenik meg Carlo Bernari az olasz neorealizmus kezdetét jelző munkástémájú regénye, a *Tre operai* (Három munkás). A 30-as évek elején egymás után jelentkeznek az új írógeneráció képviselőinek, Carlo Emilio Gadda, Mario Soldati, Dino Buzzati egy új, realizmus és a szürrealizmus irányába utat kereső első regényei. Más írók, mint Pratolini, Vittorini és Bilenchi elsősorban a hétköznapi kis-világ naturalista-realista leképezésével kísérleteztek.<sup>4</sup> Ezekben a művekben és Cesare Pavese 1936-ban megjelent *Lavorare stanca* (A munka terhei) c. verskötetében kézzelfoghatóan lemérhető a fiatal olasz értelmiségiek csalódása a fasiszta retorika látványos jelszavaiban és ígéreteiben, rádöbbenésük a propaganda és a valóságos élet közti kiáltó ellentétekre, az olasz polgárság Moravia regényeiben ábrázolt erkölcsi elkorcsosulására, és egyúttal kifejeződik az is, hogy kialakult bennük az igény, hogy a művészet és a művész vegye ki részét az igazságtalanságok, az ember megaláztatásának megszüntetéséért folytatott harcban. Általánossá válik a fiatal olasz művészekben az „ember felfedezé-

<sup>2</sup> „*Solaria*” Firenze 1926–1934; „*Letteratura*”, Firenze 1937–1947; „*Il Frontespizio*”, Firenze 1929–1940; „*Campo di Marte*”, Firenze 1938–1939. Irodalom: R. Scrivano, *Riviste, scrittori e critici del Novecento*, Firenze, La Nuova Italia, Firenze 1965; G. Luti, *Cronache letterarie fra le due guerre*, Bari 1966.

<sup>3</sup> V. Pratolini, *Tempo culturale della politica*, in: „*Bargello*”, IX, 14; E. Vittorini, *Lavoro manuale e lavoro intellettuale; Unificazione della cultura*, in: *Diario in pubblico*, Bompiani, Milano 1957. Irodalom: E. Falqui, *La letteratura del ventennio nero*, Einaudi, Torino 1948; C. Bo, *Scandalo della speranza*, Vallecchi, Firenze 1957; Vajda M., *Az olasz fasizmus (?)* . . . „Magyar Filozófia Szemle”, 1972.

<sup>4</sup> D. Buzzati, *Barbano delle montagne*, 1933; R. Bilenchi, *Anna e Buruno*, 1938; *Conservatorio di Teresa*, 1940; V. Pratolini, *Tappeto verde*, 1941; *Via de'Magazini*, 1942.

sének” igénye, nem a tömegemberé, hanem az egyéné, mely véleményük szerint a mindenkori történelem egyedüli értelme és kifejeződése. Ekkor alakul ki az olasz irodalomban, főleg az elbeszélő irodalomban az az érdeklődési kör és témavilág, mely körülbelül a hatvanas évekig jellemző lesz, melynek lényege az erkölcsi elkötelezettség, az elnyomottak és a megalázottak melletti kiállás, a valóság, az emberi szenvedések aprólékos bemutatásának igénye, az igazságkereső szenvedély, a megtisztulás iránti vágy, a társadalmi kérdésekben a megalkuvást nem tűrő őszinteség, melynek ars poéticáját Elio Vittorini fogalmazta meg először a „*Letteratura*” 1938–39. évfolyamában, majd 1941-ben önálló kötetben is megjelenő vallomásregényében, a *Szicíliai beszélgetés*-ben.<sup>5</sup>

Az őszinte, a társadalmi valóság iránt érzékeny realista művészet igényének következménye a fiatal olasz prózáírók művészi példaképre találása az amerikai realista „iskola” képviselőiben. Emilio Cecchi, Vittorini, Pavese és társaik „amerikanizmusa” nemcsak példakép-vállalást jelent, de egyszersmind határozott szembefordulást is a fasiszta Olaszország irodalmi életével, elvárásaival, ízlésével és témáival. Lawrence, Saroyan, Caldwell, Steinbeck és Hemingway műveinek olaszra ültetésével a fordítók nemcsak új stílust kívántak meghonosítani Olaszországban, de egyszersmind új erkölcsi magatartásformák kialakítását is szorgalmazták.<sup>6</sup> Ugyanakkor az amerikai realisták prózastílusa igen nagy szerepet játszott az olasz realista próza vergai örökségének fel-frissítésében, egy új, az élőbeszédre épülő, a valóság apró rezdüléseire is érzékeny prózanyelv kialakításában, a régi retorikus és klasszicista tendenciák végleges felszámolásában.

A fasiszta kultúrpolitika hamar felfigyelt a „baloldali” fiatalok új irányzataiban rejlő veszélyekre, így hamarosan cenzúrázásra, illetve indexre kerül több új műalkotás, Brancati és Patti regényei, megszakad Vittorini *Vörös szegfü* c. regényének közlése a „*Solaria*”-ban, nem egy határozottan rendszerellenes magatartást tanúsító művészt, értelmiségit, köztük Carlo Levit, Cesare Pavestet, Gian Siro Ferrarat messzeeső vidékekre száműznek az országban. A száműzetés és az ott megismert megdöbbentően embertelen új valóság lesz Carlo Levi *Ahol a madár sem jár* (Cristo si è fermato a Eboli), Illyés *Puszták népé*-hez hasonlítható remekművének témája és tartalma.

A faszizmus ideológiai légkörében felnőtt új olasz értelmiségiek teljes öntudatra ébredését és végérvényes szembefordulását a faszizmussal a spanyol polgárháború eseményei és a fasiszta Olaszország dicstelen beavatkozása váltotta ki. Az olasz fasizmus nyílt részvétele a népi Spanyol Köztársaság leverésében, minden kétséget és illúziót eloszlatott afelől, hogy a fasizmus nem jelenthet semmiféle szociális forradalmat, népi irányzatot, hanem egész elnyomó gépezetével és embertelen uralmával az imperializmus népelnyomó érdekeit szolgálja ki. A teljes kiábrándultság, a válság, és szégyenérzet kifejeződése Vittorini *Szicíliai beszélgetés* c. regénye (1939), melyet Italo Calvino találóan olasz Guernica-könyvnek nevezett.<sup>7</sup> Vittorini 1965-ös visszaemlékezésében említi: „A *Szicíliai beszélgetést* abban a feszült lelkiállapotban tudtam csak megírni, amelyben a spanyol polgár-

<sup>5</sup> A mű eredeti címe *Nome e lagrime* volt. L. Kardos T., *Elio Vittorini a „negyedik dimenzióban”*, in: E. Vittorini, *Szicíliai beszélgetés*, Európa, Budapest 1971.

<sup>6</sup> *Americana, raccolta di narratori americani*, a cura di E. Vittorini, Milano 1940. Irodalom: C. Pavese, *La letteratura americana e altri saggi*, Einaudi, Torino 1971. M. Praz, *Il neorealismo e le sue origini*, in: „Italian studies”, Cambridge 1962.

<sup>7</sup> I. Calvino, *Progettazione e letteratura*, in: „Menabò”, 1967, 10, 123.

háború következtében éreztem magam. Teljes valómmal átéltem az ottani harcokat, ott éltem a harcosok között.”<sup>8</sup> Vittorini szenvedélyes „négydimenziójú” önvizsgálata, szimbolikus metaforikus kiállása az emberi értékek, az elnyomottak, a szicíliai szegények mellett, az általános emberi szabadság és igazság szentsége védelmében az új olasz írógeneráció fasizmussal szembeni fellépésének első művészi megfogalmazódása volt. Vittorini könyve első lapján szinte kiáltványszerűen fogalmazza meg az olasz értelmiségiek II. világháború előtti érzésvilágát, korábbi társadalmi és erkölcsi illúzióinak kudarcát, és az ezzel való szembenézés, az ösztönös lázadás motívumait: az „öztönös dühöt”, a „süket álmokat” és a „reménytelenséget”.

„Azon a télen absztrakt dühök prédája voltam. Nem mondom el, milyeneké, nem azért fogtam neki az elbeszélésnek. De azt el kell mondanom, hogy absztrakt dühök voltak, nem hősiések, nem elevenek; valahogy az elveszett emberi fajért dühöngtem. Már régóta dühöngtem, és lehorgasztottam a fejem. Harsány újságfeliratokat láttam, és lehorgasztottam a fejem; összejöttem barátaimmal egy órára, két órára, s egyetlen szót sem szóltam hozzájuk, csak lehorgasztottam a fejem . . . Ez volt a legszörnyűbb: a belenyugvás a reménytelenségbe. Elhinni, hogy emberi fajunk elveszett, és nem tenni lázasan valamit ellene, például nem kívánni, hogy vele együtt elpusztuljak.”<sup>9</sup>

\*

A spanyol polgárháború és az olasz gyarmati háborúk szörnyűségei a korábban még ingadozó értelmiségiekben is megérik azt a vélekedést, hogy egy új erkölcsi rendet csakis a fasizmus megdöntésén keresztül, a politikai rend gyökeres megváltoztatásával lehet kialakítani. Ennek a felismerésnek jegyében kezdenek felsorakozni az új fiatal értelmiségiek az olasz antifasiszták illegális mozgalma mellé. A spanyol polgárháborútól a fegyveres antifasiszta ellenállási harc kibontakozásáig terjedő időszakban (1937–1943), az új, baloldali olasz kultúra új képviselői meglepő gyorsasággal és igen nagy szellemi biztonsággal dolgozzák ki saját erkölcsi és művészi állásfoglalásukat, a „társadalmi igazság” mítoszát („il mito della giustizia”). Az igazságos társadalmi rend lehetőségeit kereső a társadalmi igazságosság mítoszát szövő értelmiségiekben a II. világháború kitörését követő időben tudatosul, hogy az általuk igényelt társadalmi harcot az olasz kommunisták és szocialisták antifasiszta ellenállási mozgalma képviseli, tudatosul bennük, hogy az illegális baloldal fasizmus elleni, és az olasz társadalom átalakításáért folytatott harca jelenti az egyetlen lehetséges utat erkölcsi ideáljaik valóra váltásához. Vittorini 1965-ös visszaemlékezésében úgy fogalmazza meg ezt, hogy szinte természetes volt számukra, hogy a kommunisták harca mellé álljanak annak ellenére, hogy legtöbben nem voltak akkor még marxisták vagy kommunisták, hisz „az összes többi legális és illegális párt mind a fasizmus előtti világra épült, melyből maga a fasizmus is kifejlődött. A kommunista párt volt az egyetlen, amely mindenki előtt egyértelműen az új erkölcs nevében lépett fel és egy új, igazi emberi magatartásforma elterjesztését ígérte, az ember-emberek világának diadalát a dolog-emberek világával szemben.”<sup>10</sup>

<sup>8</sup> *Intervista con Vittorini*, in: „Il Contemporaneo”, 1965, 4. 12.

<sup>9</sup> E. Vittorini, *Szicíliai beszélgetés*, ford. Zsámboki Z., i. m. 23–24.

<sup>10</sup> „Il Politecnico”, 1947, 37, 2.; Vittorini az *Uomini e no* 1945-ös milánói kiadásának előszavában így fogalmaz: „Csatlakozásom a kommunista párthoz azt tükrözi, ami lenni akarok, míg könyvem csak azt tudja mutatni, ami valójában vagyok” 5. l.

A fiatal olasz antifasiszta művészek és értelmiségiek igazi erkölcsi és politikai próbatételére 1943 után kerül sor, az antifasiszta nemzeti ellenállás másfél esztendő harcai alatt. Ekkor derült ki, hogy kik azok, akik valójában hajlandók részt venni egész emberi és művészi valójukkal az olasz társadalom formálásában, az olasz nép-nemzet felszabadításáért folytatott mindennapi harcokban. Gaime Pintor, az olasz ellenállás egyik legkiemelkedőbb „értelmiségi” harcosa a halálát okozó veszélyes partizánakciója előtt testvérehez írt levelében így összegzi saját és társai életútjának tapasztalatait: „A háború nélkül egyszerűen értelmiségi maradtam volna, elsősorban irodalmi érdeklődéssel . . . Más barátaim, akik hajlamosabbak voltak közvetlenül átérezni a politikai helyzetet, már évekkel korábban átadták magukat az antifasiszta harcnak. Bármennyire is közel éreztem magam hozzájuk, nem tudom, hogy elhatároztam volna-e magam, hogy erre az útra lépjek . . . Csak a háború oldotta meg a kérdést, magával sodorva bizonyos kötöttségeket, lehetetlenné téve a kényelmes visszahúzóds és tartózkodás lehetőségét, brutálisan szembehelyezte az embereket az elfogadhatatlan világ valóságával . . . Egy meghatározott pillanatban az értelmiségieknek képesnek kell lenniük, hogy tapasztalataikat a közösség érdekeinek szolgálatába állítsák, mindegyikünknek tudnunk kell, hogy hol kell helyünket elfoglalnunk a harc sajátos szervezetében.”<sup>1</sup>

A nemzeti felszabadító harc döntő fordulatot hozott az olasz társadalom történetébe. Az ellenállási harc, különösen a Rómától északra eső területen, valóban népi felszabadító háború volt, melynek győzelme nemcsak az olasz fasizmus végleges megdöntését eredményezte, de a fasizmus előtti társadalmi, politikai viszonyok átalakulását is, a monarchia eltörlését, a köztársaság kikiáltását (1945. június 2.), egy demokratikus alkotmány kivívását.<sup>2</sup> Az ellenállási harcokban való igen széles és aktív nemzeti-népi részvétel új fejezetet nyitott az olasz nép történetében, megmutatta az igazi népi-nemzeti egység lehetőségét, és végérvényesen lezárta azt a korszakot, amikor a nép-nemzet sorsának alakítását egy maroknyi csoport vagy szűk társadalmi réteg tarthatta kézben. Így az olasz ellenállás feltétlenül többet jelent, mint az olaszok harcát a fasizmus és a német megszállók ellen, az olasz nép nemzeti felszabadító háborúja egyúttal az olasz társadalom demokratikus átalakítását is célozta. Az olasz ellenállás története azt mutatja, hogy a legszélesebb népi rétegek elfogadták azt az antifasiszta demokratikus nemzeti szövetségi politikát, melynek alapján az olasz kommunisták és szocialisták vezették az ellenállási harcokat, majd a felszabadított területeken az újjáépítést, és amely végső soron a mai napig meghatározza az OKP belpolitikai irányvonalát.

Norberto Bobbio történeti értékelése szerint az olasz ellenállás egyszerre jelentette a liberális és a szocialista erők harcát a fasizmus ellen, azaz ideológiailag a liberalizmus és a szocializmus időleges kiegyezését eredményezte a totalitárius fasizmus megdöntésének érdekében.<sup>3</sup> A felszabadulást követő hónapok eseményei azonban hamarosan egyértelművé tették, hogy komoly szakadék volt az idealizált vágyak és a konkrét történelmi helyzet között. Az ellenállási harc győzelme nem vezetett társadalmi forradalomhoz, végső soron nem jelentett mást, mint a fasiszta diktatúra erőszakos felszámolását és a

<sup>1</sup> G. Pintor, *Il Sangue di Europa*, Einaudi, Torino 1965, 186–187.

<sup>2</sup> Kis A., *Olaszország története, 1748–1968*, Akadémiai, Budapest 1975, 264–275; F. Chabod, *Olaszország története, 1918–1948*, Gondolat, Budapest 1967.

<sup>3</sup> N. Bobbio, *Profilo ideologico del Novecento*, in: *Storia della letteratura italiana, Il Novecento*, Garzanti, Milano 1973.

fasizmus előtti társadalmi és politikai viszonyok új körülményekhez igazított restaurációját. A szövetséges nyugati hatalmak által felszabadított európai országokban összeomlott ugyan a fasizmus által kiépített felépítményi rendszer, így a kultúra szervezete is, de nem változtak meg az alapvető osztályviszonyok, maga az osztályelnyomási rendszer, melyből a fasizmus is táplálkozott. Hogy Olaszországban mennyire a fasizmus előtti állapotok restaurációja történt, mutatják a politikai események, a szocialista vezetésű Parri-kormány bukása (1945. november 26.), a kereszténydemokrácia rohamos előretörése, De Gasperi kormányalakítása, valamint az a tény, hogy az 1946-os politikai választások eredményei igen hasonlítanak az utolsó demokratikus szavazás 1919-es eredményeihez.<sup>14</sup> Az olasz kapitalizmus teljes restaurációját az 1947–48-as évek bel- és külpolitikai eseményei biztosítják, melynek során az olasz népi baloldal erői fokozatosan kiszorulnak a politikai hatalomból, és immár az ellenzék pozíciójából folytatják harcukat a háború után kialakult neokapitalista társadalmi rend átalakításáért.

Ugyanakkor az 1945–1948 közötti időszak egy olyan sajátos, átmeneti időszakot jelent, melyben ugyan már kifejlődőben voltak a kapitalizmus restaurációjához vezető tendenciák, de az eseményekben közvetlenül részt vevők számára még minden lehetségesnek látszott a fasizmus esetleges visszatérése éppúgy, mint a társadalmi forradalom, a szocializmus győzelme is. Ez főleg a felszabadulást követő időszakot jellemezte, amikor a fasiszta Olaszország kapitalista rendszere teljesen felbomlott, amikor a felszabadított területek, városok közigazgatása egy ideig a nemzeti felszabadító harcot vezető erők, ideiglenesen és demokratikusan megválasztott helyi testületek kezébe került. Ekkor fogalmazódott meg a „nemzeti újjászületés” és a „nemzeti újjáépítés” programja, melynek kidolgozására és vezetésére mindenekelőtt az olasz kommunisták vállalkoztak. Az Olasz Kommunista Párt 1945-ben meghirdetett „nemzeti programja”, valamint az év végén tartott V. kongresszus által kidolgozott „demokratikus haladás” stratégiája felhagyott a háború előtti időszak határozottan antiklerikális és polgárellenes tendenciáival, azt célozta, hogy a párt szövetségi politikája mellé sorakoztassa fel az igazságosabb, demokratikus társadalmi rendre vágyó rétegeket és csoportokat. Az OKP „nemzeti és demokratikus haladásért” hirdetett stratégiájának szerves részét képezte a párt új értelmiségi és kulturális politikája is: „az értelmiségiek felé kifejtett tevékenységünk alapvető vonásának kell lennie, hogy elfogadtassuk az értelmiségiekkel az olasz kultúra megújításának szükségességét, hogy megerősítsük a kulturális egységfrontot . . . a kulturális élet összes olyan képviselőjének bevonásával, akik átérzik annak szükségességét, hogy kiirtsák az irodalom, a művészet, a tudomány területéről a fasizmus még továbbélő maradványait . . . A kultúra megújítását kívánjuk, nem kizárólag marxista kultúrát, hanem a kultúra legszélesebb, antifasiszta-demokratikus felfogását.”<sup>15</sup>

Egy világháború, egy általános népi felkelés, az elnyomó rendszer erőszakos megdöntése után sem a társadalmi kapcsolatok, sem a kultúra területén nem lehet szó bármifajta folytonosságról. A háború után többé nem lehetett úgy gondolkodni, úgy érezni, mint a háború előtti években. A fasizmus bukása, a fegyveres felszabadító harcok-

<sup>14</sup> Kiss A., *Olaszország története 1748–1968, Az olasz pártok választási eredményei* (függelék), i. m. 312–315.

<sup>15</sup> *Relazioni e documenti presentati della direzione del partito al V° Congresso del PCI*, Editori Riuniti, Roma 1963, 102; R. Luperini, *Gli intellettuali di sinistra e l'ideologia della ricostruzione del dopoguerra*, in: „Ideologia” 1969, 8, 55–104; 1971, 15, 102–138.

ban, a felszabadult városok irányításában, az újjáépítés megszervezésében való aktív részvétel egész generációk számára igazi felszabadulást jelentett, sajátos új, optimista lelkiállapotot alakított ki az öntudatra ébredő emberekben. Tudatosult bennük, hogy történelmi korban élnek, amikor nem lehet visszavonulni a konkrét történelmi folyamat eseményeiből. A háború utáni hónapokban megjelent olasz lapok világosan tükrözik, hogy a fiatal művészek, értelmiségiek körében igen erős, szinte általános volt a meggyőződés, a hit a művészet, a kultúra erejében. Hittek abban, hogy a demokratikus átalakulás mellett elkötelezett kulturális tevékenységük révén valóban végbemehet az olasz társadalmi élet átalakítása, kialakulhat egy új életforma és erkölcsi rend, melyben nincs többé nyomor, nincs egyenlőtlenség, nincs megaláztatás, nincs kizsákmányolás, nincs erőszak. Italo Calvino visszaemlékezésében említi: „Nem valamiféle könnyű optimizmus, vagy pillanatnyi önfeledt ujjongás érzete volt ez, épp ellenkezőleg, úgy éreztük, az az érzés alakult ki bennünk, hogy mindent előlről, a nulláról kezdhetünk.”<sup>16</sup>

Az újrakezdés, az új kultúra és új erkölcsi élet kialakításának igénye egyaránt jellemezte a baloldali, a szocialista és kommunista és a nem marxista szellemi műhelyekből kikerült értelmiségiek ekkori cikkeiket. A liberális Luigi Salvatorelli és Guido De Ruggiero által szerkesztett „*La Nuova Europa*” 1944. december 17-i számának vezércikkében Umberto Morra így foglalja össze az olasz liberális értelmiségiek érzéseit: „A mai időkben a legnagyobb bűnnek az látszik, ha az ember cinikusan visszahúzódik a környező világ eseményeiből. Hasonló bünt követne el, véleményünk szerint az is, aki ma az irodalmat el akarná választani a társadalmi léttől és szkeptikus megállapításokat fogalmazna az irodalmi művek autonómiájáról, annak szükségességéről, hogy a művészet ne foglalkozzon társadalmi kérdésekkel . . .” A felszabadulást követően visszajára fordult Benedetto Croce fasizmus idején megfogalmazott maximája, mely szerint a kultúra és a művészet embere számára a politizálás egyetlen lehetséges formája a kultúra és a művészet megvédése a politika befolyásától. Ebben az időszakban a kultúra alakításának egyetlen lehetséges formájává az aktív politikai tevékenység vált, a személyes részvétel a kultúra újjáalakításában, a társadalom demokratikus átalakításáért folytatott harcban.

A háború utáni gyökeres megújulás leglátványosabban a kulturális életben, a közgondolkodás átalakulásában történt. Itt teljesen egyértelmű volt, hogy nem lehet szó semmi kapcsolatról, „folytonosságról” a fasiszta és az új Olaszország kultúrája között. Ezt nemcsak a fasiszta kultúrpolitika legjelentősebb képviselőjének, a filozófus Giovanni Gentilének Mussoliniéhez hasonló sorsa mutatta, hanem az az általános közhangulat, mely az egész olasz szellemi élet felfrissítését célozta. A két évtizedes elzárkózás után az olasz szellemi élet nagy lelkesedéssel tárulkozott ki a legkülönbébb külföldi szellemi és művészeti irányzatok előtt. Az olasz gondolatokba ekkor behatoló új ideológiai áramlatok közös vonása a szellemtörténettel való szembefordulás volt, mely gyengének bizonyult, mely nem védte meg az embert és a kultúrát a fasiszta és a háború barbárságától. Ekkor vált egyértelművé és elkerülhetetlenné Antonio Gramsci börtönbeli elemzésének egyik végső tanulsága, hogy Olaszországban az új kulturális hegemonia megteremtéséhez mindenekelőtt arra van szükség, hogy – a marxista elmélet segítségével – felszámolódjon az olasz szellemtörténet legnagyobb képviselőjének, a fasiszmussal mindvégig szembenálló Benedetto Crocénak az olasz értelmiségiekre, az olvasói rétegekre gyakorolt igen széles és

<sup>16</sup> I. Calvino, *Il sentiero dei nidi di ragno*, Prefazione, Einaudi, Torino 1964. 7.

mély befolyása. Ezt a feladatot elsősorban Antonio Gramsci börtönben készített írásainak 1947–51 közötti kiadásai, a gramscii gondolatok széles körű elterjedése, a marxista filozófia alapvető szövegeinek gyors közreadása, valamint két igen jelentős fiatal gondolkodó, a crocei alapokról indult Antonio Banfi és Galvano Della Volpe marxista elmélethez való felzárkózása oldotta meg.<sup>17</sup> Az olasz kultúrtörténészek egyöntetű vélekedése, hogy a háború utáni időszakban teljes joggal lehet beszélni a marxista elmélet olaszországi reneszánszáról, közgondolkodássá válásáról, melynek alapját természetesen az olasz kommunista párt milliós tömegpárttá való megerősödése, valamint az a tény alkotta, hogy Gramsci *Börtönfüzetei* a marxista elmélet olasz viszonyokra való alkalmazásának lehetőségét biztosították.<sup>18</sup>

A marxizmus olaszországi közgondolkodássá válásában lényeges szerepet töltött be a szövegekkel való megismerkedés mellett az ellenállásból kikerült fiatal értelmiségiek ösztönös közeledése a kommunizmus eszméihez. Amikor a fiatal írók és művészek olyan művészet és kultúra kialakítását tűzik ki céljuknak, melynek leglényegesebb eleme a társadalmi elkötelezettség, az elnyomottak és kizsákmányoltak védelme és felszabadítása, a társadalmi igazságtalanságok megszüntetése, ez ösztönző formában az új nemzedék marxizmus iránti közeledésének volt bizonyítéka. A közeledést az olasz kommunista párt is szorgalmazta. A „*Rinascita*” 1945. februári számának vezércikke azzal fordul az olasz kulturális élet képviselőihez, hogy „ne csupán az elefántcsonttoronyok ablakait nyissák meg az új szellemi irányzatok, így a marxizmus előtt is, hanem legyen erejük kapcsolatba lépni a tömegekkel, elvegyülni a nép között.”<sup>19</sup> A kommunistává érett író, Cesare Pavese szintén a *Rinascita*-ban közölt *Visszatérés az emberhez* című írásában szenvedélyesen vallja, hogy az író kötelessége az emberekkel való őszinte kapcsolatteremtés, hogy megszűnjön a művészek elzártsága, magányossága, mert „csak egy dolog védheti meg az embereket a véres szörnyűségektől: az egymás iránti őszinte kitárulkozás”.<sup>20</sup> Ekkor alakul ki a baloldali olasz művészekben az a meggyőződés, hogy a humanizmus nem lehet intellektuális magatartásforma. Nemcsak szemlélni kell a világ eseményeit, hanem tevékenyen részt kell venni a világ formálásában. A tevékeny, a legszélesebb népi rétegekkel kapcsolatot teremtő, a kultúrát emberközelbe vivő művészet megvalósítására a II. világháború utáni Olaszországban az Elio Vittorini által szerkesztett „*Il Politecnico*” folyóirat köré tömörült baloldali értelmiségiek tettek kísérletet.

<sup>17</sup> Huszár T. bevezetője az *Olasz marxista filozófusok írásaiból* c. válogatáshoz, Gondolat, Budapest 1970, ill. Kéri E., *Banfi útja a marxizmushoz*, in *Antonio Banfi válogatott írásai*, Kossuth, Budapest 1974; G. Della Volpe, *Il verosimile filmico ed altri saggi*. Roma 1954; Gramsci műveinek kiadásáról: Sárközy P., *A Gramsci irodalom legújabb fejleményei*, „Filológiai Közöny” 1974, 1–2; *A Börtönfüzetek kritikai kiadása*, „Helikon”, 1977, 4.

<sup>18</sup> Sárközy P., *Benedetto Croce esztétikájának marxista kritikája A. Gramsci irodalomszemléletében*, „Magyar Filozófiai Szemle” 1978, 1; *A marxista irodalomszemlélet kialakulása Olaszországban*, in: *A marxista irodalomelmélet történetéből*, szerk. Nyírő L. és Veres A., Kossuth, Budapest 1981, 339–358.

<sup>19</sup> R. B. Bandinelli, *Cultura e popoli*, „*Rinascita*”, 1945, 2.

<sup>20</sup> C. Pavese, *La letteratura americana e altri saggi*, i. m. 211.

## II

A felszabadulás utáni időszak olasz kultúréletének egyik legjellemzőbb és legsajátosabb alakja Elio Vittorini volt. Vittorini életműve, kulturális szervező tevékenysége és mint bizonyos témák és egy új elbeszélőstílus kialakítója, talán még Pavesénél is nagyobb mértékben volt erjesztő hatással a modern olasz művészet, az újrealista írónemzedék irányainak kiformalódására, a politika és művészet viszonyának új szempontú felfogásának kialakítására.<sup>21</sup> Már a *Szicíliai beszélgetés* megjelenése is nagy szerepet játszott a fasizmus által megbénított értelmiségiek büntudatának felkeltésében. Már ekkor megfogalmazódik a vittorinói életmű alapvető imperatívusa, hogy a művészi tevékenységnek az igazság szolgálatában kell állnia, az írónak ismét és ismét a való világgal kell szembesítenie olvasóját, és ezáltal kell munkálkodnia azon, hogy megváltozzon, emberivé váljon az ember és világ kapcsolata. Maga Vittorini a fasizmus elleni kezdeti morális tiltakozástól eljutott a fasizmus és a német megszállás elleni fegyveres harcban való tényleges részvételig, a kommunista párt harcával való azonosulásig. Milano felszabadítását követően egy ideig az „Unità” milánói szerkesztőségének vezetőjeként dolgozik, és még 1945-ben megjelenteti a XX. századi olasz irodalom egyik legvitatottabb és egyik legérdekesebb regényét, a milánói partizánok harcának és az olasz értelmiségiek háború alatti lelkiismereti válságának emléket állító művét, az emberek és nem emberek küzdelmének lírai eposzát, a *Milánói rapszódia*t.<sup>22</sup>

Vittorini még az ellenállási harcok győzelme előtt tervezte, hogy a párt soraiban található marxista művészekkel, gondolkodókkal, E. Curiellel és A. Banfival egy új típusú, elsősorban a fiatalokhoz szóló kulturális, társadalompolitikai lapot indít, melynek legfőbb célja az értelmiségi és a népi rétegek közti szorosabb kapcsolatteremtés. Antonio Banfi javasolta, hogy a lap címe és szerkesztői gyakorlata Carlo Cattaneo múlt századi „univerzális kultúrát” célzó programját kövesse, mert „Olaszország újjászületése nem képzelhető el, ha nem fog kialakulni egy új erkölcs, ha ez nem fogja átadni újjáépítő munkánkat . . . ha nem születik meg belőle egy új, univerzális kultúra.”<sup>23</sup> Így jelenik meg 1945. szeptember 19-én a Kommunisták Pártja milánói szervezetének támogatásával egy új hetilap, az „*Il Politecnico*” (univerzális műhely), melynek szerkesztői között ott találjuk a milánói antifaszista művészek és értelmiségiek legjobbjait, a marxisták mellett a nem marxista, de demokratikus irányzatok képviselőit (F. Calamandrei, F. Fortini, V. Pandolfi, A. Steiner, R. Guttuso, S. Terra, C. Bo, F. Balbo).<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Nyerges L., *Elio Vittorini*, in: *Az olasz irodalom a XX. században*, I. m.; Szabó Gy., *Vittorini három regényéhez*, in: E. Vittorini, *A vörös szegfű*, Európa, Budapest 1965; S. Briosi, *Vittorini*, La Nuova Italia, Firenze 1970; S. Pautasso, *E. Vittorini*, Borla, Torino 1967.

<sup>22</sup> A mű eredeti címe *Uomini e no*, mely Hemingway *Akiért a harang szól* regénye angol címét, *To Have and Have Not* követi. A regény másik fordításának magyar címe *Emberek és farkasok* volt.

<sup>23</sup> A. Banfi, *Realtà e Cultura*, „Unità”, Milano 1945, 15.; A kérdésről: A. Peroni, *L'impegno politico e culturale nella personalità di A. Banfi*, in *Atti del Convegno di studi banfiani*, Reggio Emilia, 1967, 158–180.

<sup>24</sup> *Il Politecnico, antologia critica*, a cura di M. Forti, S. Pautasso, Lerici, Milano 1960; Irodalom: F. Fortini, *Dieci inverni*, Feltrinelli, Milano 1957; „Menabò”, 1967, 10; „Il Ponte”, 1973, 31.; M. Zancan, *Il Politecnico*, „La Rassegna della letteratura italiana”, 1972, 2–3.



Vittorini alapvető szerkesztői elképzelése, hogy a lapban, illetve a lap szerkesztői munkálataiban szervezeti keretet biztosítson az ellenállási harc idején kiformalódott, ösztönösen a néppel való kapcsolatleremtésre törekvő művészek tevékenységének, organikus módon fejlessze tovább az értelmiségiek és a nép-nemzet, a művészek és a nem értelmiségi olvasóknak a közös harcok idején már kialakult természetes kapcsolatát. Így a hetilap szerkesztésében, olvasóival való kapcsolatában egy Olaszországban addig még nem ismert újfajta kulturális tevékenység valósult meg, melynek során a művészek, értelmiségiek a nép-nemzet szerves tagjaként igyekeztek munkálkodni a közgondolkodás elmélyítésében, a kultúra tömegmértetű elterjesztésében.

Az első szám bevezető írásában (*Una nuova cultura*) a főszerkesztő Vittorini elutasítva a háború előtti régi kultúra összes megnyilatkozási formáját, egy ezektől merőben eltérő új kultúra kialakításának szükségességét hirdeti, mert a fasizmus és az ellenállás története megmutatta, hogy a régi típusú humanisztikus kultúra nem tudja megakadályozni az embertelenség elterjedését, a háború szörnyét, nem tud mozgósítani ezek ellen, nem tudja megakadályozni az emberek kiszolgáltatottságát az elnyomó embertelen hatalmi törekvésekkel szemben. A háború és a szörnyű világegés bebizonyította, hogy olyan kultúrára van szükség, mely nemcsak megvigasztal és megnyugtat, hanem elég erős ahhoz is, hogy megvédje az embert a szeftvedésekkel és az embertelenséggel szemben: „amikor gyerekeket öldösnek, nem a gyerekeket győzik le, hanem minden olyan eszmét és tanítást, mely azt hirdette magáról, hogy szent és örök. Buchenvald szétzúzza a görög kultúra, a kereszténység és a humanizmus értelmét. Miért nem tudták ezek a kultúrák megváltoztatni az embert, miért nem tudták ezek kiölni az emberből a gyilkos fenevadat? A kultúra mindeddig csak az értelmiségiekhez szólt, és nem alakította magát az embert. Arra szolgált, hogy megvigasztaljon. Az új kultúrának magával a társadalommal kell azonosulnia. Mindeddig a társadalom nem jelentett kultúrát, mert a kultúra elzárkózott a társadalmi élet problémái elől, nem vált a nép-nemzeti élet, a társadalom szerves részévé. Azaz, az új kultúrának ahhoz, hogy valóban „új kultúra” legyen, „társadalmiasított művészetnek”, „társadalmiasított kultúrának” kell lennie.”

Az „*Il Politecnico*” épp ezért alapvetően két célt tűzött ki maga elé, a fasizmus maradványai ellen való szüntelen küzdelmet (ezért állít a vörös-fekete keretben megjelenő első szám emléket a spanyol antifaszisták hősiességének, és kezdi el Hemingway *Akiért a harang szól* c. regényének közlését), és az értelmiségiek felsorakoztatását a baloldal olasz társadalmi rend demokratikus átfarmálását célzó harca mellé. Vittorini az első szám már említett programcikkében ezt nyíltan ki is jelenti: „Én az összes olaszhoz fordulok, mindahhoz, aki átélte a fasizmust. Nemcsak a marxistákhoz, hanem az idealistákhoz, a katolikusokhoz, a misztikusokhoz is . . . össze kell fognunk, hogy olyan új kultúrát alakítsunk ki, mely elég erősnek bizonyul ahhoz, hogy harcoljon az éhezés és a szenvedések ellen.” A katolikus antifaszista művészek képviseletében Felice Balbo csatlakozott az „*Il Politecnico*” mozgalomhoz: „Mi nem tudjuk, hogy mit kezdjünk egy olyan kultúrával, mely csak megvigasztalni képes . . . mely nem képes megvédeni, megszabadítani bennünket a fasizmus különféle szörnyűségeitől. Mi keresztények új kultúrát akarunk felépíteni, alakítani kívánjuk a történelmet.”<sup>25</sup> A lap szerkesztőinek összes haladó értelmiségihez szóló széles körű kultúraformáló tevékenysége az OKP közvetlen

<sup>25</sup> „*Il Politecnico*”, 1954, 3, 1.

háború utáni stratégiájának részét képezte, melynek igen fontos tényezője volt, hogy az összes demokratikus erő összefogásával, a párt tömegbefolyásának kiszélesítésével biztosítsák a párt hegemon szerepre juttatását, hogy ne ismétlődjön meg az a folyamat, melynek során 1920–21-ben a már győztesnek látszó olasz munkásosztály harca elszigetelődött a többi dolgozó és nem hegemon társadalmi rétegtől, mely folyamat a forradalmi helyzet kimerüléséhez és végső soron a fasiszmus hatalomra kerüléséhez vezetett. Az „*Il Politecnico*” a háború után újjászülető olasz szellemi életben igen fontos fórum volt, mivel a nem marxista értelmiségi körökben is terjeszteni tudja saját politikai és erkölcsi programját.

A mindenkire szólás, az új művészet és kultúra kialakításának igénye, a leghaladóbb európai művészeti és szellemi irányokkal való együttműködés jellemezte a fél évig hetente megjelenő lap szerkesztőinek tevékenységét. A széles közönséggel való kapcsolatteremtés szándékát tükrözi az új lap megjelenési formája is, mely külsejében nem kis módon hasonlít a húszas évek aktivista folyóirataihoz. A lap a háború utáni nehéz körülményekben igen gazdag kiállításban, gazdagon illusztrált formában jelent meg. A fényképek, a grafikai anyag elhelyezése (Albert Steiner és Renato Guttuso munkái), a címek erős kiemelése, a vörös és fekete keretek fokozott alkalmazása, a főbb gondolatok mottókénti elhelyezése egyaránt a fokozott figyelemkeltés céljait szolgálta. A hagyományos előfizetési és terjesztési módokon kívül Milánó ipari üzemeiben baráti köröket szerveztek, a lap példányait plakátszerűen a házak és a gyártelepek falára ragasztották. Az „*Il Politecnico*”-ban rendszeresen felhívások jelentek meg, hogy az olvasók is vegyenek részt a lap szerkesztésében, küldjék be háborús élettapasztalataikat, melyek közlésével új lendületre kap Olaszországban a dokumentarista irodalom hulláma, és az újrealista olasz írónemzedék nem egy képviselője, köztük Marcello Venturi és Italo Calvino is itt, ilyen módon kezdték el írói pályafutásukat.<sup>26</sup>

A szerkesztők szerint a lap csak „munkaeszközt” jelent az új kultúra kiépítésének folyamatában, épp ezért az „*Il Politecnico*” írásai a lehető legszélesebb keretekben kívánták biztosítani az olvasók tájékoztatását, hogy megismerjék a háborúból újjászülető világ problémáit, az antifasiszta harc eseményeit. Vittoriniék igen fontosnak tartják, hogy a fasiszmus által elzárt olasz szellemi életet felfrissítsék a XX. századi demokratikus és szocialista forradalmi mozgalmak történetének, a szocialista országokban meginduló szocialista építés és a Szovjetunióban folyó kulturális élet eredményeivel, tapasztalataival.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Vittorini a „*Politecnico*” 1946, 17. számában a következő szavak kíséretében mutatja be Italo Calvino első nyomtatásban megjelenő elbeszélését (*Andato al comando*): „Italo Calvino is a *Politecnico* egyik egyszerű olvasója, aki küldött nekünk egy elbeszélést... Az olasz irodalom úgy látszik arra van ítélve, hogy elbeszélők irodalma legyen”.

<sup>27</sup> Az első szám a spanyol, a második a görög fasiszta rendszert leplezi le és mutatja meg a fasiszta rendszerek ellen folytatott antifasiszta harc eseményeit. A 3. és 8. szám a francia antifasiszta egységfront kérdéseivel foglalkozik, más számok távoli, kevésbé ismert országok és népek helyzetét mutatják be: 4. sz.: Japán; 8. sz.: Kína; 13–14. sz.: Palesztina; 18. sz.: Argentína; 25. sz.: India; 29. sz.: Irán; 35–37. sz.: Vietnam. Az 1946. 21. számban közlik a Csehszlovák Köztársaság akkori elnökének, Benešnek cikkét az államosításokról, a 24. szám az osztrák köztársasági elnök írását közli. Az Októberi Szocialista Forradalom történetét mutatja be a 10. szám, míg a 19. szám az 1918–19-es németországi forradalmi mozgalmakat elemzi. A lap gazdag tért szánt a Szovjetunióban és a fiatal szocialista országokban folyó történelmi és gazdasági folyamat bemutatásának: *Lakáspitkezés a Szovjetunióban*,

A cattanei univerzális kulturális építés jegyében a lap vállalkozott az általánosabb művészeti és kulturális nevelés munkájára, a korábban Olaszországban nem ismert irodalmi és művészeti mozgalmak ismertetésére, az absztrakt művészeti irányzatok közelebb vitelére, valamint a modern technika és tudomány eredményeinek ismertetésére, az új természettudományos gondolkodásmód olaszországi elterjesztésére, a tudományos-technikai forradalommal kapcsolatban felmerülő erkölcsi kérdések megvitatására. Újítást jelentett az is, hogy a lap vállalkozott a filozófiai ismeretterjesztésre, a dialektikus és történelmi materializmus tanainak népszerűsítésére, az addig Olaszországban szinte ismeretlennek látszó filozófusok, köztük a magyar Lukács György bemutatására.<sup>28</sup> Ugyanakkor a marxista elmélet, Lukács és Gramsci tanainak népszerűsítése nem akadályozta meg a szerkesztőket, hogy hasonlóképp bemutassák a kor többi nyugat-európai új filozófiai iskoláját, mindenekelőtt a lap szerkesztőinek gondolkodásmódjával nem egy szempontból hasonlóságot mutató francia egzisztencialista írók, Sartre és körének munkásságát. „A mi munkánk semmiképp sem zárkózhat el a marxizmus elől – írja Vittorini a második évfolyam 31–32. számában – de csak olyan mértékben lehet marxista, amennyiben a marxizmus pozitív jelenség a nem marxisták számára is, ahogy a kereszténység pozitív azok számára is, akik nem hisznek Krisztus isteni mivoltában.”

A *Politecnico* ilyen szélesen értelmezett kultúraformáló tevékenysége a közvetlen háború utáni időszakban megfelelt az OKP szövetségi politikája céljainak. A párt számára igen fontos volt, hogy a kommunisták hivatalos politikai és ideológiai fórumai mellett (mint az „*Unità*”, „*Rinascita*”, „*Società*”) létezett egy nagy tömegbefolyással rendelkező kulturális-társadalmi folyóirat, mely aktívan kiáll az olasz marxisták társadalmi harca mellett, segít a fiatal értelmiségi rétegek párthoz való közelítésében, a marxista elmélet tömegmértékű elterjesztésében. Természetesen a Kommunista Párt végső célja több volt, mint a marxizmus tanai iránti érdeklődés felkeltése, a szocializmus eszméinek népszerűsítése. Így igen hamar megfogalmazódott az az igény, hogy a lap váljon a párt kulturális fórumává, vegyen részt a párt mindennapi harcaiban, az egyre kiélesedő belpolitikai küzdelmekben. Ezzel szemben Vittorini és szerkesztőtársai számára a kezdeti periódusban megfogalmazott mindenkihez szólás igénye nem jelentett taktikai lépést, hanem magát a marxizmust tartották új kultúrának, és úgy vélték, hogy az új kultúra kiépítése felette áll a napi pártérdekeknek, nem a politikának kell meghatároznia a kultúra fejlődését, hanem a kultúrának kell áthatnia a politikai cselekvést. Ezért mind gyakrabba válik a *Politecnico*-ban annak kiemelése, hogy a lap nem csupán a Kommunista Párt szócsöve, hanem minden haladó és elkötelezett író és művész fóruma legyen és az,

---

1945, 2; *A szovjet Tudományos Akadémia orvostudományi kutatásai*, 1945, 4; *A filozófia helyzete a Szovjetunióban*, 1945, 12; *Hogy tanítják a történelmet a Szovjetunióban*, 1946, 20; *A. Leontyev: A politikai közgazdaságtan oktatása a Szovjetunióban*, 1946, 33–34.

<sup>28</sup> Az „*Il Politecnico*”-ban jelent meg Lukács György első 1945 utáni olaszországi publikációja *Prussianesimo e nazismo attraverso la letteratura*, 1946, 33–34, ezt szintén a „*Politecnico*”-ban Lukács *A polgári filozófia válsága és a válság filozófiai tanulmánya* követi, melyet Korach Mór fordított le a lap 1947. 35. száma részére. Lukács első könyv alakban megjelenő könyve Olaszországban a Goethe-tanulmány volt, *Saggio sul Goethe*, Milano 1949, melyet a XIX. századi nagy realistákról írt tanulmánykötete követ, *Saggi sul realismo*, Torino 1950. Lukács olaszországi „fortunájáról”: G. Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, Laterza, Bari 1970, 1976.

hogy a lap főszerkesztője, Vittorini kommunista, még nem jelenti azt, hogy a többi munkatársnak és a lap általános irányvonalának is a párt által megszabott irányvonalat kell követnie a kulturális harcban. Ezek a jelek már utaltak arra, hogy hamarosan sor fog kerülni az élesebb konfrontációra, hisz az OKP a bel- és a külpolitikai események jobbratulódásával, a munkásmozgalom és a kommunisták elleni támadások erősödésével nem engedhette meg, hogy a párt mellé frissen felsorakozott értelmiségi csoportokban fenntartások és kételyek legyenek a párt politikájával és hivatalos ideológiai útmutatásaival szemben, mely meggyengíthette volna az egyre inkább védekezni, ellenzéki szerepre kényszerülő kommunisták vezette olasz munkásmozgalmat.

Vittoriniban még a fasizmus elleni harc idején kialakult az a meggyőződés, hogy a kultúra emberének, hogy be tudja tölteni igazi társadalmi küldetését, mindenekelőtt függetlenségre van szüksége; az igazán elkötelezett művész tevékenysége nem függhet a pillanatnyi érdekektől, minden esetben és minden körülmények között a nép-nemzet érdekeit, az új kultúra érdekeit kell szem előtt tartania. Az elkötelezettség ilyen értelmű, autonóm felfogása közelíti Vittoriniék tevékenységét a Sartre szerkesztette „*Les Temps Modernes*” körül csoportosuló francia értelmiségiek mozgalmához. Ahogy a Gramsci által az I. világháború után szerkesztett „*Ordine Nuovo*” testvérújságjának vallotta a Barbusse és Romain Rolland által szerkesztett *Clarte*-t, így az *Il Politecnico* szerkesztői magukénak vallják Sartre és követői új kultúráért folytatott harcát, és a lapban igen nagy tért szentelnek a *Les Temps Modernes* írásai közlésének<sup>29</sup> akkor, amikor az OKP ideológiai folyóiratai éles támadásokat intéznek a francia egzisztencialisták ellen.<sup>30</sup> Az „*Il Politecnico*” 1946. januári száma közli Sartre írását az új szintetikus kultúra szükségességéről, melynek tükrében igen hasonlóan látszik a sartre-i és a vittorini álláspont, az új kultúra új humanizuskénti értelmezése, hogy az új, „emberi” kultúra legyen képes az ember „felszabadítására”, legyen képes megtalálni azt a formát, melyben egyszerre szolgálja az egész társadalom és az egyes emberek érdekeit. Ugyanakkor az is látszik, hogy a hasonlóságok ellenére a művészi elkötelezettség (impegno) vittorini értelmezése mást jelent, mint a sartre-i „engagement”. Sartre-nál ez a választásra ítéltetés kifejeződése, a történelmi kihívás mozzanata. Ezzel szemben Vittorini és a fiatal baloldali olasz értelmiségiek háború utáni értékelésében az elkötelezettség gondolata tulajdonképpen az olasz romantika és nemzeti szabadságharc, az olasz Risorgimento nép-nemzet iránti elkötelezettség gondolatát folytatja, hogy az értelmiségieknek részt kell venniük a haladás, a nép-nemzet ügyének

<sup>29</sup> A „*Les Temps Modernes*” 1945. október 15-én megjelent első számának Sartre által írt beköszöntő cikkét és a lap kulturális irányvonalát a „*Politecnico*” 1946. január 12-i száma ismerteti. Az 1946. 31–32. szám *Esistenzialismo, l'uomo e la realtà*, címmel interjút készít Sartre-ral és de Beauvoir-ral, melyet J. T. Stone, *Psicanalisi vecchia e nuova* c. tanulmánya követ. Ugyanebben a számban található W. H. Sanders tanulmánya a *Pragmatizmus*ról. Az 1947. 33–34. szám gazdag válogatást közöl a francia egzisztencialisták írásaiból. Az Aragon–Garaudy vitából csak Garaudy álláspontját közlik. Ugyanakkor a „*Les Temps Modernes*” 1947. évi 23–24. száma közli az olasz kulturális élet és a „*Politecnico*” körüli vitákat, míg 1947. áprilisi és májusi számában folytatásokban közli Vittorini új regényének francia fordítását (*Le Simplon fait un clin d'oeil au Frejus*).

<sup>30</sup> A „*Società*” 1945. 3. száma közli J. Friz „*Literaturmaja Gazéta*”-ba írt tanulmányát *J. P. Sartre és a mai polgári individualizmus* címmel, melyet A. Massolo, *Esistenzialismo e borghesismo* c. tanulmánya követ. Aragon és Garaudy vitájában a „*Rinascita*” 1947. 5. száma Aragon álláspontja mellett foglal állást, míg a „*Società*” 1948. évfolyama igen részletesen közli a wrocławai írókongresszus anyagát.

szolgáltatásban, mely egyszerre jelent művészi és társadalmi küldetést. Sartre-nál a filozófiai jelleg erősebbnek bizonyul az irodalmi és politikai szempontoknál, melyek viszont az olasz újrealista nemzedék esetében, így Vittorininél is az egész életmű meghatározói maradnak.<sup>31</sup>

Az elkötelezettségnek általános emberi, új humanizmusként, minden pillanatnyi politikai pártérdek feletti értelmezése, a művészi autonómia fokozott hangsúlyozása révén a Vittorini vezette „*Il Politecnico*” mozgalma fokozottan távolodik az eredeti kiindulóponttól, az OKP szövetségi politikájának kulturális támogatásától. A szerkesztők egyre inkább a kultúra megújításának kérdését érzik fő feladatuknak, egyre nagyobb tehernek érzik az „*Il Politecnico*” által kezdetben vállalt felvilágosító, ismeretterjesztő funkciót; ezzel szemben szeretnék lapjukat a frissen megismert nyugat-európai művészeti és filozófiai lapok mintájára az új olasz művészet és új olasz kultúra műhelyévé alakítani. A feszültség és ellentét a párt és a szerkesztők között elmélyül: a párt képviselői igyekeznek lebeszélni a szerkesztőket a mindenáron való újdonság kereséséről, mert a jelenlegi időszakban nagyobb szükség van az ismeretterjesztésre; míg a szerkesztők mindjobban függetleníteni szeretnék magukat mind a napi pártpolitikai feladatoktól, mind a régi kultúrán nevelkedett olvasói rétegek elvárásaitól, és kezdik felhívni olvasóik figyelmét, hogy minőségi különbség van az olvasók által beküldött élet-dokumentumok és az igazi kultúra, a művészi alkotás között. Így jut el Vittorini szerkesztőtársaival (mindenekelőtt Franco Fortinival) arra a döntésre, hogy a társadalompolitikai-kulturális helyzetet az elkötelezett művészek („*artisti impegnati*”) elméleti és művészeti folyóiratává alakítja át, az ismeretterjesztés helyett a művészi alkotófolyamatra („*creazione artistica*”) helyezve a hangsúlyt.

A havi művészeti-elméleti folyóirattá átalakult „*Il Politecnico*” első száma 1946. május elsején jelent meg Vittorini szerkesztői üzenetével. Vittorini bejelenti, hogy a lap írói között új neveket fognak találni, mint Carlo Bo, Massimo Bontempelli, Vitalino Brancati, Alfonso Gatto, Enrico Pea, Vasco Pratolini, Eugenio Montale, Umberto Saba, Nelo Risi, a modern olasz irodalom legkiválóbb képviselőit, akik a külföldi szerzőkhöz (B. Brecht, T. S. Eliot, F. Kafka, A. Camus) hasonlóan nem mindig azon a nyelven fognak szólni, melyet a hetilap olvasói a dokumentum-írásokból megszoktak, és ez a változás, melyet a folyóirat szerkesztésében tapasztalni fognak, tükrözi a szerkesztőség szándékát, hogy immár elég érettnek találták az időt és az olvasókat, hogy elmélyítsék kulturális, művészi tevékenységüket, hogy valóban az új művészet terjesztésére vállalkozzanak. Az új folyóirat első száma a programnak megfelelően közli Alfonso Gatto tíz hermetista költeményét, melyeket az író Massimo Bontempelli mutat be, ezt Carlo Bo Jimenezről és Raffaele Albertiről írt tanulmánya, egy Eluard interjú, Jeszenyin versek és D'Ambrosio Plechanovról írt tanulmánya követik. Mindez egyértelműen mutatja, hogy az „*Il Politecnico*” köre szakítva a korábbi szerepével, nyíltan vállalkozik a modern olasz kultúrélet és művészet irányítására, és a szerkesztők művészi választásaikban nem hajlandók igazodni semmilyen aktuális politikai vagy kultúrpolitikai szempontoz.

Az 1946–47-es évek eseményei során egyre inkább védekező helyzetre kényszerülő OKP vezetősége természetesen nem értett egyet az „*Il Politecnico*” ilyen jellegű

<sup>31</sup>E. Vittorini, *L'artista doit-il s'engager?*, in: *Rencontres Internationales de Genève*, 1948, Feltrinelli, Milano 1954, 159–179.

átalakításával, az új szerkesztőség kultúrpolitikai arculatával. Az egyre feszültebb politikai helyzetben a párt számára olyan kulturális fórumra lett volna szükség, mely a fokozódó kommunistaellenes támadások idején szoros egységfrontba vonta volna a párt által mozgósított fiatalokat és értelmiségieket. Ebben a helyzetben az „*Il Politecnico*” szerkesztőinek minden antifasiszta művészre, az európai szellemi megújulás minden ideológiai és művészeti irányzatára kiterjedő figyelme határozottan túllépett a párt korábbi szövetségi politikájára alapozott kultúrpolitikai irányvonalon, nem erősítette, hanem gyengítette az OKP szellemi befolyását a kultúra iránt érdeklődő olvasói rétegekben. Komoly problémát jelentett, hogy az olasz baloldali antifasiszta értelmiségiek egy, a kulturális és művészi kisugárzása által igen jelentős csoportja a párt irányításán kívülhelyezkedve kívánja folytatni saját kultúrateremtő tevékenységét, a marxista „emberiesítésért”, a kultúra önállóságáért.

Ilyen előzmények és viták után jelent meg a „*Rinascita*” 1946. május–júniusi számában Mario Alicata szerkesztőségi glosszája a *Politecnico áramlata* ellen, mely az 1945-ös év pozitív értékelése után hangot ad annak az aggálynak, hogy a lap szerkesztősége felhígult, a munkatársak nyelve egyre intellektualisztikusabb, érthetlenebb lesz, a szerkesztők túlságosan szabad teret adnak a „mindenfajta modernizmus” képviselőinek, forradalmárként mutatnak be polgári írókat (ez az utalás Hemingwayra vonatkozik), és olyan „felületes riportkönyveket”, mint Reed *Tíz napja*. Alicata cikkével kezdődik meg az olasz baloldali kultúra egyik legjelentősebb polémiája a párt és a művészek kapcsolatáról, az új kultúráért folytatott harc helyéről a társadalom átalakításáért folytatott forradalmi harc folyamatában, mely vita végül az „*Il Politecnico*” köré tömörült baloldali művészek „kitörési kísérletének”, az új kultúra megteremtéséhez fűzött illúziók és a neorealizmus kimerüléséhez, az ötvenes évek merevebb álláspontjainak kialakulásához vezet.<sup>3 2</sup>

Elio Vittorini az *Il Politecnico* 1946. 31–32. számában kezdi meg az elméleti vitát a *Politika és kultúra* kapcsolatáról. Vittorini alaptétele, hogy a politika a „történelem krónikája”, azt értelmezi, ami már megvan, a már felismert igazságokat hirdeti a tömegek számára. A kultúra ezzel szemben a még fel nem ismert, ki nem mondott igazság felkutatására hivatott. Ennélfogva nem létezhet másként, mint szabadon minden közvetlen politikai taktikától, stratégiai megfontolástól. A művésznek, a kultúra emberének önmagában kell megtalálnia, átélnie a történelmet. Erre a minőségi szintre – Vittorini szerint – a politika csak a teljes társadalmat átalakító forradalmak idején jut el, ekkor a politika az egész társadalmi tudatnak, így a kultúrának is szintézise lesz. A forradalmat

<sup>3 2</sup> Az Alicata–Vittorini–Togliatti vita irodalma: M. Alicata, *La corrente Politecnico*, „*Rinascita*”, 1946, 5–6; E. Vittorini, *Politica e cultura*, „*Politecnico*”, 1946, 31–32; P. Togliatti, *Politica e cultura*, „*Rinascita*”, 1946, 10; E. Vittorini, *Politica e cultura, lettera a Togliatti*, „*Politecnico*”, 1947, 35–37; *Politica e cultura, intervista con E. Vittorini*, „*Les Lettres Françaises*”, 27, 6, 1947; F. Platone, *La politica comunista e i problemi della cultura, risposta a E. Vittorini*, „*Rinascita*”, 1947, 7; F. Jovine, *Invito in Arcadia*, „*Rinascita*”, 1948, 4; E. Vittorini, *L'artista doit-il s'engager*, „*Rencontres Internationales de Genève*”, 1948; R. Di Castiglia (Togliatti), „*Vittorini se n'è ghiuto – E solo ci ha lasciato!*”, *canzone napoletana*, „*Rinascita*” 1951, 8–9; *Intervista con Vittorini*, „*Rinascita–Il Contemporaneo*”, 1965, 4. Kritikai irodalom: M. Rago, *La battaglia di Vittorini nella politica culturale della sinistra italiana*, „*Menabò*”, 1967, 10; A. Briganti, *Il Politecnico e la polemica per una „nuova cultura”*, „*Trimestre*”, 1968, 2; M. Zancan, *Il Politecnico e il PCI tra resistenza e dopoguerra*, „*Il Ponte*”, 1973, 31. P. Spriano, *Storia del partito Comunista Italiano*, Roma, Editori Riuniti.

előkészítő, illetve követő korszakokban azonban a kultúra az, mely minőségi változásokat hozhat a társadalom életébe. Ilyenkor a politika, a történelmi krónika szintjén nem követelheti magának azt a jogot, hogy megítélje, vezesse vagy korlátozza a kultúra folyamatát. Az ilyen korszakokban eltér a politika és a kultúra feladata, és a politikus igazi nagysága abban áll, hogy képes lemondani a kultúra irányítójának nagyon tetszetős szerepéről, mely a történelem „nem lenini módon forradalmi korszakában” károsan befolyásolná a kultúra és a művészetek fejlődését. A politikának a már feltárt igazságok terjesztésében tévedhetetlennek kell lennie. A művészetnek és a kultúrának azonban új igazságokat, szüntelenül új kérdéseket kell keresnie és feltárnia, szüntelenül harcolnia kell – a taktikai szempontból néha szükségesnek látszó – igazságtalanságok ellen. A kultúra és a művészet szabadságához Vittorini szerint hozzátartozik a tévedés szabadsága is, „Hemingwaynek joga van hibát hibára halmoznia, John Reed könyvének joga van az újbóli megjelenésre, a Politecnícónak joga van a katolikus egyházban fennmaradó fasiszta maradványokat leleplezni”.

Ugyanekkor a „*Società*”-ban és a „*Rinascita*”-ban fokozódnak a francia egzisztencialistákat támadó cikkek, míg a „*Rinascita*” 1946. 10. számában Palmiro Togliatti nyílt levélben válaszol az őt név szerint példaképként, jó politikusként említő Vittorininek, és teljes mértékben azonosítja saját és a párt véleményét Alicata cikkének fő gondolataival. Togliatti határozottan elutasítja a politika mennyiségi és a kultúra minőségi jellegének Vittorini által kidolgozott tételét, és komolyan hibáztatja a megváltozott arculatú új „*Il Politecnico*” szerkesztési elveit és esztétizáló hajlamú szerkesztőit „akik rögtön farkast kiáltanak, amikor a párt felhívja a figyelmet a kulturális torzulásokra, arra . . . hogy a mindenáron való újdonságkeresés, a meghökkentés lép a tudatos elemzés és válogatás helyébe.” Vittorini az „*Il Politecnico*” 33–34. számában teljes terjedelemben közli Togliatti elmarasztaló véleményét, melyet Antonio Gramsci megjelenés előtt álló *Börtönleveleiből* szerkesztett válogatás követ, mintegy Gramscit mutatva fel saját tevékenységük igazolására. A Gramsci-levelekből közölt válogatás címeként Vittorini Gramsci egyik jellemző megállapítását emeli ki: *Hegemonia az értelmiségieken keresztül*, míg szerkesztőségi bevezetésében nyíltan hitet tesz a politikai vezető gramscii modellje mellett: „Antonio Gramsci, akit néhány elvtársa „intellektualizmussal” vádolt, most úgy jelenik meg előttünk, mint az a politikus, aki épp azért tudott mélyen politikus lenni, mert megvolt benne az a képesség, hogy minden kérdés esetében meg tudta különböztetni annak kulturális vetületeit, és nem feledkezett meg róluk . . . a művészet és költészet számára a történelmi értékelés mellett fenntartotta az esztétikai értékelés fontosságát és e téren meghaladta Saint Just, Lenin és az összes forradalmár álláspontját.”

Az „*Il Politecnico*” 33–34. száma az újdonságnak ható Gramsci-levelek mellett, melyek elsősorban az értelmiségiek a kultúra és a társadalom szervezetében betöltött szerepét elemzik, közli Lukács Györgynek a moszkvai „*Nemzetközi Irodalmi Újság*”-ból átvett cikkét az irodalomban jelentkező náci és porosz szellemről (*Prussianesimo e nazismo attraverso la letteratura*), Martin Heidegger Hölderlin vers-elemzését, A. Leontyev írását, a politikai közgazdaságtan szovjetunióbeli oktatásáról, Paszternák elbeszélését és verseit, míg a szerkesztőség kultúrpolitikai álláspontjának hangsúlyozására átveszik az *Arts de France*-ból Roger Garaudy tanulmányát, melynek már címe is kihívást jelent: Nem létezik egy külön, a kommunista párt által képviselt esztétika. Vittorini cikkhez mellékelte jegyzete szerint a forradalmi párt feladata az, hogy a legszélesebb népi

rétegeket közel vigye a kultúra és a művészet világához, hogy minél többen olvassanak, nézzenek festményeket és hallgassanak zenét. „Az viszont semmiképp sem lehet része semmiféle forradalmi tevékenységnek, hogy Renato Guttusót arra kényszerítsék, hogy így és így fesse meg képeit és ne másképp.”<sup>33</sup> Vittorini e kérdésben elfoglalt végső álláspontját a lap 1947. évi 35–37. számában (január–március) közölte, Togliattihoz írt válaszcikke tartalmazza, melynek alcíme: „Fűjjük a forradalom dudáját . . .”.

Vittorini válaszában ismét kiemeli, hogy a kulturális tevékenység nem szorítkozhat csak az ismeretterjesztésre, emellett a művészeknek szüntelenül keresniük kell az új igazságokat, az új művészi lehetőségeket, nem állhatnak meg a tömegek kulturális fejlettségi szintjén, nekik kell előljárónak, úttörőknek lenni. Csak a politikától független kultúra gazdagíthatja magát a politikát, míg a politikát kiszolgáló kultúra nem tud semmi új minőséget felmutatni, feladata egyszerű eszközszintre redukálódik, mint a gyárakban a nem termelő adminisztratív apparátus. A politikának természeténél fogva alkalmazkodnia kell a tömegek színvonalához, „nem mehet előre”, ezzel szemben a kultúrának mindig a politika előtt kell járnia, hisz tőle kap a politika új indíttatásokat, új, megvalósításra érdemes igazságokat. A politikának és a kultúrának a teljes függetlenség és szabadság viszonyában kell állniuk, és egymást befolyásolniuk, nem valamiféle „kulturális” vagy „politikai” irányítás formájában. Amikor a politika a kultúra kérdéseivel akar foglalkozni, ebben az esetben – mondja Vittorini – a kulturális harc kritériumai szerint kell kifejeznie álláspontját, mert mást jelent a kultúrán belül tevékenykedni, és mást, amikor kívülről, a politika szintjéről gyakorolnak nyomást a kultúra alakítására. Ezen a ponton Vittorini Gramsciban mutatja fel a marxista politikusra érvényes kulturális magatartás példáját, abban a kulturális és politikai harcban, mely során Gramsci megírta *Börtönfüzeteit* és e révén semlegesíteni tudta Benedetto Croce olasz értelmiségiekre gyakorolt szellemi befolyását.

Aki csak a politika-szemszögéből közelíti meg a műalkotásokat, az könnyen össze-tevésztetheti a művész és az általa teremtett műalkotás megítélését. „Más véleményt mondani Hemingwayről az emberről, aki akár ellenfelünk is lehet – mondja Vittorini – és más véleményt alkotni irodalmi alkotásairól, melyek ettől még nem lesznek ellenségeink, hanem barátaink maradnak”, és ha ezek esetleg már elavultak, ekkor ennek kimutatása az új művészek feladata marad, nem pedig valamiféle politikai döntésé. Ami a politika számára haladó, – folytatja szenvedélyes érvelését Vittorini – még nem biztos, hogy a művészetben is a haladást képviseli. A művészetben a politikai szempontból kevésbé szilárd műalkotások is komoly értéket, újdonságot jelenthetnek; a művészt a művészet és nem a politika szempontjából kell megítélni. Ezért Vittorini nem helyesli a párt fórumainak Hemingway és Franz Kafka művészetével szemben tanúsított elutasító magatartását. Vittorini szerint a politikai kritika legnagyobb kulturális tévedése abban áll, hogy csak akkor hajlandó elfogadni a művészt forradalmárnak, ha az művészetével nem tesz mást, mint a párt politikáját népszerűsíti, onnan meríti témáit, igazságait a politika igazságaiból meríti, azokat fordítja le saját nyelvére. Ez Vittorini szerint nem jelenthet forradalmi

<sup>33</sup> A Vittorini által említett esetre konkrétan sor került. A „Rinascita” 1948. 10. számában egy szerkesztőségi cikk támadta meg a modern olasz képzőművészek Bolognában rendezett nemzeti kiállítását. Guttuso a támadásra a lap 1948. 12. számában válaszol, de a szerkesztőség kommentárja szerint jobb, ha a művészet iránt érdeklődő munkás egy Goya-albumot keres magának, semhogy megnézzék a kiállító művészek „akadémikus extravaganciáit”, *Postilla*, „Rinascita”, 1948. 12.



művészetet, mert nem művészet, hanem üres Árkádia. Az árkádikus művészet rosszabb, mint a l'art pour l'art, mert az legalább tiltakozás volt, a művészet önállóságát védte, az Árkádia azonban nem véd semmi ellen és nem tanít semmire, mert nincs új mondani-  
valója, nem tesz egyebet, mint ismételteti az örökségbe kapott tanulságokat. Az árkádikus művész nem az új igazságok felfedezésére, hanem a már kimondott igazságok ismételtetésére szorítkozik. Nem „dolgozik a valóságon”, nem formálja azt, hanem csak „fújja a forradalom dudáját”. Csak az a művész nevezhető forradalmi művésznek, mondja Vittorini, aki művészetében új módon képes kifejezni a forradalom igazságait, szükség-szerűségeit, mint a politika. Erre csak az igazi művészet képes, mert csak a művészet képes feltárni azokat a belső vágyakat, igazságokat, melyek az emberben, magában a művészen rejlenek, és az igazi művész ezeket az elvárásokat a politika igazságai és elvárásai mellé képes állítani. Vittorini kiáll a kapitalizmus válságát kifejező polgári írók és művészek védelmében is, forradalmár művésznek nevezi Kafkát, Sartre-ot, Camus-t, mert ezek minden polgári kötöttségük mellett, épp azt átérezve, képesek voltak igen magas szinten kifejezni a nyugati polgári társadalmakat felkavaró mély erkölcsi és társadalmi válságokat, igazi művészetet képviselnek, nem úgy, mint azok az „árkádikus dudások, akik a forradalmiság látszata mögött nem tesznek mást, mint fújják a forradalom dudáját”.

Vittorini írását a szenvedély, saját művészi küldetésébe vetett hite hatja át, ezért nem egy téves szempontból, hibásan megfogalmazott nézetet is tartalmaz, ugyanakkor azonban szembeötlő, hogy a politika és a kultúra kapcsolatát elemezve Vittorini elképzelése mennyire közel áll Gramsci Börtönfüzeteinek akkor még publikálásra nem került téziseihez, a politikai és az esztétikai kritika különválasztásának gramscii gondolataihoz, melyek önállóságán, illetve ezek organikus szintézisében alakulhat ki – a gramscii elmélet szerint – az új kultúra.<sup>34</sup> Vittorini vallomásszerű írását olvasva, értékelve azt sem lehet figyelmen kívül hagyni, amire az író barát, Italo Calvino figyelmeztet, hogy Vittorini az elméleti vitákban „szerette tiszta ellentétekben kifejezni magát”,<sup>35</sup> ez is magyarázza állásfoglalásának túlzásait.

Vittorini a párttal lefolytatott kemény vita után sem hajlandó lemondani kultúra-teremtő tevékenységéről. Semmilyen megalkuvásra nem hajlandó nemcsak a párt nyomására, de más kiadói csoportok felé sem, akik a vita elmélyülésekor, amikor a párt megvonta a laptól az anyagi támogatást, szívesen átvették volna a kiadói és terjesztői jogokat, hogy ezáltal a fiatal baloldali művészek jelentős csoportját elszakítsák az OKP politikai irányvonalától. Vittorini az 1947. évfolyam utolsó két számát már szinte egyedül szerkeszti szándékosan igen nagy tért szentelve a legkülönfélébb művészi és ideológiai irányzatok képviselői bemutatására. Az októberi számot Franz Kafkának szenteli, cikket kér és közöl Einsteintól, Bertrand Russeltől és Lukács Györgytől,<sup>36</sup> majd a decem-

<sup>34</sup>A. Gramsci, *A művészet és egy új műveltségért vívott harc, A nevelő művészet, Az irodalmi kritika kritériumai, Az „irodalmi” ítelet néhány kritériuma*, in: *Marxizmus, kultúra, művészet*, szerk. Rózsa Z., bev. Sallay G., Kossuth 1965. 200–233, 236–239. Sárközy P., *Antonio Gramsci irodalom-szemlélete*. in: *„Az újnak tenni hitet”* (Tanulmányok a szocialista irodalom történetéből, V.), szerk. Illés L.–József F., Akadémiai, Budapest 1977, 285–306; *Irodalom, művészet, társadalom A. Gramsci kultúrafelfogásában*, „Nagyvilág” 1977, 8. 1212–1219.

<sup>35</sup>I. Calvino, *Progettazione e letteratura*, „Menabò” 1967, 10, 56.

<sup>36</sup>A. Einstein, *Az atombomba és az emberiség*, B. Russel, *Anyag és szellem a modern tudományban*, Gy. Lukács, *La crisi della filosofia borghese e le filosofie delle crisi*, trad. di M. Korach e L. Vadas, „Politecnico”, 1947, 37, 38, 39.

beri számot lezárva berekeszti az „*Il Politecnico*” szerkesztését, következetes maradvá a Togliattihoz írt válasz utolsó soraihoz: „Természetesen mi, nyíltan pártos költők, tisztában vagyunk azzal a lehetőséggel is, hogy amennyiben az osztály nélküli társadalom felépítésében erre szükség lenne, korlátoznunk kell saját munkánkat . . . Tudjuk, hogy miként alakult a kultúra és a forradalom viszonya minden nagy forradalom idején, tudjuk, hogy ilyenkor mindig árkádikus költészet alakult ki, tudjuk, hogy a kultúra ilyenkor mindig a politika szolgáló lányává vált, és már előre elfogadjuk azt a lehetőséget, ha a mi forradalmunkkal is ugyanez történne. De a marxizmus olyan szavakat is tartalmaz, melyek azt a reményt ébresztette fel bennünk, hogy a mi forradalmunk más lehet, mint az eddig lezajlott forradalmak. Olyan forradalom lehet, mely nem állítja meg a kultúra fejlődését, nem akarja, hogy a költészet Árkádiává váljon, és a mi feladatunk, hogy minden erőnkől azért harcoljunk, hogy valóban így legyen.”<sup>37</sup>

1947 végén, 1948 tavaszán, a baloldali front súlyos választási veresége, a hidegháborús, kommunistaellenes hisztéria felerősödése, a Togliatti-ellenes merénylet idején azonban már nem volt lehetőség további kulturális vitákra, útkeresésekre. Az OKP kultúrpolitikája ekkor a párt mindennapi gyakorlati élethalálharcának rendeli alá magát teljesen szabad tért adva a zsdanovi esztétika hatására az olasz baloldal ideológiájában is kialakuló pártosság esztétikai kategóriákénti alkalmazásának. Míg Felice Platone a „*Rinascita*” 1947. júliusi számában még jóindulatúan igyekszik feloldani a párt és Vittoriniék között felmerült ellentéteket, a „*Rinascita*” 1948. évfolyamának kultúrpolitikai írásai sokkal merevebben ítélik meg az útkeresőket, sokkal merevebben lesz alkalmazva a szocialista realizmus kategóriája.<sup>38</sup> A párt által támogatott fiatal neorealista írógeneráció egyik új felfedezettje, Francesco Jovine *Felhívás Árkádiára* című írásában azt válaszolja Vittorini-nek, hogy nem az étellel azonosuló pártköltők, hanem azok az irodalmárok élnek Árkádiában, akik nem vágnak másra, mint hogy az ételtől elzárkózva „tisztá” művészetet és kultúrát teremtsenek a semmiből.<sup>39</sup> A népiesség és pártosság jelszava alatt egyre élesebb lesz a harc a „modern” művészeti irányzatok ellen, minden elvontabb formában jelentkező műalkotás ellen.

Az egyre feszültebb, kiéleződő helyzetben Vittorini nem látja további értelmét sem a vita folytatásának, sem a további szerkesztő, kultúraszervező tevékenységnek, és 1947 decemberében, a 39. szám megjelentetése után minden különösebb megokolás nélkül beszünteti a lapot, mert belátta, hogy a további polémiával ártana a kommunista mozgalomnak, és aki az egyre fokozódó kommunistaellenesség légkörében gyengíti az OKP helyzetét, egyúttal veszélyeztette volna a társadalmi haladás olaszországi ügyét is. Vittorini 1951-ben, a „*Rinascita*”-nak adott nyilatkozatában így emlékezik vissza akkori döntésére: „Hamar felőrlődünk ebben a küzdelemben. Azt mondtuk: a politikusok nem értenek meg bennünket, mi pedig nem tudunk velük együttműködni. Egyre inkább kialakult bennünk a hajlam a visszahúzódsra. Ahelyett, hogy végigharcoltuk volna

<sup>37</sup> „*Il Politecnico*”, 1947, 35, 106.

<sup>38</sup> B. Bialik, *La letteratura e la concezione comunista secondo Gorkij*, „*Rinascita*” 1948, 4, ; E. Sereni, *Andrea Zdanov, modello di combattente per il trionfo del comunismo, Antologia delle opere di A. Zdanov*, „*Rinascita*” 1948, 10; A. Zdanov, *Politica e ideologia*, Edizioni Rinascita, 1949.

<sup>39</sup> F. Jovine, *Invito in Arcadia, Letteratura di propaganda e letteratura di arte*, „*Rinascita*”, 1948, 4, 163–165, 221.

harcunkat, jobbnak láttuk, ha megszakítjuk a kapcsolatot. Ezúttal ismét érvényesült az olasz kultúrában a crocei kultúra-politika distinkcióját állító tétel.”<sup>40</sup>

Az anyagi problémákhoz és a politikai megfontolásokhoz társult még egy harmadik, személyes ok is: Vittorini egyre jobban elfáradt a lap szerkesztésében és a megjelenéshez szükséges feltételek előteremtéséért folytatott harcban, egyre jobban érezte annak igényét, hogy a kultúra szervezése helyett ismét műalkotások létrehozásával foglalkozzon. 1947-ben jelenik meg *Sempione a Fréjusra kacsint* című, „picassói” stilizáltságú, montázszerűen összeállított regénye, melyet a korabeli kritika meglehetősen ellentmondásosan értékelt. 1948-ban a Mondadori kiadó, az író tiltakozása ellenére kiadja az 1936-ban a „Solariá”-ban folytatásokban közölt, de be nem fejezett regényét, *A vörös szegfűt*. A kötethez mellékelte hosszú tanulmány-előszóban Vittorini igen szkeptikusan ítéli meg az irodalmi alkotás lehetőségét az új helyzetben, egyre erősebb lesz benne a meggyőződés, hogy az igazi írónak nem művei, hanem csak egy igazi műve lehet, melyet ő a *Szicíliai beszélgetéssel* már megteremtett. Még két neorealista kisregényt ír (*Le donne di Messina*, 1949; *La Garibaldina*, 1950), majd végképp felhagy az írással. 1951-től tíz éven át az Einaudi kiadó szociográfiai jellegű *Gettoni* sorozatát szerkeszti, nagymértékben meghatározva az ötvenes évek irodalmi arculatát, helyt adva az új olasz írógeneráció nem egy új tehetségének (M. Tibino, C. Cassola, B. Fenoglio, M. Venturi). 1961-ben Italo Calvinóval közösen *Menabó* (Hasonmás) címmel könyvújságot indítanak új szint véve a 60-as évek ismét felfrissülő olasz szellemi életébe, mintegy felújítva a háború után a *Politecnico*-ban elkezdett irodalomszervezői tevékenységet.<sup>41</sup> De ekkor Vittorini már súlyosan beteg, 1966. február 12-én meghal.

Vittorini és az *Il Politecnico* körének tevékenysége a felszabadulás utáni olasz kultúr-élet egyik legérdekesebb jelensége volt. Komoly kísérletet jelentett a művészet és kultúra képviselői és a szélesebb, nem értelmiségi olvasói, műélvezői rétegek közvetlen kapcsolatának kiépítésére, mely egyrészt a szerkesztők ideológiailag nem eléggé mélyen megalapozott és átgondolt utópisztikus elképzelései, másrészt pedig a háború utáni olasz történelem gyorsan változó eseményei és az OKP merevebb álláspontja miatt nem hozhatott maradandóbb eredményt, nem „teremthette meg” az „új kultúrát”. Ugyanakkor nagyon termékeny, új gondolatokat és eszméket hozott a megújuló olasz szellemi életbe, nagy érdemeket szerzett a fiatal művész és értelmiségi rétegek haladás és a baloldal ügye mellé való felsorakoztatásában. Hasonlóan igen lényeges az „*Il Politecnico*” szerepe az új olasz marxista szellemű közgondolkodás terjesztésében és az új művészet, az új művészek pártolásában, elindításában.

Az „*Il Politecnico*” irodalomtörténeti szerepe három jelentős területre terjedt ki. Nagyon fontos szerepet töltött be a XX. századi világirodalom addig Olaszországban szinte még ismeretlen képviselőinek és műveinek bemutatása, az amerikai szerzőkön túl a két világháború közti időszak polgári íróinak és a szocialista irodalom nagy képviselőinek (F. Kafka, E. Piscator, B. Brecht, G. Lorca, R. Alberti, I. Babel, V. Majakovszkij, B. Paszternák), valamint a kortárs francia és angol szerzők (T. S. Eliot, R. Hilary,

<sup>40</sup> „Rinascita–Il Contemporaneo”, 1965, 4, 47.

<sup>41</sup> G. C. Ferretti, *La stagione dei „Gettoni”*, in „Il Ponte”, 1973, 31, 1021–1027. A *Gettoni*-sorozatban jelentek meg M. Tobino, *Il deserto della Libia*, Torino, 1952; C. Cassola, *Fausto e Anna*, 1952; B. Fenoglio, *La malora*, 1954 első regényei. A „Menabò” közölte L. Mastronardi első regényét is, a *Il Calzolaio di Vigevano*-t.

P. Eluard, J. P. Sartre, S. de Beauvoir) itáliai tolmácsolása terén. Hasonlóképp fontos volt az olasz hermetikus költők irodalomtörténeti és esztétikai jelentőségének kiemelése. A költői szövegek közlése mellett ezt a szerepet töltötték be F. Fortini Ungaretti, Montale és Saba vers-magyarázatai, M. Bontempelli Alfonso Gattórol írt tanulmánya. Az „*Il Politecnico*”-hoz kötődik a háború éveiben elindult új írónemzedék (Pratolini, Fortini, Brancati, G. Testori, Nelo Risi, Natalia Ginzburg) igazi írói kibontakozása, melyhez hasonló fontossággal kötődött a teljesen frissen induló fiatal írók (Italo Calvino, Marcello Venturi, Enrico Pea és társaik) bemutatása és írói útjának elindítása. A *Politecnico* adott helyt a milánói Piccolo Teatro baloldali elkötelezettségű művészei (Giorgio Strehler, Mario Apollonio, Paolo Grassi, Virgilio Tosi) színházújító programjának.<sup>42</sup> Mindenképp megállapítható, hogy a *Politecnico* körül csoportosult az az új olasz művészgeneráció, amelyet a háború befejezésekor Vittorini *Uomini e no* c. regénye ébresztett rá a művészi és emberi választás szükségességére.

Az „*Il Politecnico*” tudatos művészetirányító és kultúraszervező tevékenységével kétségtelenül a „háború utáni olasz avantgard” egyik legkövetkezetesebb fórumának bizonyult. A lap által elindított „élettapasztalatok” megírására alapozott dokumentarista művek az olasz prózában új eszköztelen írói stílust honosítottak meg, melyek a korábban már olaszra ültetett amerikai realista elbeszélők stílusával keveredve lényegében meghatározták az olasz újrealista irodalom művészi szemléletét, a neorealista írók alkotói módszerét.<sup>43</sup> Ugyanakkor a nép mellett elkötelezett, az élet realitásaira figyelő új művészet támogatása az „*Il Politecnico*”-ban nem jelentett egyszerű népiességet, populizmust, hanem elsősorban egy olyan művészi tevékenység kialakítását célozta, amely a népnemzet kulturális öntudatra ébresztését szolgálja, ezen belül az új művészi lehetőségek, az új művészi kifejezőmódok felszabadítását, és ezzel egyidőben a legszélesebb olvasói rétegek megnyerését az új művészeti irányzatok befogadására. Igaz, az „*Il Politecnico*” kezdte meg az egyszerű emberek életdokumentumainak közlését, de míg a párt új művészetpolitikája által felkarolt írók, Francesco Jovine, Renata Viganò és Carlo Levi is elsősorban ebben az „élethez közel álló”, „egyszerű és érthető” „népi” művészetben látták az új olasz szocialista irodalom egyetlen lehetséges megvalósulását, az „*Il Politecnico*” szerkesztői, Vittorini és Fortini fokozottan hangsúlyozzák, hogy minőségi különbség van az életdokumentumokban rejlő „gyakorlati” társadalmi igazságok és az igazi művészi alkotásokban kifejezésre jutó művészi igazság között, és figyelmeztetnek a kialakulóban lévő új stílus, az olasz neorealizmus művészi igénytelenséghez és populizmus-hoz vezető veszélyeire.<sup>44</sup> Ennélfogva az „*Il Politecnico*” mozgalma semmiképp sem részes a 40-es évek végén, az 50-es évek elején az olasz irodalomban egyre jobban elterjedő populista tendenciák kifejlődésében, mint ahogy nem terheli felelősség Gramsci népnemzeti irodalomról alkotott elméletét sem az olasz újrealista irodalom sematizmusba való torkollásáért. Az ötvenes évek elejének olasz neorealista prózája nem Gramsci téziseire,

<sup>42</sup> M. Apollonio–P. Grassi–G. Strehler–V. Tosi, *Lettera programmatica per il Piccolo Teatro della Città di Milano*, „*Il Politecnico*”, 1947, 35. 68.

<sup>43</sup> C. Salinari, *La questione del realismo*, Morano, Milano 1959; *Preludio e fine del realismo in Italia*, Morano, Milano 1967; C. Muscetta, *La letteratura militante*, La Nuova Italia, Firenze 1953; *Realismo e controrealismo* Del Duca, Milano 1958; M. Praz, *Il neorealismo e le sue origini*, i. m., L. Spitzer, *L'originalità della narrazione nei Malavoglia*, „Belfagor”, 1958, 1.

<sup>44</sup> F. Fortini, *La poesia è libertà, Documenti e racconti*, „*Il Politecnico*”, 1945, 8; 1946, 28.

sem az „*Il Politecnico*” irányzatára, hanem a párt kultúrpolitikájának ekkori sematikus esztétikai programjára vezethető vissza. A párt Emilio Sereni irányította művészet-politikája Zsdanov és Lukács György ekkor Olaszországban frissen megjelenő műveire, és részben Gramscira hivatkozva az olasz neorealizmus központi kategóriájává a népi-nemzeti jelleget teszi. Az elkötelezettség fogalmát felváltja a pártosság esztétikába is átvett kategóriája, mely alapján az író, a művész feladatává a társadalmi harc napi érdekeinek kiszolgálása lesz, olyan művészet, mely a világ dolgairól a lehető legegyszerűbben, mindenki számára érthetően szól. Az emberek benső problémái háttérbe szorulnak a „dolgok világával” szemben, az objektivitásra való törekvés egyre inkább háttérbe szorítja az érzelmek ábrázolását. Az ötvenes évek elejére az olasz neorealista irodalomra is jellemző lesz az „ünnepélyes hősiesség” és a kioktató jelleg. A párthoz csatlakozó művészek egy ideig visszahúzódnak, Vittorini a *La Garibaldina* után visszavonul az írástól, Cesare Pavese a kor és saját személyes problémái elől az öngyilkosságban keres menedéket: a baloldali művészet példaképeivé Jovine és Viganò válnak, és őket követve a modern olasz próza megújulási folyamata a XIX. századi mintára formált „társadalmi” regények szürkeségébe vész. Az új irodalom lehetséges formáinak keresése helyett az olasz neorealizmus visszatér a régi verista hagyományokhoz, de legtöbbször annak csak felszíni jegyeit képes utánozni, nincs elég ereje, elég művészi őszintesége a vergai művészet új körülmények közötti folytatásához.<sup>45</sup>

Jelen tanulmány keretei nem engedik meg, hogy az olasz neorealizmus történeti alakulásának kérdései mélyebb elemzésre kerüljenek, most csak arra szorítkozhatunk, hogy megállapítsuk, hogy a gramscii téziseknek és az „*Il Politecnico*” mozgalmának igen nagy szerepe van az olasz neorealista művészet háború utáni nagy felvirágzásában, ugyanakkor annak művészi kimerülése és sematizmusba való torkollásának okai másutt, az ötvenes évek elejének olasz belpolitikai viszonyaiban, és a szocialista irodalomról alkotott akkori elképzelésekben keresendők. Az ötvenes évek második felében a politikai feszültség enyhülésével, a marxista esztétika alpműveinek, Lukács György és Antonio Gramsci új művészettel kapcsolatos nézeteinek mélyebb és elmélyültebb elemzése révén egyre nyilvánvalóbbá válik az olasz neorealista hullám válsága, hogy az újrealista irodalom által használt írói eszközök nem vezethetnek új művészethez, hogy „a visszatérés az emberhez” jelszó mögött a neorealista művek legtöbbszörben sematikus ábrázolás, pietista és populista népszemlélet rejlett.<sup>46</sup> A hatvanas évekre az olasz kapitalizmus új korszakhoz érkezik. A gazdasági fellendülés, a fogyasztói társadalom korszakában a társadalmi harc és az új művészet mibenléte is sokkal összetettebbé, bonyolultabbá válik. Ekkor az új történeti helyzetben már végképp elégtelennek bizonyul az újrealista írók egyszerű eszköztára, túlságosan is romantikus forradalmisága. Ismét új művészetre volt szükség, a valóság bonyolultabb, árnyaltabb ábrázolására.

Kellő történelmi távlatból ma már megállapítható, hogy semmiképp sem fogadható el az az álláspont, mely az olasz neorealizmust, az új irodalom és művészet lehetőségeit

<sup>45</sup>G. Mariani, *La giovane narrativa fra documento e poesia*, La Nuova Italia, Firenze 1962; A. Guiducci, *Dallo zdanovismo allo strutturalismo*, Feltrinelli, Milano 1967; G. Barbéri-Squarotti, *La narrativa italiana del dopoguerra*, Liguori, Napoli 1965; G. Manacorda, *Storia della letteratura italiana contemporanea*, Editori Riuniti, Roma 1967.

<sup>46</sup>Az olasz neorealizmus válságjegyeiről a vita V. Pratolini 1951–52-ben írt, 55-ben publikált *Metello* c. regénye körül bontakozott ki a leghevesebben. C. Muscetta, *Metello e la crisi del neo-*

kereső baloldali olasz irodalmat az 50-es évek kudarcai miatt negatívan ítéli meg.<sup>47</sup> Igaz, a neorealizmus nem teremtett mindig remekműveket (bár Vittorini és Pavese művészete a XX. századi olasz irodalom legmagasabb értékei között értékelhető), de vitathatatlanul komoly történeti szerepet játszott az olasz kultúra megújulásában, hibái és téves tendenciái ellenére hozzájárult ahhoz, hogy a modern olasz irodalom végképp megszabaduljon a provincializmus veszélyeit magában hordozó akadémiizmus és dekadencia maradványaitól. Később pedig épp a neorealista útkeresés válsága döböntette rá a háború után indult új olasz baloldali művészeket, Pavese és Vittorini nyomdokán Calvinót, Pasolinit, Pratolinit, Gaddát és másokat, hogy a valóság összetettségének bonyolultabb elemzése, valamint a világirodalom kortárs irányzatai és új stíluskísérleteinek figyelemmel kísérése nélkül az új művészet Olaszországban sem képes a továbblépésre. Így, ha közvetítésekkel is, de az az új irányzat, mely az olasz kultúrában az antifasiszta ellenállás idején, a nép melletti elkötelezettség jegyében született, nemcsak a neorealizmus kialakulását és főbb tendenciáit határozta meg, hanem végsősoron a legértékesebb és a haladás ügyét szolgálni akaró olasz művészek ars poeticájává válva máig meghatározza a modern olasz kultúra és művészet alakulását.

Antonio Gramsci *Börtönfüzetei*-ben az új művészet kialakulásának lehetőségeit elemelve kifejti, hogy új művészet csak akkor alakulhat ki, ha előbb kialakul egy új világszemlélet, mely a művészetben és műalkotásban autonóm egységgé forrott világgá válik. Ennek az új valóság szemléletnek igényével újult meg az olasz kulturális élet az ellenállást és a felszabadulást követő korszakban, ezekért a célokért folytatta harcát az a fiatal baloldali olasz művészcsoporthoz, akik még Gramsci téziseinek tanulmányozása előtt Gramscihoz hasonlóan vallották, hogy „nép felé való nyitás nélkül nincs újjászületés, nem létezik új irodalom”. Ebből az életérzésből és művészi-erkölcsi hitvallásból formálódott ki a felszabadulás utáni olasz művészi élet első jelentős korszaka, mely egy új erkölcsi és ideológiai eszmevilág megszilárdulását és elterjedését, jelentős művészi alkotások megszületését eredményezte. A II. világháború után felfrissült olasz baloldali művészet ötvenes években jelentkező válsága, a neorealizmus populizmusba torkollása épp azt jelezte, hogy megszakadt a felszabadulást követő évek pozitív erkölcsi és művészi fejlődési lendülete. Ugyanakkor a korábban megkezdett folyamat megállíthatatlannak bizonyult. A marxista elmélet tömegmértetű elterjedése, Antonio Gramsci életművének egész háború utáni olasz kultúrát átható kisugárzása, az OKP és az olasz baloldali munkásmozgalom tömegbefolyásának erősödése a biztosíték, hogy lesz elég erő a válságok leküzdésére, az új társadalmi rend, az új, szocialista kultúra és művészet kialakítására.

*realismo*, in „Società”, 1955, 8; A. Asor Rosa, *Scrittori e popolo, Il populismo della letteratura italiana contemporanea*, Savelli, Roma 1965.

<sup>47</sup> A Marzorati-kiadó irodalomtörténetében S. Antonelli a neorealizmust „antiletteratura”-nak, „analfabetismo stilistico”-nak nevezi, *Storia della letteratura italiana*, Marzorati, Milano 1958, *Le Correnti*, II. 925.

<sup>48</sup> A háború utáni fiatal olasz irodalomban rejlő új értékekre a magyar irodalomkritika részéről elsőként Szauder József figyelt fel 1947-ben írt tanulmányában (*Olasz irodalmi polémiaiák az 1947. évben*). Szauder meglátta, hogy „Alig volt olyan korszaka az olasz irodalomnak, mely ilyen komolyan küzdött volna a homály és az álság, a kétértelműség és a határozatlanság ellen” és arra is rámutatott, hogy az új irodalom körül ekkor Olaszországban folyó polémiaiák „tágabb európaibb horizonton is követhetők: ezek esetében a tanulság még nagyobb, s a kiegészítés, a beleszólás vágya az idegen olvasó részéről is kielégíthető.” Szauder J., *Olasz irodalom – magyar irodalom*, Szépirodalmi, Budapest 1963, 313–322.

## RESUMÉE

### *Péter Sárközy: La Résistance antifasciste italienne et la tentative pour l'élaboration de la nouvelle culture (1937–1947)*

C'est en 1945–47 que nous assistons en Italie à l'expansion massive de la théorie marxiste et à l'apparition des premières œuvres véritablement socialistes (Pavese, Vittorini, Guttuso). L'auteur entend analyser ce processus au cours duquel fut formulée de façon concrète la nécessité de l'élaboration en Italie de la culture nouvelle, socialiste.

Dans une première partie, il étudie les changements intervenus dans la seconde moitié des années 30: un groupe de jeunes artistes italiens se libère de la politique culturelle démagogique du fascisme et commence à poser la responsabilité morale et sociale de l'art, son devoir, après la guerre civile en Espagne, de défendre les valeurs humaines, de s'identifier au monde des opprimés. La voie des jeunes intellectuels italiens les mène inéluctablement des positions de l'hermétisme à la résistance antifasciste aux côtés des communistes, à la participation active au combat pour la libération nationale, dont le roman de Vittorini, *Uomini e no* est le reflet. Les années 1945–1947 constituent une période de transition particulière dans l'histoire de la société italienne. La seconde partie de l'étude traite des perspectives culturelles offertes par le programme de reconstruction nationale du PCI aux jeunes intellectuels. Cette

période est celle de la diffusion en Italie d'œuvres marxistes théoriques et littéraires jusque-là inconnues, elle voit l'enracinement des écrits théoriques de György Lukács et d'Antonio Gramsci dans la pensée quotidienne.

Dans la période de l'après-guerre, la revue "Il Politecnico" d'Elio Vittorini représentait le programme, le modèle de la nouvelle culture, du nouvel art italien; elle devait d'ailleurs jouer un rôle primordial dans l'envol des jeunes écrivains néoréalistes, Italo Calvino, Marcello Venturi, Carlo Cassola. La dernière partie de l'article nous montre, à travers la polémique entre Alicata, Vittorini et Togliatti, la crise, dans les conditions de la guerre froide, de l'entreprise commune des jeunes artistes de gauche et du PCI pour aboutir en Italie à une "nouvelle culture". Le but de l'étude est de démontrer que les causes de la crise du néoréalisme italien ne résident pas dans le programme de Gramsci pour une littérature "populaire, nationale", programme repris par "Il Politecnico": les raisons profondes, nous les trouvons dans le fait historique de la rupture du processus de rénovation sociale et morale entreprise dans les années de la Libération, rupture due au tournant politique de droite survenu en Italie.

# OKTATÁSI ANYAG

## AZ IGAZSÁG PARADOXONJAI

ROZSNYAI ERVIN

### 1. AZ IGAZSÁG ÉRVÉNYE ÉS ÉRTÉKE

Az „érvényesség” fogalma többféle jelentéssel használható. Jelenthet „feljogosítást” (az érvényes vonatjegy feljogosít az utazásra) vagy kötelező, normatív jelleget. Az utóbbi értelemben beszélhetünk például egy vallási előírás vagy egy horgászegyesületi alapszabályzat érvényességéről. Világos, hogy a vallási előírás csak az adott vallás követőire érvényes, a horgászegyesületi alapszabályzat csak az egyesület tagjaira. Érvényük sem egyetemesnek nem mondható, sem objektívnek: pusztán azokra a személyekre terjed ki, akik elismerik, és azonnal megszűnik, mielőtt nincs többé senki, aki elismerné.

Az érvény természetesen nem mindig a szubjektív elismerésen múlik. Lehet objektív is, független a tudattól és az akarattól. Objektív érvényű minden rendű és rangú igazság: „a papírlap fehér”, „a Föld a Nap körül forog”, „ $2 \times 2 = 4$ ”, „ $A = A$ ”. Ezek az igaz kijelentések önmagukban éppoly értékmentesek, mint az a valóságos összefüggés, amelyre vonatkoznak; értékre csupán a *társadalmi szükségletekhez való viszonyulásukban* tesznek szert. Így válik az igazság értékké, az igaz kijelentés értékhordozóvá. Pozitív vagy negatív értékről van-e szó? Attól függ. Ha a fasiszta vizsgálótiszt kiveri a letartóztatottból az illegális nyomda helyét, az áruló vallomásába foglalt igaz kijelentések pozitív értékűek az államrend, negatív értékűek a mozgalom szempontjából. A tudomány igazságai szintén kaphatnak ellentétes értékjeleket. Kopernikusz igazsága pozitív érték volt a tudomány számára, de negatív érték az inkvizíciós egyház szemében: sértette az egyház ideológiai érdekeit, és ezekhez mérten *valóban* negatív értéket jelentett. Ugyanaz az igazság pozitív érték volt az egyik vonatkozásban, negatív a másikban; és *objektív értelemben* volt egyszerre ez is, az is, aszerint, hogy egyezett-e vagy ütközött bizonyos *objektív érdekekkel*. Az értékjelek ellentétessége azonban a legkevésbé sem érintette a kopernikuszi igazság *érvényét*. Az igazság ugyanis nem értékénél fogva érvényes – értéke lehet pozitív is, negatív is, méghozzá egyidejűleg, ha tehát az érvényességet az érték határozná meg, akkor igazság nem létezne –, hanem azért érvényes, mert egy valóságos állapotot fejez ki, és az objektív „így lét” elismerést követel, akár tudomásul veszik, akár nem.

Az igazságnak és érvényességének kérdését érdemes kissé részletesebben megvizsgálni.

### 2. MEGELŐZHETI-E AZ IGAZSÁG AZ IGAZ KIJELENTÉST?

Az igazság egyrészt a kijelentés megegyezése tárgyával, másrészt akkor is fennáll, ha mindenki előtt rejtve marad, ha a tárgyról semmilyen kijelentés nincsen, vagy csak hamis kijelentések vannak. Ebben az esetben az igazság nyilvánvalóan *nem megegyezést jelent*, hiszen a tárgynak, a dolgok objektív összefüggésének *nincs mivel megegyeznie*. Akkor hát mi az igazság: maga az objektív összefüggés? Tegyük fel, hogy a tollamat keresem;



matatok az asztalon, a zsebemben, a táskámban – sehol semmi. Végül észreveszem az asztal alatt. Az igazság tehát az, hogy a toll az asztal alatt van. De ugyanez volt az igazság akkor is, amikor még nem tudtam róla, mi több, senki sem tudott róla. Szóval maga a tény volna az igazság? A tollnak, a padlónak és az asztalnak egymáshoz viszonyított térbeli helyzete? Aligha. A toll, a padló, az asztal, a térvizony a *tárgyi valóságnak* az alkotóelemei: mindegyikük az, ami, és sem külön-külön, sem együtt nem sorolhatók az „igazság” fogalma alá, amely valami *eszmeit* jelöl. Maga a tény nem igaz vagy hamis, hanem fennáll vagy nem áll fenn; csupán a rá vonatkozó *kijelentés* lesz igaz vagy hamis. És ha nincs ilyen kijelentés? Amíg a tollat észre nem vettem az asztal alatt, nem tehettem ilyen kijelentést, mert *nem ismertem az igazságot*. Vagyis az igazság megelőzte a kijelentést, és már akkor létezett, amikor csak a puszta tény létezett, amelyről senki sem tudott. A tény azonban a mi példánkban bizonyos dolgok egymáshoz való *térbeli viszonya*, szemben az igazsággal, amely nem térbeli viszony, és szemlátomást a tény *tudati megjelenítéséhez* van kötve. Ha viszont ahhoz van kötve, hogyan létezhet anélkül, hogy bárki tudna róla?

Az igazságnak a felismerést megelőző léte a *platonizmus* ürügyéül szolgál, azt a sajátosságát pedig, hogy a szubjektív tudati tevékenységhez kötődik, a *relativizmus* lovagolja meg. Mindkét elgondolás egyoldalú, figyelmen kívül hagyja a másiknak a jogos mozzanatait. Ezek az ellentétes és egymást kizáró mozzanatok valójában csak együtt érvényesek: *az igazság nem létezhet emberi tudat nélkül, jóllehet független az emberi tudattól*. Nem létezhet nélküle, mert amíg tudat nincsen, addig csak természet van, és a természet mindenfélét raktáron tart a mágneses erőterektől a vízimadarakig, de igazságot sehol, egyetlen zugában nem tárol. És mégis független az igazság a tudattól, különben nem volna az, ami: nem volna igazság. Az *ismeretek* esetében ezt az ellentmondást könnyű megmagyarázni. Ismeretnek nevezzük a dolgok hű fogalmi képmását, amely – fogalmi lévén – tudat nélkül lehetetlen, tartalmilag azonban nem tudati, hanem tárgyi meghatározottságú. Az ismeret mindenképpen *igaz*; ami nem igaz, nem minősülhet ismeretnek. Az igazság tehát, mint ismeret, egyidejűleg függ a tudattól és független tőle. Csakhogy az igazság és az ismeret nem ugyanaz. Az ismeret mindig igaz, ám az igazság nem mindig ismeretes. Éppen az a kérdés, hogy ha az igazság nem létezik tudat nélkül, akkor hogyan lehet igaz olyasvalami, amiről nem tudunk.

A kérdés megoldása a *társadalmi gyakorlatban* rejlik. A mesterséges munkaeszközök használatának jóvoltából nincs a világon semmi, ami elvileg ne lehetne a gyakorlati és a megismerő tevékenység tárgyává. A megismerés, noha történelmileg korlátozott, lehetőségei szerint nem az, soha nem ütközik átléphetetlen korlátokba. Potenciális egyetemesége folytán a dolgok valamennyien *megismerhetők*, még ha pillanatnyilag ismeretlenek is. A megismerhetőség persze nem eredendő természeti tulajdonságuk, hiszen csupán az emberi tudatra vonatkoztatva illeti meg őket; de mégis *objektív tulajdonság*, amelyet nem a tudat önkénye ragaszt rájuk, és semmilyen akarati döntés nem vonhat meg tőlük. A megismerhetőséget a társadalmi gyakorlat potenciális egyetemesége ruházza a dolgokra, éppúgy, mint az esztétikai minőségeket: ezek szintén függetlenek a tudattól, annak ellenére, hogy nincs „magánvalóságuk”, azaz emberi tudat nélkül nem léteznek.

A dolgok egyetemes megismerhetősége azt jelenti, hogy ami ismeretlen, az ismertté válhat, eszmeileg reprodukálódhat a rá vonatkozó ismeretben. Az ismeret a fogalmak olyan együttese és kapcsolata, amely megegyezik tárgyával. Ez a megegyezés a feltétele

annak, hogy ismerjünk valamit, ne csupán vélekedjünk róla. A megegyezés csak úgy jöhet létre, ha a tudat nem önkényesen jár el, hanem tárgyhöz alkalmazkodik: maga a tárgy írja elő, hogy fogalmi képmásának milyennek *kell* lennie. Ha nem volna megismerhető, ezt nyilván nem írhatná elő; semmilyen követelményt nem támaszthatna a tudattal szemben, egyszerűen azért, mert soha nem léphetne vele semmilyen viszonyba. Minthogy azonban a társadalmi gyakorlat potenciális egyetemessége révén minden megismerhető, *az ismeretlen dolgok is meghatározzák eszmei reprodukciójukat, magyarul, az igazságot.*

Az igazság tehát a fogalmaknak az objektív valósággal megegyező, „kellő” együttése és kapcsolata. Ami „kellő”, az persze megmaradhat pusztá követelménynek, anélkül, hogy teljesülne: ez történik, ha a tárgy ismeretlen, ha a vele megegyező fogalmi képmás nem alakul ki egyetlen tudatban sem. De a követelmény fennáll, akár teljesül, akár nem. Egy adott összefüggést, egy tényszerű „ígylétet” csak meghatározott fogalmak meghatározott kapcsolata fejezhet ki, és a „kellő” fogalmi képmáson hajszályit sem változtat az, hogy a tárgyról egyáltalán tud-e valaki. Ha senki sem tud róla, a képmás természetesen *nem létezik*, sehol sincsen; *tény* azonban, hogy a dolognak egyes-egyedül az lehet a tudati képmása, ami megegyezik vele, és ez a tény *fennáll, létezik*, mint a megismerhetőségnek – minden dolog objektív tulajdonságának – korrelátuma. A fogalmi képmás – az igazság – ilyen értelemben már felfedeztetése *előtt* létezik, nem valóságos dologként ugyan, nem is a platóni ideák módjára, hanem mint *követelmény*, amely a dolgok egyetemes megismerhetőségében, tudatra-vonatkoztatottságában, azaz végső fokon a társadalmi gyakorlatban gyökerezik.

### 3. AZ IGASZSÁG LÉTMÓDJAI

Az „igazság” fogalma az előbbieken hol *tulajdonságként*, hol *viszonyként* szerepelt. Ez a két minősége összefügg, a tulajdonság és a viszony között nincs olyan merev határ, ahogy a modern szimbolikus logika sugallatára esetleg hinni lehetne. Legközvetlenebb jelentésében az igazság az igaz kijelentésnek, a „kellő” képmásnak a tulajdonsága. Azt mondjuk például: szemben a ptolemaioszi világgéppel, az igazság az, hogy a Föld forog a Nap körül. Nem maga a bolygómozgás ténye az igazság – egy csillagászati eseménysor sem nem igaz, sem nem hamis –, hanem a tényt tárgyilag rögzítő kijelentés: ez az, ami igaz, aminek tulajdonsága az igazság. De az igazság csak azért lesz a fogalmi képmás *tulajdonságává*, mert a képmás a megfelelés *viszonyában* van tárgyával. Az igazság elsősorban viszony, tulajdonságként is a megfelelésen, a viszonyon alapul. A viszony egyik tagja a tárgy, a másik ennek szubjektív logikai reprodukciója, az ismeret. Ha ismeret nincsen, ha a viszony szubjektív tagja hiányzik, a tárgy akkor is meghatározza, milyennek *kell* lennie a vele megegyező képmásnak. A dolgok megismerhetősége folytán ilyen képmás elvileg akármiről lehetséges (megalkotása legalábbis elvont lehetőség); a hű képmás pedig, bár *formailag*, mint logikai reprodukció, ellentétes saját tárgyi modelljével, *tartalmát* illetően *csak olyan lehet*, amilyenek a tárgy határozza meg.

Az igazság tehát viszony és tulajdonság, és mindkét minőségében felismertre vagy fel nem ismertre oszlik. A felismert igazság a kijelentés és a tárgy közötti megegyezés viszonya, vagyis a kijelentésnek az a tulajdonsága, hogy fogalmilag híven tükrözi tárgyát; a fel nem ismert igazság az egyelőre még csak potenciális fogalmi képmás tartalmának *előzetes tárgyi meghatározottsága*, vagyis az a megmásíthatatlan kikötés, hogy a kijelentés

csak *ennek* a tartalomnak a logikai formájaként kerülhet megegyezési viszonyba a tárggyal, és válhat lényegi tulajdonsága szerint ismeretté, pontos fogalmi tükörképpé. Összegezve, *az igazság a tárgyat visszatükröző, „kellő” kijelentés tartalma, amely nemcsak kijelentésformában állhat fenn, hanem követelményként mindenfajta kijelentés nélkül is, mert maga a tárgy határozza meg, ez pedig éppúgy lehet ismert, mint ismeretlen.*

Mind a felismert, mind a fel nem ismert igazság érvényes, azaz normatív jellegű „kellő”, kötelező. A norma a tevékenységet kötelezi: ha az igazságot nem vesszük figyelembe, ha a valóságos tényállásról nem alkotunk megfelelő tudati képet, a ténnyel kapcsolatos gyakorlati vagy elméleti cselekvésünk kudarcot vallhat. A fel nem ismert igazság rendszerint ezzel a szankcióval szokta kikényszeríteni, hogy felismerjék. De amíg nem ismerik fel, addig is érvényben van, érvényessége megelőzi az ítéletformát, amelyben az igaz tartalom tudati tényé, eszmei létezővé lesz.

Az érvényesség nem a létezéssel mereven szembenálló „adottság mód”, ellenkezőleg: sajátos módja a létezésnek, jelen esetben az igazság létezésének. Az igazság – a fogalmi tükörkép megegyezése tárgyával – mindenekelőtt *lehetőségként* létezik, amelyet a mesterséges munkaeszközök rendszeres használata teremt meg. A lehetőség – a dolgok egyetemes megismerhetősége – egyúttal *szükségszerűség* is: ami megismerhető, az szükségképpen előírja a neki megfelelő, „kellő” tudati képmás tartalmát. Ha a tárgy részéről előírt tartalom kijelentésformát vesz fel, az igazság lehetőségből és követelményből tudati tényé, *valósággá* válik. Tehát háromfajta létmódja, három „modalitása” van: a lehetőség, a követelmény és a valóság. A harmadik létmód, a kijelentésformában létező igazság, tartalmilag azonos a két másikkal, és maga is normatív, kötelező erejű, érvényes. *Az érvény az igazság általános létezési módja, tekintet nélkül a kijelentésforma meglétére vagy hiányára.*

Az újkantianus ismeretelmélet különbséget tesz az ítélet igazságtartalma és az ítéelő-aktus között. Az aktus pszichikai esemény, a tartalom ellenben – az ítélet *jelentése* – sem nem pszichikai, sem nem fizikai, *tehát valótlan*, noha valótlanul is normatív, a szubjektumtól elismerést és engedelmisséget követel. Így vélekedik Rickert. Megkérdézhajtuk azonban, hogy a valóság csakugyan kimerül-e a fizikai és pszichikai jelenségekben. Valóságos például egy társadalmi intézmény vagy egy tulajdonviszony, anélkül, hogy fizikai vagy pszichikai volna. Mind az intézménynek, mind a tulajdonviszonynak van ugyan fizikai és pszichikai oldala, de a lényegük mégsem ez. Hasonló a helyzet a művészi alkotásokkal. *A Haborús és béke* fizikailag létezik mint kinyomtatott könyv, és pszichikai élménnyé lesz, ha elolvassák, de lényegét tekintve mint pszichikai esemény, még kevésbé fizikai tárgy, hanem tárgyasult eszme, és mindenekelőtt ebben a minőségében része a valóságnak. Az eszmei léttől éppúgy nem vitatható el a valóság, mint a fizikaitól, habár mind a kettőt másképp illeti meg. Ráadásul az sem zárható ki egyértelműen a valóságból, ami *nem valóságos*. Ne a fantáziaképekre gondoljunk, amelyek nyilvánvalóan a pszichikai vagy a tárgyasult eszmei valóság elemei, hanem – mondjuk – a „*lehetőség*” kategóriájával jelölt létmódra. Ami csupán lehetséges, az nem valóságos, és nincs rá biztosíték, hogy valaha is az lesz-e – szóval, pillanatnyilag *valótlan*. Csakhogy ennek ellenére is *valóságos mint lehetőség*, mint azoknak a feltételeknek a *megléte*, amelyek más feltételek hozzájárulása esetén egy *meghatározott* valósággá fognak átalakulni. A süldőlány például *megtestesíti* a potenciális nagymamát – *ő maga az* –, bár nem biztos, hogy lesznek-e unokái, az viszont általában biztos, hogy nagypapa vagy kenguru nem lesz belőle.

Ugyanilyen valóságos a *szükségyszerűség* is: azoknak a feltételeknek a *megléte*, amelyek megszabják a dolgok elkerülhetetlen alakulását. Az igazság *érvénye* szintén létezési mód: a dolgoknak az a *meglévő* állapota, amely a tudatra vonatkoztatva, kötelezően előírja saját fogalmi képmásának tartalmát. Ha a fogalmi képmás még nem létezik is, *tartalmi meghatározottsága* feltétlenül *valóságos*, és mindaddig az marad, amíg a dolgok adott állapota fennáll.

Az igazság tehát a fogalmi képmás szubjektív elemektől mentes *tárgyi tartalma*, amelynek követelményként kell léteznie, mielőtt tudati tényvé válhatna, mert modellje – a képmás tárgya – megelőzi saját gondolati tükröződését (megelőzi akkor is, ha egyelőre még nem létezik, de a jövőben lehetséges vagy szükségzerű lesz a létezése, és ez a meglévő feltételekből kiolvasható). „Modellnek lenni” itt annyit jelent, mint tárgyi mintaként viszonyulni a szubjektív gondolati képmásokat megalkotó tudathoz. Mivel a társadalmi gyakorlat mindent a tudatra vonatkoztat, nemcsak az ismert dolgok vesznek részt ebben a viszonyban: ami ismeretlen, az szintén a tudatra vonatkozik, a megismeréshez viszonyul, másképp nem lehetne „ismeretlen”. De ami a tudatra vonatkozik, az megismerhető, és ha megismerhető, akkor már normatív, már meg is szabta modellként a visszatükrözésére alkalmas fogalmi képmás tartalmát, az igazságot. *A tárgyi világnak a társadalmi gyakorlat potenciális egyetemességével összefüggő normatív jellege kiküszöböli a platóni eszmei modelleket, a tárgyi formában létező ideák szükségességét, megoldva azt a hármas paradoxont, hogy az igazság fennáll, mielőtt még valóságos volna, hogy független a tudattól, noha tőle függetlenül nem létezhet, s hogy nincs a tárgy tudati képmásához kötve, noha nem egyéb, mint a tudati képmás megegyezése tárgyával.*

#### 4. MÉG EGYSZER AZ IGAZSÁG ÉRVÉNYÉRŐL ÉS ÉRTÉKÉRŐL

Ha figyelmesen átgondoljuk az elmondottakat, kitűnik, hogy az igazság érvénye két ellentétes, de összefüggő „kell”-ből tevődik össze. Egyrészt ugyanis azt jelenti, hogy a fogalmi képmás tartalma alárendeli magát a tárgyi modellnek, és pontosan olyan, amilyennek lennie „kell”, másrészt pedig azt, hogy ő maga követel elismerést és engedelmességet a vele kapcsolatos gyakorlati és elméleti cselekvésektől, előírva nekik, hogy milyennek „kell” lenniök. Az igazság az egyik esetben passzív, meghatározott, a másikban aktív, meghatározó; az egyikben végrehajtja a tárgy parancsát, a másikban ő osztogatja parancsait a tevékenységnek. Passzivitás nélkül nem is lehetne aktív: kötelező, normatív jellegét éppen annak köszönheti, hogy kötelezőnek ismeri el magára nézve a tárgy normáját, az objektumból a tudatra kisugárzó „kellést”. Ez az, ami az igazságot meghatározza, és érvényességgel, kötelező erővel ruházza fel. Az igazság érvénye tehát végeredményben a tárgynak, a dolgok „igylétének” a tudattal és a gyakorlati cselekvéssel szemben támasztott „kell”-je, kötelező ereje.

Az igazság érvényét illetően eddig kétféle „kell”-ről is szó esett, de értékről – amely az újkantianusok szerint a „kellés”, a normatív jelleg forrása – még egyáltalán nem. Ennek az az oka, hogy az érték a *szükségletnek* és tárgyának, az igazság ellenben a *tudatnak* és tárgyának a viszonya, s ahogy már említettük, önmagában nincs értékjele, csupán valamilyen emberi szükségletre vonatkoztatva lesz pozitív vagy negatív értékké. *Szükséglet nélkül az igazság értékmentes, jelentőség nélküli*: ha például az utcán véletlenül meg-

hallom a mögöttem haladó ismeretlenektől, hogy Lajos – akiről sejtelmem sincs, kicsoda – vett egy új nyakkendőt, ez a frissen tudomásomra jutott igazság közömbös számomra, mert nincs rá szükségem, és semmilyen érdekem nem fűződik hozzá. Más a helyzet a jelentős igazságokkal, amelyek fontos szükségletek kielégítését, fontos érdekek érvényesülését segítik elő vagy akadályozzák, és ennek megfelelően pozitív vagy negatív értékjelet kapnak. De ahhoz, hogy értékjelet kapjanak, hogy valamilyen szükséglethez és érdekekhez viszonyuljanak, előbb létezniük kell mint érvényes igazságoknak: *nem azért érvényesek, mert értékük van, hanem azért lehet egyáltalán értékük, mert érvényesek.* Értékjelük az érdektől függ, amellyel a szükségletekhez való viszonyukban egybeesnek vagy szembenállnak, érték nagyságuk pedig az egybeesés vagy szembenállás mértékétől, valamint – elsősorban – ennek az érdekeknek a társadalmi és személyes érdekek objektív rangsorában elfoglalt helyétől.

Az igazság és az érték hasonló egymáshoz abban, hogy mind a kettő objektív viszony, fennállhat akkor is, ha nem tudnak róla vagy félreismerik; hogy mind a kettő a tevékenység normája, és közös létezési módjuk az *érvény*; hogy fokozataik vannak (az értéknek a szükségletek objektív rangsora szerint, az igazságnak – az ismeretnek – szélesség és mélység szerint). De lényeges eltérések és ellentmondások is vannak közöttük. Az igazság nem oszlik pozitívra és negatívra, mint az érték – a „negatív igazság” nem igazság, hanem hamisság –, s az értékjel, amely egy kijelentést valamilyen szükségletre és érdekre vonatkoztatva megillet, nem érinti e kijelentés igazságtartalmát. Az igazság másképp érvényes, mint az érték, más a lényege és a követelménye. Lényegének megfelelően, azt követeli a tevékenységtől, hogy a dolgok valóságos állásához igazodjék, az érték viszont azt, hogy a szükségletekhez és érdekekhez igazodjék. A két „kell” összeütközhet egymással, és a helyzetet tovább bonyolítja, hogy az érték nem közvetlenül hat a cselekvésre, hanem az értéktudaton keresztül, amely akár ellentétes is lehet a cselekvő szubjektum történelmi és társadalmi meghatározottságú objektív értékeivel és érdekeivel. Annyi mindenesetre tény, hogy a két különféle és olykor egymással ütköző „kell” összefonódik – mert a megismerés tárgya a történelmi és társadalmi feltételek közvetítésével határozza meg a tudatot –, s hogy mind a kettő a „*van*”-ból, a történelmileg és társadalmilag meghatározott *tárgyi környezetből* származik.

A két „kell” összefonódása az igazság és az érték bensőséges kapcsolatát jelzi, amely konfliktusaikban is megmutatkozik. Nézzünk ismét egy példát. Az az igazság, hogy a Jupiternek holdjai vannak, érvényes volt, mielőtt még Galilei felfedezte volna a négy legfényesebb holdat; érvényes volt, mert maga a tény fennállt, és pusztán léténél fogva *szükségszerűen* előírta, hogy potenciális tudati tükörképének milyennek *kell* lennie. Ennek az előírásnak azonban semmilyen gyakorlati jelentősége nem volt mindaddig, amíg az újkor hajnalának nagy földrajzi felfedezései nyomán nem vált társadalmi szükségletté és technikailag reális lehetőséggé az égbolt térképének az addiginál megbízhatóbb ismerete; amíg a társadalmi elsajátítás ki nem terjesztette hatósugarát erre a területre. *Logikailag* a tény mindvégig meghatározta fogalmi képmásának „kellő” tartalmát, de *gyakorlatilag*, a tevékenység vonatkozásában csak akkor tehetett szert meghatározó erőre, amikor belesodródott az elsajátító tevékenység történelmileg táguló vonzáskörébe, vagyis *kapcsolatba került a reális szükségletekkel és érdekekkel.* Az ősember számára közömbös volt, hogy vannak-e a Jupiternek holdjai vagy nincsenek; Galilei számára nem volt közömbös, mert osztályának, a feltörekvő polgárságnak a szükségletei és érdekei meg-

kívánták a csillagászati igazságok megismerését. Ezekhez az igazságokhoz, mihelyt a társadalmi gyakorlat szükségessé és lehetővé tette felismerésüket, már érdek tapadt – következésképpen *értékjel* is.

Tautológia azt mondani, hogy a fontos igazságoknak értékjelük van: fontosnak lenni annyi, mint megegyezni vagy szembenállni valamilyen szükséglettel és érdekléssel, azaz pozitív vagy negatív értékűnek lenni. Minél mélyebb lényegre tükröz az igazság, annál fontosabb; pozitív vagy negatív értéke annál nagyobb. Már ennyiből is látható az igazság és az érték szerves kapcsolata. De van közöttük másfajta kapcsolat is. A társadalmi érdekellentétek visszfényeképpen ugyanaz az igazság ugyanabban az időpontban egyszerre kaphat pozitív és negatív értékjelet. Ez elsősorban a világnézeti tartalmú igazságokra jellemző. A pozitív értékjel előmozdítja, a negatív keresztezi az ilyen természetű igazságok felismerését és elfogadását. Mivel az igazság a valóságos helyzet képmása, és a cselekvés végső fokán csak addig számíthat sikerre, amíg a valósághoz alkalmazkodik, az igazság negatív értékjele – a valóság figyelembevételének akadálya – előbb-utóbb elbuktatja a cselekvést. Az osztálytársadalmak történetében a világnézeti tartalmú igazságok rendszerint a haladó osztályok érdekeivel egyeznek, és az elavult állapotok megörökítésére törekvő osztályok érdekeit sértik – eszerint kapnak pozitív, illetve negatív értékjelet. A hanyatló osztály történelmi hátrányban van, mert időleges erőfölénye ellenére mind kevésbé vethet számot a dolgok valódi állásával; tevékenysége hosszabb távon kudarcra, ő maga pedig megsemmisülésre van ítélve. Ha megsemmisül, ha eltűnnek a szükségletei és érdekei, velük együtt szűnik meg az igazság negatív értékjele is. Történelmileg tehát *az igazság a pozitív értékjellel forr össze*. Ebben fejeződik ki az ismeretelmélet síkján a termelőerők és a termelési viszonyok kötelező összhangjának, a *történelmi haladásnak* a törvénye.

### SZOCIALISTA ORSZÁGOK FILOZÓFUSAINAK NYÍLT LEVELE

Mi, a szocialista országok egy csoportja – Bulgária, Csehszlovákia, Lengyelország, Magyarország, Mongólia, a Német Demokratikus Köztársaság, a Szovjetunió, Vietnam – tudományos akadémiainak képviselői, a V. I. Lenin születésének 112. évfordulója alkalmából rendezett „Filozófia, politika, kultúra” c. nemzetközi tudományos konferencia résztvevői elhatároztuk, hogy a jelen levéllel fordulunk a többi ország és világrész – Nyugat-Európa, az Amerikai Egyesült Államok, Ázsia, Afrika és Latin-Amerika – hívatásos filozófusaihoz, politológusaihoz, szociológusaihoz, kultúrmunkásaihoz és kultúrteoretikusaihoz. Konferenciánkat azoknak a kérdéseknek szenteltük, amelyeket már nemegyszer megvitattunk Önökkel különféle találkozásaink alkalmával s amelyeket meg fogunk tárgyalni a küszöbönálló világkongresszusokon is: a Politikai Tudományok Nemzetközi Társasága és a Nemzetközi Szociológiai Társaság kongresszusain ez év augusztusában, és a Filozófiai Társaságok Nemzetközi Szövetségének világkongresszusán 1983 augusztusában.

A modern információs és kommunikációs eszközök, a tudományos-technikai és kulturális együttműködés, a turizmus fejlődése jelentős mértékben előmozdították a népek közeledését, a kulturális és tudományos vívmányokkal való kölcsönös megismerkedést, az összemberi értékek mélyebb megértését. Mi ezt a folyamatot rendkívül progresszívnek és minden lehető támogatásra érdemesnek tartjuk.

Az emberiség legfőbb kulturális és politikai értéke: a saját létezéséhez szükséges feltételeket biztosító, népek közötti béke. A népek életük békés periódusaiban hozták létre a kultúra hatalmas alkotásait, sok évszázad folyamán apránként vetették meg a modern civilizáció alapját. Minden idők és minden népek bölcsei az ókorban, a reneszánsz korában, az újkorban és napjainkban egyaránt, nemzeti hovatartozástól függetlenül állandóan a békéért léptek fel, a háborút – mint az emberi lényeg természetellenes megnyilvánulását – pedig elítélték, s e magatartásukkal felbecsülhetetlen mértékben segítették az emberiség társadalmi és kulturális fejlődését.

A társadalom maga egészében, s az emberi közösségek kisebb csoportjai is, sohasem voltak teljesen homogének. E közösségek között különbségek voltak. Ezek a különbségek akár fajiak, etnikaiak vagy nemzetiek is, mindig vitákat idéztek elő a filozófiai vagy vallási nézetekben, a politikai, morális vagy ideológiai meggyőződésben, a humanizmus, szabadság és igazságosság felfogásában. Napjainkban is ezt teszik. Mindazonáltal mi úgy gondoljuk, hogy még a legélesebb ideológiai ellentmondásoknak is a véleménycserék keretei között maradva kell eldőlniök, nem pedig erőszak alkalmazásával.

Ha a történelem során kialakult ideológiai és politikai ellentmondások megoldására az emberiség minden alkalommal megengedte volna a katonai erő alkalmazását, akkor

nemcsak hogy nem lett volna képes a modern kultúra és civilizáció létrehozására, de egyszerűen túl sem élte volna az erőszakos összecsapásokat.

A katonai erő alkalmazása politikai és ideológiai konfliktusok rendezésére különösen veszélyes ma, amikor a világon fegyverhegyek halmozódtak fel, köztük a földi élet elpusztítására alkalmas atomfegyverek. Bennünket mélységesen nyugtalanít, hogy agresszív, militarista körök, nem hallgatva az értelem szavára, folytatják a fegyverzetek fokozott ütemű növelését, új tömegpusztító eszközöket vezetnek be, a világot a nukleáris katasztrófába taszítják.

A modern kultúra és civilizáció ma példátlan veszélyben van. Ez mindenkit fel kell rázzon, ez mindenkit érint. Nem ülhetünk ölbe tett kézzel, passzívan szemlélve, miként nyer látható formát az emberiséget pusztulással fenyegető atomrakéta-háború vészterhes Leviatánja.

A mai filozófusok, a politikai tudományok képviselői vagy a kultúra munkásai nem maradhatnak közömbösek az iránt, hogy vezetődnek le a nemzetközi feszültségek. Az emberiség számára a nukleáris háború lehetőségességét, még inkább kívánatosságát felvető gondolatok már magukban is bűnösök. Annak, aki az emberi kultúra, a népek barátsága fejlesztését óhajtja, fel kell ismernie, hogy a békének nincsenek alternatívái. Ezekben a kérdésekben nem lehet semlegesnek maradni. Minden tudóstól elvárható az aktív béke-harcra, a népek közötti bizalom erősítésére, a fegyverkezési hajszra megfékezésére irányuló politikai és erkölcsi álláspontjuk pontos és egyértelmű meghatározása. Felhívunk minden kollégánkat az aktív cselekvésre, hogy a világban létrehozzuk a nukleáris katasztrófa elutasításának szellemi légkörét, az értelemnek és igazságosságnak a szellemi rövidlátás, gonoszság, kapzsiság és nyereségvágy fölötti diadalának légkörét.

Önökkel együtt, sok minden függ tőlünk: az, hogy a mai és a következő nemzedékeket ne taszítsák egy új világháború tragédiájába, hogy az emberiség megmeneküljön a pusztulástól. Mi a magunk részéről a jövőben is minden eszközzel azon leszünk, hogy minden nép békében és biztonságban éljen, fejlessze a népek közötti barátságot és együttműködést, kölcsönösen kicserélje a tudományos és kulturális értékeket, lelkiekben gazdagítsa egymást, hogy a találkozások, viták és versenyek tudományos konferenciákon és világkongresszusokon, olimpiai játékokon, nemzetközi könyvkiállításokon és különféle egyesületekben folyjanak, de sohasem a harcmezőkön.

A szocialista országok tudományos akadémiái többoldalú együttműködési Probléma-bizottságának kezdeményezésére e nyílt levelet egyhangúlag elfogadta Moszkvában 1982. április 21-én az a nemzetközi tudományos konferencia, amelynek több mint 600 neves társadalomkutató résztvevője volt a szocialista országokból.



Bulgária filozófusai nevében:	Dr. A. Kozsarov Dr. T. Sztojcev Dr. M. Jankov	(a Problémabizottság nemzeti részlegének elnöke)
Csehszlovákia filozófusai nevében:	R. Richta akadémikus V. Cirbes akadémikus V. Ruml levelező tag	(a Problémabizottság nemzeti részlegének elnöke)
Lengyelország filozófusai nevében:	Dr. J. Kolczinski Dr. N. Michta Dr. V. Mislek Dr. J. Lavrovski	(a Problémabizottság nemzeti részlegének elnöke)
Magyarország filozófusai nevében:	Lukács J. akadémikus Dr. Mona Gy. Dr. Gedő A. Dr. Berényi P. Dr. Tóth T. Dr. Polgár T.	(a Problémabizottság nemzeti részlegének elnöke)
Mongólia filozófusai nevében:	Dr. D. Daszsanc	(a Problémabizottság nemzeti részlegének tagja)
Az NDK filozófusainak nevében:	M. Buhr akadémikus G. Meisner akadémikus Dr. G. Schultze	(a Problémabizottság nemzeti részlegének elnöke)
A Szovjetunió filozófusai nevében:	P. N. Fedoszejev akadémikus A. G. Jegorov akadémikus D. M. Gvisiani akadémikus M. B. Mityin akadémikus T. I. Ojzerman akadémikus Dr. V. V. Msvenieradze	(a Problémabizottság nemzeti részlegének elnöke)
Vietnam filozófusai nevében:	Dr. Pham Nuy Kyong Dr. Vu Kuong Dyk Dr. Nguyen The Foung	(a Problémabizottság nemzeti részlegének elnöke)

(Fordította: Ropolyi László)

## KELET-EURÓPAI IRODALOMELMÉLET NYUGATON

ÁRON L ÁSZLÓ

A strukturalizmus támasztotta viharok elültével úgy tűnik, viszonylagos nyugalom lett úrrá az irodalomelmélet berkeiben, olyan időszak, amely kiváltképpen alkalmas a lezajlott viták újragondolására, összegzésére, valamint tágabb összefüggésekbe, történeti dimenzióba helyezésére. Alighanem ez a helyzet készítette az amszterdami John Benjamins kiadót, hogy nagyszabású vállalkozásba kezdjen, egy nyolc kötetre tervezett könyvsorozat megjelentetésébe, mely sorozat a jelen, illetve a közelmúlt kelet-európai nyelvészeti, irodalomelméleti és esztétikai gondolkodását volna hivatott eredeti tanulmányok és kritikai-történeti elemzések felsorakoztatásával bemutatni. E sorozat most megjelent első kötete „Az irodalomelmélet problémái” alcímet viseli, és eltérően a megjelenés alatt álló második kötettől, mely alcímével a jelenkori irodalomkutatás főbb irányzatainak bemutatását ígéri az olvasónak, arra vállalkozik, hogy számba vegye azokat a gyökereket, elméletitörténeti tradíciókat, amelyek a ma Csehszlovákiában, Magyarországon és Lengyelországban ható irodalomelméleti, esztétikai és nyelvészeti irányzatokban tovább élnek. A Kelet-Európában máig eleven hagyományok között méltán illeti meg a prágai strukturalistákat a John Odmark szerkesztő által nekik juttatott első hely. A prágai strukturalista kör történetével és a kör alapító tagjának, Jan Mukarovskynak a munkásságával foglalkozik Thomas G. Winner, a kötet első tanulmányának<sup>1</sup> szerzője.

Amennyire igaz és elfogadott a megállapítás, hogy a prágai strukturalistákra döntő befolyást az orosz formalista iskola teoretikusai gyakoroltak, olyannyira jogos és időszerű az igény, hogy a

kutatás feltárja mindazokat a további tényezőket, melyeknek részük volt a kelet-európai strukturalizmus sajátos arculatának kialakításában. Tanulmányában Winner nyomatékkal hívja fel a figyelmet arra a nem jelentéktelen kapcsolatra, amely a prágai strukturalizmus és egyik részről a fenomenológia, másik részről a húszas és harmincas évek európai avantgarde művészeti irányai közt fennállt és hatott. Noha e kettős hatás elemzése Winner tanulmányában Jan Mukařovsky munkáinak elemzéséhez képest csak kis teret foglal el, úgy hisszük, komolyabb érdeklődésre mégis ez tarthat számot. Erre látszik utalni a kötet egészének felépítése is: nyilván tudatos szerkesztői koncepcióról van szó, amikor a kelet-európai irodalomelméletre gyakorolt fenomenológiai hatás nem ott kerül először említésre, ahol megléte közismert, tehát nem Roman Ingarden irodalomelméleti munkáinál, hanem éppen a prágai strukturalistáknál, miközben az Ingardenhez csatlakozó lengyel irodalomelmélet a kötet végén kap helyet. A szerkesztő az írásoknak ilyen elrendezésével nyilván arra kíván utalni, hogy a prágai strukturalisták és a fenomenológia között *közvetlen* kapcsolat is létezett, sőt ez a kapcsolat kifejezetten jelentős és meghatározó erejű volt. Ezek után nem lephet meg bennünket, hogy Elmar Holenstein a kötet harmadik tanulmányában<sup>2</sup> a prágai strukturalizmust egyenesen mint a fenomenológiai mozgalom egyik ágát állítja elének.

Ami a fenomenológiát illeti, már Winner hivatkozik a tényre, hogy Husserl tartott előadást a Prágai Körben, és amint arról Roman Jakobson beszámol a *Slovo a slovesnost* hasábjain,<sup>3</sup> iro-

<sup>1</sup> *Language, Literature and Meaning I: Problems of Literary Theory*, Szerk. John Odmark, Amsterdam: John Benjamins B. V., 1979 (Linguistic and Literary Studies in Eastern Europe, Volume 1). Thomas G. Winner, „Jan Mukarovsky: The Beginnings of Structural and Semiotic Aesthetics”, ismertetett mű, 1–34. o.

<sup>2</sup> Elmar Holenstein, „Prague Structuralism – A Branch of the Phenomenological Movement”, ismertetett mű, 71–91. o.

<sup>3</sup> *Slovo a slovesnost*, 11. kötet (1936) 64. o.

dalomelméleti kérdéseket is érintett. Elmar Holenstein azután mélyebbre ás az eszmetörténet összefüggéseiben, és körültekintő történeti elemzésrel próbálja igazolni tételét.

Husserl *Logische Untersuchungen*-jának – állapítja meg Holenstein – történetileg három értelmezése és gondolatainak továbbgondolásában ennek megfelelően három fő vonal alakult ki. Az első ilyen az ún. Münchener–Göttingeni Iskola volt, mely kiváltképpen a mű pszichologizmus-kritikáját érezte jelentősnek, és így a *Prolegomenát* és a második kötet *második vizsgálódását* tartotta a husserli írás legfontosabb részének, és ezzel párhuzamosan elfogadta a lényegszemlélet kategóriájának husserli alkalmazását.

A *Logische Untersuchungen* egy másik továbbfejlesztési iránya a *transzcendentális fenomenológia*, mely további két változatra bontható. Az egyik változat a Husserl kialakította fenomenológia, mint Holenstein írja, „objektív idealizmus, melyben elsődlegessége a tudat tárgyainak és ezek a priori struktúráinak van”. (72. o.) A másik változat a fiatal Heidegger által létrehozott egzisztenciálfilozófia, mely a husserli megoldással szemben a magát és a világot konstituáló döntéshozó szubjektum szabadságára helyezi a hangsúlyt. Mindkét megoldásban közös azonban az – és a francia fenomenológia ezt helyesen ismerte fel, véli Holenstein –, hogy elsősorban a tudat intencionalitásából, szöveg szerint pedig az *ötödik és a hatodik vizsgálódásból* indul ki.

A harmadik vonulat Holenstein szerint az *első, a harmadik és a negyedik vizsgálódáshoz* kapcsolódik, amennyiben a kifejezésről és jelentéséről, egy univerzális nyelvtan lehetőségéről, továbbá az egész és a rész közötti viszonyról szóló husserli elgondolást fejleszti tovább. És ez a vonulat nem más, mint a kelet-európai strukturális nyelvészet, mely a két világháború közötti időszakban jött létre és bontakozott ki. Ezt a „strukturális fenomenológiát”, ahogyan Holenstein emlegeti, legkivált a prágai strukturalizmus jelenti, mindamelltt szoros szálak fűzik az alaklélektanhoz is, legalábbis ezt olvashatjuk le arról a vázlatos diagramról (74. o.), mely az alaklélektant – igaz, zárójelék között – a „strukturális fenomenológia” összefoglaló elnevezés alatt, azaz mint a *Logische Untersuchungen* első,

harmadik és negyedik vizsgálódásának továbbfejlesztését tárja elénk.

Ezzel kapcsolatban utalni szeretnénk arra, hogy az alaklélektan mint pszichológiai irányzat nem tekinthető egy, a *Logische Untersuchungen* továbbgondolásával létrejött elméletnek. Természetesen Husserl munkáját nagyon is szoros szálak fűzik a Christian von Ehrenfels alapította alaklélektanhoz. A közöttük fennálló viszony azonban történetileg inkább fordított. Husserl fenomenológia előtti filozófiai elmélete, melyet először a *Philosophie der Arithmetik*-ben fogalmaz meg, közel egyidőben jött létre, és ez történeti tény, Ehrenfels *Gestalt-Qualitäten*-jével, és így jogos kérdésként merül fel a filozófiatörténeti szakirodalomban, ki kire hatott. Mivel az említett Husserl-mű, a *Philosophie der Arithmetik* 1891-ben jelent meg, Ehrenfels tanulmánya pedig már 1890-ben napvilágot látott, többen úgy tekintik, hogy Husserl „figurális mozzanat” kategóriája Ehrenfels művének hatását tükrözi. Ezzel szemben Husserl éppen arra mutatott rá, hogy a *Philosophie der Arithmetik* idevágó részei kéziratban már a *Gestalt-Qualitäten* megjelenése előtt teljesen készen voltak, s így ez esetben Ehrenfels-hatásról nem lehet szó.<sup>4</sup> Ami tehát Husserl és Ehrenfels viszonyát illeti, sem az egyik, sem a másik irányú hatás meglétét nem állíthatjuk biztosan. Holenstein tanulmányában azonban nem Husserl és Ehrenfels viszonyáról, hanem a *Logische Untersuchungen* és az alaklélektan történeti kapcsolatáról van szó. Ami még problematikus lehetett a *Gestalt-Qualitäten* és a *Philosophie der Arithmetik* vonatkozásában, az a *Logische Untersuchungen*gel kapcsolatban már fel sem vehető. – Mindazonáltal elképzelhető, hogy Holenstein az „alaklélektan” zárójelbe tételével éppen arra akart utalni, hogy a fenomenológia részéről visszahatás tanúi lehetünk a *Logische Untersuchungen* megjelenése után. Akár ez a helyzet, akár nem, a fenomenológia és különösen a *Logische Untersuchungen* hatása a prágai strukturalizmusra egyértelműen tetten érhető. Hogy a világ a maga objektívitasában a szubjektum valamely tudatmódozatától függetlenül csak úgy tekinthető, ha e módozatoktól – és éppen ezektől – figyelmünket elfordítjuk, ez a fenomenológiai elképzelés Roman Jakobsonnál, a

<sup>4</sup> Ugyanitt hívja fel Husserl a figyelmet Ernst Mach „alakelméletére”, mely ez idő tájt elég széles körű elterjedtségnek örvendett ahhoz, hogy befolyásolhassa a *Philosophie der Arithmetik* gondolatrendszerét.

prágaiak vezető egyéniségénél egy átfogó szubjektum- és nyelvelmélet alapjává válik. Mindenesetre érthető, hogy a husserli *konstitúció* Jakobsonnál a világ *nyelvi konstitúciójaként* fogalmazódik újjá, különösen érthető ez, ha figyelembe vesszük azt a kantianus anomáliát, mely magánál Husserlnál is jelentkezik a századforduló után. Az ekkoriban ható neokantianus iskolák egyikének kiváló képviselője, Ernst Cassirer azután Amerikában joggal kínálja a tudat *a priori* struktúráinak nyelvi értelmezését és ezáltal közvetve Kantot mint filozófiai tekintélyt az ugyancsak Amerikába áttelepült strukturalistáknak. Ezek, miután korábban már maguk is átvették a fenomenológia (akkor még) burkolt kantianizmusát, a Kant nyelvi átértelmezését kínáló Cassirert nem utasíthaták vissza. Jakobsonnál ez az összefüggés különösen világosan jelentkezik. Ő egyébként személyes ismeretségben is állt Cassirerrel: még 1941-ben együtt hagyták el vízi úton Európát, s a Göteborgból New Yorkba tartó svéd teherhajón jó két hét állott rendelkezésükre a részletekbe menő filozófiai vitákra és eszmecserére.

Az ötödik tanulmány szerzőjét, Henryk Markiewiczet jól ismeri a magyar olvasóközönség. Markiewicz, *Az irodalomtudomány fő kérdései* című összefoglaló irodalomelméleti munka szerzője ezúttal „Irodalmi mű és ideológia” címmel írt cikket. A cikk első részében Markiewicz utalásszerűen áttekinti az „ideológia” terminus fejlődését Destutt de Tracytól a marxizmus-leninizmus klasszikusain át egészen napjaink marxizmusáig. „Ideológián általában” – állapítja meg a történeti áttekintés összefoglalásul és további fejtegetések kiindulópontjául Markiewicz – „eszmék jól rendezett összességét értik (azaz a valóságot általánosan leíró, értelmező és értékéző állításokat, valamint – különösen a társadalmi élet terén – az ezekből az eszmékből eredő cselekvésekre vonatkozó útmutatásokat), melyek összeegyeztethetők egy meghatározott társadalmi csoport tudatos vagy nem tudatos szükségleteivel és érdekeivel, és melyek végső soron annak osztályhelyzetére vezethetők vissza.”<sup>5</sup> Az ideológia ilyen meghatározása után a szerző megpróbálja értelmezni az irodalmi mű ideologikusságát. Ami az itt következő gondolatsort leginkább jellemzi, nem más, mint hogy a lengyel irodalomtudós

nem az irodalmi mű egészének ideologikus voltát elemzi, hanem a mű egyes rétegeit vizsgálja meg ebből a szempontból. Az irodalmi mű ideológiát teremtő erejében – legalábbis az epika esetében – kulcsfontosságú a rezonőr, az elbeszélést vezető narrátor szerepe. Külön figyelmet érdemel ez a szerep, ha a huszadik századi írók elbeszélő módszerét elemezzük. Míg a múlt korok irodalmi műveiben a narrátor (akár azonos volt az íróval, akár nem) mindenképpen valamilyen értékéző állásfoglalást képviselt, mondhatni határozott ideologikus funkciót töltött be az irodalmi művön belül, addig századunk epikájában a narrátor e szerepe jobbra megsűnik, s ezzel együtt az irodalmi mű belső ideologikussága újabb áttétel közbeiktatásával valósul meg: az olvasó ítélő állásfoglalásával. A „nyitott mű”, a „polifonikus regény” ilyen módon számos eltérő ideologikus konkretizációban valósul meg. S hogy milyen e konkretizációk természete, arról már a következő tanulmány szól, melyben a szerző, Michal Głowinski, az ingardeni irodalomelmélet e középponti kategóriájáról ír. A probléma ott kezdődik – írja Głowinski – hogy „felfogásakor az irodalmi műalkotás konkretizálásának szükségességét a mű saját struktúrája határozza meg”,<sup>6</sup> másrészt magának az olvasónak megismerő tevékenységét feltételezi. Maga Ingarden írja: „Egy írásmű és különösen egy irodalmi mű konkretizálása két különböző forrásból ered: magából a műből és az olvasóból, közelebből: abból a kreatív és reprodukív tevékenységből, amelyet a mű olvasása közben az olvasó kifejt.”<sup>7</sup> Az irodalmi mű tehát ennyiben a művész és az olvasó közös alkotása, ahol az utóbbi az olvasás folyamatában aktualizálja azokat a lehetőségeket, amelyeket a mű tartalmaz. Egy bizonyos konkretizációt tehát sohasem ír elő a mű az olvasó számára, csupán szerkezeti sajátosságaival felhívja őt a kiegészítésre, az aktualizálásra, a befejezésre, egyszerűen: a konkretizálásra (ugyanis a mű mindig tartalmaz meghatározatlan helyeket). A konkretizáció ilyen értelmezése persze óhatatlanul felveti a kérdést: a pszichologizmusnak tett engedmény-e a konkretizáció kategóriájának bevezetése a fenomenológiai irodalomelméletbe. Mindenesetre figyelemre méltó, hogy Ingarden mesterét, Husserlt is megvádolták a *Logische Unter-*

<sup>5</sup> Henryk Markiewicz, „The Work of Literature and Ideology”, ismertett mű, 115–133. o. Idézetünk a 117. lapról való.

<sup>6</sup> Michal Głowinski, „On Concretization”, ismertett mű, 325–349. o. Idézetünk a 326. lapról való.

<sup>7</sup> Idézi Głowinski, 327. o.

*suchungen* második kötetének, még inkább pedig második kiadásának megjelenése után a pszichológizmusba való visszaeséssel. Ezek után érthető, hogy Ingarden is hevesen tiltakozott a hasonló indíttatású vádak ellen, és hangsúlyozta, hogy egyszerű egyéni élmények összessége valamely irodalmi mű olvasásával kapcsolatban még egyáltalán nem tekinthető az adott mű konkretizációjának. A konkretizáció ugyanis – akárhányszor is legyen az – objektív: a mű szerkezetéből eredő lehetőség. Ez a lehetőség *jelenik* azután meg az individuális élményben, melyben a művet felfogjuk. Így azután világos, hogy a kettő nem azonos.

A kötet három utolsó tanulmányában Roman Ingarden munkásságának elemzésével találkozhat az olvasó. Közülük az első John Fizer írása „*ἐποχή*, műelemzés, esztétikai konkretizáció: reflexió Roman Ingarden reflexióira”<sup>8</sup> címmel. Az „epoché” – mint ismeretes – a husserli filozófia azon alapkategóriája, amely nélkül fenomenológiai elmélet, s így fenomenológiai irodalomelmélet aligha képzelhető el. Mégis jelentős elméleti különbségek léphetnek fel aszerint, hogy az „epoché” kategóriáját az egyes filozófusok milyen értelmezéssel látják el – mutat rá Fizer. Husserl talán legjelentősebb és legnagyobb hatású tanítványa, Ingarden is megkísérelte a középponti kategória átértelmezését, jelentésének módosítását. Míg Husserl úgy vélte, hogy az „epoché” alkalmazásával el lehet jutni olyan megtisztított tudattartalmakhoz, amelyek többé nem tartalmaznak tér- és időbeli mozzanatokot, s így egy *tiszta tudat* önálló tartományát képezhetik, mely azután egyben a konkrét tapasztalatok és megismerés lehetőség-szféráját is képviseli, addig Ingarden eltérő koncepciót dolgozott ki. Szerinte a tiszta tudat, a *transzcendentális ego* önállóan nem létezik: nem választható el – legfeljebb csak teoretikusan, absztrakcióval – attól a konkrét közegtől, attól a meghatározott *éntől*, személytől, mely őt körülveszi, amelybe belenőtt. Ezzel a módszerrel azután – véli Ingarden – elkerülhető a transzcendentális szubjektivizmus veszélye, mely például Husserlnál még kétségkívül fennáll. Ezen a ponton Fizer megvizsgálja az így módosított „epoché” alkalmazhatóságát irodalmi mű-

vekre. Az irodalmi mű ugyanis mint intencionális tárgy – és erre a kötet korábbi tanulmányaiban számos gondolatmenet utal már – önmagában nem befejezett, nem képez, mint teszik azt például az ideális tárgyak, lezárt egészet. Az irodalmi mű tárgyisága heteronóm. Ezt Fizer a  $\Sigma = \chi + \sigma$  képletrel szimbolizálja, ahol  $\Sigma$  a mű,  $\chi$  a mű adott tényleges (faktuális) anyaga és  $\sigma$  a hozzá kapcsolódó kiegészítések, amelyeket a szerző „kreatív transzcendenciáknak” nevez. Egy ilyen összetett tárgyra irányuló „epoché” így maga is kettős. Egyrészt – első lépésként – meg kell oldani a mű helyes felfogását mindannak kizárásával, ami nincs expliciten benne a műben: így jutunk el a mű vázához, „tisztán objektív szerkezetéhez”. Mint Fizer írja, „zárójelbe kell tennünk... (a) [a mű] történelmi kontextusát, (b) pszichológiai forrásait, (c) irodalmon kívüli jelentőségét és (d) szubjektív és interszubjektív felfogott esztétikai konkretizációit”. (361. o.) Másrészt – egy második lépésben – további, most már nem annyira irodalomtudományi, mint inkább esztétikai reflexiók kell következzenek, melyek a mű konkretizációira vonatkoznak. Ebben a tekintetben Ingarden szerint a mű szemantikai szerkezete, „jelentés-állaga” a meghatározó. Ez a meghatározottság biztosítja, hogy egyáltalán létezhesek az esztétika tudománya. Mindemellett maguk a jelentéskonvenciók nem szükségképpen azonosak a történetileg létrejött nyelvhasználati konvenciókkal, lehetnek ugyanis tisztán irodalmi eredetű és jellegű konvenciók is.

Fizer Ingarden-tanulmányát a kötetben Barry Smithé követi „Roman Ingarden: az irodalomelmélet ontológiai alapjai” címmel.<sup>9</sup> Ebben az írásában Smith a lengyel fenomenológus egyik kevésbé ismert és elemzett, noha igen jelentékeny gondolatokat felvonultató – és felettébb nagy terjedelmű – művét, a *Der Streit um die Existenz der Welt* címűt (eredetileg lengyelül, *Spór o istnienie swiata* címmel<sup>10</sup> veszi alapos elemzés alá. Hogy Ingarden e műve jórészt hatás nélkül maradt, annak okát Smith abban jelöli meg, hogy történetileg túlhaladottá vált a mű által elemzett *realizmus-idealizmus* probléma, mely a századforduló utáni években – mint a hegeli idealizmus-

<sup>8</sup> John Fizer, „*ἐποχή*, Artistic Analysis, Aesthetic Concretization: Reflexion upon Roman Ingarden's Reflexions, ismertetett mű, 351–371. pp.

<sup>9</sup> Barry Smith, „Roman Ingarden: Ontological Foundations for Literary Theory”, ismertetett mű, 373–390. o.

<sup>10</sup> Roman Ingarden, *Spór o istnienie swiata* I–II. Kraków: 1947–48. Átdolgozott német változata: *Der Streit um die Existenz der Welt* I–II–III. Tübingen: 1964–74.

hoz való viszony kérdése – a filozófusok érdeklődésének középpontjában állott. Elemzésében Smith kiemelten az irodalmi fikció ontológiáját vizsgálja: azt a kérdést, hogy az irodalmi műben szereplő elképzelt tárgyaknak (ezek természetesen a mű szereplői, tehát személyek is lehetnek) milyen a viszonya a valóságos – például a történeti – tárgyakhoz. Korábban, a konkretizációk kapcsán ejtettünk már szót a műben megtalálható ún. meghatározatlan helyekről. Ha egy történeti dokumentumban olvasnánk a tudósítást, hogy n-edik Henrik az x-i csatában elveszítette egyik karját, az a tudósítás irodalmi művekhez hasonlóan szintén foglalna magában meghatározatlan mozzanatot: mármint annak az információnak a hiányát, hogy Henrik valójában melyik karját veszítette is el. Henrik természetesen mint történelmi személy a valóságos tárgyak körébe tar-

tozik, ami tehát az említett történelmi közlésben meghatározatlanság, az az ő esetében nem ontológiai, hanem episztemológiai befejezetlenség csupán. Más a helyzet azonban az irodalmi mű fikatív tárgyaival. Henrikről még kiderülhet valamilyen forrásból, hogy a jobb vagy a bal karját veszítette el, az irodalmi fikcióknak a mű szövegében adott befejezetlenségei azonban egyszer s mindenkorra hozzátartoznak a tárgy belső, lényegi: *ontológiai* strukturájához.

A kötet gondolati magjának rövid vázlatát zárva, fel kell még hívunk a figyelmet Egri Péter, „Lukács költészet-fogalmá”-ról írt tanulmányára,<sup>1</sup> továbbá Bojtár Endre magyarul korábban már megjelent „A strukturalizmus után” című írására,<sup>2</sup> melyek szintén a kötetben olvashatók.

## CROCE SZÓRT FÉNYBEN

FEHÉR M. ISTVÁN

Az olasz filozófiai kultúrát, mint ismeretes, közel fél évszázadig uralta az 1952-ben elhunyt Benedetto Croce. Hogy a crocei historicizmus szellemi öröksége mennyire élő és eleven, hogy lehet-e, érdemes-e hozzá kapcsolódni, arról persze heves viták folytak és folynak mind a mai napig az olasz filozófiai életben – s a válaszok az esetek többségében nem éppen pozitívak. Elsősorban a Croce halálát követő évtized, az ötvenes évek második fele és a hatvanas évek eleje jelentette a Croce-ellenes reakció fő hullámát. A marxizmus, az egzisztencializmus, a fenomenológia, a logikai pozitivizmus, majd később a kritikai elmélet betörése az olasz filozófiai életbe, úgy tűnt, egyszer s mindenkorra elhalványítja, sőt kiszorítja a crocei liberális-historicista hagyományt; a szellemi élet, úgy látszott, szabadulni kíván ama „kulturális diktatúra” igája alól, melyben a nápolyi filozófus hosszú időn keresztül tartotta volna. Az ünnepélyes megemlékezések és összegző számvetések elismerő gesztusai mögül fenntartások, fanyalgások, mérsékelt vagy épenséggel dühödtt támadások villantak elő, egészen a „Croce öröksége halott” típusú szentenciáig. Ám a

következő évtized változást hozott; különböző körülmények összetalálkozása folytán – a fenti irányzatok térvesztése, válságba jutása, a liberális tradíció nemzetközi újraéledése, valamint és nem utolsósorban, néhány Croce-tanítvány eltökéltsége, hogy a megváltozott helyzetben is továbbviszik mesterük életművét – kiderült: a croceanizmus egyáltalán nem halott. Amikor 1964-ben – hogy csak egyetlen példát említsünk – a Croce legbensőbb tanítványi-munkatársi köréhez tartozó Alfredo Parente megalapította a crocei stúdiumok folyóiratát, a *Rivista di Studi Crociani*-t, a crocei hagyomány szinte teljesen kiszorított helyzetben volt – s nem is jósoltak nagy jövőt a lapnak. A folyóirat azonban mind a mai napig fennmaradt, sőt, táborra kiszélesedett, s jelentős nemzetközi tekintélyre tett szert.

Parente a hetvenes évek közepén egy vaskos kötetet tett közzé *Croce per lumi sparsi* címmel<sup>1</sup> (ennek magyar fordítását kölcsönöztük e recenzió címéül), melyben az elmúlt negyedszázad alatt született, szűkebben vagy tágabban a crocei életműhöz kapcsolódó írásait gyűjtötte egybe. A kötet olvasása nem pusztán a Croce-filológia vagy

<sup>1</sup> Peter Egri, „The Lukacsian Concept of Poetry”, ismertetett mű, 215–282. o.

<sup>2</sup> Endre Bojtár, „Nach dem Strukturalismus”, ismertetett mű, 283–323. o.

<sup>1</sup> Firenze: La Nuova Italia, 1975. 570 o.

a Croce iránt érdeklődő olvasó számára hasznos, hanem – mivel bővelkednek benne a visszamemlékezések, vitacikkek és a legkülönbözőbb alkalmi írások – egyfajta körképet kaphatunk az elmúlt évtizedek olasz szellemi életéről és vitáiról is, valamint arról, amit az olasz kultúra egyik, napjainkra ismét vitathatatlanul reprezentánssá vált irányzata, a croceanizmus jelent. Áttekintésünket Parente kötetén kívül kiterjesztjük az általa szerkesztett folyóirat legutóbbi évfolyamaira és némely e szellemi körhöz kapcsolódó, vagy azt tárgyaló, jelentősebb publikációra is.

„Croce szórt fényben”: a Vico egy fordulatát parafrázáló cím mindenekelőtt arra utal, hogy nem a crocei életmű szisztematikai expozíciójáról van szó, hanem az eddig felhalmozott tekintélyes mennyiségű interpretációs irodalom szem előtt tartásával, s azzal gyakorta polemizálva kíván a kötet új adalékokat, kiegészítéseket nyújtani: különböző, eddig homályban maradt oldalakról megvilágítani, bevilágítani a crocei szellemiséget, melynek apropóját nemritkán Croce-ellenes támadások nyújtják. A kötet öt részre tagolódik: 1. szorosabban vett filozófiai jellegű interpretációs írások, 2. a filozófus személyiségét, politikai-morális arculatát bemutató írások, 3. évfordulókra írt megemlékezések vagy ezekhez kapcsolódó vitacikkek, 4. Croce levelei és személyes iratai közti tallózás és 5. vegyes írások.

Személyiség és életmű egysége: ez Parente Croce-képének visszatérő motívuma. Croce mint az olasz humanista tradíció és embereszmény elkötelezettje, megvalósítója s átörökítője lép elének Parente lapjairól. Nem elsősorban rendszerteremtő filozófusként (noha ő is alkotott rendszert: Esztétikát, Logikát stb.), hanem mint egy hallatlan történeti-filológiai-irodalmi műveltséggel felvértezett kultúremler, pedagógus, aki amellett, hogy körülbelül 80 kötetet jelentetett meg életében,<sup>2</sup> mégsem volt „katedraprofesszor” (nem tanított egyetemen), a filozófiát nem elzárt akadémiai tevékenységnek tekintette (az ilyen nézetekkel mindig hevesen polemizált), hanem egy közösség történeti-politikai tradícióihoz kötődve, annak szellemi felvirágoztatását, kultúrájának ápolását, tudatának formálását tartotta élete fő céljának. A Szellem filozófiájának nem pusztán

teoretikusa, hanem – ha úgy tetszik – egyúttal közkatonája is volt, amennyiben filozófiája és életvitelében képviselt elvei szorosan összefonódtak. Ha Croce a szabadság filozófusa volt, akkor e felfogását, művein túl, a magán- és közéletben is számtalan módon kifejezésre juttatta. A közösség etikai-politikai életébe való beleszólás, annak aktív alakítása, avagy akár – amikor a fasizmus alatt az általa hirdetett értékek veszélybe kerültek, s tiltás tárgyaivá váltak – a vele való szembeszállás, a Mussolini elleni bátor s korántsem veszélytelen kiállás – mind a crocei személyiség alapvető jegyeit alkották. „Mit is érne a zseni élelemjűsége, a géniusz vakító fénye” – kérdi Parente –, „mit érne az igazság vallásos kultusza, a hihetetlen fáradozások, az átvirrasztott éjszakák és mindenfajta lemondás, áldozat és aggodalom, ha (mint ahogy mégis megszokott történni) az elme minden munkája a filozófus privát gyötrődésében vagy kielégülésében, az akadémiai zárt dialógusaiban merülne ki? – vagyis ha a filozófus nem menne ki úgyszólván az utcára, s nem válna – a szó legszűkebb és legnemesebb értelmében – politikussá, a polisz polgárává; ha nem magasodna a gondolat által kiküzdött eredmények profétájává, prédikátorává, védelmezőjévé vagy szószólójává? Minden fáradozása ellenére, csupán az élet peremén henyelő naplopó volna”.<sup>3</sup> És Croce persze, mikor úgy adódott, „kiment az utcára”. Nem pusztán akkor, amikor – 1910-től szenátorként vagy 1920–21-ben közoktatási miniszterként, majd 1944-ben tárcanéki miniszterként, végül pedig 1944–47 között az újjalakult Liberális Párt elnökeként – magas köztisztviségeket viselt, hanem elsősorban akkor, amikor épp kulturális tevékenysége szerves részeként, a kultúra védelmére avatkozott a politikai életbe – attól a meggyőződéstől vezérelve, hogy az elefántcsonttoronyba való bezárkózás elutasítása egyáltalán nem jelenti azt, hogy az értelmiséginek úgyszólván hivatászerűen kellene politizálnia. Az értelmiségieknek, olvasható 1925-ös fasisztaellenes Manifestumában, „egyedüli kötelességük, hogy a kutatás és a kritika munkájával, művek alkotásával, feleljenek minden embert és minden pártot a legmagasabb szellemi szférába [ . . . ] Átlépni hivatásuk e kijelölt határait, összekeverni politikát és

<sup>2</sup> Hogy Croce könyvtára nyolcvanezer művet számlált, hajlamosak volnánk első pillantásra esetleg sajtóhibának vélni – ám kötetek egy másik helyén a szerző megismétli ezt a számot (I. id. kötet, 230, 552. o.).

<sup>3</sup> A. Parente, i. m. 254. o.

irodalmat, politikát és tudományt oly tévedés, mely ha azért történik meg – mint most –, hogy az erőszakot és az önkényt támogassa, még csak bocsánatosnak sem mondható”.<sup>4</sup>

Noha személyes életvitelében Croce egyáltalán nem volt elzárkózó természetű, napjait mégis nagy gonddal osztotta be, s a tudományban különösen nem ismert tréfát, írja Parente. Nemcsak másokkal, önmagával szemben is könyörtelen volt az olasz kultúrának e hosszú időn keresztüli szigorú „vámtisztje” – ahogy egy újságíró félig tréfásan, félig komolyan nevezte.<sup>5</sup> Nyolcvanadik életévén túl sem engedélyezett magának pihenést; s alig egy hónappal halála előtt, 1952 októberében – beszéli el az egykori tanítvány –, egyik nap sürgősen magához kérte, hogy – úgymond – könnyítsen lelkiismeretén: egyik utolsó, még kinyomatlan könyvszemléjében ugyanis „elmarasztaló véleményt fogalmazott meg Kant a priori szintézisének némely vonásával kapcsolatban, melyet korábban már velem is közölt, s számomra megalapozottnak tűnt. Később azonban felébredt benne a gyanú, hogy tévedett [ . . . ]. A filozófus nem volt képes magával vinni a halálba, melynek közeledtét érezte, egy olyan vélekedést [ . . . ], melynek helyessége iránt kétségei támadtak. [ . . . ] Ám nem találta elegendőnek – amit egyébként azonnal meg is tett –, hogy visszavonja az írást. A tévedéstől való aggodalom nyomasztotta és gyötörte, s emiatt lelki-furdalást érzett”.<sup>6</sup>

<sup>4</sup>Uo. 485. o. – E felfogás a jelenkori olasz filozófiában is eleven, éspedig nem pusztán a Croce-követők soraiban; Luigi Pareyson például így vélekedik nevezetes könyvében: „A politikai állásfoglalás kritériumai nem származhatnak közvetlenül a filozófiából, melynek elsősorban filozófiának kell lennie s nem másnak; másrészt, ha filozófia és politika közvetlenül nem függnek is össze, ez nem jelenti azt, hogy *toto coelo* különböznének [ . . . ] A filozófus nem az elefántcsonttorony elvonultságában élő absztrakt gondolkodó, sem pedig az az ember, aki egyszerre filozófus és politikus. A filozófusnak filozófiát kell művelnie, nem pedig mást; ebben áll állampolgári feladata és politikai jelentősége. Nem aktív politizálás a dolga, hanem az arra való emlékeztetés, hogy [ . . . ] a történelmi valóságot nem szabad oly mértékben abszolutizálni, hogy elfeledjük az igazságot – hogy minden gyakorlati célkitűzésnek és cselekvési tervnek etikai jellege van, s nem is képzelhető el a moráltól elszakadó cselekvés [ . . . ] Ha a filozófus feladata az erre való *emlékeztetés*, akkor a történelmi és társadalmi valóságban való *megvalósítás* viszont a politikusra tartozik. Ám a filozófus ezzel nem normát szab a politikusnak, hiszen mindezt ő nem kitalálja, hanem csupán emlékeztet rá [ . . . ] Hogy politikai jelentősége legyen, ebben az értelemben elegendő, ha a filozófus *igazán* filozófus – hiszen csupán azzal, hogy filozófiát művel, foglal politikailag is állást [ . . . ] A filozófus politikai állásfoglalásának hordereje tehát abban áll, hogy a cselekvésben is az igazság őrzője, nem pedig az igazság nélküli cselekvés lovagja. [ . . . ] Amiről szó van, az nem annyira a filozófiának a praxisban történő megvalósítása, mint inkább az igazságnak a jelenléte – a praxisban is” (L. Pareyson, *Verità e interpretazione*. Milano: Mursia, 1972, 177 skk. o. – kiemelések az eredetiben).

<sup>5</sup>Vö. uo. 488. skk. o.

<sup>6</sup>Uo. 261. o.

<sup>7</sup>Uo. 186. sk. o.

Ami mármost Croce szorosabban vett elméleti-filozófiai tevékenységét illeti, itt mindig is a történelem iránti érdeklődés volt az alapvető. „A történelmi kutatásoktól haladtam a filozófia felé, hogy azután ismét visszatérjek hozzájuk” – írta Croce 1935-ben, s Parente egyértelműen leszögezi: „a történelem és a történetírás iránt érzett elhivatottság Croce számára nem [ . . . ] pusztán kedvtelés volt bizonyos típusú stúdiumok iránt, melyet alkalmasint helyettesíteni lehetne a matematika, az asztronómia vagy a zoológia tanulmányozásával [ . . . ], nem állítható egyszerűen filozófusi tevékenysége *mellé* – hanem azt éppen hogy inspirálta, megtermékenyítette és végső soron filozófiai rendszerének még az elnevezését is meghatározta”. Croce persze végig tudatában volt annak, írja Parente, hogy filozófiája az újkori idealizmus hagyományához kötődik; e terminus azonban „nem pusztán általánossága és meghatározatlansága miatt tűnt elégtelennek és pontatlannak számára, [ . . . ] hanem azért is, mert [ . . . ] megsemmisíteni látszott a tapasztalat formáinak változatosságát és sokféleségét azáltal, hogy mindegyiket a gondolkodó észre vezeti vissza”.<sup>7</sup> Filozófiai rendszerét így előbb „humanizmusnak”, majd „spiritualizmusnak” nevezte, míg végül a „historicismus”, illetve az „abszolút historicizmus” kifejezést találta a legpontosabbnak, mivel ez fejezte ki véleménye szerint legjobban „elszakadását attól a gondolati tradíciótól, mely azzal a veszéllyel fenyegetett, hogy



minden emberi tevékenységet az Eszme vagy a gondolkodó elme tevékenységére vezet vissza [ . . . ]”<sup>8</sup>

A historicizmusról, mely Crocénak nem pusztán filozófiája, hanem világszemlélete, világnézete is volt, persze nehéz volna szabatos definíciót adni. Leginkább a korabeli filozófiai irányzatokkal való szembeállítás jellemezhető. „Az életformák gazdagságának látványa az – akár idealista, akár pánlogisztikus, akár materialista beállítottságú – monizmus helyébe Croce számára a szembeállítás és a dialektikus mozgás terminusait állította, azaz az életnek mint fejlődésnek és történelemnek a felfogását; a különös iránti rendkívüli érzékenysége és előszeretete pedig kifejlesztette a konkrét iránti fogékonyságát, vagyis az egyszeri és megismételhetetlen egyedi ’történetisége’, valamint az örök és kimeríthetetlen teremtésként felfogott élet egyre újabb megnyilvánulásainak végtelensége iránti érzékét”<sup>9</sup> E szemléleti mód talaján akkor a crocei historicizmus szorosabban azt jelenti, írja Parente, hogy „az univerzum, a maga összes jelenségében, szigorúan emberi megnyilvánulásaiban éppúgy, mint az egész kozmosz történéseiben, nem más, mint az élet örök születése és kibomlása, tehát történelem”<sup>10</sup> Mivel pedig ismereteink, képzeleteink, fogalmaink történetileg szituáltak, így némi megszorítással azt is lehetne mondani – jegyzi meg Parente minden bizonnyal nem tudatos wittgensteini parafrázisként –, hogy „a történelem határai [ . . . ] egyúttal a világ határai”<sup>11</sup>

Az abszolúttá tett historicizmus mélyén azonban egy olyan fogalmi ellentmondás lappang, amely úgyszólván előre vetíti saját utóéletének

hányattatásait. Nem véletlen (s korántsem a fogalmi ellentmondásokban való öncélú elmélyedés gyönyöre), hogy Vittorio Mathieu, a jelenkori olasz filozófiáról írott könyvében, a Croce-hatás ellentmondásosságát épp ebből vezeti le. A historicizmus azt kockáztatja, írja Mathieu, hogy egy adott ponton önmaga ellen fordul. Hiszen, ha a múltra vonatkoztatva képes is önmagába olvasztani a megelőző filozófiákat, a jövővel kapcsolatban az a dilemma lép fel, hogy vagy meg kell szakítania egy bizonyos ponton a fejlődést (s ez nem pusztán kevésbé volna hihető, hanem éles ellentétben is állana magának a historicizmusnak a valóságfelfogásával), vagy pedig fel kell tennie, hogy a fejlődés folytatódik – s ekkor bele kell nyugodnia, hogy őt magát is meghaladják. Croce maga is tudatában volt ennek a problémának, melyre épp Hegel-elemzései során bukkant: „ha a hegeli filozófia igaz, akkor nem lehet Hegelen túllépni; ez azonban azt vonja maga után, hogy a történelem hegeli felfogása, s vele együtt saját filozófiája hamis, mivel az a történelmi valóságot épp mint fejlődést és kibomlást ábrázolja. [ . . . ] Ha viszont megengedjük, hogy Hegel után is lehet még filozófiát csinálni, tehát előre haladni és új felfedezéseket tenni, akkor magát a hegeli filozófiát [ . . . ] sem lehet véglegesnek tekinteni. Ám ez ismét ellentétben áll a hegeli filozófia önmagáról alkotott felfogásával. Ily módon, jegyzi meg Croce, úgy látszik, nem lehet egyszerre hegelianusnak is és filozófusnak is lenni”<sup>12</sup>

Ez az ellentmondás azonban, folytatja Mathieu, Croce historicizmusa esetében még jobban elmélyül. Hiszen a hegeli rendszer végén ott találjuk a történelemfeletti – és a történelmet

<sup>8</sup> Uo. 187. o.

<sup>9</sup> Uo. 188. o.

<sup>10</sup> Uo. 189. o.

<sup>11</sup> Uo. 193. o. – „A történelem határai mint a világ határai” címet viseli Parente Croce történelemfelfogásáról összeállított kompendiumának egyik pontja, melyben Parente így bontja ki a fenti tételt: „nem lehetséges elgondolni más általános fogalmakat, mint amelyeneket a konkrét és egyedi történeti képzetekben gondolnak; másrészt pedig nincs olyan történelem [ . . . ], amely ne lépne be a képzetek életébe; és miután nem gondolható el a filozófiának vagy az elmének más birodalma, mint olyan, ami a képzetekben van, így a történelem különböző formái, melyek megfelelnek a filozófia különböző formáinak, azzal, hogy kimerítik a megjeleníthető és tudható egészét, kimerítik egyúttal a világot a maga teljes terjedelmében” (B. Croce, *Il concetto della storia*, a cura di A. Parente, 10. kiadás, Bari: Laterza, 1975. [első kiadás: 1954.] 101. sk. o.).

<sup>12</sup> Vittorio Mathieu, *La filosofia italiana contemporanea*. Firenze: Felice Le Monnier, 1978. 5. o. Croce írása eredetileg 1931-ben, a *Revue de métaphysique et de morale* XXXVIII. évfolyamának 3. számában jelent meg (olasz fordítását l. a *La Critica* 1932-es évfolyamában, illetve az *Ultimi Saggi* című gyűjteményes kötetben „Circolo vizioso nella critica della filosofia hegeliana” címmel: Bari: Laterza, 1935. 231–240. o.).

önmaga egy mozzanatává lefokozó – Abszolútumot, míg Croce számára, aki magát az Abszolútumot is historizálta, nem lehet szó arról, hogy ez utóbbi visszavegye, magába szívja a történelmi fejlődést. Amiből az következik, hogy „az *után* kénytelen [ . . . ] megsemmisíteni az *előtt*-öt, s a ‚Croce után’ így szükségképpen – épp a crocei filozófia logikája szerint – meg kell, hogy haladjon Croce – míg Hegel [ . . . ] még gondolhatta, hogy a ‚Hegel után’ nem haladja meg a ‚Hegel előtt’-öt”.<sup>13</sup>

Bizonyos értelemben tehát magában a crocei rendszerben találunk olyan mozzanatot, mely ön-maga meghaladásának tényét (vagy szükségességét) tartalmazza. Ha viszont Croce-nak a XX. század jelentősebb filozófiai irányzataihoz való viszonyát vesszük szemügyre, s arra az ötvenes években igencsak gyakran hangoztatott vádra gondolunk, mely szerint Croce úgyszólván elzárta volna az utat az utóbbiaknak az olasz filozófiai életbe való beáramlása elől, akkor itt is a historicista szemléletmód alapvető összetevői – s nem pedig Croce kiszámíthatatlan személyes ízlése – játsszák a fő szerepet. Az idealista-humanista tradícióhoz kötődően, Croce kezdetől fogva a tudományos megismerést a „fogalmi fikciók” vagy „pszeudo-fogalmak” kategóriájába sorolta, s így nem véletlen, hogy a neopozitivisták irányzatok iránt nem tanúsított különösebb lekeződést. A marxizmust még fiatal korában tanulmányozta, egyes elemeket át is emelt belőle saját gondolatrendszerébe, ám a „monista metafizikára” utaló mozzanatokot visszautasította. Az egzisztencializmust hegeli optikával Hegel előtti filozófiának tartotta – a „boldogtalan tudat” újjáéledésének. Ami pedig a fenomenológiát illeti, érdemes egy pillanatra megállnunk, mivel itt a legszembetűnőbb a historicista látásmód azon vonása, mely eleve viszolygással tekint (még közelebbi tanulmányozását megelőzően) minden olyan filozófiára, amely önmagát radikálisan újnak kiáltja ki. „Még nem sikerült ebben az új fenomenológiai iskolában semmi olyat találnom” –, írta

1943-ban –, „ami gazdagítaná elmémet [ . . . ]. Mikor Husserl ama állítását olvasom, mely szerint semmilyen filozófia sem nyugodott mindeddig tudományos alapokon, valamint a mind ez idáig a világon létrejött összes filozófia fennhangon hirdetett lebecsülését tapasztalom, azzal a szándékkal és programmal, hogy az első igazságokat kell megállapítani, melyek az egyetemes tudomány építményét hordozhatják; amikor azt látom, hogy belekezd e titáni vállalkozásba, hogy felfedezze ezeket az első igazságokat s lefedtesse ez alapokat, felfüggesztve az igazság történeti fejlődésének folyamatát, s előlről kezdi kutatni azt a módot, amint azt el kell gondolni, s amely mindeddig állítólag rejtve maradt volna [ . . . ] – nos, akkor ezt nem tudom vitára való felszólításnak venni, legföljebb csak mosolyogni tudok rajta. [ . . . ] Mert ha nem próbálnám ilyen vidáman felfogni, akkor elfogna a méltatlankodás egy ennyire megrögzött megvetéssel szemben, mely semmibe veszi a századok [ . . . ] fáradtságos munkáját – s ama hivalkodással és fennhéjázással szemben, mely önmagát adja ki annak, aki meg fogja tanítani, ‚hogyan kell gondolkodni’”.<sup>14</sup> S e szemlélet – a crocei kontinuitás-elv – tükröződik Parente egyik vitacikkében is, melyben a filozófia feladatának a saját kora megértésére történő leszűkítésével száll hevesen vitába: „A filozófia, mely meghaladotként elutasítja a filozófiatörténetet, és kizárólag a jelen problémáinak megoldójaként és mint a jelenkori bajok diagnosztikaként és orvosolójaként lép fel, önmaga is betegség,<sup>15</sup> sőt ama eszme, mely szerint a filozófiának a saját kora megértésére kell szentelnie magát, a legsúlyosabb betegség, amit a filozófiában el lehet képzelni [ . . . ]. Ám nem a filozófia betegsége [ . . . ], hanem a dezorientált tudósoké, és csupán [ . . . ] az elmék eltévelyedéséből származik”.<sup>16</sup>

A Husserl-iról crocei ítélet persze sok szempontból igencsak egyoldalú, s csöppet sem érdemi bírálat. Mégis jól jellemzi a crocei historicizmusnak a kortárs irányzatokhoz való viszonyát, s egyúttal okát is adja annak a heves reakciónak,

<sup>13</sup> V. Mathieu, i. m. 6. o.

<sup>14</sup> A. Parente, *Croce per lumi sparsi*. Id. kiadás, 510. o. Croce írását l. a *La Critica* XLI. évfolyamában (1943), illetve a *Discorsi di varia filosofia* című kötetben (Bari: Laterza, 1945. 28. skk. o.) „Di nuovo intorno alla ‚Filosofia prima’ e al ‚Problema fondamentale o preliminare della Filosofia’” címmel.

<sup>15</sup> Ez az érvelés azonban tökéletesen egybeesik a Croce által bírált husserli állásponttal: „A kor kedvéért nem szabad feláldoznunk az örökkévalóságot” – írja például Husserl egyértelműen „A filozófia mint szigorú tudomány” című tanulmányában (l. E. Husserl, *Válogatott tanulmányai*. Budapest: Gondolat, 1972. szerk. Vajda Mihály, 185. o.).

<sup>16</sup> A. Parente, i. m. 207. sk. o.

amely az ötvenes-hatvanas években vele szemben kibontakozott. A historicista tudat elsősorban a történeti kontinuitásra, a tradíció folytonosságára helyezi a hangsúlyt, s idegenül szemlél minden radikális újakezdési kísérletet, melyekben pedig századunk bővelkedett. Croce „neoklasszikus” szellemi alkata másrészt eleve idegenkedett minden válságtudattól. Egy másik, ugyancsak sokszor megfogalmazott szemrehányás épp erre vonatkozott: Croce – úgymond – érzéketlen az emberi egzisztencia „tragikus” oldalai iránt (magány, elhagyatottság, társadalmi elidegenülés, kizsákmányolás), ezért azután nem is fogékony a vallásfilozófia, az egzisztencializmus vagy a marxizmus iránt; a XX. század emberének tipikus élményanyaga nem talál visszhangra benne. Parente elutasítja ezt a szemrehányást, s emlékeztet arra, hogy Croce számára egyáltalán nem volt ismeretlen az életnek ez az oldala, hiszen tizenhét éves korában átélte a legborzalmasabbat, ami egy fiatallembert érhet: a casamicciolai földrengésben – melyben maga is súlyosan megsérült, s egyik lábára azután egész életében sántított – elvesztette szüleit és egyetlen leánytestvérét, akiknek segélykiáltásait még órákig hallotta, miközben ő maga betemetve feküdt a romok alatt, s képtelen volt segítségükre sietni.<sup>17</sup> Croce tehát igenis ismerte az emberi lét sötét oldalait, írja Parente, „ám a különbség Croce és az úgynevezett válságfilozófusok között az, hogy míg azok megragadnak az egzisztenciális szorongásban [...], addig ő fölébe kerekedik morális szilárdsága és logikai ereje révén”.<sup>18</sup> Parente e válasza, különösen ha a válságtudatra nem minden rosszhiszeműség nélkül rájátszó divatfilozófiákra vonatkoztatjuk, nem nélkülöz bizonyos meggyőző erőt; mindazonáltal, ez az adalék olyképpen is értelmezhető, hogy miután a crocei historicizmus és életszemlélet genezisében bizonyos nem elhanyagolható személyes élményanyag szublimálása is szerepet játszott, s leküzdött formában e világnézetbe beépült – ezért nem volt azután Crocénak a későbbiekben érzéke a negatívítás iránt.

\*

A crocei gondolatkör recepciója sajátosan alakult. Ismeretes, hogy Crocénak hosszú időn keresztül barátja és munkatársa, később pedig

ellenlábasa volt a Mussolinihez csatlakozott Giuseppe Gentile, a kor másik jelentős olasz filozófusa. Ám „Gentile hegemoniája a filozófián *belüli* volt, míg Crocéné filozófián *kívüli*”, írja Mathieu. „Gentile-t az egyetemi filozófia követte, míg Crocét az egyetemen kívüli”; a részleteiben mégoly aprólékosan kidolgozott crocei gondolatrendszer a „hivatásos filozófián” kívüli dominált. A crocei historicizmus elsősorban nem a filozófusok, hanem a történészek, kritikusok, irodalmárok körében talált visszhangra. „A történeti, művészettörténeti, irodalomtörténeti tanszékeken persze nem hiányoztak a Croce-követők”, írja Mathieu, de a szorosabban vett akadémiai filozófiában Gentile egyeduralma vitathatatlan volt. Ez nem pusztán azzal a külsődleges okkal magyarázható (noha azzal is), hogy Croce mindvégig feszült viszonyban volt az akadémiai filozófiával, s folyóiratában, a *Critica*-ban, előszeretettel tűzte pellengérré az egyetemi élet visszáságait, a katedraprofesszorok elvont, életidegen bölcselkedéseit – hanem azzal az eminensen belső okkal is, hogy historicizmusa számára az igazi konkrétum, melyből a filozófia egyedül táplálkozhat, a filozófián kívül: a történetírásban, a pedagógiában, a kultúra egyéb ágaiban keresendő. Így vált Croce bizonyos értelemben a „nem filozófiai Olaszország filozófiai vezetőjévé, és nem pusztán az iskolákban – egyetemeken, középiskolákban, sőt, elemi iskolákban és óvodákban is –, hanem a művelt emberek – ügyvédek, orvosok, mérnökök, közjegyzők – körében általában, akik a crocei filozófiában szellemi megnyugvást találtak, s alternatívát egy nem technikai jellegű gondolkodásra; az ítéletalkotás vezérelvét (Croce maga is így szerette tekinteni saját tanítását), egy olyan rendezett szemléletet, mely képes megvilágítani az életet”.<sup>19</sup>

Croce gondolatrendszerének halála utáni hirtelen kegyvesztettsége nyilvánvalóan összefüggésbe hozható bizonyos társadalmi változásokkal, azaz a liberális polgárság és a „művelt középosztály” pusztulásával, illetve társadalmi szerepének jelentős visszaszorulásával. Az az úgyszólván olimposzi derű, mely a crocei világszemléletből sugárzott, a növekvő válságtudat s a nyomában beáramló válságfilozófiák számára már csak gúnyos megvetések tárgyának számított. A crocei életmű ebben az időszakban nem utolsó

<sup>17</sup> Uo. 211. o.,

<sup>18</sup> Uo. 212. o.

<sup>19</sup> V. Mathieu, i. m. 7. sk. o.

sorban azért tűnhetett egy korszak lezárulásának (s emiatt archaikusnak), mivel a megváltozott társadalmi feltételek immár nem tették lehetővé egy olyan típusú tudósi-filozófusi-politikusi (citoyen) éthosz megvalósítását, mint amilyent Croce képviselt a század elején és a Mussolini-korszak alatt.

Amikor Parente megalapította a már említett folyóiratot, közvetlen célja a crocei örökség védelme, a Croce-kutatás fellendítése, s egyáltalán – tekintve, hogy Crocét már az egyetemeken is alig tanították, legfeljebb csak sommásan deklarálták meghaladott voltát, s ily módon generációk nőttek fel anélkül, hogy akár szerény mértékben is megismerkedtek volna a nápolyi filozófus gondolataival – a crocei hagyomány ébrentartása, a kulturális életben való jelenlétének jelzése volt. A folyóirat szellemi arculatát természetesen a Croce-stúdiumok szabják meg, melyek egyrészt interpretációs-filológiai problémákat boncolgatnak, másrészt a nemzetközi s hazai Croce-irodalom fejlődését követik szemmel. Ugyanakkor, mivel a folyóirat célja a crocei „szellemiség közvetítése, s ennek a crocei *filozófia* kutatása csupán egyik részét képezi, igen erős mértékben van jelen egy tág értelemben vett humanista-filozófiai jellegű publicisztika-esszéisztika, a különböző kulturális áramlatokra való gyakran polémikus reagálások, s általában az olasz filozófiai élet újdonságainak historicista szellemben való megítélése-értékelése. Ebben a tekintetben tehát a folyóirat bizonyos értelemben, a megváltozott kor által megszabott keretek között, felvállalta a Croce által képviselt *kulturális* tevékenységet. Talán ez utóbbi jellemzi legmarkánsabban a folyóirat – s főszerkesztője – szellemi arculatát. „Parente szemléletének mélyén” – írja egy nemrég számban Michele Biscione – „egy igen régi és kétségbevonhatatlan felfogás húzódik meg, az, hogy a filozófiai kutatás, s általában [...] a kultúra, olyan szolgálat, mely nem tűri a kompromisszumokat. Arról a régi felfogásról van szó, melyet Croce fogalmazott meg még jóval az első világháború előtt, amikor kiállt a kulturális értékek s az általuk körvonalazott kötelességek kategorikus volta mellett.”<sup>20</sup>

A filozófiának, pontosabban a filozófiai *tevékenységnek* e széles értelemben való felfogása

tükröződik Raffaello Franchini egyik írásában is, melyben a filozófia manapság igencsak kétségessé és bizonytalanná vált értelmét igyekszik megvilágítani s érvelni mellette. A filozófiát, a crocei hagyomány szellemében, elsősorban nem teoretikus – rendszeralkotó –, hanem gyakorlati szempontból közelíti meg, vagyis ama funkció felől, melyet az emberek életében, egy közösség kultúrájában általában értelmesen betölthet. „Filozófiailag gondolkodni” – írja Franchini – „nem pusztán annyit jelent, mint ‚helyesen’ gondolkodni, hanem egyúttal ‚helyesen’ tenni’ minden más dolgot – talán még meghalni is. Azaz tudatosan, racionálisan tenni [...]. Ám mit jelent az, hogy ‚racionálisan’? Egyáltalán nem azt – jól vigyázzunk –, hogy racionálissá tesszük, vagy akarjuk tenni az egész életet – egyfajta megfordított irracionalizmus, mely azonban nem kevésbé tarthatatlan –; hanem inkább azt, hogy az emberi tevékenység minden területén meg tudunk találni és el tudjuk különíteni a pozitívot, és ezzel együtt annak racionálitását, ami nem racionális s elvileg nem is lehet az, vagyis a gondolat szükségszerű határát. [...] Ennyiben a nemgondolatnak mint a gondolati szükségszerű határának léte is racionális”. A filozófiát a tudománytól e felfogásban elsősorban az határolja el, hogy „a filozófia nem utasítja el, sőt keresi a párbeszédet az emberrel mint olyannal. Nem akarja sem megtéríteni, sem megváltoztatni, hanem csak beszélni hozzá; nem fecseggve, sem túl hosszan, sem túl röviden, sem gesztusokkal, sem szép szónoklatokkal, hanem a lét mélyén s a mélység létében [...] Tudják-e mindezt a tudományok? Nyilvánvalóan nem, mivel legfeljebb gyümölcszeit, de nem magvaikat nyújtják az embereknek: a ‚hétköznapi ember’ és a ‚tudós’ közti elkülönülést a lehető legnagyobb merevséggel őrzik meg az empirikus és egzakt tudományok. Nem képzelhető el dialógus kémikus és nem-kémikusok, biológus és nem-biológusok között. Ahol elkezdődik a dialógus, ott kezdődik a filozófia, vagyis egy újfajta viszony: nem tudomány, hanem a tudomány szerete, s végső soron talán a szeretet tudománya [...]”<sup>21</sup>

A „kulturális” tevékenység szemléltetésére pedig ragadjunk ki egyetlen példát. A

<sup>20</sup> Michele Biscione, „L'ultimo Croce nella interpretazione di Alfredo Parente”. *Rivista di Studi Crociani*, XVII. 1980. n. 3. 219. o.

<sup>21</sup> Raffaello Franchini, „Il diritto alla filosofia”. *Rivista di Studi Crociani*, XVII. 1980. n. 4. 391. o. – Franchini Parente mellett a crocei tradíció egy másik kiemelkedő képviselője; elsősorban szisztematikus, filozófiatörténeti-elméleti munkáiról ismert. Főbb művei: *Esperienza dello storicismo*. Napoli: 1953 (1971<sup>4</sup>); *Metafisica e storia*. Napoli: Giannini, 1958.; *Le origini della dialettica*. Napoli:

folyóirat egyik legutóbbi számában olvasható Girolamo Cotroneo szösszenetnyi jegyzete a neves olasz író Alberto Moravia egy újságcikkével kapcsolatban. Ebben Moravia egy középiskolai látogatásáról számol be, s többek között azt írja: „minden hozzám intézett kérdés politikai jellegű volt; senki sem kérdezett [a diákok közül] az irodalomról, noha én elsősorban irodalmi ember vagyok. [...] Úgy válaszoltam, ahogy tudtam – ahogy ők akarták, hogy válaszoljak [...]”. Ezen a ponton, írja Cotroneo, „úrrá lett rajtam a méltatlankodás [...], hogy valaki, akinek legfőbb kötelessége volna, meghátrál az igazság kimondása előtt. Egy ilyen kijelentés [...] korunk alacsony morális szintjének jele [...]”: mit követhetünk akkor a fiataloktól, akiknek szerencsétlenségükre ilyen tanítóik vannak? Nem óhajtok olyan öntelt lenni, hogy olvasmányokat ajánljak Moraviának. Egyszerűen csak idézni szeretnék egy ismert részt Platón *Államának* nyolcadik könyvéből, melyet országunk összes Moráviái elfelejtettek, vagy – még rosszabb – úgy tesznek, mintha már nem vonatkozna rájuk. Arról a passzusról van szó, melyben Platón azt mondja, hogy a 'demokrácia' akkor deformálódik és éberszti fel a 'tűrannia' szükségletét, amikor a 'tanító fél a diákoktól és hízeleg nekik, és a diákok fütyülnek tanítóikra [...], amikor 'a fiatalok egyenlőnek érzik magukat az idősökkel [...]'; elsősorban pedig akkor, amikor az öregek a maguk részéről végtelenül engedékenynek mutatkoznak a fiatalokkal szemben [...], s utánozzák őket, csak hogy ne tűnjenek intoleránsoknak és elnyomóknak'. Azt hiszem, mindez nem szorul kommentárra"<sup>12</sup> – fejeződik be a jegyzet,

melyet – pusztán illusztrációról lévén szó – mi is kommentár nélkül hagyunk.

Girolamo Cotroneo egyébként a szerzője egy nemrég megjelent Popper-könyvnek,<sup>23</sup> melynek rövid ismertetésével kívánjuk vázlatos körképünket befejezni. E munka voltaképpen az első tudatos kísérlet Popper-t a crocei hagyományhoz kapcsolni, s ezáltal az utóbbit új eszmékkel felfrissíteni. Ha Franchininek a filozófiára vonatkozó, fentebb idézett mérsékelt racionalista felfogását összefüggésbe hozzuk Popper úgynevezett kritikai racionalizmusával (melynek megalapozásában az abszolút racionalizmus elutasítása nem elhanyagolható szerepet játszik<sup>24</sup>), egy első párhuzam mindjárt adódik. Hogy Popper mindazonáltal nem talált eddig komoly visszhangra a liberális crocei tradíciók belül, annak oka természetesen minden elsöprő antihistoricizmusa, általános dialektika-ellenessége és szcientizmusa volt. E körülmények jószerével még az érdemi szembenézést is lehetetlenné tették. Cotroneo most elsőként tesz kísérletet arra, hogy egyrészt rekonstruálja Popper politikai filozófiájának genezisést és lényegét, másrészt hogy tisztázza a popperi antihistoricizmusnak a crocei historicizmusra vonatkoztatott pontos jelentését. Ami az első pontot illeti, Cotroneo pontos elemzésekben mutatja ki, hogy noha Popper politikai filozófiája, és társadalmi nézetei általában, tudományfilozófiájából – és szűkebben a természettudományok módszertanának a társadalomtudományokra való alkalmazásából, valamint a tudós praxisának a társadalom egészére való (szcientista) átviteléből-kiterjesztéséből – erednek, mégis, tudományfilozófiájának döntő szem-

Giannini, 1961. (1969<sup>3</sup>); *L'oggetto della filosofia*. Napoli: 1962. (1973<sup>3</sup>); *La teoria della storia* di Benedetto Croce. Napoli: 1966.; *La logica della filosofia*. Napoli: 1967.; *Il sofisma e la libertà*. Napoli: 1971. – Franchini pályájának monografikus áttekintését l. Giuseppe Gambillo, *Raffaello Franchini. Un itinerario filosofico* c. könyvében (Napoli: La Nuova Cultura, 1976).

<sup>12</sup> Girolamo Cotroneo, „Alberto Moravia o il metodo della menzogna”. *Rivista di Studi Crociani*, XVIII. 1981. n. 3. 353. sk. o.

<sup>23</sup> G. Cotroneo, *Popper e la società aperta*. Milano: SugarCo Edizioni, 1981. 265 o.

<sup>24</sup> E racionalizmust Popper pusztán racionális, azaz logikai eszközökkel cáfolja: „A túlzó racionalizmus”, írja, „aláássa saját alapjait s ezzel elősegíti az irracionalista reakciót. [...] A kritikátlan vagy átfogó racionalizmust úgy lehet leírni, mint annak az embernek az attitűdjét, aki azt mondja: 'Nem vagyok hajlandó semmi olyat elfogadni, amit nem lehet megvédeni érvekkel vagy a tapasztalatra való hivatkozással'. Ugyanez kifejezhető annak az elvnek a formájában is, mely szerint bármely feltevést, melyet nem támaszt alá valamilyen érv vagy tapasztalat, el kell vetni. Mármost könnyű belátni, hogy a kritikátlan racionalizmus ezen alapelve inkonzisztens, hiszen mivel őt magát a maga részéről nem lehet semmilyen érvel vagy tapasztalattal alátámasztani, így el kell vetni. [...] A kritikátlan racionalizmus ezért logikailag tarthatatlan; és mivel egy tisztán logikai érv képes ezt kimutatni, a kritikátlan racionalizmust saját fegyverével – érvel – lehet legyőzni” (K. R) Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 2nd ed. London: Routledge & Kegan Paul, 1952. vol. II: 230. o.).

léleti elemei – mint például a falszifikáció-elmélet – érthetetlenek maradnak azon társadalmi-intellektuális környezet figyelembevételével, melyben maga a tudományfilozófia fogant. Önéletrajzi írásában Popper leszögezi ugyan, hogy a *The Poverty of Historicism* és a *The Open Society and Its Enemies a Logik der Forschung* ismeretelméletére épülnek, mindazonáltal, épp szellemi önéletrajzát tanulmányozva, „arra a következtetésre kell jutnunk”, írja a szerző, „hogy politikai eszméi, világnézete, meggyőződései és kétségei voltak azok, melyek megszabták filozófiáját, és nem fordítva”.<sup>25</sup>

Ami a második kérdést illeti, Cotroneo erőteljesen bírálja Popper antihistoricizmusát – ám nem annyira annak logikai inkonzisztenciája, mintsem elnevezése és filozófiatörténeti megalapozatlansága miatt. Popper ugyanis a historicizmus ellen intézett támadásában egyáltalán nem veszi figyelembe – s láthatóan nem is ismeri – a XIX–XX. század historicista irányzatainak épp legjelentősebb képviselőit. A historicizmust Popper alig definiálja; a legszabatosabb meghatározás így hangzik: a historicizmus „a társadalomtudományok olyan értelmezése, mely szerint

ezek fő feladata a *történeti predikció*, amihez a történelem fejlődését irányító [...] 'törvények' vagy 'trendek' felfedezése révén lehet eljutni”.<sup>26</sup> Hogy a legjelesebb historicisták Diltheytől Simmelig és Weberig épp ezt a felfogást bírálták, az Poppert cseppet sem zavarja. Croce a vonatkozóan Poppertől egyáltalán nem találunk utalást; a *The Poverty* olasz kiadásához írott előszavában azonban elismeri: „nagyon tisztelem Crocét, különösen a fasizmus alatt tanúsított magatartásáért”, majd hozzáteszi: „nem tudok róla eleget ahhoz, hogy valami olyat mondjak róla, ami megérné a fáradságot”.<sup>27</sup> Popper legfőbb hibája az, állapítja meg Cotroneo, hogy összekeveri a historicizmust a történelemfilozófiával, illetve elmosza azt a döntő szemléleti különbséget, amely az előbbit éppenséggel elválasztja az utóbbtól.<sup>28</sup> Ha ezeket a fogalmi csomókat viszont kibogozzuk, s belátjuk, hogy Popper kritikája egyáltalán nem érinti Crocét<sup>29</sup> – sem pedig a historicizmust általában –, akkor a Popper-féle társadalomtechnológiai elképzelések összhangba hozhatók a crocei tradícióval<sup>30</sup> – summázhatjuk Cotroneo Popper-könyvének végkicsengését.

<sup>25</sup> G. Cotroneo, *Popper e la società aperta*. Id. kiadás, 80. sk. o.

<sup>26</sup> K. R. Popper, *The Poverty of Historicism*. London: Routledge & Kegan Paul, 1957. 3. o.

<sup>27</sup> K. R. Popper, *Miseria dello storicismo*. Milano: Feltrinelli, 1975. 9. o.

<sup>28</sup> G. Cotroneo, *Popper e la società aperta*. Id. kiadás, 131. o. – „A tézisek, amelyeket Popper visszautasít, nem mások, mint épp azok, amelyektől – a romantikus örökségtől való elszakadási folyamatán – a jelenkori historicista mozgalom igyekezett megszabadulni, s amelyek ellen, Max Weberrel együtt, állást foglalt. Amikor a historicizmus ellen harcol, akkor Popper valójában egy romantikus ihletésű historicizmust bírál – olyat, amilyen az egész jelenkori német historicizmus számára, Dilthey-től Weberig, kifejezett polémia [...] tárgya” (Pietro Rossi, „K. Popper e la critica neopositivistica allo storicismo”. *Rivista di Filosofia*, XLVIII. 1957. n. 2. 60. sk. o.).

<sup>29</sup> Sőt, jellemző párhuzamok mutathatók ki. Egyrészt, általánosan szólva, historicizmusa éppoly hevesen bírálja a történelemfilozófiákat, mint Popper (aki a megtevesztő „historicizmus” címkével látja el őket); másrészt – szűkebben – a jövőre vonatkozó történeti predikció lehetetlenségének a popperi filozófiában középponti szerepet játszó tétele (l. *The Poverty of Historicism*. id. kiadás ix-xi o.) szerves részét képezi a crocei gondolatrendszernek is: az a tétel, írja Croce, mely szerint „a történelemben van logika [...], kétségtelenül igaz, [...] ám a 'logika' szó [...] egészen mást jelent, mint a logicitás, egy tervrajz vagy program, amely szerint a történelem elkezdődne, kifejlődne és lezárulna, s amelyet a történésznek volna feladata fellelni [...]. A filozófusok többször is felvázoltak egy ilyesfajta tervet, az Eszme, a Szellem, s nemkülönben az Anyag fogalmából kiindulva; csak hogy Eszme, Szellem és Anyag csak különböző áruhák a transzcendens Isten számára [...]. [...] a szükségszerűség hamis formájával együtt eltűnik a történetírásból a másik fogalom is, mely belőle származott: a történeti előrelátás fogalma” – vonja le a következtetést Croce, s Parente a következő magyarázatot fűzi hozzá: „A történelem előreláthatatlanságának, pontosabban a jövő történeti megismerhetetlenségének e fontos felfogása egyébiránt maga is a történeti megismerésnek mint a különös és az általános, a képzet és a fogalom összekapcsolásának crocei definíciójában nyeri el teljes világosságát. Ez az összekapcsolás a jövő állítólagos történetére vonatkoztatva (előrelátás) megszakad,

Az ismeretelméleti tanulmányokat folytató olvasó szeme felcsillan, amint meglátja Gérard Jorland könyvének, *A tudomány a filozófiában*nak – recenzióknak című választott – alcímét, hiszen Alexandre Koyré századunk egyik legnagyobb tudománytörténésze, s egy ilyen rangos kutató episztemológiai vizsgálódásai minden bizonnyal nagyon tanulságosak. Ugyanakkor az olvasóban fölmerülhet a kérdés, hogy találkozott-e már stúdiumai során Koyrének pozitív, tudománytörténeti munkáin – mint például a *Descartes und die Scholastik*, az *Études Galiléennes*, az *Études d'histoire de la pensée scientifique* – kívül olyan tudományelméleti, metodológiai, ismeretelméleti monográfiájával, mely indokolná egy ilyen viszonylag terjedelmes – közel négyszáz oldalas – könyv megírását. Ha nem emlékezne pontosan, *A tudomány a filozófiában* elolvasásával megtudhatja, hogy nem – egy vagy több – *par excellence* és szisztematikus ismeretelméleti tanulmány méltatásáról van szó, hanem inkább egy különböző alkalmak – többek között tudományos konferenciák, más tudománytörténészekkel (mint például Émile Meyerson, Léon Brunschvicg) szembeni pozíció tisztázások, konkrét történeti vizsgálódások – kapcsán jelzett, kifejtett „latens” episztemológiáról, mely – természetesen – ontológiába is átjártszik, s amely – mintegy – alapvetésül szolgáló axiómatika (*axiomatique sous-jacente*) Koyré kutatásai számára.

Az ismeretelméleti szempont mellett – a G. Jorland munkája által szolgáltatott információt durván tipologizálva (durván, mert e skatulyák egyrészt áthatják egymást, másrészt nem fedik le teljesen a könyv tartalmát) – szó

esik még Koyré élete külső eseményeiről, és – a könyv terjedelmét tekintve döntő súllyal – történeti kutatásairól. (Jorland írása szerkezetében csak az első és a harmadik aspektus – hozzávetőleges – elváltatására törekedett: lényegében műve első része az első, második része a harmadik szemponté. Életrajzi vonatkozások itt is, ott is fel-felbukkannak.)

Alexandre Koyré „a múlt század végén született az Azovi-tenger partján. Zsidó polgári családja – mely iparban, kereskedelemben teremtett magának egzisztenciát – Tbiliszi-ben telepedett le. Nagyon fiatalon, középiskolás fejjel vett részt az 1905-ös forradalom nyomán kibontakozott forradalmi mozgalomban. Terrorizmus vagy egyszerű propaganda miatt – a források itt eltérnek – volt letartóztatásban és a középiskolát börtönben kellett befejeznie. . . . Az első világháború – mint más orosz emigránsokat is – Svájcban érte. . . . Párizsi, göttingeni tanulmányút után belépett a francia hadseregbe. 1916-ban Oroszországba helyezték át. Részt vett a februári forradalomban; az októberi forradalommal szembehelyezkedett, s a polgárháborúban az eszerek oldalán harcolt. 1919-ben elhagyta szülőföldjét. A két világháború között az *École pratique des Hautes Études* tanára volt, ugyanakkor néhány évig a kairói egyetemen is tanított, s az 1940-es júniusi vereség híre Egyiptomból hazatérében éri. Ősszel, miután visszatért Kairóba, kapcsolatba lépett a közel-keleti *Force française libre*-rel. Az USA-ba küldték, hogy érzékeltesse-közvetítse a franciák szövetségi jelenlétét. Francia és más nemzetiségű egyetemi tanárokkal, akiknek ilyen vagy olyan oknál fogva tartaniuk kellett a náciaktól, New Yorkban megalapította az *École libre*

vagy még inkább megfosztódik egyik vitális és elengedhetetlen elemétől, a képzettől mint a jól meghatározott és konkrét valóságos képtől [ . . . ], amelynek helyébe, az előrelátás során, többnyire a pusztá s önkényes képzelet lép” (B. Croce, *Il concetto della storia*. Id. kiadás, 148. skk. o.). Hogy az után Crocénél megsemmisíti az *előtt*-öt, arra utalt más összefüggésben Vittorio Mathieu is az általunk fentebb idézett elemzésében (vö. 13. jegyzet).

<sup>30</sup> Már csak az azért, mivel – amint Parente írja – Croce liberalizmusa nem kapcsolódott össze semmilyen kitüntetett gazdasági rendszer előtérbe helyezésével – (vö. A. Parente, *Croce per lumi sparsi*. Id. kiadás, 324. o.).

\*Gérard Jorland, *La science dans la philosophie. Les recherches épistémologiques d'Alexandre Koyré*. Gallimard, 1981. 374 o.

*des Hautes Études*-öt, amelyet az amerikai kormány elismert mint francia felsőoktatási intézményt”. (12. o.) A világháború után az *École pratique des Hautes Études*-re ment vissza tanítani. A hatvanas évek elején halt meg.

Koyré nem pusztán teoretikus, és – amennyiben teoretikus – nem pusztán a XVII. század kutatója („dix-septième”) vagy a fizika történésze volt. G. Jorland ennek illusztrálására a következő hasonlathoz fordul: „Hogy szerepét megértjük, egyfajta huszadik századi Mersenne atyát kell magunk elé képzelnünk, akit Koyré így jellemezett: 'R. P. Mersenne ferences rendi szerzetes több mint egy negyed századon át mindazoknak a leveles ládája, vagy – ha jobban tetszik – a postahivatala, az elkerülhetetlen és szolgálatkész levelezőpartnere volt, akik többé-kevésbé szívükön viselték a műveltség és a mesterségek sorsát, vagy még inkább akik a tudományok és a filozófia előrehaladásáért tevékenykedtek. Fáradhatatlan levélíró, mesterkéletlen és tapintatos, határtalanul kíváncsi. Minden érdekelte, az asztrológia és az asztrológia, az alkímia és a matematika, a fizika és az exegezis. A XVII. század első felében Mersenne egyes-egyedül töltötte be azt a szerepet, amelyet a későbbiekben a *Royal Society*, az *Acta Eruditorum* és a *Nouvelles de la République des Lettres*. Semmi nem ment végbe a gondolat világában, ami elkerülte volna Mersenne-t, s szó- vagy írásbeli híreit nem tartotta vissza önmaga számára, hanem azonnal továbbította azoknak, akiknek érdeklődésére az számot tartott, akiknek munkáját az elősegíthette; hacsak már korábban nem tette azt közkinccsé egyikében hatalmas terjedelmű munkáinak, melyek megszámlálhatatlanul sok dolgot tárgyaltak, s melyek isten létét – a muzikától a logikáig – minden lehetséges módon, és – Anisztotelésztől szent Anselmusig – minden lehetséges argumentummal bizonyították. Ugyanis a derék páter – akit mindenki szeretett, s akinek egyszerre sikerült jó viszonyban maradni Descartes-tal és Gassendivel, Robervallal és Hobesszal, Beaugrandnal és Desargues-gal stb. – ki nem állhatta az ateistákat és szkeptikusokat, s minden adandó alkalommal – kivéve, ha szemtől-szembe állt velük – ostorozta őket. S mindezzel egyúttel képes volt önállóan gondolkodni, képes volt ehhez elég bátornak lenni. Igazán lenyűgöző ember volt.’” (20. o.)

Szellemi indulása korának egyik vezető polgári filozófiai irányzata a pozitívizmus – a hagyományos

angolszász, Franciaországban Comte, német nyelvterületen Mach által intonált pozitívizmus – volt, s tanítványa lett Koyré az ezen irányzattal szemben – ilyen vagy olyan módon – fellépő Husserlnek (akinek *Logikai vizsgálódásait* még a börtönben olvasta) és Bergsonnak. Husserl kevésbé ismerte Bergson bölcséletét, s e filozófia alapelveit egy Koyré által 1911-ben a *Société philosophique de Göttingen*-ben tartott előadás közvetítette számára. „A következőket bergsoniánusok mi vagyunk” – mondta Husserl az előadást követő vita végén (62. o.). Bekapcsolódott az előbb említett „göttingeni kör” munkájába, mely még Münchenben, Husserl-tanítványok – például Adolf Reinach – körül verbuválódott. (Göttingenben egyébként Hilbertet is hallgatta.) A huszas évek első felében az *École pratique des Hautes Études* tanáráként XVI. századi német misztikusokról (Jacob Böhme, Caspar Schwenkfeld, Sebastien Frank, Paracelsus, Valentin Weigel, Eckhart mester) tartotta előadásait, majd a XVIII–XIX. századi német idealizmusról, s köztük – mintegy átvezetésként – arról, hogy az utóbbiban milyen módon élt tovább az előbbi tradíció (174. o.). Roman Jacobsonnal való személyes kapcsolatán keresztül többször részt vett – huszita mozgalommal foglalkozó – tanulmányaival a „prágai kör” munkáiban. A második világháború alatt New Yorkban ő szorgalmazta R. Jacobson és C. Lévi-Strauss találkoztát. (23. o.) 1927-ben védte meg a *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIX<sup>e</sup> siècle* című disszertációját (12. o.). Hegelről írott tanulmányai „meghatározó” hatással voltak Jean Hyppolitra és Alexandre Kojève-re, a harmincas évek franciaországbeli Hegel-renaisszájának vezető alakjaira (22. o.). Kopernikuszt fordított és kommentált. A világháború alatt felhagyott történelmi stúdiumaival, s a jelen eseményeinek megértését Platón politikai filozófiájának értelmezésével kísérte meg (15. o.). A negyvenes évek végétől a hatvanas évek elejéig – mintegy kutatási ciklusokban – a XVII. századi tudományforradalmat, ennek előzményeit és következményeit kutatta. Ekkortájt készítette elő – I. B. Cohennel – a newtoni *Principia* kritikai kiadását (311. o.). Az ötvenes években azt tervezte, hogy Maxwellel, a mezőelmélet történetével, a valószínűségszámítás filozófiai alapjaival, a végtelen fogalmával és a matematika alapjaival, a kortárs tudománnyal és e tudomány pozitíviztikus, neokantiánus, formalisztikus és platonisz-



tikus interpretációjának filozófiai gyökereivel foglalkozik majd (367. o.).<sup>1</sup>

Hogy Koyréra mennyiben tett a fenomenológia maradandó hatást, az – egy 1932-ben tartott előadás főbb téziséit kiemelve – a következőképpen foglalható röviden össze: a fenomenológia mozgalom és módszer. „Egy Husserl által megkezdett mozgalom, mely a szellem aktusainak és adottságainak elemzésében a világosság és bizonyosság kettős követelményéből indul ki. A filozófia és a pszichológia tradicionális fogalmait elemzésének módszere ez, mely annak a megvilágítását célozza, hogy mit is ad e fogalmak *értelme* a „van”-ra vonatkozóan. Ez tehát lényegiségek intuíciójának egy módszere; az *intentio* fogalmára épül, s lényegiségek egy objektivizmusához vagy realizmusához vezet, mely „belső lehetőség szerint” (*virtuellement*) ontológiát tartalmaz...” (28. o.). E hatás dokumentálására Jorland még egy – 1953-ban Herbert Spiegelberghez írott – levél részletét idézi.<sup>2</sup> Hogy egy „partikulárisabb” példát is említsünk, Koyré egy husserli disztinkciót (*das Unsinnige – das Widersinnige*) használ fel azon antinómiák értelmezésére, melyek fogva tartották a halmazelmélettel, matematika alapjaival foglalkozókat, s ezen értelmezés-elemzés alapján foglal negatív állást a Russell által létrehozott típuselmélettel szemben (33–41. o.).

Koyré számára ez a lehetőség szerinti ontológia – legyen szó bár tetszőleges elmélet fogalom-struktúrájáról (lényegiségeiről) – mindig ott

van aktuálisan is. Tudományszemléletének, ismeretelméletének legalapvetőbb tézise az, hogy tudomány,<sup>3</sup> filozófia és teológia egységet alkot, hogy a tudományos gondolat mindig egy – tulajdonképpen filozófiához tartozó – princípiumok és intuíciók alkotta keretben helyezkedik el. S a tudományforradalom<sup>4</sup> elsősorban a filozófiában, a tudománynak alapvetésül szolgáló, azt strukturáló axiomatikus jellegű ontológiában megy végbe. Jorland utal arra, hogy e nyilvánvalóan anti-pozitivistá elvet egy konkrét történeti tradíciónak, a középkori arisztotelianizmusnak monolitikusa inspirálhatta (50. o.).

Az alapvetés reziduummként is felfogható, azaz egy elméleten belüli levezetési viszonylatok határain álló elvek összefoglalásaként és erre Koyré az *impensé* elnevezést alkalmazza. Minden elmélet e belső limitáltsága mellett kívülről is korlátozott abban az egyszerű értelemben, hogy kompetenciája nem abszolút; amire nem alkalmazható, az az *impensable* (69. o.). Az *impensable* jórészt irracionáliszmusokból áll, mely minősítésnek mindig csak egy meghatározott elméletre vonatkoztatva van értelme: ami az egyik teória számára fogalmilag megragadhatatlan, az egy másik számára triviálisan tárgyalható lehet.

Koyré szemléletmódjának másik fontos eleme: „platonizmusa” s a maga módján Meyerson is a lét és a gondolkodás dualizmusát tételezi. Meyerson szerint minden kor tudományos gondolkodása lényegét tekintve azonosság-keresés, az empirikusan feladott sokféleségnek egységre való

<sup>1</sup>Néhány felsorolásunkhoz kapcsolódó Koyré-mű: *La Philosophie de Jacob Boehme*. Vrin, 1971; *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI<sup>e</sup> siècle allemand*. Gallimard, 1971; *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Gallimard, 1971 (néhány Hegellel kapcsolatos írás ebben található); *La Philosophie et le Problème national en Russie au début du XIX<sup>e</sup> siècle*, Gallimard, 1976; *La Révolution astronomique*. Hermann, 1961; *Études galiléennes*. Hermann, 1966; *Chute des corps et mouvement de la Terre*. Vrin, 1973; *Du Monde clos à l'Univers infini*. Gallimard, 1973; *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Gallimard, 1973.

<sup>2</sup>“Now your question, how far I am still a phenomenologist – I don't know myself. I have been deeply influenced by Husserl, probably learnt from him – who didn't know much about history – the positive approach to it; the interest for the objectivism of Greek and medieval thought, for the intuitive contents of seemingly purely conceptual dialectics; for the historical – and ideal – constitution of systems of ontology. I inherited from him the Platonic realism that he discarded; the antipsychologism and the antirelativism.” (28. o.)

<sup>3</sup>„Németül a tudomány vonatkozik úgy a nyelvtudományra, mint a matematikára, úgy a történettudományra, mint a jogtudományra vagy a természettudományra; angolul a *science* a természettudományokat nevezi meg, azonban egyszerre az elméleteket és a deskriptíveket (például a kémiát is és a botanikát is); franciául a *la science* és a *les sciences* közötti különbségtétel a matematikát és a matematizált természettudományokat választja el a többi elméleti diszciplínától” (32. o.). Recenzióknban a jelző nélkül használt „tudomány” a *science*-ra utal.

<sup>4</sup>G. Jorland említést tesz arról, hogy Koyré tudományforradalom-konceptiójának sok motívuma könnyen felfedezhető Gilles Deleuze, Michel Foucault, Thomas Kuhn és Serge Moscovici kutatásaiban.

redukciója. Ez a kauzális magyarázat igényét is implikálja, mert a kauzalitás időbeli állandóság és egy jelenbeli dolog múltbeli állapotának megadása – s ezzel a dolog időben való azonosságának felmutatása – involválja a dolog „okának” megadását. A tudományos gondolkodás azonosság-keresés tehát, s az azonosság-keresés a mindennapi élet tudatára is jellemző; közöttük nincsen lényegi különbség, az előbbi egyszerűen jobban végzi az utóbbi dolgát. Ez a mindkét tudatformát karakterizáló azonosságra való redukció persze csak részleges lehet még a tudományban is, melynek előrehaladása abban van, hogy a különbözőség, a rendezetlenség, a „körülbelül” világából egyre többet hódít meg az azonosság számára. A tudomány célja Koyrénál is a kauzális magyarázat. Véleménye szerint azonban – szemben Meyerson felfogásával – a mindennapi élet gondolkodása és a tudományos tudat között lényegi különbség van: „a józan ész gondolata a szenzibilis világról alkotott, közvetlen gondolat; a tudományos gondolat intelligibilis világra, lényegiségek világára, a csak a gondolkodás számára adott világra irányul . . .” Az empiriáról, gyakorlatról, technikáról leválasztott tudomány előrehaladása, fejlődése, az *itinerarium mentis in veritatem* egyben *itinerarium mentis in aeternitatem* (90–101. o.). (A recenzióíró számára úgy tűnik, hogy – még a 3. megjegyzésben mondottakat szem előtt tartva is – a tudomány intelligibilis szférája és a szemlélet közé A. Koyré indokolatlanul mély szakadékot ékel, legalábbis explicit megfogalmazásai-ban, mert konkrét történeti elemzéseiben nincs a két oldal között ilyen nagy diszkrepancia. Talán helyesebb lenne azt mondani, hogy bár az „intelligibilis szféra” minden eleme nem hozzáférhető a szemlélet számára, e szférának nincsen olyan mozzanata, melynek ne lenne – az esetek többségében bizonyos határfeltelek mellett – a szemlélet számára is megközelíthető „premisszája” vagy korolláriuma.)

A tudomány történetésének az *itinerarium mentis in veritatem* hű reprodukciójához sok nehézséget kell leküzdenie. Faktumok közötti választása csak harmadik egy sorban; szelektál a vizsgált tárgy korának társadalmá: (akár rejtett) értékítéleteken keresztül befolyásolja a jövőben róla alkotható képet; s szelektál a faktumokat így

vagy úgy közvetítő történelem. Magának a történetésnek a preferenciái pedig kora által erősen és elkerülhetetlenül befolyásoltak: „normális dolog, hogy egy gazdasági forradalmat átélő korban (mint a XIX. században) felismerték a gazdasági faktorok jelentőségét (nem mintha valaha is ignorálták volna, hogy *omnia revertunt ad nummos*, de ez az életnek, s nem a történelemnek volt állandó eleme); normális dolog, hogy egyre intenzívebbé váló társadalmi konfliktusok korában felfedezik az osztályharcot – amelyet már a görögök is megsejtettek; s végül hogy egy permanens technikai forradalom korában megértettük a technológiai faktorok fontosságát. S a példákat lehetne tovább is szaporítani: demográfiai, vallási, biológiai tényezők” (73. o.).

De ami elkerülhetetlen, az nem visszaszoríthatatlan: a műveket eredeti nyelvükön kell olvasni, empátiával (azaz tisztán intellektuális intuícióval mintegy belehelyezkedve a másik gondolatvilágába, megértve gondolkodása struktúráját, mozgatórugóit stb.) és szinkronikusan (azaz ismerve – többek között – a vizsgált mű írójának olvasmányait). A másik gondolkodási szituációjának újratereztése, mint ahogy a totális történelemírás is, approximáció lehet csak, mert a történetírás tárgya nyitott, nem totalizálható struktúrák sokaságából áll (75. o.).

\*

Recenziókban *A tudomány a filozófiában* című monográfiának – bizonyára vitatható szelekcióval – csak egyes mozzanataira térhettünk ki.

Az első mondatokban említett – ismeretelmélet iránt érdeklődő – olvasó Gérard Jorland könyvének sok partikuláris elemzéséből profitálhat, s rajtuk kívül haszonnal forgathatják e művet mind azok, akik vagy anélkül akarnak Alexandre Koyré *oeuvre*-jéről – megközelítően – átfogó képet kapni, hogy minden művét elolvassák, vagy akik alapos Koyré-tanulmányokhoz keresnek bevezető-orientáló jellegű munkát, mind pedig azok, akik – számukra elsősorban a könyv második része hasznos – a XVII. század tudományáról és a hozzá vezető fejlődésről kívánják ismereteiket bővíteni.

## AZ IRIGYSÉG – AVAGY A GONOSZSÁG ŐSTÖRTÉNETE\*

N A G Y T A M Á S

A cím talán az első pillanatban visszariasztó. Az ember azonnal kételkedni kezd a téma relevanciájában, hiszen mit is mondhat a tudományos kutatás számára ez a négyszáz oldalas könyv, amely a mindennapi életben közismert jelenséget, az irigységet választotta tárgyául. Különben is, hogyan lehetne tudományos eszközökkel ezt az ember pszichéje mélyén rejtőző, általában eltitkolt érzelmet úgy megközelíteni, hogy azt valóban felhasználhassa a tudomány. E kételemek csak részben oszlanak el a könyv elolvasása után, sőt a könyv célját illetően újabb, később kifejtendő kételemek támadhatnak az olvasóban. Ennek ellenére, talán mégis érdemes némi figyelmet szentelni a szociológus Helmut Schoeck könyvének, hiszen a filozófiai kutatás számára is fontos kérdés az egyén és társadalom viszonya, az emberi személyiség kialakulása, a személyiséget meghatározó tényezők. Az irigység is egyike ezen tényezőknek, és vizsgálata Schoeck szerint, ha nem is abszolút, de alapvető jelentőséggel bír a társadalmi cselekvés mozgatórugóinak feltárásában.

Helmut Schoeck könyvét 1966-ban adták ki először, és a siker indokoltta tette a második kiadást is. A szerző gazdag tényanyag segítségével kísérli meg az irigység jelenségét körüljárni. A nyelvtudomány, a művelődéstörténet, a pszichológia, a szociológia, a szociálpszichológia, a kriminológia, a vallástörténet, az irodalom, a filozófia és a politika területeiről gyűjti össze a témára vonatkozó adatokat. Ki akarja mutatni egyrészt azt, hogy az irigység sokkal univerzálisabb, mint eddig gondoltuk, másrészt azt, hogy az irigység, mint a társadalompolitika fel nem ismert vagy felismert súlyponti kérdése, sokkal rombolóbb hatású annál, ahogy azok bevallották, akik – mondja a szerző – belőle szótték társadalom- és gazdaságfilozófiájukat.

Az irigység szóval megjelölt jelenség – Schoeck szerint – alapvető *antropológiai kategória*. Lelki folyamatról beszélhetünk, melynek szükségszerű társadalmi feltétele két vagy több individuum, és azok szociális közelsége. Kevés olyan fogalmat találunk manapság, amely ennyire a valóságba ágyazódik, és amelyet az

emberrel foglalkozó diszciplínák egyszersmind ilyen feltűnően mellőznek. Az irigység fogalmának elfojtása körülbelül századunk elejétől figyelhető meg a társadalomtudományos és morálfilozófiai irodalomban. E jelenség egyik oka valószínűleg az – mondja a szerző –, hogy sokak számára félelmetes, kellemetlen, kínos és politikailag robbanó erejű lehetett volna a felismerés, miszerint nincs társadalom irigység nélkül.

Az irigység fogalmának meghatározására Schoeck szerint a következőket mondhatjuk:

1. Gyűlöletes, belsőleg kínzó, kellemetlen, valamilyen *agressziós* érzés ez, miközben az egyén tudatában van saját *impotenciájának*, és az agresszióknak, a kinnak egy része kezdetől fogva az alanya magára irányul.

2. Az ember gyötrelmekkel telve észleli mások jólétét és előnyös tulajdonságait. Az irigység kifejezetten *észlelési aktus*, ezért az irigység lángra lobbanásának nincs objektív kritériuma. Bármiely érték felkeltheti: a testi, a szellemi képességek éppúgy, mint az anyagi jólét.

3. Az ember sajnálja a másiktól személyes vagy anyagi értékeit és inkább érdekelt *megsemmisítésükben*, mint elnyerésükben.

Az irigység és a gonoszág elválaszthatatlan egymástól, mondja Schoeck, és F. G. Steinernek a rosszakaratról írt esszéjére hivatkozik. Steiner rávilágít irigység és gonoszág összefonódására és a szociális közelségtől való függésükre. A „Malice” című írásában Steiner a következőket mondja: „Ha Grotius úgy vélte, hogy a természetes állapotban nem voltak gonosz emberek, akkor az aranykor magányos embereire kellett gondolnia. A gonoszágat az alacsony kerítések hozzák létre, a szűk utcákban születik, ahol a vállak szakadatlanul egymáshoz érnek, ott, ahol az egyik ember gyümölcsöskertje a másik szőlőkertjére árnyékot vet.” Steiner szerint La Rochefoucauld egyik legijesztőbb maximája az, amikor a moralista arról beszél, hogy van bennünk valami, ami barátunk balszerencséjének megpillantásakor örömmel tölti el szívünket. Ezt az eltitkolt gonoszágat az irigység termeli – állapítja meg Steiner.

\*Helmut Schoeck, *Der Neid. Die Urgeschichte des Bösen*, Herbig, München–Wien 1980. 390. oldal.

Az irigység folyamatának ábrázolásával némely lelki és szociális jelenség világosabbá válhat. Schoeck szerint az irigység fogalma sokkal inkább rávilágít bizonyos lelki folyamatokra, mint azok az újabb pszichológiai irodalomban használatos fogalmak, amelyeket oly szívesen alkalmaznak helyettesítésére. A testvérféltekenység esetében például az agresszió, az ellenségeskedés, a konfliktus, a frusztráció, a relatív depriváció, a feszültség, a sűrűlódás fogalmi jogosak ugyan, de az alapjelenség, az *irigység* maszkírozására vagy elfojtására nem használható fel. A mindennapi életben is inkább féltekenységnek nevezzük azt az érzést, amelyet a megszegyenítő irigység szóval kellene leírni. A társadalomtudományos vizsgálódások is csak kerülgetik az irigy magatartást, mintha az tabu lenne, és az ambivalencia, a rivalitás, a féltekenység fogalmával vagy egyéb közvetett leírással álcázzák – mondja Schoeck.

Az irigységet azonban meg kell különböztetni a féltekenységtől. Az utóbbi valamilyen értékáthelyeződés vagy értékelvándorlás ellen lép fel, míg az előbbi nagyon gyakran az értéket magát tagadja. Különbséget kell tennünk verseny és irigység között is. Aki mást akar utolérni a versenyben, nem tekinthető sem önzőnek, sem rosszindulatúnak, sem gyűlölködőnek. A versenyben szükséges a rivalis, a konkurrencia, akit azonban nem ellenségként kezelünk.

A versenytől elkülönítendő a becsvágy is. Az ambíció dicséretes lehet, de ha nem vagyunk tekintettel másokra, könnyen el is fajulhat és oda vezethet, hogy ártani akarunk riválisunknak. Ez azonban már maga az irigység, amelyet nem csak tényleges rivalitás, de képzelt konkurrencia is kiválthat. A döntő, hogy az irigy ember szerint saját sikertelenségében az irigyelt jóléte, jövedelme, sikere a bűnös.

Az emberek történelmük során, a kultúra minden fokán és a legkülönbözőbb társadalmakban, létezésük egyik alapvető problémájaként ismerték fel az irigység és az irigyeltség érzését – mondja Schoeck. A társadalmi lét egyik fő kérdése, az irigység abban a pillanatban eleve adott, mihelyt egy magasabbrendű élőlény képes magát összehasonlítani egy másikkal. Ez a kényszerű összehasonlítás az ösztönapparátus része, és biológiailag adott már az ember előtti fejlődési fokon is. Az irigység azonban – a szerző szerint – az embernél különleges jelentőségre tesz szert. Fő oka ennek a gyermekkor hosszúsága, amely az egyént hosszú ideig kiteszi a *testvérféltekenység* élményének. Az ember irigy élőlény – vallja

Schoeck –, aki az irigyeltet fékező szociális korlátok nélkül képtelen lenne társadalmi rendszert kifejleszteni. Ez azt jelenti, hogy az irigyelt egy bizonyos határon túl nem provokálhatja az őt irigyelőt, mert ezzel veszélyeztetné saját magát és a rendszert is. Az ember mint irigy lény azonban túllőhet a célon, és olyan korlátokat is előidézhet, amelyek megnehezítik valamely csoport alkalmazkodási képességeit. Ennek következtében irigységből rombolóvá is válhat az ember.

Az irigység érzését az emberiség minden kultúrája és nyelve, közmondása és meséje *elítélően* kezeli. Annak az embernek, akit irigység tölt el, mindenhol kötelezően szegyenkeznie kell. Nem véletlen tehát, ha irigységünket leplezni, illetve fékezni akarjuk. Schoeck Adam Smith *Wealth of Nations*-jére utal. Smith szerint ugyanis az irigység, a gonoszság és a titkos neheztelés szenvedélye vihethet csak rá az embert arra, hogy személyében vagy hírnevében megkárosítson valakit. Mindazonáltal a legtöbb embert csak ritkán kerítik hatalmukba ezek a szenvedélyek, és ha engedünk is nekik, valódi hasznot nem hoznak. Ezért az emberek többsége értelmes megfontolással gátat vet az irigységnek. Smith feltételezése azon a tényen alapszik, hogy csak akkor jöhet létre valamilyen rendezett együttélés, ha az uralkodó kultúra képes mindenkinek mindenki ellen való irigységét korlátok közé szorítani – mondja Schoeck.

Az irigység fogalmának pontosításában Schoeck szerint sokat köszönhetünk Max Schelernek, aki az irigységet – a „Das Ressentiment im Aufbau der Moralen” című írásában – a tehetetlenség érzéséből származtatja, amely azért száll szembe valamilyen értékű törekvéssel, mert ez az érték valaki másé. „Az értékű törekvés és a tehetetlenség érzése közötti feszültség azonban csak ott vezet irigységhez – írja Scheler –, ahol ez a feszültség az érték birtokosa ellen, gyűlöletből fakadó cselekedetbe vagy rosszindulatú magatartásba tör ki, tehát akkor, amikor egy tévedés következtében a másik és tulajdona úgy jelenik meg számunkra, mint annak oka, hogy magunk nem rendelkezünk ezen értékkel. E kauzális tévedés által – amely törekvésünk ellenére pozitív tevékenység látszatát kelti, pedig csak azt jelenti, hogy képtelenek vagyunk az érték birtoklására – bizonyos fokig csökken a kezdeti feszültség. A *tehetetlenség* e különös élménye nélkül éppoly kevéssé jöhet létre valódi irigység, mint a fenti *kauzális tévedés* nélkül!”

Tanulságos – mondja Schoeck –, hogy néhány természeti népnél (például a dobu és a

navaho indiánoknál) és egy-két fejlettebb kultúrához tartozó faluközösségnél (például Közép-Amerikában) a Scheler által kiemelt kauzális tévedés nemcsak tudattalanul vagy tudat alatt működik, hanem világosan és határozottan napvilágra kerül: a szomszéd aratása csak azért sikerült jobban, mert az enyémet gonosz varázslat által megrövidítette. A primitív népek mágikus gondolkodásának világképe – ma is tovább hatva némely más babonás kényszercselekvésben – az irigységnek a felvilágosodott modern társadalomban sajátos dinamikát ad.

A kárt okozó varázslat, a boszorkányság szorosán kapcsolódik az irigységhez. A boszorkány Nyugaton eredetileg olyasfélért jelenthetett, mint „kóborló ember”, rosszindulatú, fenyegető valaki. A kapcsolat a szemmelérés és az irigy szeme között korán fellép. Mindenki boszorkánysággal gyanúsítható, aki irigyelheti a kevésbé csúnya embert, a szerencsés szülőket, a parasztot jó aratásáért és egészséges marhááiért stb. A szerencsétlenség meg csak azokat érheti, akiknek van veszteni valójuk: egészség, szépség, birtok, család. Az európai boszorkányperek során olyan személyeket is megvádoltak, akik azt a gyanút keltették, hogy irigyelnek valakit, és ezért a másik kárát kívánják. Lassanként azonban az irigy maga is vádlóvá lépett elő és a nép boszorkánynak kiáltotta ki a kényes, a büszke, a gazdag embereket. A boszorkányhitben tehát – mondja Schoeck – az irigység kettős szerephez jut. Ez már a természeti népeknél is felbukkan: egyrészt a hátrányos helyzetben levő gyanúsítják károkozással, másrészt feltételezhetik azt is, hogy a törzs egy másik tagja varázslat által tett szert gazdagságra és hatalomra.

Scheler a boszorkány alakját a krónikusan irigy személyhez hasonlítja. Létezik Scheler szerint olyan társadalmi szituáció, amelyben az egyén jellemétől függetlenül termelődik ki az irigység érzése. Scheler ilyen értelemben lát összefüggést a női nem és a boszorkány alakja között: „Már a gyengébb, ezért bosszúvágyóbb nő is folyamatosan ilyen szituációkba kerül. Hiszen személyes, megváltoztathatatlan minősége tekintetében állandó konkurenciára talál nőtársaiban, akik egyformán a férfi jóindulatára vágnak. Nem csoda ezért, hogy a bosszúvágyó istenségek mindenekelelt a matriarchátus nőuralmából nőttek ki... Ezen alapulhat az is, hogy a boszorkány alakjának nincsen hímnemű ellenpárja.”

Schoeck szerint a generációk közötti konfliktusokban is kiemelkedő szerephez jut az irigység érzése. Egy csoport idősebb tagjai többnyire el-

utasítják a fiatalabbak által megkísérelt vagy kezdeményezett újításokat. Ezen elutasítás eredete valamilyen egyenlőségre való törekvés, amelyet az irigység vagy a féltékenység érzése kísér. „Amennyiben a fiú pl. mint zeneszerző az apjával megegyező foglalkozást űz, inkább féltékenység lép fel a gyermek újításával szemben. Ha azonban kényelem- vagy presztízsnövelő újításról van szó, amelyet az ifjabb generáció olyan területen kísérelt meg, ahol az apák még képtelenek voltak bizonyítani, inkább az irigység fogalma kifejező. Természetesen léteznek olyan apák is, akik a fiatalabbakat bátorítják, türelemmel viseltetnek irántuk, sőt még segítenek is nekik. Az ilyen kivételek nélkül a tradíciók szociológiájában biztos kevesebb innováció adódott volna. De néha azon esetekben is, amikor az idősebb pártatlanul támogatja a fiatalabb újítását, kiérződik a titkos nehezítés.” (56. o.)

Különös sajátossága az irigységnek, hogy lenyűgöző, bámolatot keltő egyenlőtlenségek, amennyiben számunkra valami elérhetetlen jelentenek, kevésbé váltják ki, mint a kisebb, az elérés lehetőségét tartalmazó egyenlőtlenségek. E jelenséget Schoeck szerint a testvérféltékenység élményével fejlődéslélektanilag is magyarázhatjuk: Egy családon, egy testvércsoporton belül az irigyelt érték többnyire meglehetősen hasonló (sőt gyakran azonos) és csak a ritokban nehezítő gyermek képzetében szebb, újabb, drágább és jobb, mint a saját tulajdona. Az irigység érzését felnőttkorban is az ilyen, önmagukban minimális különbségek váltják ki, éppúgy, mint hajdan a gyermekkor és az ifjúkor idején. Schoeck Gerhardt Piers pszichiáter nyomán különbséget tesz a testvérféltékenység következtében kialakuló irigység két típusa között. Piers a „Shame and Guilt” című tanulmányában, a pszichoanalízisből kiindulva mind keletkezésük, mind dinamikájuk tekintetében, megkülönbözteti a *bűntudat* és a *szégyenérzés* fogalmát. Az így nyert fogalompár segítségével Piers az irigység két fajtáját különíti el: „Az a kínos belső feszültség, amelyet bűntudatnak nevez az ember, mindig akkor lép fel, amikor a super-ego által felállított korlátokat érinti vagy átlépi. Ezzel ellentétben a szégyenérzés az ego és az én-ideál közötti konfliktusból keletkezik. Egyszerűbben kifejezve, akkor érzünk bűntudatot, amikor valami olyasmire vállalkozunk, amit a bennünk levő elemi mozdulatok akartak ugyan, de tudjuk, hogy csoportunk hivatalos normái helytelenítik azt... Szégyen akkor lép fel, amikor nem tudtuk elérni a magunk számára kitűzött

ideált. Piers megfigyelte, hogy az irigységet gyakran az irigység miatt érzett bűntudat nyomja el, vagy tartja vissza: „Az irigységnek ez a fajtája rendszerint a testvérféltékenység orális aspektusában gyökerezik. A tudattalanban körülbelül így következethet az ember: A másik többet kap mint én. El kell vennem tőle vagy meg kell őt ölnöm.” Az irigységnek ez a fajtája, ahogy Piers megjegyzi, olyan erős lehet, hogy az egész személyiséget eltorzíthatja. A titkos nehezítés – amely az autoritás elleni tehetetlenség érzésének következménye – a szülők ellen irányul, akiket az ember tudatosan vagy tudattalanul azzal vádol, hogy a másik testvért előnyben részesítik. Az irigység másik fajtája a serdülési folyamat, valamint a szülőkkel és a testvérekkel folytatott konkurrencia nem-orális aspektusának következménye. Itt így hangzik a tudattalan szillogizmus: a másik sokkal nagyobb és jobb mint én. Én olyan kicsi vagyok. Soha nem érhetem el őt. Az irigységnek ezt a fajtáját a szegényezés tartja korlátok között – mondja Piers. Álomanalízisekkel is igazolható – teszi hozzá Schoeck –, hogy az irigység és a féltékenység érzése elsődlegesen testvércsoportokban keletkezik.

Rátérve most már az irigység okainak vizsgálatára, Schoeck megállapítja: a család, mint elsődleges forrás természetesen nem az egyetlen tényező az irigység kialakulásában. Fontosak az organizmusban a törzsfejlődés során kiépült *agressziós erők*, melyeket még testvérméltküli állatoknál is felfedezhetünk. Schoeck itt John Paul Scott zoológus *Agresszió* című rövid monográfiájára hivatkozik. (Nem tesz említést azonban Konrad Lorenz 1963-ban megjelent *Das sogenannte Böse* című könyvéről, amely szintén az agresszióról, azaz az állatok, illetve az emberek saját fajtájukra irányuló harci ösztönéről szól, és szorosan kapcsolódik Schoeck mondanivalójához. Lorenz könyvének alcíme is erre utal: *Zur Naturgeschichte der Aggression*.) Az agressziós erőket az embernél a család szociális terében és a testvérek körében leélt hosszú gyermekkor különös módon provokálja és modulálja, amíg ki nem alakul az irigység tipikus jelensége. De az állatvilágból származó megfigyelések is hozzájárulnak az irigység gyökereinek feltáráshoz – mondja Schoeck. Az állatok közötti harc az élelemért, az élettérért és bizonyos rang eléréséért felfoghatók az irigységhez hasonló reakcióknak is. Itt Schoeck már utal Lorenz egy az *Universitas* 1956-os évfolyamában megjelent tanulmányára, amelyben a szerző a társas állatok morálanalóg viselkedéséről beszél. Leírja pl. azt a nyers erő által kialakított

rangsort, amely minden csókakoloníában uralkodik.

Eddig az irigységet Schoeck nyomán főleg negatív oldaláról igyekeztünk bemutatni. Schoeck azonban az irigység *pozitív*, társadalom-összetartó szerepéről is beszél. Erre többek között a szociálpszichológiai kísérletekből közzismert csoportkonformitás tényét hozza fel példaként. Bármilyen típusú és nagyságú csoport, minden egyes tagjától, főleg új tag esetében, bizonyos konformitást követel meg. A nonkonformitást a csoport bünteti, ezért az ember alkalmazkodni akar. Ez az alkalmazkodás azonban individualitásának bizonyos mértékű feladására kényszeríti az egyént. Ezért – mondja Schoeck – a csoporttal már kompromisszumot kötött egyén bizonyos kárörömmel nézi az újonnan érkezett kínját, aki még az individualitás-vesztés kezdeti szakaszát éli át. A még nonkonform tagokkal szemben érvényesített szankciók tehát kárörömmel töltik el a már konform csoporttagokat. Az irigység – melyből ez a káröröm fakad – minden tagot *automatikusan* a csoportnormák órávé és kikényszerítőjévé tesz – vallja a szerző. Az átlagtól és a normától való eltérés az emberek egymás közötti érintkezésében azzal a veszéllyel jár, hogy felkelti az irigységet, amely így szociális kontrollként funkcionál, ugyanakkor a szociális szervezetek és viselkedésminták változathatóságának határát is kijelöli. Az ember számára azért valamely csoporthoz való tartozás inkább valóságos létevel kötött kompromisszumként jelenik meg. Nem az egyén egzisztenciájának betetőzéséről, hanem sokkal inkább korlátozásáról van tehát szó, amely bizonyos értékek (pl. gazdasági biztonság, a gyermekek társadalmi elfogadatlása stb.) elérésére majdnem mindenki számára szükséges.

Mindebből Schoeck számára az következik, hogy a hatalom és az uralom szociológiájának is tekintetbe kellene venni az irigységfaktort. Szerinte ugyanis megfigyelhető, hogy azok, akik magukat valamilyen hatalomnak alávetették, állandóan arra törekednek, hogy alárendeljék ennek a hatalomnak azokat is, akik még mentesek befolyásától. Schoeck leírja ennek modelljét: egy új hatalmi centrum alakul ki (teljesen mindegy egyrészt a hatalomra jutás módja, másrészt az, hogy egy hatalomra jutott pártról, egy üzem osztályvezetőjéről, vagy egy katonai egység tisztjéről van szó). A hatalmi viszonyok egyensúlya tehát megváltozott. Az új hatalmi centrum azonban csak akkor terjesztheti ki és szilárdíthatja meg magát, ha megkísérelti uralma alá vonni a

magukat még meg nem adott személyeket és csoportokat. Ebben a szakaszban néhány egyén vagy csoport az új hatalom mellé áll. Egyesek gyávaságból, mások butaságból, nyereségvágyból vagy igazi lelkesedésből. Ezek az új hatalom alá rendeződött emberek azonban nem elégednek meg saját csatlakozásukkal, hanem szinte mindig ellenérzést táplálnak azokkal szemben, akik még szkeptikusan néznek az új erőkre. Feszültség, ellenségeskedés keletkezik a már konform és a nonkonform egyének között. Miért? Aki akarata ellenére gyávaságból vagy kényelmességből már csatlakozott, rossz néven veszi a másik bátorságát, és még élvezett szabadságát. Aki számításból vagy igazi lelkesedésből jegyezte el magát az új vezérrel, az mind őt magát, mind az általa választott hatalmi csoportot veszélyeztető erőként kezeli a távolmaradni merészkedőket. A hatalmi centrum perifériáján állók, akik maguk semmiképpen nem alkalmasak a hatalom gyakorlására, lokális csoportok keretében kezdenek el nyomást gyakorolni, azzal a céllal, hogy csatlakoztassanak másokat is az új hatalmi centrumhoz. Az e modellhez *hasonló* szociális szituációk közismertek a mindennapi életből – mondja Schoeck.

A huszonnégy fejezetből álló könyv különböző tények és példák halmaza az irigység mindenütt-jelenválóságának igazolására. Szisztematikus irigységelméletnek semmiképpen sem tekinthető a mű, inkább az irigység enciklopédiájának lehetne nevezni. A könyvet némi önkénnyel két részre oszthatjuk: az első tizenegy fejezet az irigység jelenségének egyetemességét akarja igazolni (e recenzió írója is ezt az első részt tekintette ismeretésre érdemesnek), a fennmaradó tizenegy fejezet a politika és az irigység kapcsolatát, valamint a társadalmi egyenlőség, illetve egyenlőtlenség és az irigység viszonyát taglalja. Schoeck itt már

túlmev a jelenség pusztá leírásán és az irigységből levezetett, a politikára vonatkozó következtései erős kételyeket támaszthatnak az olvasóban. Szerinte ugyanis az irigységmentes társadalom utópia, hiszen az irigység alapvető antropológiai kategória, melynek nincs objektív kritériuma. Ezért a politika csak az irigység lecsillapításának eszközeként léphet fel. Ebből következik, hogy minden társadalom civilizációs teljesítőképesége attól függ: milyen ügyesen képes az irigységet megfékezni és megfelelő csatornába terelni. Az irigység korában tartására – a szerző szerint – csak a teljesítményorientált jóléti társadalom képes, szemben az egyenlőségre törekvő szocialista társadalommal. A teljesítményorientált jóléti társadalomban ugyanis egyén és lehetőség komplementer viszonyban áll. Nincsenek egyenlő lehetőségek, a különböző emberek számára legfeljebb a lehetőségadekvátság adott. Ez azonban olyan társadalmilag és gazdaságilag rétegzett rendszert eredményez, amelyben léteznek osztályok, rendek, hivatások és státusok (Prestigelagen), amelyek ugyan alkalmasak adnak irigységre, de ez a rendszer hosszú távon mégis gyógyítóbb – mondja Schoeck –, mert az elérhetetlen kevésbé kelt irigységet. Az egyenlőségre törekvő társadalom ezzel szemben csökkenteni akarja a különbségeket, ez pedig az irigység állandó növekedéséhez vezet, mert a kisebb egyenlőtlenség fokozza az irigység valószínűségét.

Talán e néhány sorból is kiderült, hogy nem véletlenül írta a *Das Argument* című folyóirat Schoeck könyvéről: „...harcos politikai írás az osztálytársadalomért”. Talán azért érdemes mégis a könyvről említést tenni, mert az irigység fókuszba állításával Schoeck az emberi cselekvés egyik olyan mozgatórugójára világít rá, amelyre századunkban valóban kevés figyelmet fordított a tudomány.

## GÜNTER DUX: A VILÁGKÉPEK LOGIKÁJA\*

FELKAI GÁBOR

A 60-as évek második felétől a társadalomtudományokban újra megélnékül az érdeklődés a társadalmak – s e témán belül a világképek – evolúciójának kérdései iránt. Az e téma iránti felfokozott érdeklődést jelzi az utóbbi húsz év

során publikált fejlődésléleleti írások szinte áttekinthetetlen tömege is.

E modern fejlődésléleletek gyors áttekintéséhez – úgy gondoljuk – Jürgen Habermas rövid felosztása<sup>1</sup> lehet leginkább segítségünkre.

\*Günter Dux, *Die Logik der Weltbilder*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1982. 360 o.

<sup>1</sup>Vö. Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1976. 183–192. o.

A marxista, ill. a marxizmushoz közel álló elméleti teljesítmények<sup>2</sup> mellett Nyugat-Európában Habermas szerint lényegében három evolúcióelméleti irányzat: a strukturalizmus, a neoevolucionizmus és a funkcionalizmus megközelítései különböztethetők meg.

A strukturalista irányzat által bevezetett struktúra-fogalom – írja Habermas – olyan alapvető szabályozó rendszereket kell érteni, amelyek a gondolkodást, a beszédet és az interakciókat belülről határozzák meg. E mélystruktúrák működése független az emberek tudatos viselkedésétől. A strukturalista módszer ott hozott eredményeket, ahol az elemi mélyrétegek könnyebben különíthetők el egymástól (így a nyelvtudományban, a rokonsági rendszerek antropológiájában és az értelmi fejlődés pszichológiájában), viszont azokon a területeken, ahol többféle struktúra kapcsolódik egymásba, a módszer kevésbé eredményes. Ezen kívül nagyon hamar beleütközik a szinkron vizsgálatok közös határaiba: meg kell elégednie a már fennálló struktúrák leírásával, s nem tudja kiterjeszteni tárgykörét a struktúráképző folyamatok mintáira. (Ez alól Habermas szerint csak Piaget genetikum strukturalizmusa jelent kivételt.)

A neoevolucionizmus lényegében az evolúció biológiai modelljéhez nyúl vissza, amely egy rendkívül bonyolult környezettől önmagát elhatároló, önszabályozó és önfenntartásra törekvő rendszer koncepcióján alapul. E modellben a rendszer az előtt a feladat előtt áll, hogy olyan mennyiségű saját komplexitást fejlesszen ki, hogy képes legyen a külvilág komplexitásának redukciójára. Az elmélet társadalomtudományi megfogalmazása megelégszik annak a kimutatásával, hogy az evolúciós folyamat során növekszik a rendszerek adaptációs, ill. önszabályozó képessége.

A funkcionalizmus akkor, amikor a társadalomfejlődés elméleti problémáira keres választ, a neoevolucionizmus által felvetett kérdéseket a differenciálódás, a funkcionális specifikálódás és az integráció folyamataira képezi le. Itt tehát a rendszer- és a fejlődéseméleti fogalmi apparátus saját egyesítésével van dolgunk, amely kétségkívül segítséget nyújt a társadalom szerkezetváltozásainak kutatásában. Az elmélet gyengéit Habermas abban látja, hogy az összetéveszti „a tanulás képességének struktúráit a társadalmi komplexitással. Az önállósult funkcionalizmus

nem veszi észre azt a körülményt, hogy a komplexitás fokozása mindig csak azon a tanulási szinten lehetséges, amelyet a mindenkori társadalmi organizációs elv biztosít. Új organizációs elvek bevezetését azonban mindaddig nem tudjuk megmagyarázni, amíg nem ismerjük a társadalmasodás folyamatait szempontjából specifikus alapsztruktúrákat s ezek fejlődési logikáját.”<sup>3</sup>

Günter Dux új könyve a filozófiai antropológia, ill. a kultúrfilozófia eszközeivel szeretne hozzájárulni a fejlődéseméleti vitákhoz, mégpedig szintézist sürgető igénnyel.

Korunk világképe – írja Dux – eldöntetlen és természetlen viták által szétszabdalt. A tapasztalat azt mutatja, hogy végül is minden világnézethez található olyan végső érték, amely igazolja az általa meghirdetett rend alapjait. De valóban igaz-e az – kérdezi Dux –, hogy a világképek kivonják magukat minden racionális belátás alól? Igaz-e tehát, hogy korunk világképe végső, racionálisan nem ellenőrizhető értékítéleteken, azaz hitbeli döntéseken alapszik?

Válaszképpen Dux egy ellentételt állít fel, amely így hangzik: „A világképek és velük együtt az emberi jelenség megértése . . . belátható és megalapozható. A világképek megadható feltételek mellett alakulnak ki, és a történelemben kényszerítő erővel fejlődnek tovább. Magának a történelemnek rekonstruálható logikája van”. (15. o.) Ahhoz azonban, hogy ezt a roppant erős tételt igazolni lehessen, a szerzőnek el kell fogadatnia az olvasóval azt a vélekedését, miszerint korunk vitái mögött felhalmozódott már egy olyan látens tudásanyag, amely az új, egyelőre még rejtett világkép alapjául szolgálhat. Ezt a tudásanyagot nevezi Dux „a kor rendelkezésére álló és el nem vethető tudásnak”. Dux fenti ellentézisét tehát ennek a tudásanyagnak a felvázolásával véli bizonyíthatni, hiszen ez mindjárt tartalmazza azt a stratégiát is, amelynek a segítségével ez a tudás egységes, rendszerezett világgéppé alakítható át. Ennek az új világgépnek a kialakítása egyben szakítást jelent majd „a múlt világnézeteivel és az egykori nagy filozófiai rendszerekkel”. (22. o.) Az egységes világkép kialakulásának Dux szerint a rendelkezésre álló tudás talajára való helyezkedés elutasítása áll az útjában.

Mivel az ember csak úgy gondolhatja el a világot mint egészet, ha egyidejűleg önmagát is elgondolja benne – írja Dux –, ezért korunk ki-

<sup>2</sup> Elsősorban Gordon Childe, Maurice Godelier, Eric J. Hobsbawm és Immanuel Wallerstein munkásságára gondolunk.

<sup>3</sup> Jürgen Habermas, i. m. 191. o.



alakulófélben lévő vilásképe csak akkor alapozható és vizsgálható meg eredményesen, ha két feltétel teljesül. Először is meg kell határozni az ember helyét a természetben, másodsor pedig rekonstruálni kell a vilásképek történeti formaváltozásait. Mindkét feltételhez egy-egy alapvető probléma kapcsolható. (1) Az ember mint biológiai lény hogyan volt képes a szellemi-kulturális létmód kialakítására? (2) Hogyan rekonstruálható a történelem?

Duxnál a történelem rekonstrukciója nem más, mint a vilásképek keletkezése és változása logikájának felkutatása és magyarázata. „Ha a történelmet nem egyszerűen számtalan esemény sorozatának triviális értelmében vesszük, amelyek mindegyike a megelőző állapotot valahogyan megváltoztatja, hanem ellenkezőleg: életformák sorozatának, amelyekben az ember a maga számára hozzáférhetővé teszi a világot, s éppen ezáltal értelmezi benne önmagát, akkor kiderül, hogy a történelem a fejlődés belátható logikáját követi.” (25. o.)

Az ember „természettörténetét” megértendő, Dux abból a tételből indul ki, hogy már a természettörténetben is található egyfajta irányosság (Richtungssinn), „amely egyszerűen az élőlények szervezeti formájának szerkezetéből, azok nyitott voltából és abból a jutalomból adódik, amelyet a külvilágban ható hatékonyabb mozgásforma nyer el”. (27. o.) Az ember pedig – ez Dux második tézise – szellemi-kulturális létmódjában folytatja a természettörténeti fejlődésmentnek. Az ember lényegének megértéséhez vezető út tehát az ember természettörténetének ismeretétől különös létmódjának e természettörténeti fázishoz való kapcsolódási pontja meghatározásáig vezet.

A módszer, amelyet Dux a most vázolt gondolati építkezés irányelvül választ, abban áll, hogy összehasonlítja a fejlődés kezdetét (az állati szervezetforma ember előtti fokát) a fejlődés „végkifejtével” (azaz az emberi szervezeti formával).

Az ember helyét a természetben kijelölendő, Dux három problémakör: (1) a biológiai rendszerek, (2) az evolúció és a tanulás viszonyának, majd végül (3) az antropológiai organizációs forma elméletének elemzését végzi el. Az elemzés menete a következőképpen alakul.

(1) Minden élőlény viszonylag nyitott, önszabályozó biológiai rendszer. Önszabályozó rendszer annyiban, hogy felépítése és fennmaradása hangsúlyosabban függ belső folyamatoktól, mint külső erőktől. A biológiai rendszerek viszonylagos nyitottságán azt kell értenünk, hogy a szervezet a testen keresztül össze van kapcsolva

a külvilággal. A biológiai rendszer önszabályozása azonban csak akkor valósulhat meg, ha az élőlény tudással rendelkezik környezetéről, azaz amennyiben képes információk felvételére és feldolgozására. Ez a fajta tudás különbözik ugyan a specifikusan emberi kulturális organizációs formától, az itt számba jövő különbségek azonban közös struktúrákból fakadnak. Az élőlénynek a sikeres alkalmazkodáshoz fajspecifikus tudásra van szüksége. Organizmus és külvilág így kölcsönösen egymásra vonatkoztatottak. A szervezetnek és a külvilágnak ezt a viszonyát nevezi Dux a belső és külső sémájának (Innen-Aussen-Schema). Ember és állat különbségét Dux nem egyszerűen az eltérő szervezeti felépítésben pillantja meg, hanem éppen a külső és belső sémák eltéréseiben. Állati szervezetek esetében a belső és a külső sémában lévő alapmintát, azaz a beprogramozott viselkedésmódokat nevezi Dux ösztönöknek. „Ösztönön olyan mechanizmust értünk, amelynek hatására az állati viselkedés olyan formákban rögzül, amelyek a genetikai kódban szituatív, a külvilágban található sajátosságok szerint előre strukturáltak.” (31. o.) A külvilág tehát az ösztönök közvetítésével az adott szervezetben úgy kapcsolódik össze a belső világgal, hogy oda csak a külvilágnak a faj számára releváns sajátosságai juthatnak be. Ezért beszélhetünk a környezet fajspecifikus megszervezettségéről. A külvilág változó, konkrét minőségeihez való alkalmazkodás igénye azonban egy további feltételt támaszt a biológiai rendszerrel szemben: a reakcióközlés oldalán a megfelelő alkalmazkodás érdekében több-kevesebb felzárkózást kell biztosítani. Ezt a funkciót tölti be a tanulás.

(2) Az élőlények fajfejlődése mindenekelőtt két mechanizmus: a mutáció és a szelekció által szabályozott menetben halad előre. Amíg a mutáció a fajfejlődés kiinduló feltételeit teremti meg, addig magának és fejlődésnek az irányát a szelekció vezérli. A szelekció azonban nem egyedül az alkalmazkodás elve által valósul meg, hiszen az alacsonyabb rendű élőlények is alkalmazkodnak. A fejlettebb fajok ismérve a viselkedés meghatározottsága terén elért nagyobb *autonómia*, azaz a tanulás révén elsajátított viselkedésmódok életmódokká való szerveződése. Az evolúció menete az ösztönszerűen meghatározott viselkedéstől tart a tanult viselkedés irányába.

A továbbiakban Dux két további tézist bizonyít: a) azt, hogy a tanulás már az evolúció legkorábbi fokain – ha csak alkalmazkodás formájában is – megtalálható és b) azt, hogy a tanulás az ösztönrel szögesen szemben álló, tehát semmiképp sem az ösztönhöz tartozó vagy abban rejlő

elv. Ugyanis – írja Dux Tinbergenre hivatkozva – amíg a viselkedés ösztönök megszabta szabályozói a genetikai kódban készen adottak, addig ez nem így van a tanult viselkedés esetében. A fentiekből következik, hogy az ember a legtanulékonyabb és egyben a leginkább tanulásra szoruló lény.

(3) Az embert számos alapvető biológiai, biokémiai, anatómiai, viselkedésmódbeli stb. vonás is megkülönbözteti az állattól. Dux szerint a döntő különbség az állathoz képest a megváltozott organizációs forma, amely egyidejűleg megváltozott belső-külső sémát is jelent. Az ember az a lény, amely leküzdötte az ösztönök által szabályozott viselkedési formák uralmát és önszabályozó viselkedési módokkal helyettesítette azokat. Állat és ember különbségét tehát Dux végső soron az ösztönök ember általi redukciójában, azok fokozatos leépülésében látja. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az ember megszűnne természeti-biológiai lény lenni.

Dux az ösztönmechanizmusok leépülésének négy következményét említi meg.

a) Mivel az emberi viselkedés addig, ameddig az ösztön-redukció elér, nem eleve meghatározott, ezért önmagának kell megteremtenie tevékenységformáit.

b) Az ember külvilága mintegy átrendeződik, ezért az élőlények közül ő szorul rá leginkább a tudásra: „... az érintkezési formák felépítése a természettel való interakciók során csak abban az esetben sikerülhet, amennyiben tudást szerzünk róla. És megfordítva: csak abban az esetben szerezhetünk tudást a természetről, amennyiben tapasztalataink vannak vele kapcsolatban”. (48. o.)

c) Az ösztön-redukció nemcsak az ember világának tárgyi szerkezetét, hanem más emberekhez való viszonyát is átformálja: az ember önmaga alkotja a társadalmat is.

d) Végül az ösztön-redukció felelős a személyiség kiépüléséért.

Az ember – írja Dux – antropológiai értelemben azért szabad, mert adott feltételek mellett önmaga alkotja meg életformáit. Történelme során az ember élni tudott ezzel a szabadsággal: ebben az értelemben mondható, hogy a történelem az emberi szabadság megvalósulásának folyamata. Az emberi nem szellemi-kulturális életmódjának kialakulásában – az említett tényezőkhöz kívül – természetesen szerepet játszottak rendkívül kedvező biológiai előfeltételek (pl. a nagy teljesítőképességű agy kialakulása) is. Nincs azonban olyan általánosan elfogadott tudó-

mányos elmélet – írja Dux –, amely magyarázatot adna az ösztön-redukció és a rendkívül bonyolult agy kialakulásának feltűnő együttjárására. Dux saját magyarázatkiérlete így hangzik: A természettörténeti fejlődés során a fejlődés egyes stádiumainak lelassulása a korai ontogenetikus szakaszok és az azokat jellemző ösztönös specifikátlanság állandósulásához vezetett, s ez nagyban elősegítette az agy kifejlődését is.

A biológiai organizációs forma azonban csupán a szellemi-kulturális létmód felépítésének biológiai előfeltételeit teremti meg. A kérdés tehát továbbra is válaszra vár: hogyan teremti meg az ember szellemi-kulturális életformáit és hogyan viszonyulnak ezek természeti adottságaihoz? A választ – írja Dux – a történelemnek (azaz duxi értelemben az ember szellemi-kulturális létmódja történetének) a megértése adja a kezünkbe.

Az ember már természettörténeti fejlődésének során olyan lényvé válik, amely beépített biológiai organizációs „ter.” következtében a szellemi-kulturális életfor. na kiépítésére van kényszerítve. Autonómiájának fokozatos növekedése végül minőségi változáshoz vezet: a szellemi-kulturális létmód megjelenéséhez, melyet Dux egyben új organizációs formaként tárgyal. E folyamat legfontosabb következményét az emberi *életvilág* kialakulása jelenti. Míg az állat fajspecifikusan megrostált környezetben (Umwelt) él, addig az ember „saját maga alkotta és a viszonyok kényszere által a mindenkori konkrét társadalmi-történeti létmóddá egyesített formákban” (57. o.), azaz életvilágokban (Lebenswelt) tevékenykedik. Az életvilágok történeti formái és kialakulásuk módja Dux szerint egyaránt rekonstruálható. E történeti rekonstrukció az életfeltételekből közelít a következményekhez. A feltételek számbavétele azoktól a fejlődésvonalaktól függ, amelyeket rekonstruálni kívánunk. Dux három ilyen fejlődésvonalat említ meg. Ezek (1) az emberi cselekvés és szubjektumstruktúra, (2) a társadalom organizációs formáinak és (3) a külvilágról való ismeretek kialakulása és fejlődése. Dux könyve – a témaválasztásból adódóan – csak a harmadik pont által jelzett problémát elemzi behatóan.

A külvilágról szerzett tudás kialakulása és fejlődése – írja Dux – két feltételrendszerhez kapcsolódik: a társas-társadalmi élethelyzethez (sozietäre Lebenslage) és a tudásnak már az ontogenézis korai fokain való elsajátítása megkezdéséhez. Dux szerint evolúcióelméleti szempontból a társas életformáknak már az ember előtt való

kialakulása rendkívüli jelentőséggel bír, hiszen „megteremtette a korlátlan tanulás feltételének lehetőségét”. (63. o.) És – bár a természet-történeti életformáknak a kultúrtörténeti életformák általi fokozatos felváltása, tehát az állati társas formák átmenete humán társas formákba nem rekonstruálható maradéktalanul – mégis annyi biztosra vehető – írja Dux –, hogy „a szubhumán organizációs foktól a humán fok felé irányuló filogenetikai lökés az ontogenézisből indul ki”. (64. o.) A szocializációs folyamatban Dux szerint az aktívabb szerepet nem a szülő, hanem a tanulásra rászoruló gyermek játssza, akinek egy kulturális zérus-helyzetből kiindulva újra fel kell építenie a maga számára a kulturális formákat. Ezért – írja Dux – a különböző életvilágokat mint ezen zérus-helyzet eltérő fejlődési fokait kell és lehet bemutatni: a tudás elsajátítása nem választható el a tudás formáinak birtokbavételétől. Ez azonban nem jelenti azt – írja a szerző –, hogy a tanulás feltételeként a priori módon adott kognitív formákat tételezzünk fel. Véleménye szerint a külvilághoz való sokrétű kapcsolódást bizonyos természeti mechanizmusok (szenzoros apparátus, motoros készségek, agy), melyek a kognitív formák természeti előfeltételeiként foghatók fel, biztosítják. A nyelv csak később, a kognitív struktúrák nagymértékű kiépülését követően alakul ki.

A környezet tapasztalatokat kényszerít rá az emberre. Ahhoz, hogy e tapasztalatokat kategoriális-kulturális formákban hozzáférhetővé és feldolgozhatóvá lehessen tenni, ki kell alakulnia szubjektum és objektum szembenállásának. E folyamatot különösen az elszenvedett frusztrációk siettetik. A megismerési folyamat eleméntáris formáját Dux szerint valamilyen szervezet és a tárgyi világ közötti összeütközés indítja el. A tudás szükséglete pedig az élőlényeknek azon igényéből táplálkozik, hogy elkerüljék a frusztrációt. Ez az emberi egyed szocializációjának a szintjén a következőket jelenti. A gyermek az anya-gyermek kapcsolat során szerzi meg azt a képességet, hogy megkülönböztesse önmagát a tárgyaktól. Az első életszakaszok szintjén a fent jelzett önmegkülönböztetés még egy olyan objektum-séma képzetének kialakulásában ölt testet, amelyben az objektumok éppolyan személyes énnel s akarattal rendelkeznek, mint a szubjektumok, azaz a gyermek számára a tárgyak úgy

jelennek meg, mintha képesek lennének önálló, akaratos cselekvésre. A történelemszmák pedig a gyermek cselekvéssémák analogiájára fogja fel.

Az eddigi gondolatmenet lehetővé teszi Dux számára, hogy a világ gondolati felépítésének ontogenetikus sajátosságait összevesse a társadalmi tudat történeti formáival. Erdemes itt felhívni a figyelmet arra, hogy Jürgen Habermas egyik, korábban már idézett művében érveket sorakoztatott fel amellelt, hogy aki az ontogenézis egyes szakaszai és a társadalmi vilásképek között *leegyszerűsített* párhuzamot lát, az félreismeri, hogy (1) „... az individuális tudat és a kulturális hagyomány tartalmukban azonosak lehetnek anélkül, hogy ugyanazokat a tudati szerkezeti sajátosságokat fejtenék ki”;<sup>4</sup> hogy (2) nem minden egyén reprezentálja megfelelően saját társadalmának fejlettségi szintjét; hogy (3) a kollektív tudatstruktúrák csak felnőttekre nézve érvényesek az egyes társadalmakban és végül (4), hogy „azok a vonatkoztatási pontok, amelyek alapján ugyanazokat a tudati struktúrákat megtestesítik, mások az egyén és ismét mások az emberi nem történetében: a személyiségstruktúra fenntartása egészen más imperatívuszokat jelent, mint a társadalmi struktúráé”.<sup>5</sup> Természetesen Dux sem megy el odáig, hogy a primitív társadalmak kognitív séméit egyszerűen azonosítsa azokkal, amelyeket a modern társadalmak gyermekei fejlesztenek ki. Nézetei további elmélyítéséhez Dux az eddig nyomon követett ismeretanyagot és fogalmi keretet két problémakör: a primitív gondolkodás és a vallás egyes jelenségeinek, ill. kialakulásuk elemzéséhez használja fel.

A primitív társadalmakat az jellemzi, hogy „mind kategoriális formáik, mind tartalmaik továbbfejlődése tekintetében kevésbé messze távolodtak el a közös kiindulóponttól, mint a fejlettebbek”. (104. o.) A duxi értelemben vett primitivitás fokának túlhaladását az a folyamat jelenti, amelynek során az emberek a gondolkodás konstrukcióira reflektálva azokat mint konstrukciókat tudatosítják. (E folyamat – fűzi hozzá Dux – még ma sem zárult le egészen.) A primitív társadalmakban a fent tárgyalt objektum- és eseményképzés *szubjektivistikus alapsémája* töretlenül, megkérdőjelezetlenül és automatikusan, azaz interpretatív paradigmaként működik. E paradigma teljesítménye abban áll, hogy minden eseményhez, ill. létezőhöz valamilyen

<sup>4</sup>Uo. 16. o.

<sup>5</sup>Uo. 16–17. o.

tudatosan tevékenykedő eredetet rendel, azaz a paradigma szubsztancializálja a szubjektumot. (Dux szándékosan használja itt az ismert hegeli kategóriát, hogy jelezze, milyen régi gondolkodási sémából származik.) A modern és a primitív tudományos gondolkodás közötti különbséget Dux – Evans-Pritcharddal egyetértve – abban látja, hogy az előbbinek a következtetésesei sosem törekednek abszolút érvényességre, míg az utóbbiakéi alapját abszolutisztikus logika képezi.

Dux szerint a vallás is az ismeretszerzés, ill. a „világalkotás” egyik formája, amelynek ugyancsak a szubjektivisztikus kognitív paradigma szolgál alapjául. A vallás végső soron ember és világa összeütközéséből jön létre akkor, amikor egyes események többé már nem illeszthetők be a mindennapi rutinjába, a megkérdőjelezetlenül működő összefüggésrendszerbe. Az eseményeknek ez a beilleszthetlensége aktivizálja a világvilág alapjául szolgáló magyarázó struktúrát: így születnek meg a primitív társadalmak démonjai, szellemei és istenei. A vallás kialakulásának alapvető feltétele tehát a szerző szerint a veszélyeztetettként és bizonytalanoként megélt élet. Ehhez a logikailag is rendkívül problematikus állításhoz Dux úgy jut el, hogy a) fogalmilag nem tesz lényeges különbséget mítosz és vallás között, és hogy b) ontologizálja az ember veszélyeztetettségérzetét, de csak egy bizonyos tudati-technikai szint eléréseig: az újkorig. Ettől kezdve a vallásos képzetek már igazolásra szorulnak, majd a vallásos szükséglet is alakváltozásokon megy keresztül.

További elemzése során Dux mind az istenképzetek kialakulását, mind pedig azok történeti alakváltozásait a szubjektivisztikus paradigma eltérő körülmények közötti megvalósulásával magyarázza.

A vallásfilozófiai fejtegetések után Dux arra a kérdésre keres választ, hogy a természetéről szerzett tudás növekedése mennyiben változtatta meg az ember önmagáról alkotott képét a történelem során. A szerző az emberiség történetének alábbi korszakait különbözteti meg:

(1) A tudomány előtti korszak két szakaszra bomlik: a gyűjtögetők és vadászok, valamint a kert- és földművelő társadalmak szakaszára. A tudomány kialakulása előtti korszak az emberiség történetének (ha ennek kezdetét 40 000 évre tesszük) mintegy 94%-át teszi ki. E korszak rendkívüli hosszúsága arra enged következtetni, hogy a tanulás útjában nagyon makacs akadályok állnak. Ezek a) a szubjektivisztikus paradigmából következő primitív kauzális gondolkodás, mely-

nek következményeként a primitív társadalmakban élő emberek nem túl keveset, hanem bizonyos értelemben túlságosan is „sokat” tudnak környezetük világról; b) a szubjektivisztikus logika interpretatív átvitele a természettel folytatott anyagcsere megítélésére, ami megakadályozza a szükségletkielégítés, ill. maguknak a szükségleteknek a fejlődését; c) mindebből következik a személyiség fejletlensége. A most tárgyalt szakaszban nagy lökést jelentett a földművelés és az állattenyésztés általánossá válása. E változás új társadalom- és településszerkezet kialakulásához vezetett. Dux e változás következményeként fogja fel az uralom intézményének megjelenését. E változások ellenére e hosszú korszak természetképe döntően a társadalomról alkotott fogalmak keretében jelent meg.

(2) Az i. e. 6–5. század fordulójára teszi Dux azt a minőségi változást az ókori Görögország fejlődésében, amikor a természet és a társadalom világa az emberek tudatában is szétvált (nomosz és phüszisz megkülönböztetése). A görög antikvitás készítette elő a természettudományok kialakulását azáltal, hogy megrendítette a világ hagyományos értelmezésébe vetett hitet, s így létrehozta az új válaszok kidolgozásának szükségletét.

(3) A rendszerezés iránti igény csak hosszú fejlődés után teremtett új módszert. Dux a természettudományok történetét – eléggé szokatlan módon – összesen három fejlődésszakaszra osztja fel. Egyetlen hosszú periódusnak fogja fel az i. e. 6. századtól (Thalészstől) 1687-ig (Newton *A természettudományok matematikai elvei* c. művének megjelenési évéig) tartó időszakot. A második periódus innen ível egészen Max Plancknak a kvantumelmélet bevezetésének időpontjáig, 1900-ig. A harmadik szakasz – értelemszerűen – még ma is tart.

Az (1) alatt leírt „nekifutási periódus” rendkívüli hosszúságát Dux azzal magyarázza, hogy az itt elért tudományos eredmények legnagyobb része a mindennapi gyakorlatnak volt köszönhető, s csak egy töredékük származott a tudományos gondolkodás önfejlődéséből. A természettudományok fejlődése a középkorban is főként a gyakorlat közvetítésével haladt előre. A technikai újítások következtében az ember lassan a természet urának képzelhette magát. Az újkor elején válik ez az érzés világvilágot meghatározó elemmé, ill. a régi világvilágot forradalmasító kollektív tapasztalattá. A régi helyébe ekkor új értelmezési minta kerül, amely a régi szubjektivisztikus paradigmát csaknem teljesen kiszorítja.

Megszületik a *funkcionális-relacionális* világkép, amelynek magyarázó elve azon a feltevésen alapul, hogy egy adott esemény valamely, magában a természetben található feltételrendszernek a kifejeződése. Az új világkép áttörését a természet erői gépi kihasználásának elterjedése segítette elő: a természetet magát így a gépek mintájára lehetett elképzelni.<sup>6</sup>

Az ember önmegértése szempontjából e változásnak nagy jelentősége volt: ettől kezdve a világképnek be kellett illesztenie az embert a természet mechanikájába. (Példaként Dux Hobbes *Leviatánját* említi meg, de feltételezi, hogy a descartes-i dualista ontológia, ill. a körülötte támadt viták is erre a korszakos feladatra kíséreltek meg megoldást találni.)

A természet megismerésének új szakaszát jelentette az, hogy a mechanikus természetmagyarázat statikusságát felváltotta a folyamat-elemzés gondolata. Mai világképünk lehetőséget

nyújt arra, „hogy az organizmusok teleonomikus folyamatait teleologikus magyarázatok igénybevétele nélkül lehessen megérteni”. (293. o.) Ez azt jelenti, hogy az ember sajátos szociokulturális életmódját az értelmet vagy szándékot teljességgel nélkülöző természet evolúciójának eredményeként magyarázhatjuk meg. Ez a gondolat – jelzi Dux – korunk világképének áttörését mutatja.

Dux könyvével kapcsolatban bizonyára emelhetők kifogások. Talán az egyik legkézenfekvőbb az a kérdés, hogy az egyoldalúan antropológiai megközelítésből adódó módszer elegendő-e a világképek változásainak megfelelő magyarázatához, ill. tipizálásukhoz. Nem feltűnően túlterhelt-e például az ún. szubjektivistikus paradigma egy történetibb megközelítés szempontjából? De fogalmazhatunk így is: nyújt-e használhatót a duxi világképelmélet a történeti-szociológiai evolúciós elméletek számára?

<sup>6</sup>A gépi technika, a manufaktúrákban folyó felaprózott munkafolyamat, valamint az új matematikai és természettudományok szemlélete közötti összefüggésre már többen rámutattak. Újabbán lásd Franz Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, Librairie Félix Allan, Paris 1934.

# A KÜLFÖLDI FOLYÓIRATOKBÓL

VOПРОSZI FILOSZOFII

1982/2

*M. B. Mityin:* A fejlett szocialista társadalom szellemi gazdagsága és az ideológiai harc modern kérdései.  
*P. N. Fedoszejev:* Zárszó a modern természettudományok filozófiai kérdéseivel foglalkozó III. összesszövetségi konferencián.

*L. P. Bujeva:* Ember és társadalmi haladás.

*O. N. Krutova:* Az ember problémái, individuum és személyiség a társadalmi-filozófiai kutatásban.

*I. I. Brehman:* Az ember egészségével kapcsolatos problémák filozófiai-metodológiai aspektusai.

*Szerzői kollektíva:* Kultúra – ember – filozófia: az integráció és fejlődés problémájához. II. rész. – A szerzői kollektíva: V. Zs. Kelle (vezetőként), I. T. Frolov, E. A. Baller, J. N. Davidov, A. J. Zisz, V. I. Tolsztüh, M. A. Volinszkij, B. Sz. Jeraszov, N. Sz. Zlobin, V. M. Mezsujev a SZUTA Elnöksége mellett működő, a tudomány és technika társadalmi és filozófiai kérdéseivel foglalkozó tudományos tanácsnak a kultúra problémáit tanulmányozó csoportja tagjai. A tanulmány I. része a VF 1982/1. sz.-ban jelent meg. Míg abban elsősorban általános kérdésekkel foglalkoztak, ez a rész inkább konkrét problémákra irányítja a figyelmet: így a kultúra egysége és sokfélesége, a kulturologia, a kultúra és életmód kapcsolata, a kultúrpolitika kérdései állnak vizsgálódásuk középpontjában.

*V. T. Jefimov:* Etika és erkölcsan (Polemikus megjegyzések). – A vitaindítóhoz a következő hozzászólások érkeztek:

*L. M. Arhangelszkij:* Etika vagy erkölcsan?

*A. A. Guszejnov:* Az etika – az erkölcs tudománya.

*V. N. Serdakov:* Etika és normativitás.

*J. V. Szogomonov:* Az etika és az erkölcsi nevelés elmélete.

*A. I. Titarenko:* Az etika tárgya: a vita alapjai és a kutatás perspektívái.

*G. G. Diligenszkij:* A kapitalizmus válsága és a szükségletek problémája (elméleti-metodológiai aspektusok).

*M. G. Jarosevszkij:* Dosztojevszkij és az orosz természetkutatók ideológiai-filozófiai útkeresése. – A társadalmi-kulturális környezet tanulmányozása megmutatja, milyen meghatározásokon nyugszik az összefüggés Dosztojevszkij szegényalakjainak természete és a nagy orosz fiziológusok (Szecsenov, Pavlov, Uhtomszkij) tevékenysége, filozófiai nézetei között.

*Gedő András:* Filozófia és „nem-filozófia” Hegel munkáiban.

*J. A. Szimonjan:* A megismerés és gyakorlat egységének hegeli interpretációjáról.

*V. N. Kosztyuk:* A tudományos ismeretek ellenőrzöttsége és változása.

*D. I. Dubrovszkij:* Az „emergentista materializmus” koncepciója. – A szerző J. Margolis: *Persons and Minds. The Prospects of Non-reductive Materialism* (Személyek és elmék. A nem-redukcionista materializmus kilátásai) (Boston Studies in the Philosophy of Science, Vol. LVII, Dordrecht-Boston, 1978, 301. o.) c. könyve kapcsán elemzi a mai polgári materialista irányzatokat.

*A. B. Zikova:* Xavier Zubiri filozófiájának alapvető tendenciái. – X. Zubiri (1898–) napjaink egyik jelentős spanyol filozófusa, aki az egzisztencializmus vallásos tendenciájához kapcsolódik.

*Könyvismertetések az alábbi művekről:*

*Szerzői kollektíva:* Nauka v szocialnüh, gnoszeologicseszkih i cennosztnüh aszpektah (A tudomány – társadalmi, ismeretelméleti és érték szempontból). Moszkva, Nauka 1980.

- E. M. Zsukov: Ocserki metodologii isztorii (A történelem metodológiájának alapvonalai). Moszkva, Nauka 1980.
- A. J. Zisz: Konfrontacii v esztetike (Konfrontáció az esztétikában). Moszkva, Iszkussztvo 1980.
- B. Sz. Sztarosztyn: Szocialnoje obnavljenije: szhemi i realnosztj. Kriticeszkij analiz burzsuaznüh koncepcij modernizacii razvivajusihszja stran (Társadalmi megújulás: sémák és valóság. A fejlődő országok modernizációja burzsoá koncepcióinak kritikai elemzése). Moszkva, Politizdat 1981.
- P. J. Csaadajev könyvtárának katalógusa, Moszkva 1980.
- B. M. Sahmatov: P. Ny. Tkacsov. Etjudi k tvorcieszkom portrete (Tkacsov. Adalékok az alkotói portréhoz). Moszkva, Miszl 1980.
- L. Sz. Csikolini (Ciccolini): Szocialnaja utopija v Italii. XVI – nacsalo XVII v. (Társadalmi utópia Itáliában a XVI. sz.-ban és a XVII. sz. elején). Moszkva, Nauka 1980.
- V. I. Siskina–Sz. N. Siskin: Tyeorija i praktika szovremennoj szkandinavszkj szocial-demokratyii (A mai skandináv szociáldemokrácia elmélete és gyakorlata). Moszkva, Izd. MGU 1980.

#### Beszámoló:

Az 1978–80 között elkészült filozófiai tárgyú doktori disszertációkról, témakörök, intézmények, országrészek stb. szerinti csoportosításban.

A technikai tudományok társadalomelméleti problémái kutatásának jelenlegi helyzete és aktuális feladatai c. munkaülésről (Leningrád 1981 június).

### VOPROSI FILOSZOFII 1982/3

- Vezércikk:* Az alkotó marxizmus harci programja (60 éve jelent meg Lenin „A harcok materializmus jelentőségéről” c. írása).
- V. N. Jegorov: A társadalmi haladás és a fegyverkezési verseny elleni harc.
- P. A. Olejnyik: A szocialista személyiség kialakulása és a jog szerepe társadalmi aktivitásának növekedésében.
- A. V. Petrovszkij–V. A. Petrovszkij: Az individuum és személyiséggé válásának szükséglete. – Az individuum és személyiség egységének (nem azonosságának) három aspektusa. Az első esetben a „személy” az individuális lét szférájában merül el; a második aspektusban a kommunikáció és az emberek közös aktivitásának egy inter-individuális terében létező „személyről” van szó; míg a harmadik esetben az individuum „perszonalizálódik”, azaz a „személy” az individuumok közvetlen kölcsönhatásának keretein túlmege s más individuumok életszférájába ágyazódik, más emberek életében saját létének biztosítékát látja.
- A. I. Pancsenko: A mérés problémája a kvantumfizikában. – A mérés a klasszikus és a kvantumfizikában. A mérés problémájának megoldási kísérletei. A mérés posztulátumának gnoszeológiai funkciói.
- R. I. Kruglikov: A determinizmus elve és az agy tevékenysége.
- A. M. Korsunov–V. F. Sapovalov: A történeti megismerés metodológiai problémái és a visszatükröződés elve. – A történeti ismeretek metodológiai modellje. A visszatükröződés különösége a történeti forrásokban. A történeti rekonstrukció és a visszatükröződés.
- L. I. Grekov: A társadalmi törvények működési és hasznosítási mechanizmusához kapcsolódó kérdésekhez.
- O. N. Janickij: A társadalom-ökológiai kérdések kutatásának metodológiai kérdései. – A globális problémák sorozatához.
- A. L. Kazin: A művészi kép mint kulturális jelenség. Az esztétikai-kulturális kutatások metodológiájához.
- Ny. Sz. Julina: A tudomány képmásai és a metafizikai elméletek pluralizmusa. – A szerző egy korábbi tanulmányához kapcsolódva (VF 81/5) a tudomány képmásairól (mint a tudomány jellegét meghatározó tényezőkről, ill. az ismeretek modelljét adó felfogásról) kialakított nézetek metafizikai tartalmait elemzi. Az eltérő tudományfilozófiákat eltérő metafizikai koncepciók jellemzik. Megkülönböztethetők a metafizika fizikalista verziói (J. J.) Smart, W. Sellars, C. Wilkes, P. Churchland,

E. Wilson) és biológista verziói (K. Popper, J. Campbell). Ezen felfogások fejlődésével, e fejlődés értékelésével is foglalkozik a tanulmány.

A. Sz. *Bogomolov*: Determinizmus, spontaneitás és szabadság Démokritosz filozófiájában.

N. H. *Szatdinova*: A szociobiológia. Mellette és ellene.

V. N. *Porusz*: Charles Peirce és a modern „tudományfilozófia”.

A. M. *Rutkevics*: Freud és az Isten problémája. – Hans Küng svájci katolikus teológus „Freud and the Problem of God”, New Haven, Yale Univ. Press 1979 c. műve alapján.

#### *Könyvismertetések az alábbi művekről:*

I. T. *Frolov*: Zsizny i poznyanyije. O gyialektike v szovremennoj biologii (Élet és megismerés, Dialektika a modern biológiában). Moszkva, Misl 1981.

*Szerzői kollektíva*: Cselovek i priroda (Ember és természet). Moszkva, Nauka 1980.

A. J. *Melvil*: Szocialnaja filozofija szovremennova amerikanszkava konzervativizma (A mai amerikai konzervativizmus társadalomfilozófiája). Moszkva, Politizdat 1980.

D. E. *Furman*: Religija i szocialnije konflikti v SzSA (A vallás és a társadalmi konfliktusok az USA-ban). Moszkva, Nauka 1981.

V. P. *Kuzarjan*: Ponjatije vremeni v strukture naucsnava znanyija (Az időfogalom a tudományos ismeretek rendszerében). Moszkva, Izd. MGU 1980.

N. M. *Zakovics*: Szovjetszkaja abrdadnosztyi i duhovnaja kultura (A szovjet szertartás és a szellemi kultúra). Kijev, Naukova Dumka 1980.

V. *Prodanov*: Poznyanyije i cennosztyi. Osznovni paradigmi na eticeszkata poznyanyije (Megismerés és érték. Az etikai megismerés paradigmájának alapjai). Szofia, Nauka i Isszk. 1979.

#### *Tájékoztató*

Az ifjú filozófusok konferenciájáról (Puskino 1981 június).

Az 1981 első félévében megvédett filozófiai tárgyú doktori és kandidátusi dolgozatok témáiról.

### FILOSZOFISZKIE NAUKI

1982/2

A társadalomtudományok tanszékvezetőinek össz-szövetségi tanácskozása, – 1981. október. A XXVI. kongresszuson megfogalmazott elvek alapján megvizsgálták a marxizmus-leninizmus továbbfejlesztésének lehetőségeit.

R. G. *Janovszkij*: A szovjet gyakorlat és felelősség a békéért vívott harcban.

K. H. *Gyelokarov*: A filozófia és a természettudományok szövetségének lenini programja és ennek megvalósulása a Szovjetunióban. – „A harcok materializmus jelentőségéről” c. lenini munka megjelenésének 60. évfordulójára. A Lenin által kitűzött feladat három szempontból volt igen fontos. A szövetség elvi jelentőségű a természettudományok fejlődése szempontjából, forradalmi változást hozott azáltal, hogy igazi filozófiai-metodológiai alapul szolgált a természettudományos kutatás számára. Lehetőséget nyújtott a marxista filozófia törvényeinek és kategóriáinak tartalmi gazdagítására. Továbbá, a kutatók megértették, hogy az új társadalmi-gazdasági viszonyok fejlesztésében a természettudományos eredmények rendkívül fontos szerepet töltenek be. A cikk felvázolja azt az utat, amit a természettudományok a 30-as évektől napjainkig megtettek. A lenini eszmék ma is rendkívül aktuálisak.

A. F. *Begiasvili*: A dialektikus materializmus rendszeréről.

L. Sz. *Merzon*: A tények szerepe a filozófiai megismerésben.

Sz. N. *Marejev*: A dialektika mint fejlődéelmélet és logika.

L. E. *Motorina*: A személyi és személyfeletti megismerés összefüggése. – A „személyes tudás” mint szubjektív realitás és az „egyénefeletti tudás” mint objektív realitás viszonyának logikai-pszichológiai elemzése.



- E. V. Csernoszvitov:* A személyiség öntudata szétbomlásának filozófiai elemzése.  
*A. V. Jerahytin:* A magasabbrendű állatok „intellektusának” természetéről.  
*V. Sz. Baraszenkov:* Az okság elve és a fénysebesség feletti folyamatok hipotézise.  
*R. M. Nugajev:* Elméletkiválasztási helyzetek keletkezése és fejlődése a modern fizikában. – A „probléma” keletkezése. Mono- és politeoretikus modellek. Lakatos modellje.  
*A. E. Zsarnyikov:* A nemzeti és a nemzetközi viszonyuk dialektikája.  
*L. N. Sztolovics:* A művészi tevékenység mint szubjektum-objektum viszony.  
*M. P. Csemodanov:* Tudománymetria és neopozitívizmus.  
*A. A. Radugin:* Perszonalista intuitívizmus a katolikus apologetika különböző válfajainál.  
*V. T. Zvirevics:* Emberkoncepciók az antik természetbölcseletben.  
*I. Sz. Szarkij:* Locke születésének 350. évfordulójára.  
*V. Sz. Aszmusz V. Szolovjov (1853–1900) filozófiájáról.*  
*A. F. Sztjepanicssev:* A határozatlanság és valószínűség összefüggésének filozófiai aspektusa.  
*J. A. Gundarov:* Az analízis és szintézis dialektikus összefüggése a megismerésben.  
*V. Sz. Bojko–V. Sz. Kovaljov:* Az önszabályozó folyamatok időbeli aspektusának metodológiai elemzése.  
*A. N. Elszukov:* Metafora és fantázia a gyermeki lélek struktúrájában.

#### *Beszámolók:*

A marxista-leninista filozófia fejlődésének aktuális kérdéseiről, az SZKP XXVI. kongresszusa dokumentumainak fényében tartott konferenciáról (Moszkva 1981).  
 „A filozófia tárgya: aktuális aspektusok és viták” c. konferenciáról (Cseljabinszk 1981).

#### *Recenziók az alábbi munkákról:*

- A. I. Burgyina:* Obszhtvennoje szoznanie kak problema gyialekticseszko i isztoricseszko materializma (A társadalmi tudat mint a dialektikus és történelmi materializmus problémája). Moszkva, Visz. Skola 1979.  
*I. T. Frolov:* Zsizny i poznanijje. O gyialektike v szovremennoj biologii (Élet és megismerés. Dialektika a modern biológiában). Moszkva, Misl 1981.  
*L. A. Drujanov:* Meszto zakona v sziszteme kategorii materialiszticseszkoj gyialektiki (A törvény helye a materialista dialektika kategóriarendszerében). Moszkva, Viszsaja Skola 1981.  
*P. P. Gajdenko:* Evoljucija ponjatyija nauki: sztanovenijje i razvityije pervüh naucsnüh programm (A tudomány fogalmainak fejlődése: az első tudományos programok létrejötte és fejlődése). Moszkva, Nauka 1980.  
*K. A. Abulhanova-Szlavszkaja:* Gyejatyelnoszty i pszichologija licznosztyi (A tevékenység és a személyiség pszichológiája). Moszkva, Nauka 1979.  
*A. Sz. Karmin:* Poznanijje beszkonyecsnovo (A végtelen megismerése). Moszkva, Misl 1981.  
*B. G. Garibdzsanjan:* Krizisz burzsuaznovo obszhtva i futurologija v SzSA (A burzsoá társadalom válsága és a futurologia az USA-ban). Jerevan, Izd. AN. Arm. SzSzR 1980).  
*Sz. F. Aniszimov (fel. szerk.):* Metodika prepodavanija etiki v vüszzej skole (A főiskolai etikaoktatás módszertana). Moszkva, Viszsaja Skola 1980.  
*E. M. Baboszova stb. (szerk.):* Aktualnűje voproszi metodiki prepodavanija markszisztszko-leninszkoj etiki (A marxista-leninista etika oktatásának aktuális módszertani kérdései). Minszk, Izd. Belorusz. Univ. 1980.  
*V. P. Gorjunov:* Tehnika i priroda (Technika és természet). Leningrád, Izd. Len. Univ. 1980.  
*Sz. A. Lebegyev:* Indukcija kak metod naucsnovo poznaniija (Az indukció mint a tudományos megismerés módszere). Moszkva, Izd. Moszk. Univ. 1980.  
*A. L. Andrejev:* Meszto iszkussztva v poznanii mira (A művészetek szerepe a világ megismerésében). Moszkva, Politizdat 1980.

- W. Wrona:* A marxista állam- és forradalomfelfogás és annak meghamisítása. – A marxizmus-leninizmus klasszikusainak elemzései után a cikk sorra veszi a létező szocializmus kritikusainak koncepcióit a politikai pluralizmus szükségességéről, a bürokráciáról.
- R. Weiding:* A marxista-leninista szociológia feladatai az NDK-ban a SED X. kongresszusa után.
- D. Bergner:* Kant: A tiszta ész kritikája.
- D. Wittich:* A marxista-leninista ismeretelmélet szisztematikus tárgyalásának kérdéséhez.
- K. Wagner:* A marxista filozófia és a természettudományok szövetségének szükségessége.
- W. Lehrke:* Válságban az antropológia. – A cikk a polgári antropológiai irányzat, elsősorban Gehlen problémafelvetésének okait kutatja. Ez a szellemi irányzat olyan világban jött létre, amelyben minden értéket, a tudást relativizálják, minden biztos pontot kétségbevonnak. Ilyen légkörben a filozófus joggal teszi fel a kérdést: mi is az ember? Gehlen polgári korlátai mellett, a cikk foglalkozik a történetiség iránti érzékével, az ember plaszticitásának, fejlődőképességének kiemelésével.

*Recenziók az alábbi művekről:*

- G. Söder:* Macht oder Ohnmacht der Politik (A politika hatalma vagy hatalomnélkülisége). Berlin, Deutscher Verl. d. Wiss. 1981.
- Marxismus und Arbeiterbewegung (Marxizmus és munkásmozgalom). Frankfurt-am-Main, Deppe, 1980.
- Lilo Steitz:* Freizeit – Freie Zeit? (Szabadidő – szabad idő?). Berlin, Deutscher Verl. d. Wiss. 1979.
- Die Moral der entwickelten sozialistischen Gesellschaft (A fejlett szocialista társadalom erkölce) (oroszról ford.). Berlin, Deutscher Verl. d. Wiss. 1979.
- René Descartes:* Ausgewählte Schriften (Válogatott írások). Leipzig, Reclam 1980.
- John Locke:* Bürgerliche Gesellschaft und Staatsgewalt (Polgári társadalom és államhatalom). Leipzig, Reclam 1980.

*Beszámolók:*

- „A világ egysége és a természettudományok” c. szimpóziumról (Jablona, 1980 november).
- A Lipszében 10 éve folyó ismeretelméleti kutatások eredményeiről.
- Kant: A tiszta ész kritikája megjelenésének 200. évfordulója alkalmából rendezett kollokviumról (Halle 1981. május).

- R. Dan:* A szocialista társadalom politikai szervezete és ennek megvalósítása az NDK-ban.
- H. Staussloff:* A szubjektív és objektív tényező kölcsönhatása a szocializmus további alakításában.
- J. Raspe:* A tudományos-technikai és társadalmi haladás.
- H. Burkhardt–P. Jäckel:* A X. pártkongresszusra.
- J. Höppner:* Fourier szabadságfelfogása.
- G. Mühlpfordt:* A fiatal wolffianusok. A radikális wolffianizmus kezdete – A szerző a wolffi filozófiát a felvilágosodás egyik radikális racionalista áramlatának tekinti, amely azonban nem volt egységes. Egyik irányzata vallási, filozófiai, és csak harmadsorban társadalmi kérdésekkel foglalkozott, és konzervatív jellegű volt. A radikálisabb irányzat nyíltan politikai kérdésekkel foglalkozott.
- C. Warnke:* Tudomány, Lebenswelt, transzcendentális szubjektivitás. – Husserl késői munkásságáról, filozófiai eklektikusságáról.
- M. Leimbach–J. Fiedler:* Társadalom és tudatosság.
- H. Nowack:* Konzervativizmus az NSZK-ban.

*G. Hochmuth–D. Rausendorf*: A törvény és feltétel különbsége a technikai rendszerekben és eljárásokban.

*F. Loeser*: A hit ismeretelméleti problémáihoz.

*Tájékoztató:*

Az NDK egyetemén és főiskoláin folyó marxizmus-leninizmus oktatás számára készült oktatási tervről.

A lipcei K. Marx Egyetem Tudományos szocializmus, ill. Marxista-leninista filozófia szekciójának megalakulásáról.

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

1982/2

*A. Bauer*: A terelés társadalmosításának aktuális problémái a szocializmusban.

*E. John*: A valóság művészi elsajátításának specifikumai.

*W. Eichhorn*: Dialektika a történelemfelfogásban.

*W. Forster*: Goethe filozófiai törekvései.

*W. Kahle*: Goethe kapcsolata a különböző filozófiai eszmeáramlatokkal, levelezése tükrében. – Goethének a történelemre, a művészetekre, a tudományra vonatkozó elméletei; a francia felvilágosodás, Hegel, majd élete végén az utópista szocialisták hatása.

*G. Irrlich*: Spinoza. Etika az „Etika”-ban. – Spinoza, aki a világot totalitásként akarja értelmezni, etikájának polgári individualizmusa következtében nem tudja szándékát kivitelezni.

*H. Ley*: A valóság megváltoztatásának nehézségeiről.

*K. Faustmann*: Adalékok a kultúrpolitikához.

*J. W. Bopljubowa*: A kultúra fogalmának kidolgozása a szovjet irodalomban a történelmi materializmus számára.

*Recenziók:*

*Joachim Streisand*: Kultur in DDR (Kultúra az NDK-ban). Deutsche Verl. d. Wiss. Berlin 1981.

*Jürgen Kuczynski*: Geschichte des Alltags des deutschen Volkes (A német nép hétköznapijainak története). Berlin, Akademie Verl. 1980.

FILOZOFIA (Bratislava)

1982/1

*A. Štrácky, V. Cirbes*: A filozófia a mai világ ideológiai harcában.

*R. Šima*: A társadalmi megismerés alapvető sajátosságai.

*V. Seiler*: A materialista dialektika és a rendszerelmélet viszonyáról.

*J. Švihran*: A megismerés empirikus szintjének metodológiai aspektusai.

*J. Letasi*: Az észlelés néhány vonatkozásának ismeretelméleti relevanciája.

*J. Ptaček*: Husserl transzcendentális paradoxonja és ennek megoldási kísérlete.

*M. Burica*: A rendszerszemlélet elemeinek kifejlődése az antik filozófiában.

*V. Dočkal*: Az emberi képességek problémájának marxista megközelítése.

*J. Čiger*: Civilizáció és személyiség.

*Beszámoló* a marxista-leninista filozófia fejlődésével kapcsolatos feladatok a CSKP XVI. kongresszusa után c. szimpozionról.

*Recenziók:*

*R. Šima*: Človek v boji o seba a svoju budúcnosť (Az ember harca önmagáért és az ember jövője). Bratislava, Pravda 1981.

- M. Huláková:* Životní způsob a problém hodnot (Az életmód és az értékek problémája). Bratislava, Academia 1980.
- M. Dorotiková:* Filozofia a problém hodnoty (A filozófia és az érték problémája). Bratislava, Pravda 1980.

#### STUDIA FILOZOFICZNE.

(Varsó)

1981/11

- A. Kasia:* Emlékezés T. Kotarbinskire (1886–1981)
- M. Boczar:* Robert Grosseteste traktátusza „A fényről” (XII–XIII. sz.) – Az eredeti traktátusz szövegével.
- St. Borzym:* A bergsonizmusnak mint ismeretelméletnek a kritikája Ingardennál.
- K. Najder-Stefaniak:* A szép kategóriája Bergson esztétikai koncepciójában.
- Max Horckheimer:* A német munkásosztály erőtlensége. – Dokumentum 1934-ből.
- K. Jodkowski:* Sneed-Stegmüller elmélet-koncepciójának történelmi alapjai. – A pozitívizmus tudománytörténeti felfogásáról. J. D. Sneed: *The Logical Structure of Mathematical Physics*, Dordrecht, Reidel 1971; W. Stegmüller: *Accidental (Non-Substantial) Theory Change and Theory Development*.
- K. Wioczorek:* A nem-teljesség feyerabendi tézis koncepciójához.
- A. Motycka:* A fizika és a filozófia között. A. Eddington tudományepisztemológiája.
- W. Dobrowicz:* Az intuíciónál.
- St. Sarnowski:* Filozófiatörténet, hermeneutika, filozófia.
- I. Lorenc:* Lucien Goldmann és a művészi alkotás elmélete.

#### Recenziók:

- A. S. Klewcsenyija:* Ocserki po isztorii marksizszko-lenyinszkoi filozofszkoj miszli v Polse (A marxista-leninista filozófia lengyelországi történetéhez). Minszk, 1978.
- Bohdan Dziemidok:* Teoria przyczyn i wartosci estetycznych w polskiej estetyce dwudziestolecia miedzywojennego (Az esztétikai átélés és érték elmélete a lengyel esztétikában a két világháború között). Varsó, PWN 1980.
- Evan Luard:* Socialism without the State (Szocializmus állam nélkül). London, Macmillan 1979.

#### STUDIA LOGICA (Wrocław)

1981/3 angol nyelven

- L. Gumanski:* Tadeusz Czezowski logikai írásai (1889–1981).
- M. Katz:* Lukaszewicz logikája és a mérés alapjai.
- J. Czelakowski:* Ekvivalenciális logika I.
- V. H. Hahanyan:* Néhány intuitionisztikus és konstruktív elv konzisztenciája egy háló-elmélettel.
- W. Dziobak:* Erős teljesség – tekintettel a finit Kripke modellekre.
- D. Mundici:* Egy csoport-elméleti invariáns az elementáris ekvivalenciához és szerepe az elementáris osztályok reprezentációiban.
- Rusza Imre:* Az intenzionális logika egy megközelítése.
- H. Rasiowa:* A komplex algoritmusok logikájáról.

LA PENSÉE (Paris)

1982. márc.–ápr. No. 226

- B. Marx:* A burzsoázia és Franciaország mozgása.
- Ph. Malrieu:* Identitás: a képzetektől a fogalomig. – A személyi és kollektív identitás problémái és válságai.

G. Palachaud: Az információ: közszolgálat.

*Az emberiség és a világűr meghódítása:*

G. Charles: Az első szputnyik, a világűr és a népek.

L. Napolitano: A világűr: a negyedik közeg.

J.-Cl. Pecker: Az űrkutatás és az Univerzum megismerése.

O. Gazenko: Űrbiológia és -orvostudomány.

M. Paty: A szavak a világűr jelzőkarói. – A világűr racionális feltárásának kísérőjéről: a fantasztikumról.

*Recenziók:*

Pierre Cabanne: Le pouvoir culturel sous la V<sup>e</sup> République (A kulturális hatalom az V. köztársaságban). Paris, Urban 1981.

Mahmoud Guettat: La musique classique du Maghreb (Az arab Nyugat klasszikus zenéje). Paris, Sindbad 1980.

NEW LEFT REVIEW (London)

1982. jan.–febr. No. 131

M. Rustin: Melanie Klein pszichoanalízisének egy szocialista vizsgálata.

NOŰS (USA)

1981/4

*A matematika filozófiájáról* szól a szám.

G. Hellman: Hogyan viszonylik Gödelhez egy Frege-Russel: Gödel nem-teljesség teorémái és a logicizmus.

Ph. Kitcher: A matematikai szigor: ki igényli?

P. Maddey: Halmazok és számok.

M. Jubien: A matematika intenzionális alapjai.

M. D. Resnik: A matematika mint a minták tudománya: ontológia és referencia.

*Recenziók:*

David Bostock: Logic and Arithmetic (Logika és aritmetika). 2 kötet. Oxford, Clarendon 1974, 1979.

Judson Webb: Mechanism, Mentalism, and Metamathematics. An Essay on Finitism (Mechanizmus, mentalizmus és metamatematika. Esszé a finitizmusról). Dordrecht, Riedel 1980.

MARXISM TODAY

1982/4

R. M. Young: A Darwin-vita. – Az újabb észak-amerikai vitáról.

KORUNK (Kolozsvár-Napoca)

1982/3

Gáll J.: A politikai propaganda funkcióiról.

St. Lantos: Adalékok az életminőség fogalmához.

Irodalomtörténet és nemzetiség. – Kerekasztal-beszélgetés, Kántor Lajos és Cs. Gyimesi Éva vita-indítójával.

*M. Adam:* A csoda értelme Pascal gondolatában.

*C. Chauviré:* Peirce, Popper és az abdukción.

*J.-L. Gardies:* Pascal és az archimédeszi axióma.

*J. Largeault:* Quine filozófiája.

*Recenziók az alábbi művekről:*

*J. Biard* stb.: Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel. I.: L'être (Bevezetés Hegel: «A logika tudománya»). A lét olvasásához). Paris, Aubier-Montaigne 1981.

*J. B. Bottomore:* Karl Marx. Oxford, Blackwell 1979.

*J.-P. Cotten:* La pensée de Louis Althusser (Althusser gondolatvilága). Toulouse, Privat 1979.

*Pierre Fougeyrollas:* Savoir et idéologie dans les sciences sociales. T. 1. Sciences sociales et marxisme; T. 2. Les processus sociaux contemporains (Tudás és ideológia a társadalomtudományokban. 1. köt.: Társadalomtudomány és marxizmus; 2. köt.: A mai társadalmi folyamatok). Paris, Payot, 1979, 1980.

*Franz Brentano:* The Theory of Categories (A kategóriák elmélete). Hága, Nijhoff 1981.

*Peter Härtling:* Hölderlin, biographie (Hölderlin, életrajz). Paris, Seuil 1980.

*Pierre Hautmann:* La philosophie sociale de Proudhon (Proudhon társadalomfilozófiája). Grenoble, PU de Grenoble 1980.

*Gwendoline Jarczyk:* Système et liberté dans la logique de Hegel (Rendszer és szabadság Hegel logikájában). Paris, Aubier 1980.

*Robert Legros:* Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique (A fiatal Hegel és a romantika születése). Bruxelles, Ousia 1981.

*Joseph de Maistre:* Considérations sur la France. 1796 (Elmélkedések Franciaországról. 1796). Paris, Garnier 1980.

*K. Marx et Fr. Engels:* Correspondance (Levelezés). T. VII. 1862–1864. Paris, Ed. Sociales 1979.

*K. Marx:* Manuscrits de 1861–63. Contribution à la critique de l'économie politique (1861–63-as kéziratok. A politikai gazdaságtan bírálatához). Paris, Ed. Sociales 1979.

*Alexandre Kojève:* Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit. 1933–39 (Bevezetés Hegel olvasásához. Előadások A szellem fenomenológiájához. 1933–39). Paris, Gallimard 1979.

*Solange Mercier-Josa:* Pour lire Hegel et Marx (Hegel és Marx olvasásához). Paris, Ed. Sociales 1980.

*Lucien Seve:* Une introduction à la philosophie marxiste (Bevezetés a marxista filozófiához). Paris, Ed. Sociales 1980.

*Charles Renouvier:* Manuel républicain de l'homme et du citoyen. 1848. (Köztársaság-párti kézikönyv az emberi és állampolgári jogokról). Paris, Garnier 1981.

*F. W. J. Schelling:* Oeuvres métaphysiques. 1805–1812 (Metafizikai művek). Paris, Gallimard 1980.

*M. Vadée* stb.: Science et dialectique chez Hegel et Marx (Tudomány és dialektika Hegelnél és Marxnál). Paris, CNRS 1980.

*Paul Valadier:* Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche (Jézus vagy Dionizosz, Nietzsche és a keresztény hit). Paris, Desclée 1979.

*André Dumas:* Nommer Dieu (Istent megnevezni). Paris, Cerf 1980.

*Tarmo Kunnas:* Nietzsche ou l'esprit de contradiction (Nietzsche avagy az ellentmondás szelleme). Paris, Nouv. éd. latines 1980.

*Hans Peter Balmer:* Freiheit statt Teleologie. Ein Grundgedanke von Nietzsche (Teleológia helyett szabadság. N. egy alapgondolata). Freiburg–München, Alber 1977.

*Beatrix Bludau:* Frankreich im Werk Nietzsches. Geschichte und Kritik der Einflussthese (Franciaország N. művében. A befolyás-tézis története és kritikája). Bonn, Bouvier 1979.

*Nietzsche, Réé, Salomé:* Correspondance (Levelezés) Paris, PUF 1979.

*Mihailo Djurić:* Mythos, Wissenschaft, Ideologie. Ein Problemaufriss (Mítosz, tudomány, ideológia. A probléma felvázolása). Amsterdam, Rodopi 1979.

- L. J. Cohen, M. Hesse* (ed.): *Applications of Inductive Logic* (Az induktív logika alkalmazásai). Oxford, O. Univ. Press 1980.
- Hartry H. Field*: *Science without Numbers. A Defense of Nominalism* (Tudomány számok nélkül. A nominalizmus védelmében). Oxford, Blackwell 1980.
- Jean Largeault*: *Hasards, probabilités, inductions* (Véletlenek, valószínűségek, indukciók). Univ. de Toulouse—Le Mirail 1979.
- Jean Largeault*: *Quine. Questions de mots, questions de faits* (Quine, szavak és tények). Toulouse, Privat 1980.
- Dominique Lecourt*: *L'ordre et les jeux. Le positivisme en question* (A rend és a játék. A pozitivizmus megkérdőjelezése). Paris, Grasset 1981.

RIVISTA DI FILOSOFIA (Torino)  
1980. október

- U. Scarpelli*: A meta-etikai analitika és etikai relevanciája.
- P. Casini*: Optika, csillagászat, relativitás: Boscovich Rómában, 1738–1748. – Első változatban megjelent az *Annales de l'Institut Français de Zagreb* c. folyóiratban.
- L. Turco*: Egy hipotézis David Hume: Dialógusok a természetes vallásról c. írása alkalmából.
- V. Petyx*: Állam és nemzet de Maistre et de Bonald ellenforradalmi eszméiben. – De Maistre: *Considérations sur la France 1796*; de Bonald: *Théorie du pouvoir 1796*.
- Beszámoló* „Az antik szkeptícizmusról” 1980 novemberében tartott konferenciáról (Róma).

THE PHILOSOPHICAL QUARTERLY (Skócia)  
1982. április No. 127

- C. McGinn*: Merev megjelölés és szemantikai érték.
- A. Broadie*: A deontikus operátorok logikai szintaxisa.
- F. Jackson*: Epifenomenális kváília.
- J. P. W. Cartwright*: Törvény, moralitás és mentegetődzések.
- P. Long*: Formális összefüggések.

*Kritikák az alábbi könyvekről:*

- Ludwig Wittgenstein*: *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Vol. 1. (Megjegyzések a pszichológia filozófiájáról. I. köt.). Oxford, Blackwell 1980.
- John Stuart Mill*: *Az examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (Hamilton filozófiájának elemzése). Henley-on-Thames, RKP 1980.
- Hans D. Sluga*: *Gottlob Frege*. Routledge and Kegan Paul, 1980.
- E.-H. W. Kluge*: *The Metaphysics of Gottlob Frege* (Frege metafizikája). Hága, Nijhoff 1980.
- Paul Thom*: *The Syllogism* (A szillogizmus). München, Philosophia 1981.
- Michael Clark*: *The Place of Syllogistic in Logical Theory* (A szillogisztika helye a logikai elméletben). Nottingham, UP 1981.
- John Searle*: *Expression and Meaning* (Kifejezés és jelentés). Cambridge, UP 1979.
- Noam Chomsky*: *Rules and Representations* (Szabályok és ábrázolások). Oxford, Blackwell 1980.
- Lawrence A. Blum*: *Friendship, Altruism, and Morality* (Barátság, altruizmus és moralitás). Routledge and Kegan Paul, 1980.
- M. R. Haight*: *A Study of Self-Deception* (Tanulmány az ön-csalódásról). Brighton, Harvester 1981.
- Nicholas Wolterstorff*: *Works and Worlds of Art* (A művészet művei és világai). Oxford, Clarendon 1980.
- R. S. Downie, Elizabeth Telfer*: *Caring and Curing, a philosophy of medicine and social work* (Gondoskodás és gyógyítás. Az orvoslás és társadalmi gondoskodás filozófiája). London, Methuen 1980.

*Anthony Flew*: The Politics of Procrustes (Prokustész politikája). London, Temple Smith 1980.  
*Amy Gutmann*: Liberal Equality (Liberális egyenlőség). Cambridge, UP 1980.

THE BRITISH JOURNAL FOR THE PHILOSOPHY OF SCIENCE  
1982. március

- M. R. Gardner*: Új tények megjósolása. – Régi hagyomány a tudományfilozófiában, hogy egy megfigyelési tény jobban megalapoz egy elméletet, ha a tény „új”, mint egyébként. Ezt a gondolatot megtaláljuk Leibniznél, Duhemnél, korunkhoz közelebb Poppernél, napjainkban pedig Lakatos követőinél. Két kérdés vehető fel: 1. Mit jelent pontosan az „új”? 2: Lehet-e ezt a hiedelmet igazolni bizonyos általánosabb elvek segítségével? Zahar és Worrall rosszul adták meg az „új” kritériumait.
- K. Friedman*: Lehetséges-e az elméletek közötti redukció? – Az elsődleges és másodlagos elméletek kapcsolata. Lehetséges-e pl. a statisztikus termodinamikát a statisztikus mechanikára redukálni? Ez a redukció nem sikeres, ilyent még senkinek sem sikerült végigvinni a fizikában. A cikk 2. része a biológiának a kémiára és a fizikára (a nem-lineáris termodinamikára) való lehetséges redukcióit vizsgálja. Bár a szerző véleménye szerint a biológiai létezőkre jellemzőnek tartott növekvő belső szerkezet új tulajdonságai nem a biológiai, hanem a korábbi nem-lineáris termodinamikai szinten jelentkeznek, mégis pl. az evolúció törvénye megakadályozza a redukcionista program megvalósítását.
- P. Slezak*: A Gödel-tétel és a tudat. – Lucas szerint a Gödel-tételt a gépekre is alkalmazni kell, ezek ugyanis egy formális rendszer konkrét megvalósításai. Ebből következik, hogy egy konzisztens és egyszerű aritmetikát művelni képes gépben vannak formulák, amelyek a rendszerben bizonyíthatatlanok, de láthatjuk, hogy igazak. Ebből viszont már az is következik, hogy egy gép nem lehet a tudat teljes vagy adekvát modellje, hogy a tudat alapvetően különbözik a géptől.

*Recenziók:*

- B. McGuinness* (ed.): Gottlob Frege. Philosophical and Mathematical Correspondence (G. Frege. Filozófiai és matematikai levelezés). Oxford, Blackwell 1980.  
*S. Haack*: Deviant Logic (Deviáns logika). Cambridge, CUP 1974.  
*R. I. Goldblatt*: Topoi: the Categorical Analysis of Logic (Topoi: a logika kategóriális elemzése). Amsterdam, North-Holland 1980.  
*L. Nowak*: The Structure of Idealisation (Az idealizáció szerkezete). Dordrecht, Reidel 1979.  
*D. Papineau*: Theory and Meaning (Elmélet és jelentés). Oxford, Clarendon 1979.  
*E. Gellner*: Spectacles and Predicaments (Látványok és kategóriák). Cambridge, CUP 1979.

DIALECTICA

Vol. 35. Fasc. 4. 1981.

- J. Rossel*: Jean-Louis Destouches, 1909–1980. – Nekrológ a 71. éves korában elhunyt francia elméleti fizikusról és matematikusról.
- J.-F. Malherbe*: Karl Popper és Claude Bernard. – Anélkül, hogy észrevette volna, Popper a Logic of Scientific Discovery-ben a Claude Bernard által az Introduction à l'étude de la médecine expérimentale-ban megalkotott módszertani elveket általánosította.
- G. E. Jones*: Kuhn, Popper és az elméletösszehasonlítás. – Thomas Kuhn és Paul Feyerabend nézetei. Ha Popper álláspontját tisztán kifejtjük, ez alapot ad Kuhn és Feyerabend „inkommenzurabilitási” tételének cáfolásához.
- A. W. McHoul*: Megjegyzések Moore józan ész felfogásához.
- K. Badriyeh*: A „mikor és hogyan tudunk” egy antiszkeptikus elmélete. – A szkepticizmus nagyon erős, mégsem az az alap, amelyre építve egy racionális személy a világban cselekszik.



*Recenzió:*

C. G. Hempel: *Aspekte wissenschaftlicher Erklärung (A tudományos magyarázat szempontjai)* Berlin–New York, de Gruyter 1977.

PHILOSOPHY OF SCIENCE

1981. dec.

- Ph. Kitcher:* Magyarázó egyesítés. – A logikai empiristák által a magyarázatra javasolt hivatalos modell gyakori ellenvetések tárgya. A szerző egy nem-hivatalos magyarázat-szemléletet fejt ki, amely bepillantást engedhet a tudománytörténet nagy eseményeibe és legyőzheti a hivatalos modell legkomolyabb nehézségeit.
- J. Levi:* Direkt következtetés és a konfirmációs kondicionalizáció. – Kapcsolódás B. van Fraassen valószínűségi kinematikájához.
- P. G. Muscari:* Az elmezavar szerkezete. – A mai amerikai pszichiátria tendenciáinak bírálata.
- W. Sacksteder:* Hobbes: Geometriai objektumok. – Hobbes geometria-filozófiája kívül esett a korabeli mozgalmakon. A szerző bemutatja ezeket a nézeteket, újraértelmezi őket, megmutatja koherenciájukat és azt, hogy összefüggnek Hobbes filozófiai elveivel.
- G. Hesslow:* Okság és determinizmus. – Vita D. Rosennel. A modern tudomány úgy használja az okozás fogalmát, hogy előfeltételezi a determinizmust. A determinista feltevések szükségesek az általánosból az egyedi oksági viszonyokra való következtetésekhez és az eliminatív érvek különböző fajtáihoz.
- R. J. Schwartz:* Közelítő igazság és konfirmáció. – Bár részben sikeres, Goodman konfirmációs elmélete nem adekvát, mivel nem veszi figyelembe bizonyos tudományos hipotézisek „közelítő” jellegét.

*Recenziók:*

- M. Ruse:* *The Darwinian Revolution. Science Red in Tooth and Claw (A darwini forradalom).* Chicago–London, Univ. of Chicago Press 1979.
- R. D. Alexander:* *Darwinism and Human Affairs (Darwinizmus és emberi viszonyok).* Seattle, London, Univ. of Washington Press 1979.

SOCIAL STUDIES OF SCIENCE Vol. 12. No. 1. 1982. február

- M. Hammond:* A neanderthaliak eltávolítása az ember ősei közül: Marcellin Boule és a tudományos kutatás szociális összefüggései.
- S. Restivo:* Párhuzamok és ellentétek a modern fizika és a keleti miszticizmus között. II. – Egy szociológiai vázlat.
- D. Koester–D. Sullivan–D. H. White:* Elmélet-kiválogatódás a részecske-fizikában: a gyenge-elektromágneses egyesítési elmélet fejlődésének kvantitatív esettanulmánya.
- K. D. Knorr-Cetina:* Tudományos közösségek vagy a kutatás transz-episztemikus színterei? A tudomány kvázi-gazdasági modelljeinek egy kritikája.
- M. J. Moravcsik:* A kutatás hatékonysága a fejlődő országokban. – Kiegészítés N. Clark cikkéhez, a folyóirat 10. kötetéhez.
- M. D. Gordon:* Hogyan különül el szociálisan a kognitív deviancia egy kialakuló tudományban. A parapszichológia esete. – Az 1930-as években egy deviáns tudomány, a parapszichológia, áthatolt az akadémiák falain és ott egy intézményesülési folyamaton ment keresztül. Az írás ezt a fejlődést elemzi a mai szociológia analitikus kategóriáinak felhasználásával, amelyekkel az új tudományok (vagy tudományágak) megjelenését szokták leírni. Megmutatja, hogy a parapszichológia klasszikusan olyan jellegzetességekkel rendelkezik, mint a nem-deviáns tudományok, és az ilyen kutatásokat végzők szociális helyzetének eloszlása hasonló a pszichológusokéhoz, akik egy ugyanilyen, de jól megalapozott területen működtek.

*B. Barnes:* A tudomány-technika viszony: egy modell és egy kérdés. – Miért nem terjeszthető ki a tudomány-technika viszonyt leíró kölcsönhatási modell – amelyet általában nagyon kielégítőnek tartanak – a tudomány és más szubkultúrák viszonyára is?

#### PHILOSOPHIA NATURALIS (NSZK)

1981/4

*Ropohl:* Filozófiai probléma-e a technika? – A szerző áttekinti a legjelentősebb, technikával kapcsolatos filozófiai reflexiókat. Álláspontja szerint a technika két vonatkozásban képezi a filozófia tárgyát: 1. kimutatható, hogy a filozófia alapvető kérdéseit a technika évszázadaiban, a technika alapján és az általa nyújtott lehetőségek bázisán fogalmazták meg; 2. a technika lényege nem érthető meg egyetlen különálló tudományból sem: a filozófia ebben az esetben interdiszciplináris értelmező szerepet játszik.

*Schreiber:* Módszerkritikai megállapítások Merleau-Ponty térérzékelési fenomenológiájához.

*Beisenherz:* Archimédész és a fizika.

*Hossfeld:* Albertus Magnus általános és átfogó természet-fogalma. – A keresztény filozófia e nagy alakja megpróbálta összeötvözni a hitet és a tudományos szemléletet. Albertus Magnusnál található meg az egyik legátgondoltabb természet-fogalom a középkori filozófiában.

*Meyer:* Ember és állat a felvilágosodás szemléletében.

#### PHILOSOPHIA NATURALIS

1982/1–2

Dupla szám *Kant: A tiszta ész kritikája* megjelenésének 200. évfordulójára.

*M. Benedikt:* Három kritikai természetfogalom. – Kant is foglalkozott a természet fogalmának történetével, és több, jól körülhatárolt jelentésben használja azt. Megkülönbözteti a természet nominális definícióját; teleológiai-evolucionista értelmezését; antropológiai jelentését.

*W. Lütersfeld:* Kant okság-kategóriája: forrástörténeti aposteriori. – A kanti rendszer egésze szempontjából az okság fogalmának nagy a jelentősége. E rendszer sajátosságai okság elméletében mutatkoznak meg. Az okság apriori jellegű, alapvető összefüggés az emberi ismeretek rendszerében. Tükröződik benne az a gondolat, hogy mi a világot nem úgy ismerjük meg, ahogyan tapasztaljuk. Elemzése során a szerző arra a meggyőződésre jut, hogy az okság kanti kategóriája valójában végső soron apozteriori jellegű.

*Curt Christian:* Kiválasztásaxiomatikus quantorok.

*G. Funk:* Kant a gyakorlati szabadságról.

*H. E. Hengstenberg:* A tételezés kategóriája Kant kritikájában, fenomenológiájában és tudomány-elméletében. – A tételezés fogalma a filozófiatörténet során alakult ki. A transzcendentális filozófia problémái megoldhatatlanok e fogalom nélkül. A szerző Kanton túlmenően is elemzi a tételezés kategóriáját. Rámutat a német *Setzung* szó többértelműségére.

*P. Krausser:* A racionális kozmogónia első antinómiája és a végtelen három módja.

*M. Lasema:* A megismerés, a tapasztalás és a kísérlet Kant: A tiszta ész kritikájában.

*R. Malter:* A reflexió fogalma.

*A. Menne:* Kant végtelen ítélete.

*E. Oeser:* Kant hozzájárulása a komparatív tudományelmélet haladó megalapozásához.

*B. Reutsch:* Kant előadásai az emberi szellemről. – A szerző szerint Kantnak a szaktudományokhoz való viszonya és az emberi szellemről való gondolatai meghatározóak a mai kor számára. Kant óta a polgári világképet nagyrészt a természettudomány határozza meg, oly módon, ahogyan Kant foglalkozott vele. Mindaz, amit Kant az emberi tudatról, az apriori kategóriákról mondott, olyan problémákat takar, amelyeket máig nem oldottak meg s amelyeknek kanti megoldása máig aktuális.

- N. Novikov*: A szociológiai mozgalom a Szovjetunióban (1960–1970) és a szovjet szociológia intézményesülése.  
*Vl. Zeman*: Az újabb filozófia Csehszlovákiában.  
*J. G. Pilon*: A román különbségtétel a negatív és pozitív szabadság között.

*Recenziók az alábbi könyvekről:*

- Teresa Rakowska-Harmstone* (ed.): *Perspective for Change in Communist Societies* (A változás perspektívái a kommunista társadalmakban). Boulden, Colorado, Westview 1979.  
*Karl Ryavec* (ed.): *Soviet Society and the Communist Party* (A szovjet társadalom és a kommunista párt). Amherst, Mass., UMPress 78.  
*John Holloway, Sol Picciotto* (ed.): *State and Capital: A marxist Debate* (Állam és tőke: egy marxista vita). Austin, Texas, UTPress 1978.  
*Maxime Rodinson*: *Islam and Capitalism* (Iszlám és kapitalizmus). Austin, Texas, UTPress 1978.  
*N. N. Shneidman*: *Soviet Literature in the 1970s. Artistic Diversity and Ideological Conformity* (A 70-es évek szovjet irodalma. Művészeti sokféleség és ideológiai konformitás). Toronto, Univ. Toronto Press 1979.  
*V. V. Midcev, E. D. Modrzsinszkaja* (szerk.): *Antiszovjetizm na sluzbe imperializma* (A szovjetellenesség az imperializmus szolgálatában). Moszkva, Míszl 1976.  
*V. I. Sztrepetov*: *Proscsetü ideologicseszkih diverszantov* (Az ideológiai diverzánssok elszámításai). Leningrád, Lenizdat 1978.  
*Madan Sarup*: *Marxism and Education* (Marxizmus és nevelés). London, Routledge and Kegan Paul 1978.  
*B. V. Birjukov–A. G. Szpirkin* (szerk.): *Kibernetika i logika: matematiko-logicseszkie aszpektü sztanovlenije idei kibernetiki i razvityija vücsiszlityelnoj tehniki* (Kibernetika és logika: a kibernetikai eszmék kialakulásának matematikai-logikai aspektusai és a számítástechnika fejlődése). Moszkva, Nauka 1978.  
*Angelina Vasziljevna Vasziljevna*: *Evoljucija panteizma i evo rolj v szovremennüh religiozno-filozsofszkih koncepcijah* (A panteizmus evolúciója és szerepe a mai vallásfilozófiai koncepciókban). Kijev, Naukova Dumka 1978.  
*V. I. Vernadszkij*: *Zsivoje vecseszstvo* (Élő világ). Moszkva 1978.

\*

A világ egysége és a természettudományok: szimpózium a lengyelországi Jablonában, 1980 novemberében.

Tudományos tanácskozást tartottak 1980 novemberében a Varsó melletti Jablonában, ezen az NDK küldöttségét E. Hahn vezette, aki a tudományfejlődés filozófiai problémáinak és az etikának egyik művelője. A találkozó két különböző témájú szimpózium megszervezésére nyújtott alkalmat: az egyiket „A tények és értékek a marxista etikában” címmel rendezték; a másiknak volt témája „A világ egysége és a természettudományok”. Ezt a szekciót H. Hörz és Z. Augustinek vezette. Ez utóbbi lényegesebb problémái voltak: a világ tér-időbeli egysége; a fizika egysége; az egység a történelmi fejlődésben; a tudományos és a filozófiai redukció különbsége. A résztvevők világnézeti egysége mellett lényeges nézetkülönbségek mutatkoztak a konkrét kérdésekben. Néhány előadás a sok közül: H. Hörz és U. Rosenberg a világ anyagi egysége és a fizika egysége c. előadásukban Engels vonalát folytatva elemezték a valóság tér-időbeli, történelmi egységét, valamint a minőségi sokféleség és egység viszonyát. Az egységes, átfogó fizikai elmélet létrehozásának nehézségeit abban látták, hogy a valóság minőségi sokfélesége nagyon eltérő szinteket produkál. Z. Augustinek a relativitáselmélet filozófiai következményeivel foglalkozott előadásában, míg J. Zytkow a világ „nomológiai egységéről” tartott előadást.

*(Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1981/12)*

V. M.

## Adalékok a pszichikus jelenségek értelmezéséhez.

D. I. Dubrovskij már a düsseldorfi filozófiai világtalálkozón és az azt követő elemző vitákban is (lásd pl. Mario Bunge és Dubrovskij írásait a *Filoszofizskie Nauki* 1979/2. számában) megkísérelte a pszichikus jelenségek értelmezését) gazdagítani. A *Voproszi Filozofii* 1982/2. számában megjelent rövid írásában (Az „emergentista materializmus” koncepciója) most arra vállalkozott, hogy a F. Margolis által képviselt emergentista materializmus álláspontját elemezze. Az elemzés alapja F. Margolis: *Persons and Minds. The Prospects of Non-reductive Materialism* (Személyek és elmék. A nem-redukcionista materializmus kilátásai) (Boston Studies in the Philosophy of Science vol. XVII. Dordrecht-Boston, 1978, 301 p.) című munkája. Dubrovskij fontosnak tartja a modern polgári materialista és idealista filozófiák közötti harcot, az ennek eredményeként elkülönülő irányzatok megjelenését. A *redukcionista materializmus*, amely széles körben elterjedt – különösen Amerikában –, más néven a „tudományos materializmus”, a logikai pozitívizmus szétesésének terméke, a posztpozitivisták mozgalmak nyomán fogalmazódott meg az ontológiai, és általában a „metafizikai” problematika rehabilitációjával összefüggésben. A posztpozitivisták gondolkodás egyik centrális problémája a „szellemi és testi” viszonyának klasszikus kérdése. Ennek különféle megoldási módjai a materializmus különféle irányzatait is megjelölik. A „tudományos materializmus” irányzatához tartozó filozófusok többsége egy radikális fizikalista – s egy ennek megfelelő redukcionista – elvet követ, azonosítják az objektív realitást és a fizikai realitást; a világ összes jelenségének lényegét a megfelelő fizikai folyamatok alkotják. Ennek megfelelően a „mentális” (szellemi, elméleti) is csak a „fizikai” egyik alosztálya lesz. Így megszületett a mentális (elméleti) jelenségek és az agyi folyamatok azonosságát hirdető „azonosság-elmélet” (G. Feigl, J. Smart, D. Armstrong stb.). Konkrétan ezt a redukció-sorozatot a tudományban is végre kell hajtani, a materializmus igazságai a tudományok ilyen értelmű fejlettségétől függenek és végső soron a fizikában dőlnek el: ezért a „tudományos materialista” elnevezés. Létezik az irányzatnak egy olyan változata is, amelyekben a fizikalizmust elutasítják (és kibernetikai működési elvekkel helyettesítik), de a radikális redukcionista elképzeléseket megőrzik: ezt „*funkcionális materializmusnak*” nevezhetjük (H. Putnam, J. Fodor, D. Lewis stb.).

Margolis fent nevezett könyvében élesen elutasítja és bírálja a redukcionista álláspontokat – hivatkozva pl. a személyiség, a pszichikus jelenségek, a kulturális jelenségek redukcionista magyarázatának lehetetlenségére. Saját álláspontját „*emergentista materializmusnak*” mondja; ennek lényege, hogy az emberi kultúra jelenségeit, a szellemi jelenségeket úgy kell tekinteni, mint magasan fejlett anyagi rendszerek „emergens sajátosságait”. Az „emergens sajátosságok” bonyolult anyagi rendszerek fejlődési termékei, azok megjelenései, mindig mint az egész sajátosságai léteznek; „kompozicionális jellegű” anyagi szubsztrátumok organizációjában feltétlenül megjelennek, mint az egész rendszer sajátosságai új minőséget alkotnak a részrendszerek elemeinek tulajdonságaihoz képest stb. Az új minőség megragadására Margolis tehát „dialektikus” módon törekszik. Könyvében így kívánja megoldani a testi-szellemi problémát, a személyiség problémáját, és végül az értelem és a kultúra problémáját is, felhasználva és bemutatva a fejlődési folyamat azon elemeit, amelyek egy ilyen „emergentista” állásponttól láthatóvá válnak.

Margolis polemizál egy másik jelentős „emergentista materialistával”, Mario Bungeval is. Két ponton is eltér álláspontjuk. Margolis nem mindenben ért egyet Bunge dialektikával kapcsolatos fenntartásaival, továbbá bírálja Bungét a radikális fizikalizmusnak adózó következetlenségeiért. Dubrovskij szerint Bunge új könyvében (*The Mind-Body Problem: A Psychobiological Approach – A szellem–test probléma: egy pszichobiológiai megközelítés – Oxford, New York, 1980*) is elköveti ezeket a hibákat. A pszichikus jelenségek értelmezésére további nagyszámú irodalmat az egyes irányzatokról, megoldásokról e két idézett könyvben találunk.

Egészen más szempöngből szól hozzá a pszichikus jelenségek értelmezéséhez egy orvosprofesszor, R. I. Kruglikov, a *Voproszi Filozofii* 1982/3. számában. Cikkének címe: A determinizmus elve és az agy tevékenysége. Ő az agy tevékenységének belső és külső mozgatórugóit, okait, ezeknek egymáshoz való viszonyát kívánja tanulmányozni. A szokásos szemléletek vagy a belső, vagy a külső okokat abszolutizálják. Így az agy reaktív (reflex) viselkedését állítólag teljesen a külső okok határozzák meg, míg az aktív viselkedést állítólag teljesen a belsők. De a valóságban a reaktív viselkedés mindig aktív, és az aktív viselkedés reaktív. A szerző ezt a „dialektikát” a memória apparátusának elemzésével bizonyítja; meg tudja mutatni a külső és a belső egységét az agyműködés egyes fázisaiban.

Egy dialektikus és materialista megoldás az agy és az elme, a szellemi és a testi stb. problémára egy jól működő agyelméletet is kíván, ennek kidolgozásakor a fenti problémák, és talán azok jelzett megoldásai is fontosnak látszanak (Vö. Szentágothai J.: Egységes agyelmélet: utópia vagy realitás? Magyar Tudomány 1979/8–9)  
*Voproszi Filozofii* 1982/2, 3.

#### A. V. Jerahtyin: A magasabbrendű állatok „intellektusának” természetéről

Az állati intellektus mint az emberi tudat természeti előfeltételének kérdésköre különösen fontos filozófiai szempontból. Ma a filozófiai és a pszichológiai irodalomban alig találkozunk már olyan szerzővel, aki általában kétségbe vonná az intellektus létét az állatoknál, de az állati pszichikum fejlődéséről nem létezik még általános koncepció, és sok pszichikus jelenségről nincs még általános érvényű értelmezés. D. Dubrovskij „A pszichikai jelenségek és az agy” c. munkájában (Moszkva 1971) rámutatott arra, hogy napjaink tudománya a „pszichikai” terminust sokféle értelmezésben alkalmazza. Hasonló a helyzet a „gondolkodás”, „értelem”, „megértés” fogalmával, különösen akkor, amikor ezeket a terminusokat az állatok sajátosságainak leírására alkalmazzák. Az állati és az emberi pszichikum összefüggésének vizsgálatánál egyes szerzők tagadják az állatoknál a gondolkodás meglétét, ugyanakkor kénytelenek elismerni, hogy a magasabbrendű állatoknál a gondolkodás csírái már megvannak. Nincs azonban tisztázva ezen előzmények jellege. Nincs kidolgozva az etológia kategoriális apparátusa sem, mely segítséget nyújthatna a filozófiának és a pszichológiának a kérdés megoldásában. Vitatott a „megismerés” fogalma használhatóságának kérdése az állatokkal kapcsolatban. A szerzők egy része úgy véli, az emberi és az állati megismerés között minőségi különbség van. Az állatok azért tevékenykednek, hogy alkalmazkodni tudjanak környezetükhöz; a környező világhoz alkalmazkodni elemi ismeretek birtokában tudnak (L. J. Anciferova: Az elemi megismerő tevékenység törvényszerűségeiről. Moszkva 1961). A „belátás”, megértés terminust a megismeréshez hasonlóan alkalmazkodási tényezőként értelmezik.

Korunk tudományai – mindenekelőtt a gyermeklélektan és az etológia – bizonyítják, hogy az értelmi képességek kialakulása elválaszthatatlan a cselekvéstől. A gondolkodás első fázisának – az ontogenezisben és filogenezisben egyaránt – a szenzoros-perceptív pszichikum tekinthető. E stádium specifikuma abban nyilvánul meg, hogy a gondolkodási folyamat elválaszthatatlan a gyakorlati tevékenységtől, a feladat megoldása lehetetlen a gyakorlati tevékenységben való részvétel nélkül. Azt mondhatjuk, hogy az élőlények pszichikus fejlődésük eme stádiumában „gondolkodva” tevékenykednek és tevékenykedve „gondolkodnak”. A gondolkodásnak ez az első fázisa a filogenezisben három formában valósul meg: szenzoros formában, perceptív tükrözésként, illetve – amint azt Leontyev és néhány más pszichológus és etológus vallja – az intellektus formájában, melyben nemcsak az egyes tárgyak tükröződnek vissza, hanem a köztük levő viszonyok is, a szituáció. Az intellektus fogalmát kiterjesztik, nemcsak az emberszabású majmoknál beszélnek az intellektus stádiumáról, hanem alacsonyabbrendű majmoknál, madaraknál, delfineknél, kutyáknál, macskáknál stb. A szerző véleménye szerint az ilyen mérvű kiterjesztés nem fogadható el. Ugyanakkor a szenzoros-perceptív pszichikum fázisa és az intellektus fázisa között nagyon nehéz meghúzni a határt. A kutatók egy csoportja úgy véli, hogy minőségi különbség van közöttük, az intellektuális viselkedést úgy jellemzik, mint a legösszetettebb, legmagasabb szintű pszichikus tükrözést. A főmlősök jellemzőjeként értelmezik, melynek kialakulásában és fejlődésében a „kéz” és a látás, valamint kettőjük koordinációja játsza a főszerepet. Benne a szenzoros-perceptív funkciók sajátosan érvényesülnek, differenciáltak. Megoszlik egy előkészítő és megvalósító fázisra. Az előkészítő fázis nem bír közvetlen biológiai jelentőséggel, jellegét a felhasználandó tárgyak szabják meg.

*(Filozofszkie Nauki* 1982/2)

N. I.

#### Hogyan működik a tudomány?

*Koester, Sullivan és White* élesen megkülönböztetik az elmélet-választás mikroszintű folyamatát és az elméletek kiválogatódásának makroszintű jelenségét a tudományban. Írásukban a gyenge és az elektromágneses kölcsönhatás egyesítésére irányuló program fejlődését elemzik a nagy energiájú fizika

gyenge kölcsönhatásaira koncentrálva. Az új elméleti és kísérleti eredmények gyors kölcsönhatása során megvalósuló elméletkiválogatódási folyamat megértéséhez bibliometriai technikát használnak – az 1950–75-ös időszakból 5765 cikket elemeznek, elsősorban az idézések szempontjából. A számítógépes feldolgozás alapján azt állítják, hogy e speciális terület történetében jelentkező elméletkiválogatódási folyamatra alkalmazható egy evolúciós analógia, és ebből a szempontból vizsgálható az elmélet és a kísérlet összjátszása. Konklúziójuk szerint az elmélet és a kísérlet szoros kapcsolatot mutatnak, mivel az elméletek mind modelljeik felépítésében, mind az ellenőrzésben nagyon függenek a kísérleti eredményektől, ugyanakkor a kísérleti munka is függ az elmélettől, különösen eredményei jelentőségének megértését illetően. A tanulmány e vizsgálatának középpontjában a Weinberg-Salam modell és az azt megerősítő  $J/\psi$  hadron felfedezése áll.

Míg Koesterék cikke éppen a speciális tudományos közösségek szerepének jelentőségét húzza alá az egyéni tudóssal szemben, addig *Knorr-Cetina* Tudományos közösségek vagy a kutatás transz-episztemikus szinterei? c. írásában egy más oldalról megkérdőjelezi a tudományos közösségnek mint a szociális és technikai megszerveződés alapegységének fogalmát a tudományban. Ez a cikk a tudományos közösségek mint szociológiai konstrukciók bírálatát adja, mivel ezek nagymértékben irrelevánsak a tudományos munka szempontjából. A szerzőnő kritizálja továbbá az ilyen közösségekre vonatkozó kvázi-gazdasági modelleket, amelyek naív módon internalisták és funkcionalisták a tudomány mindennapi életének realitásaihoz képest. Véleménye szerint azok a cselekvési szinterek, amelyeken belül a tudományos (laboratóriumi) kutatás folyik, *transz-episztemikusak* – azaz ezek elvileg magukban foglalnak tudósokat és nem-tudósokat, ezen kívül „technikai” és „nem-technikai” érveket és vonatkozásokat egyaránt tartalmaznak. A kutatás transz-episztemikus kapcsolatai laboratóriumi munka döntési kritériumain keresztül be vannak építve a tudományos kutatásba (és így a kutató személyekbe). A tanulmány egy berkeleyi laboratóriumban végzett egy évig tartó megfigyelésen alapul, ami megadja a bázist és az illusztrációkat a fenti elméleti kérdésekhez.  
(*Social Studies of Science* Vol. 12. No. 1. 1982. február)

Sz. P.

#### J. Höppner: Fourier szabadságfelfogása.

A tanulmány új módon világítja meg az utópista szocializmus egyik képviselőjét. Társadalmi törekvéseinek elméleti koncepciójában fontos helye van azoknak a gondolatoknak, amelyek az emberi szabadsággal foglalkoznak. Fourier a társadalmi igazságosság megvalósításán töpreng, ez egyben az emberi szabadság megvalósítását jelentené. Kimutatható, hogy Fourier szabadság koncepciója szorosan illeszkedik a felvilágosodás eszmerendszerébe. A szabadság nála is a személyiség hatalmának, akaratának szabad gyakorlását jelenti. Az ember a maga szellemi erőit oly módon tudja érvényesíteni, hogy a szükségszerűség urává lesz. Condillac és Holbach véleménye ugyanez volt. Ahogyan a felvilágosodás kor materialistái, Fourier is az ember természetéből koncipálta a szabadságot, és azt a fizikai érzékelésre és az önszeretetre vezette vissza. Fourier szabadság koncepciója tehát egyúttal egy absztrakt emberi természet felfogáson alapul. Felfogásának irracionális eleme az ösztönök szerepének túlhangsúlyozása, szerinte elsődlegesen ezekben jelentkezik az ember eredendő természete. Höppner rámutat Fourier eszméinek kettősségére, ami a polgári filozófia jól ismert pszichofizikai paralelizmusának feloldhatatlan ellentmondásaihoz vezet. E koncepció lényeges mozzanata az individualista emberfelfogás, ami ugyancsak rokon a felvilágosodás egészével. Fourier azonban meghaladja a szélsőséges individualizmust: az emberi természetbe a szociabilitás hajlamát is beépíti. Számára a társadalom nem korlátja a személyiségnek, hanem kiteljesedésének éppenséggel feltétele. Fourier már látja, hogy a tőkés társadalom nem képes megvalósítani az ember szabadságát. A konkurrenciaharc nem hozza létre a személyiség szabadságát, ill. csak kevesek számára biztosítja. Fouriernál tehát a társadalmi utópia szorosan összefonódik a szabadság problémájával: olyan világ létrehozását tűzi ki célul, amely mindenki szabadságát meghozza.

(*Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1982/1.)

V. M.

## E SZÁMUNK SZERZŐI

*Aron László*, ELTE BTK Filozófiatörténeti Tanszék · *Bacsó Béla*, esztéta · *Fehér M. István*, ELTE BTK Filozófiatörténeti Tanszék, egy. adjunktus · *Felkai Gábor*, egy. hallg. · *Lányi Gusztáv*, ELTE Szociológiai Intézet, tud. segédmunkatárs · *Lendvai L. Ferenc*, ELTE BTK Fil. II. Tanszék, egy. docens, a fil. tud. kandidátusa · *Mezei György*, egy. hallg. · *Nagy Tamás*, egy. hallg. · *Rozsnyai Ervin*, Marx Károly Közgazdtud. Egy., főmunkatárs, kandidátus · *Sárközy Péter*, ELTE Olasz Tanszék, kandidátus

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Sándor István

A kézirat nyomdába érkezett: 1982. X. 21. — Terjedelem: 16,45 (A/5 ív)  
83.11340 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

## CONTENTS

FERENC L. LENDVAI: Sándor Karácsony's „Hungarian <i>Weltanschauung</i> ” .....	801
GUSZTÁV LÁNYI: Sándor Karácsony's System of Social Psychology .....	837
BÉLA BACSÓ: Introduction to „The General Theory of Systems” .....	877
BÉLA ZALAI: The General Theory of Systems (Selected Parts) .....	878
BÉLA BACSÓ: „The Metaphysics of Response” (On the Philosophy of Béla Zalai) ....	888
PÉTER SÁRKÖZY: The Building of a New Culture in the Workshop of E. Vittorini ....	909

### REFLECTION

ERVIN ROZSNYAI: Truth-Paradoxes .....	933
An open letter of the philosophers of socialist countries .....	940

### REVIEWS

LÁSZLÓ ÁRON: Literary Theory of Eastern Europe — in the West .....	943
ISTVÁN M. FEHÉR: Croce in Diffracted Light .....	947
GYÖRGY MEZEI: Alexandre Koyré's Epistemological Investigations .....	956
TAMÁS NAGY: Envy — or the Origins of Evil .....	960
GÁBOR FELKAI: Günter Dux: Die Logik der Weltbilder .....	964
Review of Periodicals .....	971

## СОДЕРЖАНИЕ

Ференц Лендвай: Венгерское мировоззрение Шандора Карачонья .....	801
Густав Ланы: Интерперсонально-психологическая система Шандора Карачонья ....	837
Бела Бачо: К изданию «Общей теории систем» .....	877
Бела Залаи: Общая теория систем .....	878
Бела Бачо: «Метафизика ответа» (О философии Бели Залаи) .....	888
Петер Шаркёзи: Попытка формирования новой культуры у Э. Витториони .....	909

### МАТЕРИЯ ДЛЯ ПРЕПОДАВАНИЯ

Эрвин Рожняи: Парадоксы истины .....	933
Открытое письмо философов социалистических стран .....	940

### РЕЦЕНЗИЯ

Ласло Арон: Восточно-европейская теория в Западе .....	943
Иштван М. Фейер: Кроче в рассеянном свете .....	947
Дьёрдь Мезеи: Эпистемологические исследования Александре Коире .....	956
Тамаш Надь: Зависть — или доистория злости .....	960
Габор Фелкаи: Гюнтер Дукс: Логика понятия о Мире .....	964
Из зарубежных журналов .....	971



Ára: 27 Ft

Előfizetés egy évre: 162 Ft

INDEX: 25 535  
ISSN 0025—0090

### **Terjeszti a Magyar Posta**

Előfizethető a hírlapkézbesítő postahivataloknál és a Posta Központi Hírlap Irodánál (PKHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1.) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a PKHI 215-96162 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest V., Alkotmány utca 21. Telefon: 111-010).

Példányonként beszerezhető az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest V., Váci utca 22. Telefon: 185-881), a PKHI Hírlapboltjában (1055 Budapest V., Bajcsy-Zsilinszky út 76. Telefon: 116-269) és minden nagyobb árusítóhelyen.

**Előfizetési díj egy évre: 162 Ft**

**1 szám ára: 27 Ft**

**Indexszám: 25 535**

**Külföldön terjeszti a KULTURA Külkereskedelmi Vállalat,**

**H-1389 Budapest, Pf. 149.**